

AÑO

LII

**LO** REVISTA  
DE FILOSOFÍA  
**GO S**

enero-junio 2024

número

**142**

ISSN: 1665-8620

*De la Salle*  
ediciones

# LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 142, enero-junio de 2024, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones, Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

## DIRECTORIO

Mtro. Nestor Anaya Marín, *fs*, Rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, Vicerrectora Académica; Lic. Pedro Álvarez Arenas, *fs*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, Vicerrector de Investigación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable.

## COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris Ouest Nanterre, Francia  
Dr. Diogo Sardinha, Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa, Portugal  
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España  
Dr. William R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina  
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina  
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú  
Dra. Carmen Segura Peraita, Universidad Complutense de Madrid, España

## COMITÉ EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México  
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México  
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México  
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México  
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México  
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad de Tlaxcala, México  
Dr. Ernesto Prianí Saisó, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dra. María del Carmen García Aguilar, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México  
Dr. Edgar Tafoya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Carlos Pereda Failache, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Mtra. Julia Muñoz Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

## COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Francisco A. Enríquez Torres, Universidad La Salle México  
Mtra. María Margarita Marhx, Universidad La Salle México  
Mtra. Desireé Torres Lozano, Universidad La Salle México  
Mtro. Leonardo Jiménez Loza, Universidad La Salle México  
Mtro. Guillermo Lara Villarreal, Universidad La Salle México  
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle México



## EDITORIAL PARMENIA

Corrección: Lic. Sandra García Valdez  
Formación y apoyo gráfico: L.D.G. Berenice Ángeles Zúñiga  
Desarrollo académico editorial: Lic. Carolina Mojica Reyesw  
Producción y distribución: Lic. Arturo Massón Perdomo  
Dirección editorial: Mtra. Irma Rodríguez Vega

## Índice

---

### Número 142 Año LII

- 5     **Presentación**
- Dossier**
- 7     Introducción
- Filosofía y psicoanálisis. Diálogos en torno a la obra de Sigmund Freud  
      Jaime Echeverría García
- 13    El deseo como fundamento del sujeto, principio dinámico de la cultura. Notas para una reflexión psicoantropológica sobre la reproducción simbólica  
      José Carlos Aguado Vázquez
- 35    El psicoanálisis freudiano: una ética del sujeto dividido  
      Francisco de la Peña Martínez
- 55    ¿El psicoanálisis es una hermenéutica?  
      Belinda Magali Ortiz Salazar
- 79    El mito del origen de la cultura. Diálogos sobre la horda primordial de Sigmund Freud  
      Jaime Echeverría García
- 105   El malestar ¿en qué cultura?  
      Alberto Adhemar Carvajal Gutiérrez
- Artículos**
- 135   Antinomias y contingencias. Perspectivas críticas sobre el progreso  
      Alberto Villalobos Manjarrez
- 161   Una escucha emancipada de la canción de intervención  
      *Un violador en tu camino*  
      Manuel Alejandro Jordán Espino

177 CRISPR/Cas9: la mitología genomizada  
Martha Alicia Mora Barbosa  
Ricardo Noguera Solano

**Traducción**

193 Subjetivación superyoica y psicología del neoliberalismo  
Stéphane Haber

## Presentación

A lo largo de sus más de dos siglos de historia, la filosofía se ha nutrido de los planteamientos y reflexiones de otras disciplinas, desde las matemáticas en la época de Platón hasta las ciencias sociales surgidas apenas en el siglo XIX. En el presente número de *Logos. Revista de Filosofía* se explora el papel de una de las disciplinas que han resultado más productivas para la reflexión filosófica desde principios del siglo XX: el psicoanálisis. Los textos de su fundador, Sigmund Freud, siguen siendo una fecunda fuente de inspiración y un motivo de diálogos y debates filosóficos de muy diversa índole.

Con esto en mente, se presenta el *dossier* “Filosofía y psicoanálisis. Diálogos en torno a la obra de Sigmund Freud”, coordinado por el Dr. Jaime Echeverría García, en el que se abordan temas esenciales del pensamiento freudiano que han sido retomados por la tradición filosófica o que se entrecruzan con ella. Así, en este *dossier* se plantean cuestiones como la relación entre el deseo, la cultura y la identidad; las consecuencias éticas que se derivan de la concepción freudiana, en la que el sujeto se presenta como algo esencialmente dividido, opaco a sí mismo; la relación entre el psicoanálisis y la hermenéutica; el estrecho vínculo entre la emergencia de la cultura, la instancia de la norma y el sentimiento de culpa; y, finalmente, la necesidad de identificar los resabios coloniales y patriarcales que atraviesan las tesis del médico y psicoanalista austriaco con el fin de repensar y actualizar sus aportes.

En la sección de artículos, se comparten tres textos con distintas temáticas y aproximaciones. En el primero de ellos, titulado “Antinomias y contingencias. Perspectivas críticas sobre el progreso”, Alberto Villalobos Manjarrez reconstruye los planteamientos de dos autores provenientes de distintas tradiciones: Theodor W. Adorno y Manuel de Landa, quienes a pesar de sus diferencias realizan un cuestionamiento profundo al ideal del progreso, el cual, desde su perspectiva, se encuentra fuertemente asociado al devenir de la modernidad capitalista.

La segunda colaboración corre a cargo de Manuel Alejandro Jordán Espino con el texto “Una escucha emancipada de la canción de intervención *Un violador en tu camino*”. El autor recupera los planteamientos sobre estética-política del filósofo francés Jacques Rancière para mostrar la dimensión política subyacente al acto cotidiano de escuchar. Toma como ejemplo el caso de la canción de intervención ejecutada por primera vez en 2019 por el colectivo chileno *Lastesis*. De este modo, Jordán señala que existen formas audibles de irrupción en el espacio público capaces de generar efectos subjetivos relevantes, en este caso, cuestionar lo que Rita Segato ha denominado “mandato de violación”, parte constitutiva de la modernidad patriarcal y colonial.

Finalmente, Martha Alicia Mora y Ricardo Noguera Solano presentan el artículo “CRISPR/Cas9: la mitología genomizada”, en el que plantean una interesante reflexión sobre los deseos de mejoramiento humano y de inmortalidad que han atravesado a los seres humanos desde tiempos inmemoriales. Al recuperar el mito sumerio de la epopeya de Gilgamesh, exploran las características casi mitológicas del entusiasmo despertado en ciertos sectores de la sociedad por la aparición de la tecnología de edición genética CRISPR/Cas9.

Para cerrar este número, cuyo dossier está dedicado a la obra de Freud, se suma la traducción del texto *Subjectivation surmoïque et psychologie du néolibéralisme* (“Subjetivación superyoica y psicología del neoliberalismo”) del filósofo francés Stéphane Haber. La traducción ha sido realizada con la autorización del autor por quien escribe esta presentación. Con esta versión del texto de Haber se pretende enriquecer el diálogo entre filosofía y psicoanálisis.

Ricardo Bernal Lugo  
Editor responsable

## **Introducción**

### **Filosofía y psicoanálisis. Diálogos en torno a la obra de Sigmund Freud**

La obra psicoanalítica de Sigmund Freud no ha perdido vigencia. Ya sea que se le utilice como un método terapéutico; como una vía para pensar al ser humano en su dimensión psíquica, consciente e inconsciente, e interpretar sus acciones; o como una manera de explicar la cultura y los comportamientos colectivos, los textos freudianos siguen constituyendo un referente explicativo de variados fenómenos intrapsíquicos y psicosociales. En este sentido, constituye una institución que debe seguir explotándose.

Como ejemplo de lo anterior, se presenta el *dossier* “Filosofía y psicoanálisis. Diálogos en torno a la obra de Sigmund Freud”, que busca entretejer diálogos entre el psicoanálisis freudiano y las diferentes disciplinas humanísticas como la filosofía, la antropología y la historia. Con este afán, hacemos eco de las palabras expresadas por Freud en el prólogo de *Tótem y tabú* hace más de 100 años, en 1913: “[Los cuatro ensayos que conforman la obra] [...] pretenden echar puentes entre etnólogos, lingüistas, folklorólogos, por un lado, y psicoanalistas, por el otro [...]. Deben [...] suscitar atención en uno y otro campo y despertar la expectativa de que unos intercambios más frecuentes entre los especialistas resultarán indudablemente fecundos para la investigación”.<sup>1</sup>

Sin lugar a duda, la filosofía es otra de las disciplinas que ha establecido un diálogo directo con el psicoanálisis. Pensemos, por citar un ejemplo, en el libro de Paul Ricœur *Freud: una interpretación de la cultura*. A propósito de este texto, otro de los objetivos del *dossier* tiene que ver con la presentación de propuestas en las que se analice, se interprete o se discuta la obra freudiana de índole histórico-antropológica desde distintas miradas disciplinarias. Así pues, también contamos con un trabajo que plantea una interpretación crítica de *El malestar en la cultura* y otro en el que se propone una interpretación de la hipótesis de la horda primordial expuesta por el padre del psicoanálisis en *Tótem y tabú*.

En este *dossier* se dan cita psicoanalistas, antropólogos y filósofos que han potenciado los alcances del psicoanálisis freudiano al establecer sus vínculos

---

<sup>1</sup> Freud, Sigmund. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])”, en *Obras completas XIII*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 7.

con la antropología, la hermenéutica, la historia y la ética. Así, cada uno, desde su propio lente analítico, pero siempre orientado hacia la interdisciplina, ofrece un texto que nos motiva a recuperar variados conceptos psicoanalíticos de la pluma de Freud, a repensar su obra a la luz de herramientas analíticas provenientes de otros campos, y a interpretarla a partir de realidades distintas a las que le tocó vivir al psicoanalista, pero sin dejar de reconocer los sesgos etnocentristas en los que Freud incurrió al hablar de la cultura.

Ahora bien, expliquemos en qué consiste cada uno de los artículos. El *dossier* arranca con el texto “El deseo como fundamento del sujeto, principio dinámico de la cultura. Notas para una reflexión psicoantropológica sobre la reproducción simbólica”, de la autoría de José Carlos Aguado Vázquez. El médico, psicoanalista y antropólogo establece las relaciones entre deseo y cultura, a partir de una reflexión teórica y un ejemplo etnográfico. Así, hace del deseo un objeto de estudio de la antropología. Carlos Aguado enmarca los orígenes del deseo en el contexto evolutivo del ser humano, en el que da cuenta del proceso del paso del instinto a la cultura, el cual marca la presencia de humanidad y, por lo tanto, del interdicto. De esta manera, nos encontramos con un deseo que es regulado por la cultura, y que se encuentra en la base de la construcción del sujeto. En términos psicoanalíticos, el deseo surge a partir de las tensiones entre las pulsiones y las regulaciones culturales.

En su desarrollo teórico, Carlos Aguado pone especial atención en la corporeidad, que corresponde a la estructura simbólica del cuerpo, y que implica un proceso de interrelación entre el individuo y la sociedad, el cual es mediado por el deseo. Asimismo, señala que la corporeidad se encuentra en la base de la identidad, por lo que constituye prácticas sociales de reconocimiento. Desde una perspectiva antropológica, el deseo se recrea en dichas prácticas. Por último, el autor explica una antropología del deseo, que implica “comprender los mecanismos socioculturales reguladores del deseo y sus implicaciones para el sujeto y para la cultura”. Como muestra de esto, Aguado trabaja los temas del deseo, la corporeidad y la identidad étnica, a partir de su trabajo etnográfico con un grupo migrante otomí, radicado en la Ciudad de México.

En “El psicoanálisis freudiano: una ética del sujeto dividido”, Francisco de la Peña Martínez nos ofrece la teoría del sujeto planteada por Sigmund Freud. En su primer párrafo, De la Peña describe al sujeto como “dividido, inacabado, contingente, polimorfo, singular y opaco a sí mismo, como alteridad, devenir y creación”; así como un ser deseante e inconsciente. Más adelante, el antropólogo realiza una lograda síntesis de los dos tópicos del aparato psíquico propuestos por Freud (en primer lugar, un esquema compuesto por los sistemas inconsciente, preconscious y consciente y, en segundo lugar, un apartado conformado por tres instancias psíquicas: el yo, el ello y el superyó), además

de otras formulaciones psicoanalíticas. Un aspecto que será fundamental en Freud para captar la esencia del sujeto escindido es el choque entre los dos tipos de pulsiones que cohabitan en el ser humano: las de vida y las de muerte.

En un segundo momento, Francisco de la Peña realiza una comparación entre la concepción ética del sujeto de Freud y las de Immanuel Kant y Friedrich Nietzsche. Frente a la pureza moral del sujeto y el sometimiento del mal al imperio del bien, ideas concebidas por Kant, Freud propone una visión ambivalente del ser humano, pues si bien existe benevolencia en él, De la Peña no explica que también viven “tendencias crueles, violentas y egoístas, que, si no son sublimadas o reprimidas, pueden ser tanto o más poderosas que los motivos altruistas” en las personas. Por otro lado, el narcisismo y la omnipotencia sostenida por Nietzsche con el superhombre contrasta con las formulaciones freudianas del superyó, así como con la represión y el conflicto pulsional, que configuran al sujeto a partir de los límites impuestos a su deseo inconsciente.

Enseguida, contamos con la aportación de Belinda Magali Ortiz Salazar, quien escribió “¿El psicoanálisis es una hermenéutica?”. En este texto, la filósofa aborda las relaciones entre el psicoanálisis y la hermenéutica, con base en el diálogo que establece entre Freud, Gerber, Lacan, Ricœur, Gadamer, y otros, en cuanto a si es posible o no pensar el psicoanálisis como una hermenéutica, y cuáles son los argumentos que apoyan una u otra posibilidad. Como señala la autora, Paul Ricœur es quien más ha insistido en las intersecciones de ambas disciplinas.

Un aspecto que es crucial para comprender estas interrelaciones es el lenguaje, pues es a partir de este que la persona se construye como un sujeto simbólico; es decir, de significado, lo que implica un proceso interpretativo en la relación con los demás. Y, frente a la importancia capital del lenguaje, Belinda Ortiz concluye que tanto el psicoanálisis como la hermenéutica “comparten el interés por explicar la existencia y los modos de ser en el mundo. [...] [La] hermenéutica se centra en el carácter ontológico del lenguaje y del ser en el mundo, mientras que el psicoanálisis se enfoca en el trabajo terapéutico y los efectos del lenguaje en el sujeto”.

Pasamos ahora al artículo que nos presenta Jaime Echeverría García titulado “El mito del origen de la cultura. Diálogos sobre la horda primordial de Sigmund Freud”, en el cual se ofrece una interpretación de la hipótesis freudiana de la horda primordial, a partir de tres pares de conceptos: mito e historia, naturaleza y cultura, y filogénesis y ontogénesis. Con apoyo de la teoría evolucionista, la información histórica sobre la celebración del banquete ritual en la antigüedad, la información etnográfica de pueblos no occidentales y la propia experiencia psicoanalítica, Freud planteó su hipótesis en el cuarto ensayo de *Tótem y tabú*, para explicar los orígenes de la cultura, a partir del pa-

rricidio primigenio, en manos de sus hijos, el consecuente sentimiento de culpa y la configuración del complejo de Edipo.

Si bien el padre del psicoanálisis planteó dicha hipótesis para dotar de sustento histórico-cultural al complejo de Edipo, la forma en que lo hizo cobra tintes míticos más que históricos; y raya más en el ámbito natural que en el cultural. De esta manera, la etapa previa al parricidio primigenio y dicho asesinato del padre primordial muestran, de acuerdo con el psicólogo y antropólogo, una estructura muy semejante a la de los mitos de los pueblos no occidentales, en los que sus personajes son seres portentosos de naturaleza sagrada, y las hazañas emprendidas constituyen la realidad explicativa de los humanos en el mundo.

El último capítulo que conforma este *dossier* es de la pluma de Alberto Adhemar Carvajal Gutiérrez, quien nos presenta “El malestar ¿en qué cultura?”. Aunque cada uno de los artículos presentados son una invitación a releer a Freud con nuevos ojos, este texto, en particular, motiva a emprender una mirada crítica hacia los textos freudianos. En especial se realiza un análisis a los textos de tipo social, sin dejar de considerar el contexto histórico-cultural particular de Sigmund Freud.

El psicoanalista y antropólogo desmenuza cada uno de los capítulos que componen *El malestar en la cultura* desde una visión decolonialista, antirracista y feminista crítica. Al hacerlo, sitúa su reflexión en el contexto de un viaje realizado por él a Haití y al continente africano. Así, el autor cuestiona el carácter etnocentrista del texto freudiano al plantear la cultura universal, y su malestar, desde los términos de una cultura europea, que es hegemónica y colonialista, en su cúspide se ubican los varones y el sistema patriarcal que los sostiene, y en la que las prácticas sexuales se ordenan con base en las relaciones heterosexuales. Este cuestionamiento va de la mano con la comparación entre la cultura europea y las culturas no occidentales, particularmente las africanas, que representan las antípodas de la primera en todos los sentidos.

A este número temático, se agrega la traducción del francés al español del texto *Subjetivation surmoïque et psychologie du néoliberalisme* (“Subjetivación superyoica y psicología del neoliberalismo”) del filósofo Stéphane Haber. Este artículo está atinadamente seleccionado y realizado por Ricardo Bernal Lugo, igualmente filósofo y editor de la revista *Logos*. En este trabajo, el autor traza el desarrollo intelectual del concepto de superyó, recorrido por Freud, por un lado y, por el otro, plantea la pregunta de si es posible seguir hablando hoy de esta instancia psíquica a pesar de que las condiciones socioculturales del siglo XIX europeo han cambiado. Esta pregunta cobra sentido al reparar en la constitución del superyó, pues encarna la autoridad paterna y la conciencia moral. De esta manera, es la instancia psíquica la que se estructura en la persona a partir

de su socialización en la cultura. Haber responde afirmativamente: “las culturas posedípicas pueden [...] ser el escenario de reactualizaciones y refijaciones superyoicas espectaculares”, en un contexto actual de “culto al rendimiento”.

No me resta más que invitar al lector interesado en la obra psicoanalítica, y, en particular, en los textos freudianos de corte histórico-antropológico, a que lean desde una mirada interdisciplinaria cada una de las propuestas presentadas, con el fin de pensar a Freud desde otras aristas y redescubrir el potencial de sus obras, a la luz de nuevas aproximaciones a estas.

Jaime Echeverría García

### **Bibliografía citada**

Freud, Sigmund. “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])”, en *Obras completas XIII*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 1-164. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.



**El deseo como fundamento del sujeto,  
principio dinámico de la cultura.  
Notas para una reflexión psicoantropológica sobre  
la reproducción simbólica**

**Desire as the foundation of the subject, dynamic principle of culture.  
Notes for a psycho-anthropological reflection  
on symbolic reproduction**

José Carlos Aguado Vázquez  
Posgrado de Antropología Social, Escuela Nacional de  
Antropología e Historia  
ORCID: 0009-0006-6675-2610

**Resumen**

---

El artículo desarrolla conceptualmente la relación entre deseo y reproducción cultural. Se enfatiza el deseo como un proceso que articula al sujeto con la cultura. Cada cultura presenta prácticas rituales y ritualizadas encargadas de regular los deseos de los individuos con el objetivo de constituirlos como sujetos reproductores de una cultura determinada. El planteamiento metodológico se enfoca en que la antropología, como ciencia, requiere observar los fenómenos sociales a partir de un marco teórico que incluya el deseo como una categoría social. En este texto se hace una propuesta conceptual al respecto y se ilustra con un caso concreto etnográfico de los migrantes hñähñú que van a la Ciudad de México.

**Abstract**

This article develops the relationship between desire and cultural reproduction, from a conceptual point of view. Desire is emphasized as a process that articulates the subject with culture. Each culture presents ritual and ritualized practices that regulate the desires of individuals to constitute them as reproductive subject of a given culture. The methodological approach focuses on the fact that anthropology as a science requires observing social phenomena from a theoretical framework that includes desire as a social category. This work presents a conceptual proposal made in this regard, exemplified with a specific ethnographic case of Hñähñu migrants to Mexico City.

**Palabras clave**

Deseo, reproducción cultural, corporeidad, sujeto, antropología.

## Keywords

Desire, cultural reproduction, corporeity, subject, anthropology.

Fecha de recepción: junio 2023

Fecha de aceptación: octubre 2023

---

## Introducción

Las relaciones entre el deseo y la cultura han sido abordadas por diversos antropólogos, por el mismo Freud y el psicoanálisis de diferentes formas.<sup>1</sup> En este análisis realizaré una reflexión teórica propia sobre esta cuestión, y ejemplificaré con mi trabajo etnográfico sobre los otomíes migrantes a la Ciudad de México.

Lo primero que quiero señalar es que el deseo no ha sido tradicionalmente un objeto de estudio en las ciencias sociales, sino que es propio de la psicología profunda, dado que su manifestación es intrapsíquica e individual. Entonces, primero, es importante preguntarse si es pertinente un acercamiento desde la antropología. Mi respuesta es que sí es oportuno y hasta necesario, por lo que, en los siguientes párrafos, ampliaré el tema.

Si bien el deseo es un fenómeno propio del sujeto, su génesis lo ubica también en la relación entre la cultura de pertenencia y el individuo. Es decir, el deseo se encuentra en la base de la construcción misma del sujeto. Por esa razón, el deseo está en la base de la conducta humana y se ubica en el origen mismo de la hominización.

Por otro lado, es importante explicar la conducta animal, incluyendo la de nuestros ancestros antropoides, que tiene una modulación (activación-regulación-control) fundamentalmente instintiva, en particular, en las prácticas que garantizan la sobrevivencia de la especie: la reproducción sexual, la alimentación, las respuestas de defensa, el cuidado de la generación emergente, el embarazo, el parto y el puerperio, etcétera. Esta conducta animal tiene una estructura que responde a determinados estímulos del medio o internos; asimismo, desata una conducta más o menos estereotipada, aunque comúnmente eficaz para la resolución de las necesidades del individuo de acuerdo con la conveniente sobrevivencia de la especie. Esta conducta instintiva es producto

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, el trabajo de Freud en *El malestar de la cultura* o las investigaciones sobre el tema de varios psicoanalistas posteriores. El trabajo de Rodrigo Parrini [*Deseografías: Una antropología del deseo* (México: UAM / UNAM / Departamento de Antropología / CIEG, 2018)] es un ejemplo del estudio del deseo desde la antropología, pero hay muchos otros análisis que, de forma colateral o marginal, tocan esta cuestión: Margaret Mead, George Devereux, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Bronislaw Malinovsky, entre muchos otros.

de una larga selección natural, en la que las especies logran un acoplamiento estructural,<sup>2</sup> conforme a su entorno y a sus características particulares como especie. Sin embargo, en cierto momento de la evolución de los homínidos, esto tuvo un cambio radical.

Los diferentes autores estudiosos de la evolución humana coinciden en plantear un momento de quiebre, asociado a una modificación ambiental, en el que los antropoides, originalmente arborícolas, requirieron adaptarse a un entorno desconocido y “hostil” para el que no estaban preparados (acoplamiento estructural roto). Al parecer, este entorno resultó ser el área en la que prevalecían los predadores mayores. Esta presión evolutiva se resolvió a partir de adecuar y generar conductas nuevas —no instintivas—.

Así pues, los antropoides se caracterizan, como muchos mamíferos superiores, por tener una gran capacidad de aprendizaje, lo que les permitió ajustarse al medio con mejores condiciones, aunque, como dije antes, las conductas asociadas a las necesidades básicas se seguían estructurando fundamentalmente a partir del instinto. Sin embargo, las estrategias instintivas para la obtención de alimentos útiles para el hábitat arborícola resultaban insuficientes o francamente inadecuadas en el nuevo entorno. Tanto la disposición de alimentos como su accesibilidad eran muy diferentes al anterior ambiente. Esto produjo una presión evolutiva que favoreció que los individuos con mayor capacidad para responder ante la circunstancia y no con una respuesta instintiva (estereotipada) fueran los que sobrevivieran.

Esta condición, ya conocida, es la base de un fenómeno que se ha denominado *reducción del instinto*,<sup>3</sup> es decir, un proceso que en otras condiciones sería una desventaja evolutiva, en ese contexto fue la posibilidad real para la sobrevivencia. Dicho proceso, que probablemente tardó cientos de miles de años, propició que nuestra especie generara procesos neurocerebrales y neuromusculares, en los que la respuesta a un estímulo o a una necesidad primaria se realizara ya no desde el mesencéfalo, sino desde la corteza cerebral y específicamente desde el lóbulo frontal (que casualmente está muy desarrollado en nuestra especie). En otros términos, se realiza un relevo para organizar la respuesta conductual frente a una necesidad que permite un acoplamiento estructural de acuerdo con las condiciones del entorno. Lo anterior permitió que nuestra especie, además de ser omnívora, fuera migrante desde su origen.

---

<sup>2</sup> Sobre el concepto *acoplamiento estructural*, véase Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis; la organización de lo vivo*.

<sup>3</sup> Konrad Lorenz, *La acción de la naturaleza y el destino del hombre* (Madrid: Alianza, 1988); José Lorite Mena, *El orden femenino. Origen de un simulacro cultural* (Barcelona: Anthropos, 1987).

La disponibilidad de alimentos es una condición que genera una fuerte presión evolutiva en todas las especies. En la nuestra, este hecho se fue resolviendo a partir de seleccionar nuevos alimentos a través de la conducta exploratoria y a base de ensayo y error. Dicho actuar se organiza desde la corteza cerebral. Por esa razón, la condición migrante se posibilita en el momento mismo en el que un cambio de hábitat no resulta un riesgo de muerte, sino una posibilidad de reconocer nuevas fuentes de alimento y nuevos entornos (apropiarse de ellos). En realidad, esta es una condición presente hasta nuestros días.

A partir del proceso descrito en el párrafo anterior, se consolidan la conducta exploratoria, la capacidad de ensayo y error, así como las posibilidades de generar una conducta creativa, adecuada a cada circunstancia nueva. Esta misma conducta se vuelve un factor de presión evolutivo para nuestra especie,<sup>4</sup> lo que genera la fijación de un rasgo con el poder de hacer extensiva ese tipo de conducta extrainstintiva a todos los campos humanos y, de forma significativa, afecta la sexualidad humana.

En el *Homo sapiens*, esta capacidad emergente tiene también ciertos inconvenientes. Si bien elaborar una conducta creativa frente a nuevas exigencias resulta una ventaja evidente para el individuo, esto requiere un mecanismo, un sistema que permita transmitirlo a los miembros de la comunidad y a las siguientes generaciones, con el fin de que también sea provechoso para la especie o por lo menos para el grupo de pertenencia. Este mecanismo extragenético devino en lo que hoy conocemos como *cultura*. Otro inconveniente que surge al regular la conducta por vías no instintivas es que los controles habituales para inhibir la conducta desatada involuntariamente no son útiles para dominar una conducta no instintiva. Esto es un gran inconveniente que podemos observar en nuestra especie en la actualidad. Por ejemplo: la agresión regulada está presente, muy claramente, en todas las demás especies animales, mientras que en la nuestra no tenemos controles instintivos, lo que nos convierte en una especie con una capacidad indefinida (¿ilimitada?) de destrucción. Por tal motivo, la cultura o las culturas han tenido que establecer mecanismos de regulación para la agresión, con tal de que este potencial destructivo se mantenga en los límites en los que no peligran los miembros cercanos ni el grupo de pertenencia.

Lo mismo sucede respecto a otras conductas vitales. Todas las culturas han tenido que desarrollar mecanismos propios que regulan estas acciones a través de una determinada normativa (leyes) que, en principio, se fija desde los interdictos. Al respecto, Lévi-Strauss propone pensar el tabú del incesto

---

<sup>4</sup> Karl Raimund Popper y John Carew Eccles, *El yo y su cerebro* (Barcelona: Labor, 1993).

to como principio de la cultura.<sup>5</sup> El precepto que prohíbe establecer relaciones sexuales con un determinado tipo de personas y que permite o induce tenerlas con otras es un mecanismo cultural que se encuentra en la base de las relaciones de parentesco y de la misma organización social.

En un trabajo previo,<sup>6</sup> he planteado la idea de que al seguir el pensamiento de Lévi-Strauss podemos proponer que estos interdictos fundantes se pueden ampliar a otras esferas de la vida, como la alimentación, la sexualidad y la muerte. Sobre estos últimos conceptos, Bataille nos plantea una reflexión propia, en la que señala los interdictos impuestos en los ritos funerarios, en la noción de violencia y en la sexualidad.<sup>7</sup>

Resulta significativo observar cómo todas las culturas, desde los inicios de nuestra especie, tienen ritos funerarios (hay vestigios desde los neandertales). A mi parecer, estos interdictos fundantes surgen de una determinada relación de los seres humanos con el cuerpo, con su cuerpo, con los cuerpos.

Nuestra especie se caracteriza por tener autoconciencia. En otras palabras, posee una identidad, tanto en lo individual como en lo social. Esta identidad, como proceso propio de la cultura, es producto y sustento de esta. Del mismo modo, la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas, que le dan sustento como unidad tanto a los sujetos como a los grupos sociales y a las culturas particulares.<sup>8</sup> A su vez, este proceso se origina a partir de una determinada significación del cuerpo propio. Como muestra de ello, un individuo, al nacer, no es consciente de que tiene un cuerpo ni de que es “un alguien”. De hecho, el proceso de construcción del sujeto es algo que se induce desde la cultura en cada individuo. Los seres humanos *somos* desde antes de nacer, pero devenimos como sujetos solamente a través de la cultura y, más específicamente, debido a las prácticas de la puericultura.

Dicho en otras palabras, ese individuo que nace con un cuerpo tiene que significarlo y a la vez reconocerse como persona. Pero lo hace únicamente a partir de los procesos de tipificación que le impone su cultura. Cada ser se reconoce con base en las prácticas sociales de identificación que la cultura reproduce de generación en generación, y que dan pie tanto a la reproducción de los sujetos como al de la identidad étnica. A la significación del cuerpo en función de dichas prácticas culturales la denominamos *corporeidad*; es decir, la estructura simbólica del cuerpo.

---

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Buenos Aires: Paidós, 1969).

<sup>6</sup> Véase Aguado Vázquez, “El no como principio organizador de la cultura: Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”.

<sup>7</sup> George Bataille, *El erotismo* (Madrid: Taurus, 1979).

<sup>8</sup> José Carlos Aguado Vázquez y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual* (Ciudad de México: UAM, 1992).

En mi opinión, la semantización del cuerpo es el fundamento del lenguaje, incluyendo del lenguaje hablado. Al significar nuestro cuerpo, se genera el *focus* desde el que nos apropiamos del mundo (*ser en el mundo*). Por eso, cada sujeto reconoce una *realidad* corporal que le otorga su cultura particular, a través de una significación definida. Entonces, así como pensamos en una lengua determinada, también experimentamos desde una determinada corporeidad. Como se puede inferir, esto tiene diversas consecuencias que analizaré a continuación.

1. Cada cultura habita una determinada *realidad*.<sup>9</sup> Aunque existe una distancia entre las culturas sobre la realidad que habitan, no son completamente ajenas unas de otras, porque responden a exigencias materiales comunes (la gravedad, por ejemplo) y a una anatomofisiología que compartimos, además de a un origen biológico-histórico demostrablemente común.
2. A pesar de que cada sujeto tiene una construcción particular de su corporeidad, esta se realiza desde las prácticas y los rituales propios de cada cultura, lo que le permite comprenderse vivencialmente con los miembros de su etnia. Asimismo, la relación con otras etnias presenta procesos de identificación y distinción de acuerdo con las interacciones entre grupos. Esto nos permite entender por qué determinados grupos, muy diferentes entre sí, pueden empatar en puntos de contacto si han tenido una historia compartida (por ejemplo, españoles e indígenas del siglo XVI, o africanos e indígenas en el México contemporáneo, o franceses y africanos, en la actualidad, etcétera).
3. Los fundamentos de una cultura particular se anclan en esta estructura simbólica, al incluir los interdictos que inician como experiencias corporales y devienen en preconceptos e ideas conscientes. Esto requiere una determinada coherencia para que funcione adecuadamente. Por ejemplo, una corporeidad en la que existe permisividad sobre el incesto no sería un buen fundamento para sostener el tabú del incesto. Igualmente, se requiere una experiencia de entrega para dar pie a una generosidad como fundamento ético. Podemos afirmar que muchos de los problemas actuales de las culturas (violencia, ilegalidad, promiscuidad sexual, explotación y abuso del otro)<sup>10</sup> tienen su origen en la incohe-

---

<sup>9</sup> Como se puede inferir, entendemos *realidad* no como lo que es “objetivo”, sino cómo se significa lo que es. Dicho de otro modo, cómo se construye lo que es. La idea de una realidad construida la retomo de Maturana, *La realidad: ¿Objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*, (Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana / ITESO, España, 2009).

<sup>10</sup> Se reconocen factores económicos y políticos estructurales que trascienden al individuo; sin embargo, en el nivel individual, operan estos procesos que se pueden apreciar también en lo social.

rencia entre la experiencia vivida y los preceptos conscientes a los que se tiene que ajustar el sujeto. Esto tiene implicaciones múltiples, por ejemplo: atender la violencia ciudadana o familiar requeriría generar experiencias de los individuos en las que se pueda reconocer al otro como un aliado y no como un potencial riesgo. Dicho aspecto implica un proceso que procure la vivencia de aceptación<sup>11</sup> y no la de persecución, como ha sucedido hasta ahora.

4. La corporeidad como fundamento de la identidad del sujeto define no solo quién es, sino también sus relaciones con los otros. Por esa vía propicia o no la convivencia comunitaria. De cualquier forma, la corporeidad no es algo estático y está en permanente construcción. Aunque existe una estructura que se recrea, siempre es posible el cambio a través de la experiencia. Una experiencia solidaria favorece a su vez una corporeidad más proclive a los intercambios (intersujetos e interculturales).
5. Comprender la corporeidad (desentrañarla) permite comprender una determinada cultura, pero, además, es necesaria para generar un cambio de conducta. Es decir, es necesario en cualquier proceso educativo. Necesitamos avanzar en la comprensión de nuestra propia corporeidad (y la de los otros) si queremos generar prácticas sociales favorables a la convivencia humana o a la relación con el medio.
6. La corporeidad, como construcción de la cultura, es un proceso complejo de interrelación entre el individuo y su sociedad, el cual es mediado por el deseo. La cultura tiene procedimientos y prácticas que estimulan y regulan el deseo, con lo que se favorece que las estructuras sociales sean incorporadas por el sujeto. Dentro de esas prácticas se encuentran los procedimientos para la reproducción de los interdictos fundantes. En los siguientes párrafos, desarrollo este enfoque.

### **Corporeidad, deseo e interdictos**

Como lo mencionamos antes, la sustitución de la conducta instintiva por una conducta aprendida implicó la construcción de la cultura en el desarrollo filogenético.<sup>12</sup> Por otro lado, la reducción de los instintos significó una pérdida de los mecanismos genéticos reguladores de la conducta, que fue sustituida por la cultura. Como parte de este relevo aparece el deseo, de modo que la fuerza se genera por la conducta humana.

---

<sup>11</sup> Aclaro que la aceptación no implica permisividad. Se acepta a la persona; se reprueba el hecho violento.

<sup>12</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Ciudad de México: Gedisa, 1978); Roger Bartra, *Antropología del cerebro: La conciencia y los sistemas simbólicos* (Ciudad de México: FCE / Pre-textos, 2007).

Ya Aristóteles nos planteaba, igual que Freud, que el deseo está en la base de la conducta humana.<sup>13</sup> En esta perspectiva, el deseo es una fuerza extragenética que surge en el individuo humano por la estimulación que realiza la cultura a través de sus prácticas rituales y ritualizadas de puericultura. Es precisamente Freud quien desarrolla el *quid* de este fenómeno en *El malestar de la cultura*.<sup>14</sup> En esta obra, en la que hay un diálogo entre psicoanálisis y antropología, se establece con claridad el conflicto originario entre las pulsiones y las regulaciones culturales, las cuales, en el ámbito psíquico, se pueden relacionar con el ello y el superyó. Dicho conflicto se establece en el nacimiento de la cultura y del sujeto, y ha acompañado a la humanidad desde entonces en su desarrollo. Para los fines de esta reflexión, el deseo surge en este complejo entre pulsiones y regulaciones culturales. Jacques Lacan nos plantea al respecto: “El deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero a la segunda”.<sup>15</sup>

Las necesidades orgánicas se expresan a través de una demanda que se constituye en una interpelación y que al obtener respuesta (por ejemplo, entre el recién nacido y su madre) se establece un intercambio que trasciende la pura satisfacción de la necesidad al ir acompañada de una demanda de amor. Este proceso genera un “excedente producido por la articulación de la necesidad en la demanda. El deseo toma forma cuando la demanda se separa de la necesidad. El deseo es[,] entonces, una fuerza constante que nunca puede ser satisfecho, lo que diferencia la demanda, que puede ser satisfecha y deja de motivar al sujeto hasta que surge de nuevo. El deseo no puede ser satisfecho por tanto es eterno”.<sup>16</sup> Esta característica del deseo es la que permite generar una fuerza inagotable, mientras existe la vida, que permite la construcción de un sujeto a través de los mecanismos reguladores del deseo de la cultura a la que pertenece y en la que la madre es su representante por excelencia.

La madre<sup>17</sup> es ese otro representante de la cultura (de cada cultura), que se constituye como el primer objeto de afecto (objeto del deseo). Existe entonces un vínculo cultural y psicológico (apego) que se establece desde antes del nacimiento y que genera una dependencia psicosocial hacia la madre. Esto es in-

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea: Política*, (Ciudad de México: Porrúa, 2013).

<sup>14</sup> Sigmund Freud, *Obras completas XXI*, trad. por José Luis Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1930).

<sup>15</sup> Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1981), 287.

<sup>16</sup> Hernando Alberto Bernal Zuluaga, “La diferencia entre necesidad, demanda, deseo y pulsión”, *Poiesis*, n.º 36 (2019): 75.

<sup>17</sup> Entendemos “madre” como cualquier ser humano que permite la sobrevivencia del infante y que funge como el objeto primario de deseo.

dispensable para que el individuo se constituya en sujeto y devenga en un ser culturizado propio de su grupo étnico.

La construcción del sujeto implica una separación del individuo del mundo que lo rodea y que lo contiene. Esta separación se realiza a través del lenguaje y genera un vacío —falta o *nemo*—. <sup>18</sup> Dicho vacío es precisamente la fuente del deseo, una fuerza que motiva el mecanismo de búsqueda en los seres humanos, y que se activa de acuerdo con las necesidades socialmente determinadas o significadas.

El deseo es el motor interno que estimula-regula-inhíbe la cultura en el individuo para incorporarlo como un miembro legítimo de su grupo social-cultural (identidad social). El deseo parte de la carencia, pero es esta carencia significada la que estimula la apetencia, lo cual nos coloca en el plano del lenguaje; es decir, en el ámbito de la realidad significada. Al respecto, podemos mencionar la reflexión de Karl Marx en *Los Grundrisse* acerca de la necesidad, en la que propone una necesidad socialmente determinada, así como la creación de nuevas necesidades de acuerdo con el desarrollo de la sociedad (las fuerzas productivas y las relaciones de producción). <sup>19</sup> Más adelante retomaré este planteamiento marxista.

El interdicto, fundamento de la ley, es la base de la convivencia social y a la vez es el principio estructurador del sujeto. La prohibición genera en el sujeto una dinámica de inhibición-deseo. También señala el *fruto prohibido*, fruto deseado por inalcanzable. En el ámbito del imaginario (social e individual) la negación genera una realidad inconsciente, una fantasía que nace de la carencia y que podemos denominar *fantasma*, que forma parte de la realidad social y que permite, entre otras cosas, detener a los sujetos. René Spitz plantea que el *no* genera un desarrollo de la imaginación en el niño. <sup>20</sup> En forma equivalente, en lo social, el interdicto (*no* cultural) propicia el desarrollo de una dimensión que denominamos *imaginario social*.

Para que la dinámica cultural funcione, se requiere este vínculo de fantasía que mantiene adheridos a los sujetos a su propia ley. Esto es lo que denominamos como *dispositivo edípico*, el cual no solo es un complejo psicológico vivido en la privacidad de la mente, sino un mecanismo cultural necesario para mantener a los individuos sujetos a su cultura. Como se puede apreciar, el dispositivo edípico, en esta perspectiva, se sostiene en el tabú del incesto que, según Lévi-Strauss, es universal en las culturas, pero particular en su forma.

---

<sup>18</sup> Véase Berman, *Cuerpo y espíritu: Historia oculta de occidente*.

<sup>19</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3 (Ciudad de México: Siglo XXI, 1976). Sobre el mismo tema se puede revisar Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*.

<sup>20</sup> René Spitz, *No y sí: Sobre la génesis de la comunicación humana* (Buenos Aires: Hormé / Paidós, 1978).

Cada interdicto fundante sujeta y somete a los individuos a su cultura. Por ejemplo, el interdicto del canibalismo, generado en el ámbito de la alimentación, que se sostiene en la prohibición de comerse a un semejante y que, gracias a esto, define todo lo demás que sí se puede comer, es el generador de la apetencia (el deseo) hacia los alimentos. Dicho deseo transforma el mecanismo del hambre biológica (la necesidad) al suplir el estímulo programado genéticamente por el deseo de comer. No es casual que Freud traduzca *libido* como *hambre*. En términos freudianos, trastocamos la necesidad por el deseo. De hecho, aún las culturas denominadas caníbales regulan el consumo de carne humana y frecuentemente es un acto ritual o ritualizado que le da un cierto sentido trascendental.

La relación humana con los alimentos difiere de la relación que tienen los animales, pues está llena de significado y permite que el acto de comer sea un acto plenamente cultural. Desde esta perspectiva, se puede explicar el pecado de la gula o el porqué somos una especie que tiende a la obesidad y al sobrepeso. También nos permite comprender nuestra relación con el entorno, en la que convertimos nuestros alimentos en objetos de identificación (los hombres del maíz, las culturas del trigo o del arroz, etcétera).

Por otro lado, el interdicto del canibalismo está relacionado con la prohibición del cadáver. Me explico, al morir, los seres humanos no son asumidos como alimento ni como carroña. Son reconocidos como seres humanos muertos y son objeto de un tratamiento ritual especial que preserva su dignidad aún ya fallecidos. Este interdicto, que dio pie a todos los rituales funerarios, y que es también universal, sostiene una determinada idea de trascendencia que se ha traducido en una particular creencia religiosa (la vida después de la muerte) o en el hecho de conservar la imagen de los muertos como un referente de ancestralidad, la cual se encuentra en la base de identidad étnica de todos los pueblos. “Freud tuvo la inteligencia y la sensibilidad para recuperar estos procesos culturales y aplicarlos en el psicoanálisis, su trascendencia es enorme gracias a que toca los fundamentos mismos del sujeto. En *Tótem y Tabú* propone una historia ancestral común a la humanidad”.<sup>21</sup>

Aunque ese planteamiento ha sido cuestionado a la luz de los conocimientos modernos de la antropología, está vigente su planteamiento de fondo: “La reproducción de la cultura permite mantener la mismidad de un pueblo determinado recuperando los saberes y prácticas de los antepasados. Dichos ancestros son mitificados para que funcionen como un referente universal

---

<sup>21</sup> José Carlos Aguado Vázquez y María Alejandra de la Garza, *Antropología y psicoanálisis* (Ciudad de México: Colofón, 2018), p. 15

que permite a la vez mantener la tradición y actualizarla. La ancestralidad es pues un dispositivo cultural (simbólico) que todas las culturas recrean a través de sus prácticas rituales. La ancestralidad es, en una palabra, una estructura de autoridad pedagógica que es necesaria para la construcción del sujeto y para la reproducción de la Identidad étnica”.<sup>22</sup>

De esa manera, cada interdicto genera un campo de significación que mantiene una determinada forma de concebir el mundo: una cosmovisión. La idea de muerte, que nace con la conciencia humana,<sup>23</sup> da pie a una determinada forma de vivir la vida y es el referente por excelencia de la finitud. En cierto sentido, la idea de muerte nos permite pensar en un futuro y, por ello, se considera también la partera de la historia. El concepto de un cuerpo significado aun después de muerto surge de la corporeidad y la refuerza. Conservar a nuestros muertos nos permite constatar el sentido profundo de lo que somos: un cuerpo significado, un sujeto corporeizado, un individuo culturizado; en síntesis, una persona con identidad. También nos convierte en un miembro legítimo de una comunidad de iguales que comparten creencias y una idea de realidad.

Esta perspectiva se puede resumir en la idea de que la corporeidad es la base de la identidad. Tanto la identidad individual como la social surgen en este proceso de reconocimiento (autorreconocimiento/heteroreconocimiento) que se sostiene en dos procesos interrelacionados: la identificación y la distinción. Al referirnos al nivel social de la identidad, esta se traduce como los procesos o las prácticas sociales de reconocimiento que generan-recrean-transforman la identidad de los pueblos. Estos métodos de reconocimiento son prácticas rituales o ritualizaciones que, no casualmente, hacen referencia a los interdictos fundantes: ceremonias funerarias, maneras de mesa (prácticas culinarias), prácticas eróticas, protocolos de enlace y matrimonio, ritos de paso (para ser hombre o mujer), etcétera.

La identidad reclama una determinada definición que se ajusta a los estereotipos sociales disponibles, por ello, un individuo indiferenciado genera reacciones de rechazo y estigmatización. En otros términos, la identidad se sostiene en el interdicto de ser indiferenciada. Los procesos de diferenciación y de distinción-identificación son característicos de cada cultura y de cada momento histórico. Hay que decir que, en la actualidad, la posibilidad de ser indiferenciado ha presentado cierta aceptación social como una manifestación de que los interdictos van transformándose de acuerdo con las necesidades sociales vigen-

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 37.

<sup>23</sup> El mito de Gilgamesh se basa, precisamente, en la búsqueda de la inmortalidad y la conciencia de finitud. Es el mito escrito más antiguo del que disponemos en occidente.

tes. Un ejemplo de lo anterior es la transformación en el nivel de identidad de género que ha cuestionado este interdicto con respecto al ser hombre o mujer.

Los procedimientos sociales que reproducen la identidad son procesos ideológicos, es decir, sustentados en evidencias filosóficas<sup>24</sup> propias de un determinado grupo social. Las evidencias ideológicas asumidas como verdades incuestionadas, en momentos de cambio social, son cuestionadas y dicho cuestionamiento parte de la revisión social de los interdictos que le dan sustento. Tanto la reproducción de determinadas evidencias ideológicas como su cuestionamiento y cambio requieren una delimitada modulación del deseo, por ello este es el elemento clave que acciona la cultura.

### **Hacia una antropología del deseo**

Como lo mencioné al principio, el deseo no ha sido un tema frecuente en antropología, tradicionalmente lo han reclamado la psicología o el psicoanálisis y en algún momento la filosofía. Sin embargo, el deseo es clave para comprender los procesos de socialización y la eficacia simbólica de los rituales o, más aún, los procesos de reproducción cultural. Aunque el deseo tiene una dimensión individual (psíquica), también tiene una dimensión social que ha sido soslayada. Así pues, sostengo que muchos procesos sociales no pueden ser cabalmente comprendidos si no incluimos el concepto de *deseo* en la perspectiva antropológica. Un ejemplo de ello son los fenómenos de migración, las luchas por la reivindicación de la identidad étnica, los rituales de curación, religiosos, funerarios y de duelo, así como un largo etcétera.

En la perspectiva antropológica, el deseo se recrea en las prácticas sociales de reconocimiento. Estas rutinas mantienen una estructura que detallo a continuación. Una práctica social de reconocimiento son los rituales, por ello, voy a reflexionar sobre estos primero. Entonces, el ritual es un proceso relativamente estereotipado que se caracteriza por la realización performativa de un determinado sentido cultural. Por esta razón, se dice que el ritual es un mito en acto. Es decir, los rituales son las prácticas culturales por excelencia, que permiten la reproducción de los significados claves de la cultura. Existe en estos actos una parte formal que corresponde a los procedimientos específicos del ritual (una estructura) pero, para que esto sea eficaz, se requiere la interpelación de los sujetos involucrados. Es el acto de exhortación lo que le da vida al ritual. Como sabemos, la interpelación es el fenómeno ideológico por excelencia.<sup>25</sup> Pero ¿cómo funciona ese acto?

---

<sup>24</sup> El concepto de *evidencias ideológicas* lo he trabajado en colaboración con María Ana Portal Ariosa (Aguado Vázquez y Portal, *Identidad, ideología y ritual*). Entendemos *evidencias ideológicas* como los presupuestos básicos empíricos —que surgen de la experiencia— y que dan pie a creencias asumidas como verdades (incuestionadas).

<sup>25</sup> Louis Althusser, *Posiciones* (Barcelona: Anagrama, 1977).

## Procesos ideológicos, interpelación y deseo

La parte dinámica del proceso ideológico está en la capacidad de interpelación. Una determinada idea solo es socialmente útil cuando logra ser asumida por un colectivo, una comunidad, una clase social o una cultura.

Si lo pensamos con detenimiento, muchas prácticas sociales significativas dependen del consenso: la política, en primer lugar, pero también el conocimiento científico y no se diga las prácticas religiosas. Esta aceptación, que parece una obviedad, nos plantea un reto para ser desentrañada. La suma de voluntades alrededor de una determinada creencia parece “natural”, pero en realidad es un proceso complejo de asimilación.

Entonces, es la interpelación de los sujetos lo que permite a una determinada creencia o idea reclutar a las mayorías. La interpelación es, pues, un fenómeno psicosocial en el que los sujetos son llamados (trastocados). Este llamado se presenta en forma de ideas, pero su dinámica depende de las motivaciones afectivas inconscientes.

La cultura realiza prácticas formales o formalizadas que son verdaderos moduladores psicoemocionales. A esto le denomino “prácticas sociales reguladoras de los sentimientos”. Por ejemplo, las prácticas religiosas son reguladoras del sentimiento de trascendencia, del sentimiento de comunidad, del sentimiento del miedo a la muerte, etcétera. Las prácticas comerciales, que son también prácticas de reconocimiento, son moduladoras del sentimiento de pertenencia, de posesión, de seguridad y de prestigio, en algunos casos. Las prácticas eróticas son moduladoras del sentimiento de autoestima, de comunión y de bienestar. Estas prácticas moduladoras de los sentimientos trastocan-involucran a los sujetos a través de la estimulación-regulación del deseo.

El deseo nace, decíamos antes, de una carencia significada. La apetencia surge de la convicción de que algo (un objeto del deseo) nos hace falta, que lo *necesitamos*. Aquí la palabra *necesidad* se aleja de las necesidades biológicas y nos sitúa en las necesidades sentidas. Es decir, necesidades culturalmente construidas a través de la modulación psicoemocional que pasa por una determinada idea de carencia y de satisfacción.

Cada cultura, de acuerdo con su experiencia histórica, va generando las prioridades que se sostienen en carencias significadas concretas. Para alguna cultura resultará prioritario mantener una relación comunitaria en armonía con la tierra y las montañas, mientras que para otra lo relevante puede ser mantener una red familiar extensa o el principio de autonomía del sujeto. Estas carencias significadas son el contexto ideológico en el que los sujetos se desarrollan y generan, a través del deseo, una determinada perspectiva ideológica de lo deseable. Esta perspectiva ideológica, presente en el imaginario

social, es la que se reproduce a través de las prácticas rituales o ritualizaciones que consagran cada cultura. En otro enfoque, las carencias se reproducen también a través de las relaciones sociales de producción; esta idea la retomo de Marx.<sup>26</sup>

En este contexto, los sujetos internalizan las carencias, los posibles satisfactores, así como sus formas, determinadas por la cultura y la sociedad en las que se desarrolla el individuo. En otras palabras, se configura el deseo, sus objetos y los posibles satisfactores. La construcción del sujeto se realiza siempre en un ámbito ideológico determinado que constriñe, a través de los deseos, la perspectiva de realidad. Esa realidad, como se mencionó antes, está sobredeterminada por un campo cultural específico y por una establecida formación social. Lo anterior implica que el deseo, si bien nace en el individuo, igual que el lenguaje, es propiciado y regulado por la cultura de pertenencia y por el sistema social respectivo.

### **El deseo analizado desde la antropología**

La antropología del deseo se basa, precisamente, en comprender tanto los mecanismos socioculturales reguladores del deseo como sus implicaciones para el sujeto y para la cultura. Por eso considero que abordar el trabajo etnográfico, desde esta perspectiva, permite desentrañar los mecanismos de cada cultura y sus procesos psicosociales profundos. Para ilustrar este planteamiento teórico, expondré en el siguiente apartado un ejemplo etnográfico que he trabajado, a lo largo de los últimos años, relacionado con un grupo migrante otomí radicado desde hace más de tres décadas en la Ciudad de México.

### **La migración indígena en la Ciudad de México: un ejemplo del deseo como elemento de análisis etnográfico**

Hñähañú es la variante de lengua otomí del grupo con el que he trabajado. Ellos son originarios de Santiago Mexquititlán, Querétaro. Sus condiciones de migración son similares a las de muchos otros grupos indígenas que sufren de carencia económica en sus lugares de origen y buscan en las ciudades (de Querétaro y de México) opciones laborales para su subsistencia. Hablo específicamente de la región de Amealco, que cuenta con una tradición indígena que data del siglo XVI, por lo menos.<sup>27</sup> Desde entonces, surgió un conflicto agrario-histórico entre Santiago Mexquititlán y La hacienda de San Nicolás,

---

<sup>26</sup> Para profundizar en la idea de necesidad en Marx véase: Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades...*

<sup>27</sup> Adrián Valverde López, "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII", *Dimensión Antropológica* 45, (2009).

donde ha estado en disputa la tierra, el agua y los pastizales. Existe un conflicto entre el proceso de cultivo y la ganadería que se ha transformado, a través de la historia, en el predominio de la ganadería y en el desplazamiento de los agricultores tradicionales, particularmente, de los grupos indígenas. Si bien hay una historia larga de despojo, es en los últimos treinta años que las condiciones de subsistencia para esta comunidad se han agravado, por lo que se ha percibido un mayor flujo migratorio a la Ciudad de México. Hay varios asentamientos otomíes en la Ciudad, originarios de la comunidad Amealco. Están los que viven en la colonia Roma (calles Guanajuato y Zacatecas) y los que se asentaron en Avenida Chapultepec, por ejemplo.

Nuestro trabajo se ha realizado a través de 10 años con la comunidad de la calle Guanajuato. Dicha comunidad se organizó en su momento para exigir que les cedieran el predio ocupado y, a través de una lucha intensa, lograron que el gobierno de la Ciudad de México, a cargo de Andrés Manuel López Obrador, entonces jefe de Gobierno, construyera unos departamentos a muy bajo costo. Este mismo grupo indígena ocupó las oficinas del INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) y solicitaron que se les garantizara el derecho a la vivienda, al trabajo, a la educación y a los servicios de salud.<sup>28</sup> Aunque existen diferencias políticas entre ellos, un sector ha retomado la lucha social iniciada hace 25 años.

Trabajamos con la comunidad de la calle de Guanajuato en diferentes periodos semestrales con la metodología de *psicocomunidad*,<sup>29</sup> que utiliza algunos elementos del psicoanálisis para la investigación antropológica y, a la vez, para el desarrollo comunitario. Con esta metodología hemos podido comprender los aspectos sociales y psicosociales de la comunidad. Basado en todo lo anterior, haré un resumen de lo identificado en relación con el tema del deseo, la corporeidad y la identidad étnica.

### **Migración hñähñú: la ilusión de la ciudad**

El desplazamiento en busca de oportunidades laborales y de una vida mejor implica una primera ilusión que presupone que las necesidades sentidas de los migrantes tendrán satisfacción en la ciudad misma, ya que en el entorno agrario se ha vivido una pauperización progresiva. En algunos casos, los migrantes piensan que desplazándose a la ciudad tendrán mejores oportunidades educativas y una mejor calidad de vida. Una informante otomí comentó que migró para alejar a su hijo del consumo de enervantes y, sin embargo, al llegar a la ciudad la oferta y el problema fueron mayores. El deseo de los mi-

---

<sup>28</sup> “Pueblos originarios reivindican su resistencia en América”, *La Jornada*, 13 de octubre de 2020.

<sup>29</sup> Al respecto puede consultarse Aguado y de la Garza, *Antropología y psicoanálisis...*

grantes otomíes con los que tratamos se centra en buscar las posibilidades de una vida con mayor bienestar. De hecho, su lucha se ha caracterizado, hasta la fecha, por esas simples demandas: educación, salud y vivienda. Paralelamente, encontramos que sienten nostalgia por la tierra de origen y tienen cierta idea mitificada de la vida sobre su pueblo de procedencia.

De igual manera, entre ellos, existe la idea generalizada de que los niños en Santiago Mexquititán *son libres*, y de que pueden deambular con libertad por el pueblo y con menos riesgos. Hasta cierto punto, esto responde a que ahí la comunidad otomí observa y vigila a los niños en todo momento. Por otro lado, en el condominio donde habitan, en la Ciudad de México, los niños se encuentran frecuentemente en riesgo sin una presencia adulta, mientras que los vecinos, no indígenas, los ven más como una molestia que como miembros de la comunidad. Además, viven esto con un mayor riesgo porque el DIF<sup>30</sup> tiende a intervenir llevándose a los niños cuando andan solos en la calle. Cuando esto sucede, es un problema para las madres y los padres, porque no tienen sus documentos de nacimiento y estos son exigidos por el DIF para regresarles a sus hijos. Al entrevistar a los niños otomíes, nos relatan que les dan miedo el charro negro, la llorona y el DIF, en ese orden. Desde el inicio, los adultos nos señalaron que desaparecen a los niños, y se referían, precisamente, a este problema con la autoridad gubernamental.

Los miedos son espejos de los deseos. En este caso, el charro negro es una figura mítica resignificada que, nos parece, recrea a Tezcatlipoca y que concentra la idea de inframundo propia de los otomíes<sup>31</sup>. El charro negro es un personaje presente en el imaginario popular mexicano, incluso en las zonas urbanas, que se aparece en lugares limítrofes y en ciertas circunstancias “indecorosas”, como cuando alguien consume alcohol excesivamente. Además, un punto importante es cómo se asocian estos fenómenos con la azotea de los edificios. Los niños son corregidos con la amenaza de que verán al charro y a la llorona, la cual nos parece una resignificación de la madre tierra. Los otomíes de la Sierra de Puebla también señalan en los rituales curativos junto al personaje del diablo a su madre (tierra). Es interesante observar que las azoteas son consideradas zonas de cierto peligro y transgresión. Es una zona donde se practica, por ejemplo, el consumo de estupefacientes como solventes,

---

<sup>30</sup> DIF (Desarrollo Integral de la Familia), institución gubernamental que es responsable de la defensa de los derechos de los miembros de la familia, particularmente de los niños.

<sup>31</sup> Jacques Galinier, *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (Ciudad de México: UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ INI, 1990).

Para otros grupos otomíes de la Sierra de Puebla, el personaje principal es Tezcatlipoca, resignificado se le denomina *diablo*. Véase al respecto a Jorgelina Reinoso, “Recortando en el mundo: Cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes”.

marihuana o incluso cocaína, por parte de los jóvenes hombres de la comunidad. También se mencionan ciertas conductas transgresoras como el robo o la actividad sexual ilegítima. Esta idea la retomaré más adelante.

En el caso analizado aparece el deseo transgresor y su regulación. Por ejemplo, pudimos observar durante una actividad organizada con los niños otomíes como una líder de la comunidad amenazaba a los niños con el charro negro para corregirlos y disuadirlos de ir hacia la azotea. Es interesante ver cómo se recurre a autoridades sagradas, a personajes que en la cosmovisión otomí representan los ancestros mitificados o *antiguos*. Así, observamos cómo la regulación del deseo se realiza dentro de una estructura claramente otomí, aunque con figuras resignificadas.

Este deseo generador de la conducta migrante permanece insatisfecho, aunque a través de los años la comunidad ha logrado no solo sobrevivir, sino también obtener éxito en sus demandas sociales. Sin embargo, esta insatisfacción se mantiene porque el deseo es el motor real de esta conducta, aunque hace referencia a carencias y, por ello, a necesidades. Lo podemos observar objetivado en bienes: económicos, laborales, educativos, de aceptación social y afectivos.

También observamos cómo las mujeres logran obtener ingresos económicos a través del comercio tanto de sus artesanías como de dulces. Los hombres y, en particular los jóvenes, tienen problemas para encontrar empleo y acaban en su mayoría de franeleros<sup>32</sup> en las calles circunvecinas. La minoría vende fruta o colaciones en la calle. Esto hace que la mujer sea, frecuentemente, la única fuente estable de ingreso económico en la familia. Decíamos en otro artículo que las mujeres hñähñü migrantes sostienen una actividad laboral muy intensa, porque a la vez que se vuelven las proveedoras principales del hogar mantienen, como pueden, sus actividades de casa, lo que incluye el cuidado de los niños y su disciplina.<sup>33</sup> Esto genera una sobrecarga de trabajo, que se traduce como un abandono involuntario de los niños durante muchas horas al día, en las que la madre sale a trabajar a la calle.

Inferimos, pues, que este abandono social, económico, educativo y afectivo es la base del frecuente consumo de estupefacientes por los hombres jóvenes. Incluso documentamos niños de solo 10 años con adicción a los solventes. El deseo insatisfecho genera un vacío interno que frecuentemente busca satisfacción a través de un *farmakon*.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Se denomina “franeleros” a las personas que en las calles limpian los parabrisas de los coches a cambio de algunas monedas.

<sup>33</sup> José Carlos Aguado, “Análisis etnológico de la proxemia de un grupo migrante a la Ciudad de México”, *Alteridades* 27, n.º 53 (2017).

<sup>34</sup> Sylvie Le Poulichet, *Toxicomanías y psicoanálisis: La narcosis del deseo* (Buenos Aires: Amorrortu, 2005).

Cuando conversamos con las madres, su preocupación principal giraba alrededor de este problema de los hijos. Es notable, sin embargo, que las jóvenes no recurren a esta práctica y nos lo explicamos porque ellas se mantienen ocupadas desde muy pequeñas con las responsabilidades de casa. Apoyan a sus mamás en el cuidado de los hermanos o en la elaboración y venta de artesanías.

La imagen del DIF como *perseguidor* de niños corresponde con el miedo de los adultos a la *desaparición* de los niños, miedo que denota el deseo de mantener a la familia íntegra y unida. Es un deseo que también está insatisfecho por las condiciones materiales descritas. Asimismo, se puede apreciar que este deseo de mantener a la familia unida no se cumple porque las parejas masculinas tienden a abandonar sus hogares. Por ello, muchas familias de la comunidad urbana son monoparentales; en ellas la mujer es quien está a cargo. Otras veces observamos que las mujeres rehacen sus relaciones de pareja, pero los nuevos consortes no ocupan el lugar del proveedor ni asumen una autoridad parental con los hijos de ellas. Una mujer otomí que entrevistamos se quejaba de que “su marido no le servía para nada”.

Por otra parte, a pesar de las circunstancias desfavorables, pudimos documentar cómo algunos de los miembros de la familia logran estudiar hasta el nivel superior. Aunque, lamentablemente, la inmensa mayoría de los niños y las niñas acaban abandonando la escuela por contraer matrimonio (las mujeres) o por las dificultades que se presentan en un contexto de interculturalidad poco comprensivo. Entonces, algunos de sus miembros logran sus propósitos hasta cierto punto, pero casi siempre a costa de salir de la comunidad otomí.

Los otomíes tienen una estrategia de sobrevivencia, que también apreciamos en algunos grupos indígenas como los mazahuas, que consiste en mimetizarse con el ambiente para evitar los señalamientos, el rechazo, así como la estigmatización racista que está presente en nuestro medio. Esta estrategia tiene algunas consecuencias desfavorables para la etnia porque, poco a poco, las nuevas generaciones van abandonando su lengua, su vestimenta y sus tradiciones. También existe el hecho de que mantienen sus tradiciones ocultas, por ejemplo, es común que recurran a las curas tradicionales o que mantengan sus creencias ancestrales<sup>35</sup> encubiertas. De cualquier forma, la vida en la ciudad cobra un precio de aculturación que se puede observar en la cotidianidad.

Durante las actividades recreativas que se organizaron con los niños otomíes, se pudo observar que muchos llegaban sin desayunar y con hambre. De hecho, algunos de ellos lograban obtener tamales gratis del señor que vende cer-

---

<sup>35</sup> Roberto Mendoza, “La resignificación de la identidad otomí: Nzahki; La construcción persona en grupos de otomíes jóvenes migrantes contemporáneos a través de rituales curativos” (tesis de maestría, Estudios Mesoamericanos, UNAM, Ciudad de México, 2015).

ca de la vecindad. Aquí el hambre (necesidad) y el deseo o la apetencia están presentes y nos dan una imagen de la dinámica psicosocial vivida por los niños.<sup>36</sup>

Al trabajar con los niños, pudimos advertir un fenómeno peculiar con los nombres. Los niños se cambiaban de nombre con frecuencia, parecía una especie de juego que pudimos ir comprendiendo en la medida que nos contaron el mito otomí sobre que en el inframundo hay velas prendidas que representan cada vida sobre la tierra y que, a través del nombre, alguien puede hacer daño a cualquier persona. Por ello, decir el nombre puede ser riesgoso. Aquí aparece el deseo de posesión que en un lenguaje tradicional está asociado a la envidia.

La envidia es uno de los complejos sentimentales (deseo y odio) que más preocupan a las comunidades indígenas y, en particular, a los otomíes. Es la fuente para hacer daño, incluso es la base de la brujería, y es considerada causa de enfermedad y desgracia.<sup>37</sup> En condiciones de carencia, aparece la envidia como una respuesta indeseable que es regulada (control del deseo y del odio por no tener lo deseado), en el caso de los otomíes, a través de los medios rituales de curación. En la comunidad que examinamos, para lograr esto, se recurre a la comunidad de origen: Santiago Mexquititlán, y esto no siempre es posible por los gastos que implica para los ahora habitantes de la Ciudad de México.

Además de todo lo anterior, la comunidad otomí que nos ocupa también tuvo una fractura comunitaria motivada por la envidia y la transgresión. Hubo un conflicto interfamiliar debido a que un miembro de la comunidad mantuvo relaciones amorosas con una mujer distinta a su esposa, la cual después resultó embarazada. La ruptura del interdicto familiar de no cohabitar con una mujer ajena generó un cisma de familias: una verdadera fractura comunitaria que no pudo ser resuelta ni por los medios tradicionales ni por otros medios. Así pues, observamos que el deseo de integridad familiar es minado por el deseo sexual transgresor y genera un daño en el tejido social difícil de reparar.

### **Conclusiones preliminares**

Este resumen etnográfico nos permite ilustrar cómo el deseo y su desregulación, en la perspectiva antropológica, ayuda en la interpretación de los proce-

---

<sup>36</sup> Mariana García, "Hacer visible lo invisible: Taller para niños de origen otomí en la colonia Roma de la Ciudad de México" (tesis de maestría, Posgrado en Pedagogía, UNAM, Ciudad de México, 2018).

<sup>37</sup> Lourdes Báez Cubero, "Los ropajes del cuerpo: El saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo", en *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V; Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, coord. por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (Ciudad de México: INAH, 2014).

sos comunitarios. Es un deseo que motiva la migración, y que se convierte en una carencia significada que proyecta un futuro promisorio en la ciudad. Es un deseo insatisfecho y recreado en condiciones de carencia urbana. Es un deseo vivido como individuos, desde la tierna infancia hasta la adultez, que genera una búsqueda de satisfacción a través de la lucha social, pero también a través del consumo de psicoestimulantes. Hay un deseo perenne que, en ocasiones, estimula el desarrollo a través de la educación, aunque también provoca la transgresión y la ruptura comunitaria. Parte de la vulnerabilidad de este grupo hñähñú radica en que sus mecanismos tradicionales reguladores del deseo, como las prácticas rituales de curación, se encuentran limitados o ausentes en la ciudad. Los componentes reguladores del deseo propios de la ciudad no están al alcance de estas comunidades indígenas por su condición precaria de subsistencia, pero también por una perspectiva ideológica distinta.

El caso relatado sobre el DIF es el ejemplo claro de un desencuentro cultural, en el que las autoridades asumen la protección de los infantes, mientras que para los otomíes es una experiencia de violencia al sentirse amenazados con perder a sus hijos en cualquier momento y al sentir la ciudad como un ambiente hostil para los niños. Por otro lado, la relación con los vecinos no indígenas está llena de conflictos, ya que la relación intercultural pasa por la no comprensión del otro. Otro ejemplo menor pero significativo es que los indígenas otomíes guardan tortillas duras, latas y material que es útil para alimentar animales o para vender y tener un ingreso extra. Dichos elementos son almacenados en los pasillos del condominio. En su lugar de origen esto es una práctica común de reciclaje, pero no es un problema porque tienen mucho espacio disponible para colocarlos. En el edificio se convierte en fuente de conflicto con los vecinos, particularmente, los no indígenas que juzgan esa conducta como sucia. Es claro el desencuentro intercultural sobre el concepto de basura. Lo que para unos es aprovechable para otros es algo indeseable y antihigiénico.

El deseo, la necesidad sentida y la corporeidad específica de los otomíes choca con el deseo y la necesidad sentida de otra cultura, predominante, en la ciudad, que resulta opresiva para los primeros. Creo firmemente que la comprensión de estos procesos psicosociales nos permite profundizar en la situación problemática de la interculturalidad, propia de un país como el nuestro, lleno de desencuentros cotidianos entre los habitantes con diferentes cosmovisiones e ideologías. La antropología puede ofrecer una luz sobre estos aspectos y contribuir no solo al conocimiento del otro y de lo propio, sino a la resolución de dichos conflictos.

La comprensión específica de las modulaciones del deseo en el nivel social nos permite desentrañar fenómenos que, de otra forma, aparecen como inex-

plicables. La vinculación entre el psicoanálisis y la antropología es, en mi opinión, una forma heurística de profundizar en los procesos ocultos de la cultura.

### **Bibliografía citada**

- Aguado Vázquez, José Carlos. “Análisis etnológico de la proxemia de un grupo migrante a la Ciudad de México”. *Alteridades* 27, n.º 53 (2017): 83-94. doi: 10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades
- “El no como principio organizador de la cultura: Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”. *Revista Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo* 5, n.º 5 (2008).
- Aguado Vázquez José Carlos y María Alejandra de la Garza. *Antropología y psicoanálisis*. Ciudad de México: Colofón, 2018.
- Aguado Vázquez, José Carlos y María Ana Portal. *Identidad, ideología y ritual*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Althusser, Louis. *Posiciones*. Barcelona: Anagrama, 1977.
- Aristóteles. *Ética nicomaquea: Política*. Ciudad de México: Porrúa, 2013.
- Báez Cubero, Lourdes. “Los ropajes del cuerpo: El saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo otomí del Estado de Hidalgo”. En *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual, volumen V; Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*, coordinado por Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014).
- Bartra, Roger. *Antropología del cerebro: La conciencia y los sistemas simbólicos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Pre-textos, 2007.
- Bataille, George. *El erotismo*. Madrid: Taurus, 1979.
- Berman, Morris. *Cuerpo y espíritu: Historia oculta de occidente*. Santiago de Chile: Cuatro vientos, 1992.
- Bernal Zuluaga, Hernando Alberto. “La diferencia entre necesidad, demanda, deseo y pulsión”. *Poesis*, n.º 36 (2019): 74-78. doi: 10.21501/16920945.3190
- Freud, Sigmund. *Obras completas XXI*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1930.
- Galinier, Jacques. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- García, Mariana. “Hacer visible lo invisible: Taller para niños de origen otomí en la colonia Roma de la Ciudad de México”. (Tesis de maestría, Posgrado en Pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2018).
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Ciudad de México: Gedisa, 1978.
- Heller, Agnes. *Una revisión de la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*, 227-310. México: Siglo XXI, 1981.

- La Jornada*. “Pueblos originarios reivindican su resistencia en América”. 13 de octubre de 2020. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2020/10/13/mundo/pueblos-originarios-reivindican-su-resistencia-en-america-6470>
- Le Poulichet, Sylvie. *Toxicomanías y psicoanálisis: La narcosis del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- Lorenz, Konrad. *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Madrid: Alianza Universidad, 1988.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 3. Ciudad de México: Siglo XXI, 1976.
- Maturana, Humberto. *La realidad: ¿Objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos / Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela. *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis; la organización de lo vivo*, 6.ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1994.
- Mena, José Lorite. *El orden femenino: Origen de un simulacro cultural*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- Mendoza, Roberto. “La resignificación de la identidad otomí: Nzahki; La construcción persona en grupos de otomíes jóvenes migrantes contemporáneos a través de rituales curativos”. (Tesis de maestría, Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015). [https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL\\_UNAM/1131](https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/1131)
- Parrini, Rodrigo. *Deseografías. Una antropología del deseo*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.
- Popper, Karl y John Carew Eccles. *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1993.
- Reinoso, Jorgelina. “Recortando en el mundo: Cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes”. (Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2018). MID: 44\_20190610\_142500:X1B2018R45r
- Spitz, René. *No y sí: Sobre la génesis de la comunicación humana*. Buenos Aires: Hormé / Paidós, 1978.
- Valverde López, Adrián. “Santiago Mexquititlán: Un pueblo de indios; siglos XVI-XVIII”. En *Dimensión Antropológica* 45 (2009): 7-44. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/01Dimension45.pdf>

# **El psicoanálisis freudiano: una ética del sujeto dividido**

## **Freudian psychoanalysis: an ethics of the divided subject**

Francisco de la Peña Martínez  
Escuela Nacional de Antropología e Historia  
ORCID: 0000-0003-4660-3205

### **Resumen**

---

El objetivo de este texto es exponer la concepción de la ética en el psicoanálisis. La obra de Freud se caracteriza por elaborar una ética del sujeto, pero del sujeto entendido no en un sentido tradicional, como un sujeto dado y completo, sino por el contrario, como un sujeto dividido, inacabado y contingente. En realidad, es una ética que privilegia los principios de la singularidad, la diferencia y la irreductibilidad subjetiva en la acción práctica, por encima de cualquier clase de subordinación de esta a ideales de grupo, deberes prescriptivos exteriores u obligaciones universales.

### **Abstract**

The objective of this text is to expose the conception of ethics in psychoanalysis. Freud's work is characterized by elaborating an ethic of the subject, but of the subject understood not in a traditional sense, as a given and complete subject, but on the contrary, as a divided, unfinished and contingent subject. It is an ethic that privileges the principles of singularity, difference and subjective irreducibility in practical action, over any kind of subordination of this to group ideals, external prescriptive duties or universal obligations.

### **Palabras clave**

Ética, psicoanálisis, Freud, sujeto, inconsciente.

### **Keywords**

Ethics, psychoanalysis, Freud, subject, unconscious.

Fecha de recepción: junio 2023

Fecha de aceptación: octubre 2023

---

## **Sobre la metapsicología**

La obra de Freud se caracteriza por elaborar una ética que, sin caer en el hedonismo, el solipsismo, el relativismo o el nihilismo, privilegia los principios

de la singularidad, la diferencia y la irreductibilidad subjetiva en la acción práctica, por encima de cualquier clase de subordinación de esta a ideales de grupo, deberes prescriptivos exteriores u obligaciones universales. Sus textos son un esfuerzo por pensar una ética del sujeto, pero del sujeto entendido no en un sentido tradicional; es decir, no como sustancia, identidad fija, esencia ahistórica, contenido firme, instancia permanente o causa de sí autoevidente, un sujeto dado y completo, sino, por el contrario, como un sujeto dividido, inacabado, contingente, polimorfo, singular y opaco a sí mismo, como una alteridad, devenir y creación.

Como he afirmado en un trabajo anterior, Freud puede ser considerado como un moralista *sui generis* que, al cuestionar el primado de la voluntad racional, la conciencia y el libre arbitrio en la acción humana, ha replanteado de manera radical muchos de los problemas de la filosofía moral.<sup>1</sup> Como sostiene Rajchman, Freud introduce una revolución, la tercera, respecto al dominio de la ética. Pues si en la ética griega las reglas del deber obedecen a los fines de la virtud, y en la ética kantiana el bien gira en torno al principio supremo de la obligación, Freud redescubre el lazo entre ética y *pathos*, entre ética y erótica. No le interesa saber sobre la vida buena ni la racionalidad abstracta, la ética freudiana gira en torno al deseo y al saber que lo ampara, que no es consciente sino reprimido.<sup>2</sup>

En este sentido, después de Freud y del descubrimiento de los procesos inconscientes, se han desvanecido muchas de las certezas fundadas en la filosofía del sujeto, la cual surge con Descartes y recorre todo el horizonte de la modernidad. El impacto en la vida anímica de todo individuo que tienen la represión, el complejo de castración, las fantasías y los deseos ocultos, los mecanismos de defensa, la pulsión de muerte, el narcisismo, la compulsión a la repetición, la agresividad superyoica, el malestar cultural o el goce masoquista ha modificado drásticamente nuestra imagen del hombre y de la ética.

En efecto, Freud elabora una teoría del sujeto, en tanto que, constituido como un ser deseante e inconsciente, es ante todo un sujeto escindido, carente de unidad o sustancia. Esta visión sobre el sujeto deriva del interés que Freud desarrolló desde el comienzo de su obra por todo aquello subestimado por la medicina y la psicología de su época: el sexo, los sueños, el paciente, el sentido oculto de los síntomas nerviosos, los aspectos patológicos de la vida ordinaria (los olvidos, los actos involuntarios, los chistes, los lapsus).

El estudio de las neurosis y, en particular, de la histeria lo llevó a descubrir detrás de sus síntomas la existencia de procesos psíquicos que se manifiestan

---

<sup>1</sup> Francisco de la Peña, "El psicoanálisis freudiano y la filosofía del sujeto", *Tramas* 37 (2013).

<sup>2</sup> John Rajchman, *Erotique de la vérité: Foucault; Lacan et la question de l'éthique* (París: Puf, 1994).

al margen de la conciencia y que poseen una significación sexual. Pero la gran intuición freudiana no solo consistió en la idea de que la neurosis tiene en su origen una etiología sexual, además, dicha causalidad sexual, por estar reprimida, divide al sujeto y lo enfrenta a sí mismo.

Así pues, dos ideas destacan desde los primeros textos freudianos: la primacía y el determinismo absoluto del pasado infantil, así como la importancia de la actividad sexual asociada a este último. Esto se desprende de la tesis en la que, desde la perspectiva de lo inconsciente, el sujeto es un ente solipsista, animado por impulsos primordiales, hedonistas y eróticos. En efecto, Freud postula por un lado que “el psicoanálisis nos demuestra que el niño es el padre del hombre”;<sup>3</sup> es decir, que las experiencias tempranas de la infancia inciden en la conformación del psiquismo y condicionan el destino de cada individuo en su vida adulta, en la medida en que “lo inconsciente de la vida psíquica es lo infantil”.<sup>4</sup> Por otro lado, sostiene que el psiquismo inconsciente tiene su fuente en una energía sexual originaria, la libido, a la que concibe como una fuerza libre e indeterminada, independiente de la genitalidad, la procreación y la heterosexualidad.

Freud postula que, a diferencia de la sexualidad animal, determinada por mecanismos innatos, la sexualidad humana, al estar mediada por representaciones psíquicas, se caracteriza por ser pulsional. Entonces, la pulsión es el concepto límite que permite pensar la articulación entre lo somático y lo psíquico.

Las pulsiones sexuales, como exigencias vitales ancladas en necesidades somáticas, generan una excitación interna y continua en el psiquismo inconsciente, y dada su indeterminación, revisten un carácter perverso; en otros términos, son polimorfas y anobjetales, pero también parciales y autoeróticas. Estas existen desde la más temprana infancia y se caracterizan por manifestar, en su devenir, diversas transposiciones asociadas a distintas zonas erógenas del cuerpo.

Sin embargo, al no estar sujetas a un desarrollo natural o teleológico, las pulsiones sexuales encuentran en el erotismo oral, el anal y el fálico, tres momentos determinantes en su estructuración. Un acontecimiento esencial en el desarrollo libidinal lo constituye el complejo de Edipo, entramado psicoafectivo, en el que se combinan deseos amorosos dirigidos hacia la madre y deseos hostiles dirigidos contra el padre. Este complejo, asociado a la fase en la que la libido se manifiesta como erotismo fálico, está vinculado con los proce-

---

<sup>3</sup> Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970* (Buenos Aires: Paidós, 2008), 132.

<sup>4</sup> Sigmund Freud, “13.ª Conferencia: Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño”, en *Obras completas XV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 193.

sos identificatorios y represivos que conducen a cada sujeto a ocupar un lugar en el orden de la diferencia y de la identidad sexual.

En la perspectiva freudiana, en cada sujeto perviven y coexisten las huellas de las distintas etapas del desarrollo psicosexual, en forma de estratos geológicos. Los diversos trastornos psíquicos se explican, por ende, como el resultado de una fijación a ciertas fases de la sexualidad infantil o como una regresión a ellas. La patología nace ahí donde, como consecuencia de un traumatismo anímico arcaico, se constituye un síntoma como su defensa y como formación de un compromiso, con respecto a ciertas representaciones reprimidas, cuyo contenido es insoportable para la conciencia.

Desde la concepción freudiana, en el psiquismo, se distinguen tres tiempos muy precisos. En el primero, Freud elabora una tópica del psiquismo basado en un modelo mecánico, en el que, según él, el aparato psíquico funciona como una máquina regulada automáticamente por el principio de placer o de evitamiento del displacer, cuyo fin es mantener constante o reducir la cantidad de excitación existente dentro de dicho aparato. Por otro lado, dentro del psiquismo, distingue dos sistemas: el inconsciente y el preconscious-consciente, regidos por dos principios distintos del acontecer psíquico, el principio de placer y el de realidad. Estos últimos corresponden a dos tipos de procesos mentales: los primarios y los secundarios.

El primer modelo –o primera tópica–, dominado por pulsiones sexuales que pugnan por su satisfacción absoluta, se distingue del segundo, en el que imperan las pulsiones yoicas o de autoconservación. En el primer modelo, el yo juega una función represiva que asegura la descarga parcial de las representaciones asociadas a las pulsiones sexuales y a la energía libidinal inconsciente, a partir de diferentes vías o formaciones sustitutivas: sueños, síntomas, chistes, actos involuntarios, fantasmas, rasgos de carácter, acciones sublimatorias y operaciones racionales.

Freud postula así un dualismo pulsional y una dinámica entre los procesos inconscientes y los preconscious-conscientes. Además, atribuye al inconsciente no solo una primacía estructural sobre la conciencia, sino también una lógica radicalmente distinta, la de los procesos primarios, cuyos principios son la intemporalidad, así como la ausencia de la negación, de la contradicción y del contacto con la realidad exterior y sus constricciones. De igual forma, los procesos primarios, regidos por la búsqueda de placer, se valen de la condensación y del desplazamiento de las representaciones, aspiran a la descarga libre y tienen como meta la identidad de percepción o alucinación.

Por su parte, el sistema preconscious-consciente, comandado por el yo, está estrechamente ligado a los procesos secundarios, los cuales a través de la racionalización y del reconocimiento de la realidad exterior ejercen sobre las

representaciones inconscientes una operación de inhibición –más que de descarga–, una censura y una selección, cuya meta es la identidad de pensamiento. Para Freud, el yo consciente, soporte de las pulsiones de autoconservación, es solo una parte del psiquismo, y funciona como una formación secundaria que se desarrolla a partir del sistema inconsciente y en oposición a este.

En este contexto, la promoción del sueño al estatuto de “vía regia a lo inconsciente” en el interior del esquema freudiano se explica por ser el fenómeno psíquico que ejemplifica, por excelencia, el funcionamiento de los procesos primarios, pero también por tener un papel en los mecanismos de censura y selección, propios del proceso secundario. De hecho, la lógica del sueño, en la que se despliega la dialéctica de lo manifiesto y de lo latente, del sentido aparente y del sentido oculto, de lo que reprime y de lo que es reprimido, es la misma que permite pensar la lógica presente en los síntomas psicopatológicos. La interpretación de los sueños es, por eso, el modelo de interpretación de los síntomas nerviosos.

Entonces, en este primer esquema, entre las pulsiones de autoconservación y las pulsiones sexuales, o entre las pulsiones del yo y las pulsiones de objeto, existe un antagonismo irreconciliable. La satisfacción de las exigencias sexuales inconscientes encuentra en el yo consciente un obstáculo. En cambio, en el principio de realidad descubre un mecanismo que limita, traspone e invierte el fondo último de la subjetividad, el cual sí es egoísta y hedonista.

El modelo anterior entra en crisis alrededor de 1914, cuando Freud introduce en su edificio teórico el problema del narcisismo y con él se ve conducido a replantear el dualismo inicial entre pulsiones del yo y pulsiones sexuales. La cuestión del narcisismo, que inaugura el segundo tiempo freudiano, lo lleva a elaborar una teoría unificada de la libido, en la que el yo deja de ser concebido como una instancia ajena y comprometida en la represión de la energía sexual, para ser pensado como investido por ella. En este nuevo enfoque, la libido se distribuye y se desplaza entre el yo y los objetos de manera variable, y el yo mismo resulta en un objeto entre los objetos libidinales posibles.

Con la introducción del narcisismo, la frontera entre el yo y la sexualidad se desdibuja. De esa forma, de aquí en adelante, el yo es pensado menos como un ente sintético y conservador, y más como un ente dividido en un yo-placer y un yo-realidad; en otras palabras, un yo escindido entre las exigencias de la pulsión sexual y las de la realidad objetiva. Es un yo que debe transitar de un narcisismo primario y autoerótico a uno secundario y orientado a la realidad social, mediado por el complejo edípico.

La problemática del narcisismo orilló a Freud a rehacer todo su edificio conceptual. Mientras que en su primer modelo de la mente se contraponía la sexualidad a la autoconservación: el principio del placer ante el principio de

realidad, este último ahora es visto como la prolongación de aquel, y ambos son considerados como parte de un mismo mecanismo homeostático.

Hacia 1920, en un tercer momento, Freud introduce en su clínica, al tomar en cuenta el reconocimiento de la tendencia a la repetición en las experiencias de displacer en el psiquismo, el análisis de una serie de fenómenos que se sitúan más allá de la lógica del principio del placer, y que la noción de *compulsión de repetición* permite designar. Esta noción adquiere una dimensión central en su concepción del psiquismo y lo conduce a un nuevo dualismo, con la que establece una oposición entre la libido —al mismo tiempo yoica y objetal— y lo que Freud define como la pulsión de muerte.

El segundo dualismo, que desplaza y resitúa al anterior, distingue ahora entre sexualidad y muerte: Eros y Tánatos. Las pulsiones de vida tienden a la agregación, son constructivas y generan complejidad; además, se contraponen a la pulsión de muerte, esa fuerza destructiva y desarticuladora, que es ley universal de inercia y tendencia antienergética. El principio del placer y el principio de realidad son ahora las dos caras de una misma ley de reducción de la tensión. Es la ley que tiene un más allá: la pulsión destructiva que, muda e inarticulable, es también repetitiva, compulsiva y mortificante.

La sexualidad, que en el primer tiempo freudiano se pensaba como una fuerza disolvente, contraria a la autoconservación, ahora es, como parte del Eros, una fuerza creativa, de atracción, de unión y de liga; tiene un poder cuasicósmico, semejante a aquel descrito por Empédocles o Platón. La pulsión de muerte, por su parte, se revela como la manifestación de un masoquismo primario, y como una tendencia originaria hacia la regresión, la aniquilación, el mal y el sufrimiento. Dicha tendencia se dirige hacia lo inorgánico y está presente en todo organismo, incluido el psíquico: presencia de la muerte en el seno de la vida.

Con su introducción en el corpus freudiano, la primacía del malestar como realidad originaria y, en consecuencia, la primacía de la pregunta por el mal en la ética, se constituye como el punto de partida para el debate entre el psicoanálisis y las filosofías morales, así como para la reserva que el psicoanálisis guarda con respecto a toda clase de optimismo terapéutico.

El segundo dualismo pulsional, que se distingue del primero porque su modelo es más biológico que físico, y menos el de un mecanismo que el de un organismo,<sup>5</sup> está ligado a la elaboración de una segunda tópica del psiquismo, en la que Freud distingue tres instancias psíquicas: el ello, el superyó y el yo, cuya introducción supondrá una notable resignificación en el concepto del inconsciente.

---

<sup>5</sup> Ernest Walwork, *El psicoanálisis y la ética* (Ciudad de México: FCE, 1994), 136.

La resignificación resulta de la constatación clínica de que el yo no se confunde más que parcialmente con la conciencia o la autoconciencia, y de que la represión no es un atributo exclusivo del yo consciente, sino que puede ser también una acción inconsciente. Con tal comprobación, entra en crisis la idea de un yo consciente que reprime y un inconsciente reprimido que pugna por manifestarse. Si no todo lo inconsciente es reprimido, ni todo el yo es sinónimo de conciencia, entonces, una parte de él también es inconsciente, este último es pensado ahora no como una entidad aparte, sino como una propiedad en cada una de las tres instancias psíquicas.

Desde la perspectiva anterior, el ello es la región más radicalmente inconsciente; es el núcleo de nuestro ser y, a la vez, es lo más impersonal y heterogéneo que habita en cada sujeto. También es una fuerza desconocida e íntima, una instancia psíquica que contiene “todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente”.<sup>6</sup> Si bien todo depende de él, el ello no quiere nada, carece de toda voluntad unitaria y no puede dar testimonio de algún afecto en particular, como el amor o el odio. Y aunque todo orden procede de él, carece de organización, es tan solo el depósito de la libido y de la pulsión de muerte que, entremezcladas e indiferenciadas, pugnan por manifestarse.

En lo relacionado con el yo, este se constituye como “una particular distribución de la energía anímica”<sup>7</sup> a partir del ello, del que se diferencia progresivamente. En sus orígenes fue un yo-placer indisociable del ello, pero poco a poco se constituye como un yo-realidad, en contacto con el mundo exterior. Y este yo se ofrece al ello como un objeto de satisfacción, en el que se presenta la conversión de la energía libidinal en amor propio. Así pues, el yo se constituye como una imantación narcisista, como una suerte de superficie exterior del psiquismo, y también como una antena del psiquismo y del órgano de percepción de todas las excitaciones, tanto interiores como exteriores. De igual forma, el yo es una instancia psíquica que mantiene una relación privilegiada con el cuerpo, en la medida en que se constituye como una proyección mental de la superficie del organismo propio, instaurando así una cierta imagen de los límites de él mismo. Gracias a esto, el yo puede reconocer y enfrentar la realidad (este tiene la tarea de la autoconservación, que se cumple al procesar los estímulos externos, a partir de la memoria, la adaptación, la huida o la actividad) y a la vez intentar satisfacer de manera indirecta y diferida los impulsos provenientes del ello.

---

<sup>6</sup> Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas XXIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 143.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 144.

El superyó, por su parte, es una instancia en parte consciente y en parte inconsciente, ligada tanto al yo como al ello. Es el operador de la transmisión cultural, es el “precipitado del largo periodo de infancia durante el cual el ser humano en crecimiento vive en dependencia de sus padres”,<sup>8</sup>

que se constituye a partir de la interiorización de la instancia paterna, en tanto símbolo de autoridad, de culpa y de castigo, pero también de afecto, atracción e idealización. El superyó es para Freud un producto relativamente tardío en la evolución psíquica de cada sujeto. Se conforma alrededor de los cuatro años, y es el heredero del complejo edípico. Él encarna al mismo tiempo lo prohibido y el ideal, el amor y el odio, la dimensión crítica (autoobservación y autoescrutinio) y el arquetipo de perfección, la conciencia moral (de culpa y del deber), así como la pulsión de muerte, mientras que interioriza la agresividad dirigida hacia los progenitores y el mundo exterior.

Al yo se le enfrenta el superyó, como abogado del mundo interior, del ello, de quien extrae la fuerza con la que al mismo tiempo refrena los deseos incesuosos y parricidas, pero con la que igualmente erige los ideales más inalcanzables e imposibles. Las desmedidas exigencias superyoicas son el resultado de la desmezcla de las pulsiones que habitan en el ello; por un lado, de la separación del componente erótico del componente agresivo y destructivo y, por el otro, el primero reprimido por el segundo. En este sentido, los conflictos entre el yo y el ideal del yo no hacen más que traducir la oposición entre el principio de placer-realidad y la pulsión de muerte; es decir, entre el mundo exterior y el interior, entre el yo actual y el yo ideal.

Al ser el yo el componente del psiquismo que media las constricciones de tres instancias: la realidad exterior, las exigencias solipsistas del ello y los reclamos de perfección del superyó, Freud sostiene que, desde el punto de vista de la moralidad, “el Ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el Superyó puede ser hipermoral, y entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el Ello”.<sup>9</sup>

Con la introducción de su segunda tópica del psiquismo, la visión de Freud sobre la dinámica de los conflictos mentales y su tratamiento se complica enormemente. En su primera tópica, la dinámica que da cuenta de las formaciones psicopatológicas involucra solo el conflicto entre el yo y las pulsiones sexuales, y es el resultado de fijaciones y regresiones a exigencias pulsionales arcaicas reprimidas, que vulneran la capacidad y autonomía del yo. El análisis apunta a hacer posible el tránsito de las representaciones reprimidas del sis-

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Sigmund Freud, “13.ª Conferencia: Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño”, en *Obras completas XV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 54-55.

tema inconsciente al sistema preconscious-consciente, con el fin de permitirle al yo disponer de una capacidad de acción sobre estas.

En su nuevo esquema, la causalidad psíquica implica la acción conjunta de tres instancias: el ello, el yo y el superyó, cada una de las cuales manifiesta distintos tipos de resistencias al trabajo analítico. El yo resiste por medio de la represión, la transferencia o los beneficios secundarios de la enfermedad. El ello soporta a partir de su fuerza inercial, que dificulta toda tentativa de articulación simbólica. Finalmente, el superyó se sostiene a través de la exigencia de autodestrucción, de castigo o de permanecer enfermo. Las fijaciones y las regresiones siguen siendo factores etiológicos importantes, pero a ellas se suman ahora los destinos de las pulsiones sexuales y de muerte, cuya mezcla y desmezcla determinan la dinámica psíquica.

La segunda tópica y el segundo dualismo pulsional, propuesto por Freud, han suscitado toda clase de polémicas entre sus herederos. Se sabe que un sector importante de la comunidad psicoanalítica ha rechazado la tesis de una pulsión de muerte o de un masoquismo primordial como componente estructurante del psiquismo, por las implicaciones negativas que acarrea en el plano terapéutico y moral, pero, sobre todo, porque alimenta una imagen pesimista de la condición humana.

Por esta razón, algunas corrientes importantes del posfreudismo sostienen la idea de que el tránsito de la primera a la segunda tópica del psiquismo es la consecuencia de que la investigación sobre los procesos inconscientes no constituye la parte más importante del legado freudiano. Dichos procesos solo habrían ocupado la atención del primer Freud, quien en una época tardía habría desplazado todo su interés hacia el estudio del yo.

Al suponer que el último Freud valorizó el análisis de los mecanismos de defensa que permiten al yo fortalecer su campo de acción frente al ello y al superyó, los partidarios del enfoque conocido como psicoanálisis del yo conciben a este no solo como el principal objeto del tratamiento psicoanalítico, sino como una instancia psíquica autónoma que debe ser apuntalada y reforzada, con el fin de conseguir resultados terapéuticos. En nombre de Freud, justifican así el desarrollo de un psicoanálisis centrado más en el análisis del ego que del inconsciente.

En cualquier caso, es dudoso que en la obra tardía de Freud la visión del yo, como instancia mediadora frente a los reclamos del ello, del superyó y de la realidad exterior, implique una desestimación de los determinismos inconscientes o una sobrevaloración del yo –o de la parte sana o “libre de conflictos” del yo–, como sostienen no pocos psicoanalistas posfreudianos.

A pesar de que Freud concibe al psicoanálisis como “un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello”,<sup>10</sup> en sus textos des-

---

<sup>10</sup> Sigmund Freud, “El yo y el ello”, en *Obras completas XIX* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 56.

cribe al yo como “una pobre cosa sometida a tres servidumbres”<sup>11</sup> y compara las relaciones del yo con el ello como “su siervo sumiso [el yo], que corteja el amor de su amo”.<sup>12</sup>

También describe el psicoanálisis al yo como un político servil que “sucumbe con harta frecuencia a la tentación de hacerse adulator, oportunista y mentiroso”.<sup>13</sup> Afirma que, mediante la identificación y la sublimación, el yo “presta auxilio a las pulsiones de muerte para dominar la libido, pero así cae en el peligro de devenir objeto de las pulsiones y de sucumbir él mismo”<sup>14</sup> e incluso llega a decir que “el yo muestra un interés por la génesis y la persistencia de la neurosis”<sup>15</sup> y que “el síntoma es sustentado también por el yo”<sup>16</sup> en la medida en que “la neurosis depara al yo una cierta e interior ganancia de la enfermedad”.<sup>17</sup>

En definitiva, para Freud, el yo es una instancia psíquica más bien carente de autonomía y de propósito por sí mismo, y que, no sin cierta precariedad, se esfuerza por determinar los medios más prácticos para cumplir con los deseos provenientes del ello dentro de los límites establecidos por el superyó y la realidad.

### **Freud y la ética de la honestidad**

En su brillante ensayo sobre la moral en Freud, Rieff sostiene la tesis de que, si la psicología ha sido la reina de las ciencias en el siglo xx, se debe a que el hombre psicológico ha sido el paradigma de lo humano, así como el último avatar en la historia de la imagen del hombre en occidente.<sup>18</sup> El modelo del hombre psicológico ha desplazado no solo al del hombre económico, y que fue hegemónico durante la primera etapa de la modernidad, también ha sustituido tanto al ideal del hombre político de la antigüedad clásica como al del hombre religioso, propio del mundo medieval.

Por consiguiente, el freudismo sería la concepción más acabada del hombre psicológico y de la ética que le corresponde. Dicha ética nos ha enseñado a vivir más allá de la razón frente al ideal racional del hombre político de la antigüedad, a vivir más allá de la moral y de su pesada carga frente al ideal del hombre religioso, y a vivir más allá de las utopías y los mitos del progreso histórico frente al ideal del hombre económico.

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> Sigmund Freud, “El yo y el ello”, en *Obras completas XIX* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 57.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> Sigmund Freud, “24.ª Conferencia: El estado neurótico común”, en *Obras completas XVI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 347.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 348.

<sup>18</sup> Phillip Rieff, *Freud: la mente de un moralista* (Buenos Aires: Paidós, 1966).

La concepción que Freud tiene sobre el hombre psicológico ha sido calificada por muchos de pesimista por su énfasis en que el egoísmo, la fascinación por el mal y las tendencias autodestructivas son el verdadero rostro de la naturaleza humana, lo que parece un rostro por completo ajeno a los ideales de nobleza o bondad, alentados por las más diversas morales. La represión y la escisión psíquica que habitan en todo sujeto, en el que coexisten intrincadas las pulsiones eróticas y las pulsiones destructivas, el amor y el odio, hacen de la ambivalencia el fenómeno esencial que impide al psicoanálisis aceptar ninguna ética que conciba la disposición hacia el bien como una tendencia primaria o como un atributo constitutivo de la condición humana.

En este sentido, el retrato del hombre psicológico freudiano como un ser impuro e imperfecto, en lucha consigo mismo, es el punto de partida de una idea radicalmente distinta de lo que puede significar la elevación espiritual. Como es sabido, esta es concebida por Freud en términos de un mecanismo psíquico distinto al de la represión, y que llamó *sublimación*. Este último es el mecanismo que posibilita la transmutación y la cancelación de los fines a los que está abocado lo pulsional. Según Freud, a diferencia de la represión, en la sublimación se daría una total desexualización de la libido pulsional, lo que sería un cambio cualitativo que implica una transformación en la naturaleza íntima de la energía sexual. El modelo por excelencia de la acción sublimatoria es la creación artística, en la que a través de la imaginación se lleva a cabo una alquimia, cuyos efectos van más allá de la lógica del principio del placer. La actividad científica es igualmente otra modalidad de la sublimación, y si bien tiene sus orígenes en la curiosidad sexual, que alimenta a la llamada pulsión epistemológica, se despliega en un horizonte posrepresivo. Es así porque, a diferencia del síntoma patológico, en el que queda manifiesta la represión del deseo y la proyección de un conflicto, la obra científica o de arte supone la superación de ambas, esto es, tanto de la represión como de los conflictos que la motivan.

La sublimación auténtica, más allá de la represión y la frustración, podría ser considerada como una vía ejemplar de tramitación de las pulsiones; sin embargo, es una acción psíquica que, aunque está abierta como una posibilidad a cualquier individuo, difícilmente es alcanzada por la mayoría de las personas, quienes enfrentan sus conflictos psíquicos con recursos más precarios. Si esta capacidad sublimatoria es una de las condiciones para la cura de los trastornos psicológicos, Freud concibe a esta última desde una perspectiva amplia que atañe a los objetivos mismos del psicoanálisis en tanto que práctica terapéutica. A este respecto, pueden aislarse en Freud tres modelos sobre los fines terapéuticos del psicoanálisis: el historicista, el estructural y el fantasmático, modelos que, si bien en los textos freudianos suelen ser intercambiables, es necesario no confundir.

Según el primero de estos modelos, la meta del psicoanálisis es el llenado de las lagunas mnémicas que afectan la biografía de un sujeto. Lo que se intenta en el análisis es reestablecer la continuidad de una historia rota y fragmentada, de cancelar las amnesias y de recuperar un pasado olvidado que no solo está en el origen de la enfermedad, sino que impide al sujeto hacerse responsable de su devenir.

En el segundo modelo, el psicoanálisis tiene por objetivo hacer consciente lo inconsciente, de acuerdo con el célebre mandato freudiano que ordena que *allí donde ello era, yo debe advenir*. En esta perspectiva, se trata de que el yo consciente se apropie y colonice el territorio inconsciente, a través de un trabajo de racionalización y elaboración simbólica que implica el hacerse cargo de las exigencias y los conflictos pulsionales.

El tercer modelo concibe la meta del análisis menos como un proceso de racionalización que como una reconfiguración del universo fantasmático del paciente; es decir, sería una suerte de reordenación y resignificación de las fantasías conscientes e inconscientes, que supone una nueva disposición de su trama. En este caso, se trata de disolver el influjo de ciertas fantasías patologizantes sobre la vida anímica del sujeto, a través de una operación reordenadora que redistribuye las cargas energéticas entre las fantasías.<sup>19</sup>

Al margen de los vínculos entre estos modelos de la terapia analítica, y de los fines que se espera de ellos (rememorar lo olvidado, tomar conciencia de lo reprimido, evacuar la energía de las fantasías mórbidas) se sabe que las ideas de Freud sobre los resultados y los efectos del psicoanálisis pasaron de un optimismo esperanzador a un prudente realismo. Sus concepciones acerca de la naturaleza de las enfermedades nerviosas y sobre la posibilidad de remediarlas a través del psicoanálisis así lo reflejan. Si en sus primeros trabajos Freud albergaba grandes ilusiones sobre el poder liberador del psicoanálisis y sobre los beneficios que la cancelación de la represión de nuestras pulsiones inconscientes tiene para la vida anímica, en su obra tardía su juicio respecto a este asunto se vuelve matizado y crítico.

En los inicios de su trabajo clínico, Freud empleó el método al que denominó *catártico*, basado en la hipnosis y cuyo objetivo era la abreacción de los afectos ligados a una situación traumática reprimida. La idea era volver consciente lo inconsciente. Posteriormente, Freud desechó este sistema y lo sustituyó por el método de la asociación libre, en el que el paciente coopera conscientemente en el tratamiento. De ese modo constató que no bastaba con la simple comprensión intelectual para eliminar los síntomas patológicos, sino que descubrió el valor de la transferencia y las resistencias en el análisis, así como la necesidad de una reelaboración de estas últimas.

---

<sup>19</sup> Sigmund Freud, "24.ª Conferencia: El estado neurótico común", en *Obras completas XVI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 347-348.

Lo que está en juego en la cura analítica es, sin duda, la disolución de los síntomas patológicos, a través de una transmutación de las pulsiones, las fantasías y los recuerdos reprimidos por medio de la rememoración, la reordenación y la elaboración simbólica. Pero esta operación no es simple ni irreversible. Supone una dialéctica entre la repetición, la rememoración y la elaboración. A partir de esto, el psicoanalista pretende llevar al sujeto en análisis de la represión al juicio; es decir, del síntoma a lo que Freud llama “un acto de juicio”. Esta dialéctica, sin embargo, no conoce un término, y nada permite afirmar que un análisis pueda llegar a un final.

Freud sostiene que el resultado de un análisis depende de tres factores: la importancia del elemento traumático, la fuerza relativa de las pulsiones y las alteraciones del yo en el conflicto defensivo. Por lo demás, hay distintas variables que inciden en el desarrollo de un análisis. En muchos casos, la toma de conciencia sobre la causalidad de los síntomas no basta para su disolución, debido al beneficio secundario que reporta para el sujeto la permanencia de su síntoma, o porque la enfermedad puede resultar una solución menos perjudicial para el equilibrio psíquico de un individuo que la asunción de las causas que la originaron, o bien porque la constitución pulsional de la persona impide una tramitación lograda de sus conflictos.

El análisis se sirve de la transferencia positiva del paciente hacia el analista, del deseo de curación y del interés intelectual del paciente. Pero en contra del análisis están la transferencia negativa, la resistencia del yo, los sentimientos de culpa y la necesidad de estar enfermo. En muchas ocasiones, afirma Freud “el médico tiene que admitir que el desenlace de un conflicto en la neurosis es la solución más inofensiva y la más llevadera desde el punto de vista social”<sup>20</sup> y que por ello “a veces el médico abraza el partido de la enfermedad combatida por él”.<sup>21</sup>

Por todo lo anterior, la actitud científica y terapéutica de Freud está teñida, simultáneamente, de un apasionamiento moral y de un realismo crítico del que extrae conclusiones antiidealistas. De igual modo, Freud llegará a afirmar que, dadas las limitaciones del psicoanálisis, la frecuentación del análisis cada cierto tiempo es lo más aconsejable tanto para los pacientes como para los psicoanalistas. En realidad, el psicoanálisis no es para él ni una panacea ni un remedio absoluto contra la miseria psíquica. Es, en sí, una técnica que posibilita un ejercicio lúcido y sin ilusiones de una racionalidad advertida, que ofrece una serie de recursos contra la impotencia neurótica y que alienta una idea de

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 348.

<sup>21</sup> *Ibíd.*

la libertad ajena a cualquier idealismo. Esta libertad no implica la negación de lo pulsional, sino la realización de sus exigencias por mediación de la conciencia. La libertad no es emocional, sino racional; no es una pasión, sino una estrategia. Es una libertad, en todo caso, basada en “la posibilidad de trascendencia dentro de la inmanencia”.<sup>22</sup> Para Freud, el psicoanálisis trata de desligar a la sexualidad de su vínculo con lo irracional y lo pasado, liberarla de su historia, así como refundar la historicidad del sujeto, para que ahí, donde el neurótico trata de volver inexistente su pasado, el no neurótico pueda reclamar su historia.

La ética que el psicoanálisis apoya es ajena a la idea de un reino de valores objetivos o de un orden moral suprasensible, fundado en ideales trascendentes a los que aspirarían naturalmente los hombres. En la medida en que parte del componente pulsional, que está presente en nuestra vida anímica (y en particular en nuestros actos éticos, desde los más ordinarios hasta los más elevados), el psicoanálisis plantea que este componente, por estar orientado desde el deseo inconsciente y poseer un carácter singular y exclusivo en cada individuo, conduce a conductas morales también singulares, inconmensurables entre sí e irreductibles a las mismas causas o motivaciones, o a ciertas normas supraindividuales. Por eso, las respuestas éticas a las distintas situaciones vitales no se ordenarían a partir de criterios absolutos sobre el bien o el mal, sino según el carácter y las vías de tramitación pulsional, propias de cada individuo.

La visión de la ética en Freud sería, por esta razón, totalmente opuesta a la de una ética universalista y objetivista como la de Kant, pero también a una ética basada en la apología de lo instintivo, a la manera del vitalismo radical de Nietzsche. En ambos extremos, entre Kant y Nietzsche, la posición de Freud frente a la ética se mantiene distante tanto de la ilusión racionalista de la libre voluntad como del proyecto vitalista de la liberación de los instintos naturales.

Para Freud, la única ética posible es aquella basada en los atributos de nuestra naturaleza psíquica. Por ello, el intento kantiano de separar la razón práctica del yo empírico como un requisito de la vida moral es, desde el punto de vista freudiano, psicológicamente impensable, ya que la conciencia y el deseo son inseparables. En este sentido, la autonomía que Kant le atribuye a la conciencia moral es solamente ilusoria, pues esta siempre descansa en deseos inconscientes. El dualismo kantiano que contrapone el yo racional, y que genera los imperativos categóricos, al yo sensorial, sujeto al juego de los impulsos, los hábitos y el deseo, no sería sino el resultado de una errónea percepción de los procesos psíquicos, en los que lo más alto es siempre consecuencia de lo más bajo.

---

<sup>22</sup> Juliana González, *El malestar en la moral* (Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1986), 284.

Para Freud, entonces, la conducta moral es el resultado de una mezcla de motivos egoístas y desinteresados. Esto explica por qué, a diferencia de Kant, para Freud la pureza moral es menos una acción –solo por respeto a la ley– que un deseo de pureza moral, que en el fondo reporta al sujeto un placer narcisista inconfesado. Mas aún, para Freud, la razón práctica aislada del afecto y las pasiones no solo es hipócrita, sino que tiende a ser patológica, como ocurre en la neurosis obsesiva, en la que la pretensión del yo por controlar sus pulsiones inconscientes conduce a una conducta rígida y mortificante.

Y por extensión, lo anterior es también constatable en las personas muy estrictas en su conducta moral. Para estas personas, la represión de los deseos y las fantasías, en nombre del deber, tiende a fortalecerlos hasta el punto de provocar un sentimiento de culpa insoportable, que en ocasiones puede conducirlos incluso a acciones inmorales que obedecen a la necesidad inconsciente de castigo. Se trata de la paradoja economía psíquica del superyó, descrita por Freud, en la que entre más virtuoso se busca ser, más pesa sobre el individuo el sentimiento de la falta, alimentada por las pulsiones agresivas y sádicas, vueltas en su contra a través de un superyó hipertrofiado.

La visión diferente en la relación entre la conciencia y las pulsiones en Freud y Kant se hace también evidente en su tratamiento del problema del mal. Igual que Freud, Kant no solo admite la existencia del mal entre los hombres, sino que postula la existencia de una propensión natural al mal entre ellos. Sin embargo, Kant considera que, a través de la voluntad y la conciencia, el mal puede ser superado y reestablecida la disposición al bien, que es una disposición original. Porque, si el mal es un fenómeno natural, también es una opción a la cual el hombre se enfrenta en el ejercicio de su libre albedrío: “Un estado de corrupción que se encuentra en todos los hombres y que no puede ser vencido por nada si no es por la idea del bien moral en toda su pureza”.<sup>23</sup>

En ese sentido, el mal puede ser vencido y hasta erradicado por la fuerza del bien. Pero para Freud, el mal, encarnado en la pulsión de muerte, es un componente de la vida humana irreductible, con el cual cada sujeto tiene que lidiar. Freud busca pensar la inclusión de la pulsión de muerte (el mal, el sufrimiento, el dolor, la destructividad) en la vida, ahí donde Kant pretende hacerla desaparecer. En otras palabras, Kant quiere someter el mal al imperio del bien, mientras que Freud postula la necesidad de reconocer al mal como parte de una pulsión originaria, con la que debemos cohabitar y a la que se debe tolerar.

Así, si la moralidad en Kant es pensada al margen del cuerpo y sus apetitos, Freud concibe a esta como el resultado de una acción reflexiva, fundada

---

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza, 2001), 108.

en el deseo y su satisfacción, a través de una racionalidad que no niega la irracionalidad, más bien está en diálogo con ella. Asimismo, Freud entiende a la acción ética no como un actuar contra las inclinaciones, sino como un actuar conscientemente motivado. Se trata, pues, de un tipo de acción que, mediada por la intelección y el juicio advertido, hace posible que la satisfacción pulsional alcance su realización en función de metas diferidas a mediano y a largo plazo. Según Freud, dicho objetivo se alcanza mediante mecanismos diversos, como la identificación y la sublimación, que convierten la agresividad o la exigencia libidinal en interés y solidaridad por los otros, o por medio de la plasticidad adaptativa del yo, que no solo supone la adaptación del sujeto al medio, sino también la adaptación del medio al sujeto y, por tanto, su transformación.

Freud considera, no sin cierta prudencia, que el psicoanálisis emancipa al sujeto de la represión de las pulsiones y por ello se “pone al servicio de las aspiraciones culturales supremas y más valiosas”.<sup>24</sup> Sostiene que “el poder anímico y somático de una moción de deseo [...] es incomparablemente más intenso cuando es inconsciente que cuando es consciente, de suerte que hacerla consciente no puede tener otro efecto que debilitarla”<sup>25</sup> y que los deseos inconscientes se vuelven inocuos cuando “la represión es sustituida por un juicio adverso”,<sup>26</sup> con ello se posibilita su instrumentación para fines creativos, útiles o para metas socialmente valiosas.<sup>27</sup>

Pero, asimismo, Freud considera que al lado de la benevolencia también existen en los seres humanos tendencias crueles, violentas y egoístas, que, si no son sublimadas o reprimidas, pueden ser tanto o más poderosas que los motivos altruistas. Por ello no comparte el optimismo de aquellos que creen en la bondad intrínseca de la naturaleza humana, pues es una ilusión peligrosa que en realidad oculta las inclinaciones agresivas y egoístas que yacen bajo la superficie de la conducta virtuosa, la más tentada a hacer el mal en nombre de la justicia, del deber y del bien.

Al llegar a este punto, las ideas freudianas evocan a las de Nietzsche. Los notables paralelismos entre ambos pensadores –que han sido señalados por muchos– contrastan con la oposición casi frontal entre las ideas de Freud y Kant. Sin embargo, entre Freud y Nietzsche las distancias se hacen evidentes una vez que entramos en los detalles.<sup>28</sup> Por ejemplo, Nietzsche habla, igual

---

<sup>24</sup> Sigmund Freud, “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, en *Obras completas IX* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972), 49.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> *Ibíd.*

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche* (Ciudad de México: FCE, 1984).

que Freud, de instintos, de pulsiones, de sexualidad, de inconsciente, de represión, de repetición y de sublimación. Asimismo, cuestiona el primado de la conciencia y la idea de un sujeto sustancial. Sin embargo, entiende y sitúa cada uno de estos conceptos en una trama completamente distinta a la de Freud, en función de una visión del hombre que coloca la voluntad de poder como el principio básico de una concepción que exalta el poder creativo de un instinto vital, inmanente y afirmativo.

En Nietzsche, el instinto es una fuerza afirmativa con un valor regenerativo que sirve para criticar la realidad desde una perspectiva ético-estética. En Freud, sin embargo, la pulsión, que reviste un carácter entrópico y funcional, es pensada como una realidad residual y diferencial, inserta en un sistema material de fuerzas, en función de un modelo físico-mecánico de la mente. Por ello, mientras que para Freud las pulsiones existen en la oposición y el conflicto (pulsiones sexuales y de autoconservación, pulsiones de vida y de muerte), en Nietzsche existe la idea sobre un instinto vital fundamental que es prodigalidad, derroche y profusión pura, y que debe abrirse paso a través de la extensión del poder.

Algunos intérpretes consideran a Nietzsche un moralista y un psicólogo, cuyo método histórico de crítica cultural sirve para denunciar las verdades eternas y mostrar el devenir radical de todas las cosas, así como para descubrir el trabajo de los instintos reprimidos detrás de las más arraigadas representaciones religiosas, morales y metafísicas. Pero en Nietzsche, la concepción de los instintos, que permanece organicista, los aprehende como diversidad pura, plural y desorganizada, como emanación directa de la naturaleza que se manifiesta en la vida y la acción. Freud, por su parte, concibe las pulsiones como fenómenos psíquicos, como representaciones primarias, sin reducirse únicamente a lo somático. Aunque las pulsiones encuentren en él su fuente, conocen un principio de organización que las limita en su número y da cuenta de su desarrollo.

En Nietzsche, la vida se opone al saber y a la razón; es pura intensidad, inmanencia radical, fuerza afirmativa que conviene preservar de toda limitación. Para Freud, la vida es la pulsión que limita y retrasa la acción de la pulsión de muerte, la cual inhibe el principio de desunión y de regresión al estado inorgánico que caracteriza a esta última. Por ello, mientras que Freud es dualista, la síntesis nietzscheana conduce a un monismo radical que desconoce la contradicción.

La desvalorización de la conciencia y el primado de lo inconsciente adquiere también un matiz diferente en Freud y en Nietzsche. En este último, la conciencia es sinónimo de ilusión y de enfermedad y el inconsciente es análogo a salud y autenticidad, con un poder orgánico al que debe obedecerse por fidelidad al cuerpo. Por el contrario, la crítica a la reducción concienzialista

del psiquismo conduce en Freud a la elaboración de una teoría psicológica no orgánica del inconsciente como régimen de representaciones, como un subsistema de la mente dotado de caracteres propios, pero relacionado dialécticamente con el sistema consciente.

Por un lado, para Nietzsche el yo y la conciencia deben reabsorberse en lo inconsciente; se debe escuchar y obedecer a la voz del cuerpo. Por otra parte, Freud nos dice que en el lugar del ello el yo advenga, que lo inconsciente se torna consciente, que las pulsiones pueden conciliarse con la racionalidad y la acción advertida. En el fondo, lo que explica las diferencias aquí anotadas es el hecho de que Freud aborda la condición humana como terapeuta; es decir, desde la perspectiva de una teoría patogenética de las perturbaciones neuróticas y psicóticas, para la cual existe una economía psíquica, cuya dinámica contradictoria da cuenta de las transformaciones y los desarreglos de la energía libidinal.

Freud postula que la libido es la que produce, por sus excesos, la neurosis, mientras que Nietzsche evoca a la energía vital como antídoto contra la miseria moral. Y ahí donde el Eros es el otro nombre de Dionisos para Nietzsche, el arma contra el ascetismo cristiano y la razón metafísica en nombre de los derechos del cuerpo y su poder afirmativo, para Freud es el adversario eficaz pero no invencible de Tánatos.

Lo más opuesto a la filosofía nietzscheana, que pretende ser autoterapia voluntaria (superación de una enfermedad que no es la neurosis, sino la condición humana misma, a través de una cura que conduce a un más allá de la moralidad, encarnado en el superhombre), es la terapia psicoanalítica, dado que esta implica la mediación de un tercero: el analista, con el fin de posibilitar que la reelaboración del vínculo entre el paciente y su deseo permita la cura de la neurosis.

En este sentido, como sostiene con agudeza Assoun, lo que está ausente en Nietzsche es la ley, el complejo paterno y la culpabilidad, lo que en Freud marca los límites del deseo inconsciente, y que la terapia analítica permite dialectizar. El sello narcisista y de omnipotencia que la figura del superhombre tiene en Nietzsche no es sino la consecuencia de una visión que pasa por alto el papel que el superyó, la represión y el conflicto pulsional juegan en la constitución subjetiva.<sup>29</sup> En definitiva, la cura psicoanalítica y, por extensión, su visión de la acción ética, lejos de la imagen nietzscheana de un retorno a la tierra, de un regreso a la inocencia de la niñez, de una transmutación de los valores y la ley, suponen una reelaboración y una superación de lo infantil. Esta cura implica menos la restitución de un estado de virginidad, la experiencia de un devenir puro, eterno retorno de lo mismo, que la confrontación con el orden de la falta y la asunción de las consecuencias que tiene en nuestro

---

<sup>29</sup> Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche* (Ciudad de México: FCE, 1984), 248.

ser el paradójico maridaje de la pulsión de muerte con la pulsión vital. Si para Freud y Nietzsche el fundamento de la moral está en los fenómenos de este mundo, en la vida y en la corporeidad, las divergencias entre ellos se hacen patentes en la manera como responden al significado negativo de la moral y en cómo entienden lo pulsional.

Como atinadamente señala Juliana González, la ebriedad nietzscheana se opone a la sobriedad freudiana, ya que

En Nietzsche, se trata de llevar la negación hasta sus consecuencias más extremas, de culminar el nihilismo y de ahí, saltando por encima de la historia, del hombre-historia, reencontrar el inocente sí del niño: volver a la afirmación originaria, a la reconciliación total con la vida y sus instintos, a la inocencia del Devenir [...] en Freud, en cambio, no hay solución tajante, radical, extrema. No cabe de hecho la reconciliación cabal con la vida pulsional porque ésta, paradójicamente, según él, si se deja a su libre expansión se autoaniquila. La respuesta de Nietzsche es, en este sentido, el sí total a la vida. La de Freud, en cambio, apunta en gran medida a una refundamentación del no. Cualquier posible salida de la patología moral tiene que seguir coartando la vida, tiene que fundarse en la renuncia, en el no al placer y al deseo pulsional. No cabe la aceptación explosiva y jubilosa del romanticismo nietzscheano. Si hay cura posible, esta depende de que puedan encontrarse formas menos enfermas de negar y superar las pulsiones: que estas se movilizan o sublimen hacia otros destinos propiamente culturales.<sup>30</sup>

Para concluir, puede afirmarse que el psicoanálisis freudiano alentaría una ética realista y ajena al autoengaño, una ética de la honestidad y de la veracidad que se dirige contra las falsas ilusiones y las apariencias autojustificadoras. Se trata también de una ética hasta cierto punto naturalista, que en un mismo movimiento enaltece lo inferior y relativiza lo superior, disminuye lo antes elevado y eleva lo que antes era bajo, y que, en contra de la sobreestimación y del culto a la razón, afirma nuestra condición como seres naturales, irracionales, egoístas, limitados e imperfectos, motivados por pasiones ordinarias.

Con todo lo anterior, se puede observar que no se trata de una ética vitalista o hedonista, que pretenda liberar o darles rienda suelta a nuestros impulsos básicos o a nuestra sexualidad reprimida, sino que aspira a dominarlos, a través de una racionalidad crítica y de un esfuerzo desmitificador, contrario a cualquier ilusión o voluntarismo. Este es un esfuerzo, por lo demás, precario y sin garantías, y no nos da seguridad contra el retorno de lo reprimido o la metamorfosis de lo pulsional.

---

<sup>30</sup> Juliana González, *El héroe en el alma: Tres ensayos sobre Nietzsche* (Ciudad de México: UNAM, 1996), 90-91.

## Bibliografía citada

- Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- De la Peña, Francisco. “El psicoanálisis freudiano y la filosofía del sujeto”. *Tramas*, n.º 37 (2013): 125-152. <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/619>
- Freud, Sigmund. “*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*”. En *Obras completas IX*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 1-52. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- “Esquema del psicoanálisis”. En *Obras completas XXIII*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 133-209. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- “El yo y el ello”. En *Obras completas XIX*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 1-66. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- “24.ª Conferencia: El estado neurótico común”. En *Obras completas XVI*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 344-356. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- “13.ª Conferencia: Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño”. En *Obras completas XV*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 182-194. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- González, Juliana. *El héroe en el alma: Tres ensayos sobre Nietzsche*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- *El malestar en la moral*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz, 1986.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 2001.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan Libro 17: El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Rajchman, John. *Erotique de la vérité : Foucault ; Lacan et la question de l'éthique*. París: Puf, 1994.
- Rieff, Phillip. *Freud: la mente de un moralista*. Buenos Aires: Paidós, 1966.
- Walwork, Ernest. *El psicoanálisis y la ética*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

# ¿El psicoanálisis es una hermenéutica?

## Is psychoanalysis a hermeneutic?

Belinda Magali Ortiz Salazar  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0000-0001-7697-9954

### Resumen

---

En este artículo se hace la revisión de la relación que existe entre hermenéutica y psicoanálisis, con base en los trabajos de algunos de los principales psicoanalistas y filósofos. Inicialmente, se analiza la lectura de Daniel Gerber; al respecto, se extraen elementos esenciales de la obra freudiana que dan sustento al trabajo de Ricœur. Luego, se exponen las propuestas de Paul Ricœur y Hans-Georg Gadamer y, finalmente, se retoma la crítica de Jacques Lacan y Michel Tort para dar cuenta del problema.

### Abstract

This article reviews the relationship between psychoanalysis and hermeneutics through the lens of the work of several principal psychoanalysts and philosophers: Commencing with an analysis of Daniel Gerber's interpretation of the subject, foregrounding essential elements of Freud's oeuvre in support of Ricœur's inquiry, the propositions of Paul Ricœur and Hans-Georg Gadamer are examined. Finally, the critiques of Jacques Lacan and Michel Tort are revisited to address the matter at hand.

### Palabras clave

Hermenéutica, psicoanálisis, símbolo, interpretación, lenguaje.

### Keywords

Hermeneutic, psychoanalysis, symbol, interpretation, language.

---

## Introducción

A partir de que Paul Ricœur llevó a cabo una relectura del trabajo de Sigmund Freud, desde la hermenéutica, y postulara la recolección de sentido para el desciframiento del inconsciente en la interpretación del analista, se derivaron una serie de textos psicoanalíticos que criticaron la validez de la obra de Freud. En este artículo mostraré algunos argumentos que realizaron ciertos

psicoanalistas y examinaré su relevancia, a partir del texto freudiano, laciano y hermenéutico, para dilucidar si es posible decir que el psicoanálisis es una hermenéutica o si, únicamente, son dos campos teóricos con puntos de encuentro.

### **La lectura psicoanalítica**

Al seguir algunas afirmaciones de Daniel Gerber,<sup>1</sup> es impensable asimilar el psicoanálisis a una hermenéutica, con la que se pretenda encontrar el significado oculto de un texto. Si bien hay un saber inconsciente en él, no hay un sujeto que se “expresa” en el texto de una obra (*v. gr.* el arte). Para el autor, el psicoanálisis es un tratamiento en el que un sujeto habla y otro escucha, con un desciframiento de los significantes. Así que, la lectura se hace sobre lo que se oye del significante, y el significado solo es el efecto. Entonces, la verdad de un texto está enmarcada dentro del significante mismo. Según Gerber, Sigmund Freud indicó que el texto *La interpretación de los sueños* no es una hermenéutica acorde con un develamiento de un contenido oculto, sino la presentación de la verdad que está en la forma y se abre campo al esclarecerlo. Si Freud comparó el sueño con un texto, es porque debía ser traducido. Los pensamientos latentes del sueño son preconcientes y el inconsciente es la sintaxis del sueño (no el significado). De modo que el error está en dos ámbitos, por un lado, “el equívoco inherente al concepto de interpretación, entendida habitualmente como el develamiento del significado, cuando en el terreno psicoanalítico constituye un trabajo que se despliega exclusivamente en el plano significante”;<sup>2</sup> y, por el otro, en la identificación del deseo inconsciente del sueño, con el pensamiento latente, pues lo relevante del sueño es la condensación y el desplazamiento, la “transposición” de las palabras en elementos figurativos. De ahí que, a raíz de estos errores, la concepción del sueño como secreto es vista como una asimilación del psicoanálisis con la hermenéutica. Lo que no se percibe es que los mecanismos significantes están en la superficie del sueño, así que no se trata del contenido de este, sino de la forma en la que se presenta. El deseo inconsciente no se oculta, sino que se muestra de manera evidente en los significantes.

Para Gerber, todo texto se establece en la imposibilidad de capturar el referente “real” que lo origina, pues no se puede marcar “realidad” en el campo de lo simbólico. Hay un resto que incurre y que se vuelve el referente, llamado por Freud como *das Ding*, “la cosa”, objeto mítico de la primera satisfacción. El de-

---

<sup>1</sup> Daniel Gerber, “Lectura sin comprensión”, en *De la erótica a la clínica: El sujeto en entredicho* (Buenos Aires: Lazos, 2008).

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 286.

seo como movimiento en busca de esa primera satisfacción es inapresable, ya que se ha perdido la cosa, solo ha dejado huellas vagas. El trabajo psicoanalítico debe atender a la forma del texto como una “deformación” y dejar de lado la fascinación hermenéutica con la idea del significado oculto. El desciframiento de la detección de mecanismos como la metáfora y la metonimia, que indica “otra cosa”, no es un sentido sexual, porque el “sexo” es el nombre que se coloca en el espacio de lo irrepresentable al carecer de un rasgo adecuado. Con ello se evidencia que el sentido falta porque la palabra y la cosa son inconmensurables. El psicoanálisis, según Gerber, invita a una lectura sin comprensión; es decir, ajena a la búsqueda de un significado. Leer el texto del sueño (o cualquier otra manifestación del lenguaje), como un conjunto de significantes, abre el lugar del sujeto como un exceso de significantes.

Así se rechaza cualquier semejanza entre ambas el psicoanálisis y la hermenéutica; sin embargo, la hermenéutica sostiene el respeto por la diferencia y la peculiaridad de cada materia acorde con su objeto.<sup>3</sup> Pensar la hermenéutica como el conjunto de reglas para la interpretación de un texto que pone en evidencia un sentido oculto es una manera parcial de conceptualizarla. Si la pensamos como parte de una ontología, a raíz de la tesis expuesta por Martin Heidegger,<sup>4</sup> en la que todo “entender” expresa la preocupación por el ser-ahí, con la posibilidad de formarse y de entenderse, para dar a conocer las estructuras de su ser, lo que implica analizar la situación en la que se halla inmerso, así como sus precondiciones, dicha ontología otorga una visión más amplia que permite mostrar los vínculos que unen diversas teorías entre ellas, el psicoanálisis.

### Releyendo a Freud

Hacer una reflexión sobre las intersecciones que se presentan para ver cómo y de qué modo confluyen el psicoanálisis y la hermenéutica es una apuesta que ha desarrollado, sobre todo, Paul Ricoeur.<sup>5</sup> Al tomar como eje el texto de *La interpretación de los sueños*,<sup>6</sup> expone que el lenguaje y el sentido están en el centro mismo de la dinámica del análisis, ya sea en el chiste, el sueño o el mito, en los que deviene la articulación del deseo que parece escapar a las palabras. Ricoeur señala que el deseo camina enmascarado, pues hay algo más allá de lo que dice el sujeto en su pronunciación, es decir, un sentido se oculta. Ahora bien, Daniel Gerber enfatiza que dicho texto no se trata de una hermenéu-

---

<sup>3</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura* (Ciudad de México: UNAM, 1990).

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* (Madrid: Alianza, 1999).

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1970).

<sup>6</sup> Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas IV-V (1900)*, Sigmund Freud (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

tica porque no es el descubrimiento de un sentido perdido, de ahí que no sea una interpretación. Pero el mismo Freud señala el proceso interpretativo que se lleva a cabo en el que el significado es desconocido: “Todo el análisis sirve a *esclarecerlo*; en el curso del tratamiento es preciso buscar aprehender, en su serie, ora este, ora este otro fragmento del *significado sintomático*, hasta que resulta posible conjugarlos a todos. Siendo así, de un sueño que sobrevenga al comienzo de un análisis tampoco es lícito pedir más; hay que darse por satisfecho si al principio se colige, merced al intento *interpretativo*, aunque fuera una sola moción de deseo patógena”.<sup>7</sup>

En *La interpretación de los sueños* dice: “Lo que recordamos del sueño y sobre lo cual ejercemos nuestras *artes interpretativas* está, en primer lugar, mutilado por la infidelidad de nuestra memoria, que parece sumamente incapaz de conservar el sueño y quizás *ha perdido* justamente el fragmento más significativo de su contenido”.<sup>8</sup>

En cierta medida, la hermenéutica no solo pretende comprender el texto, sino también lo hablado, el diálogo vivo, del cual el psicoanálisis crea toda una teoría sobre lo que acontece en el trabajo terapéutico y en los fenómenos psíquicos, por eso el lenguaje es de tanta importancia, pues da cuenta de significados que trascienden lo dicho por los pacientes. Al respecto, Freud dice en *Lo inconsciente*<sup>9</sup> que el sistema inconsciente se conforma de investiduras de la representación-cosa de los objetos primarios. El sistema preconscious se constituye de esta representación-cosa, enlazada con la representación-palabra, lo que deriva en una organización psíquica y posibilita el transcurso del proceso primario al proceso secundario, el cual tiene lugar en el preconscious. En tal caso, la represión es una representación que ha sido rechazada, la representación-palabra no se ha vinculado y queda en el inconsciente como reprimido. La representación-palabra tiene la apariencia de ser cerrada, pero es un conjunto que puede ampliarse, mientras que la representación-cosa siempre aparece abierta.

Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis afirman que el símbolo está presente en la obra de Freud, bajo tres sentidos: primero, el símbolo mnémico que remite a la noción del yo; segundo, lo simbólico que se acerca a la propuesta lacaniana, más apegado del lado del significante que de la significación; y tercero, un simbolismo con dos sentidos:

---

<sup>7</sup> Sigmund Freud, “El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis”, en *Obras completas XII (1911)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 89 (las cursivas son mías).

<sup>8</sup> Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, 507 (las cursivas son mías).

<sup>9</sup> Sigmund Freud, “Lo Inconsciente: VII El discernimiento de lo inconsciente”, en *Obras completas XIV (1914-1916)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 153-213.

- a. El símbolo en un sentido amplio, que en las obras del autor encontramos bajo la palabra *simbólico*, que también designa la relación de un contenido manifiesto de comportamientos con un sentido latente.
- b. El símbolo en sentido restringido, que nos remite a la fijación de ideas, *v. gr.* símbolos del sueño (unidades semióticas de dos caras).<sup>10</sup>

Por otra parte, para un lingüista como Michel Arrivé, la huella para seguir la polisemia del término *símbolo*, en Freud, puede hacerse desde tres puntos cronológicos:

1. El símbolo mnémico. En ocasiones, este interviene en la formación de los síntomas bajo un proceso simbólico. En las psiconeurosis de defensa (histeria, angustia y obsesión) se habla de un símbolo mnémico que afecta una invención motriz, pero también se utiliza el término de *síntoma* (*vid.* caso Dora). Para escuchar el síntoma hay que prestar atención al símbolo mnémico. Este símbolo se encuentra empleado de manera intercambiada con el síntoma, tanto en el texto de *Estudios sobre la histeria*<sup>11</sup> como en el artículo de *Neurosis y psicosis*.<sup>12</sup> En el caso de la fobia y la obsesión se habla de un proceso de transposición (*Verschiebung*, que más tarde tomará el nombre de “desplazamiento”), aquí el afecto ligado a la representación incompatible se desprende de esta y el afecto libre se fija en algún lugar. Este proceso, acota Arrivé, puede describirse como simbolización de una formación sustituta.
2. El símbolo onírico.<sup>13</sup> Cuatro son las operaciones del símbolo en el sueño: la condensación, el desplazamiento, la toma en consideración de la figuración y la elaboración secundaria. Inicialmente, se muestra la relación del silencio con el símbolo. Hay una desfiguración en el sueño (diferencia entre el contenido manifiesto y el pensamiento onírico latente), que es el resultado de la censura. Pero aun cuando no estuviera esta, el sueño manifiesto no sería idéntico al pensamiento onírico. Por lo regular, el analizante guarda silencio cuando no acepta o cuando la transferencia presenta algún problema, aquí la asociación fracasa o no brinda lo esperado, para ello Freud sugiere: “De tal manera, uno tiene la tentación de *interpretar* por sí mismo esos elementos oníricos ‘mudos’, empren-

---

<sup>10</sup> Jean Laplanche y Jean Bertrand-Pontialis, *Diccionario de psicoanálisis*, 1993, citado por Michel Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis* (Ciudad de México: Siglo XXI / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001), 406.

<sup>11</sup> Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria”, en *Obras completas XIV (1893-1895)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>12</sup> Sigmund Freud, “Neurosis y psicosis”, en *Obras completas XIV (1923-1925)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>13</sup> En la manera estricta de Laplanche y Pontalis, este significado es retomado de *La interpretación de los sueños de las Conferencias de introducción al psicoanálisis*.

der por sus propios medios una *traducción* de ellos. Y se le impone con evidencia que toda vez que arriesga esa sustitución obtiene un sentido satisfactorio, mientras que el sueño permanece falto y su trama interrumpida hasta que uno no se resuelve a esa intervención.<sup>14</sup> Llamamos *simbólica* a una relación constante de esa índole entre un elemento onírico y su traducción, y al elemento onírico mismo, un *símbolo* del pensamiento onírico inconsciente”.<sup>15</sup>

Si esta interpretación puede llevarse a cabo por el analista es por la experiencia que posee. Hay un saber sobre la significación del símbolo, el cual es una unidad de dos caras: una manifiesta y la otra oculta. Así, los elementos fundamentales del texto freudiano son, primero, la relación entre las dos caras del símbolo entre el contenido latente y lo manifiesto. Segundo, los límites, los cuales se dan entre todo lo que es simbolizable y no es simbolizado, pues solo se simbolizan determinados elementos oníricos latentes en el sueño. No toda comparación puede construir un símbolo, *v. gr.* “Uno sospecha que esta comparación está sujeta a un condicionamiento particular, pero no puede decir en qué consiste”.<sup>16</sup> Tercero, el desconocimiento, las comparaciones no son vistas como tales por el paciente una vez que son presentadas.

La analogía juega un punto determinante en el proceso del símbolo, para ello, Freud enumera distintos símbolos partiendo de lo simbolizado (latente) y después lo simbolizante (manifiesto). Los elementos simbolizados que remiten al dominio de la sexualidad (órganos, actos, relaciones sexuales) son menos numerosos que los simbolizantes, lo que demuestra el fenómeno de sinonimia: varias manifestaciones remiten a un único símbolo latente. Pero también se ostenta la homonimia: un solo símbolo manifiesto puede remitir a varios contenidos latentes. Será el contexto el que posibilite la aprehensión correcta en cada caso, *v. gr.* “Muchos símbolos significan un genital en general, sin que importe que sea masculino o femenino, por ejemplo, un niño *pequeño*, hijo *pequeño* o hija *pequeña*”.<sup>17</sup> Por lo que la sinonimia y la homonimia funcionarían de modo ilimitado.

La comparación o la analogía no pueden ser el elemento central del símbolo para dar cuenta sobre el saber que posee el analista en el momento de interpretarlo, para ello remite Freud a la cultura y a las tradi-

---

<sup>14</sup> La cursiva es mía.

<sup>15</sup> Sigmund Freud, “10.ª Conferencia: El simbolismo en el sueño”, en *Obras completas XV (1915-1916)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996), 137.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 139.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 143.

ciones: “Partiendo de fuentes muy diversas, de los cuentos tradicionales y mitos, de los chascarrillos y chistes, del folklore (vale decir: el saber sobre las costumbres, usos, refranes y canciones de los pueblos), del lenguaje poético y del lenguaje usual”.<sup>18</sup>

Según Arrivé, los elementos semióticos son los que tiene que manejar el analista: los discursos (cuentos, mitos, proverbios, cantos), las prácticas (costumbres, usos, folclor) y los lenguajes (poético y común). Por ello Laplanche lo describe como una “reducción lingüística del inconsciente”,<sup>19</sup> se construye una lengua sobre el modelo del inconsciente, que en Freud queda patente en el libro de *La interpretación de los sueños*: “Lo que hoy está conectado por vía del símbolo, en tiempos primordiales con probabilidad estuvo unido por una identidad conceptual y lingüística. La referencia simbólica para un resto y marca de una identidad antigua”.<sup>20</sup>

3. El símbolo como proceso de simbolización. Aquí se muestra la relación que vincula el contenido manifiesto de un comportamiento, pensamiento o palabra, con el inconsciente. Algunos ejemplos los vemos en los casos del hombre de los lobos,<sup>21</sup> el pequeño Hans,<sup>22</sup> y en textos como *Tótem y tabú*,<sup>23</sup> *Trabajos sobre metapsicología*,<sup>24</sup> *Inhibición, síntoma y angustia*.<sup>25</sup> En ellos se observa nuevamente que el símbolo es ambivalente. En el caso del pequeño Hans, el objeto de angustia es el caballo que sustituye al padre y a la madre; en el hombre de los lobos, la manada que se presenta de manera escalonada con el lobo más grande, y el de cola cortada es la madre, mientras que el padre se disemina por todos los demás. Otro caso que ejemplifica el pequeño Hans es el síntoma como símbolo que ostenta la ambivalencia en la actitud del infante con los sentimientos de amor y odio por el padre, puestos en un objeto, la neu-

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 145.

<sup>19</sup> Jean Laplanche y Jean Bertrand-Pontialis, *Diccionario de psicoanálisis*, 1993, citado por Michel Arrivé, *Lingüística y psicoanálisis* (Ciudad de México: Siglo XXI / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001), 94.

<sup>20</sup> Freud, “La interpretación de los sueños”, 152.

<sup>21</sup> Sigmund Freud, “De la historia de una neurosis infantil (caso del ‘hombre de los lobos’)”, en *Obras completas XVII (1917-1919)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>22</sup> Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso del pequeño Hans)”, en *Obras completas X (1909)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>23</sup> Sigmund Freud, “Tótem y Tabú”, en *Obras completas XIII (1913-1914)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>24</sup> Sigmund Freud, “Trabajos sobre metapsicología”, en *Obras completas XIV (1914-1916)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>25</sup> Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas XX (1925-1926)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

rosis de angustia le permite manifestar ambas sensaciones, además de suspender la angustia del yo hacia el padre. En el caso del animal totémico “es realmente el sustituto del padre, y con ello armoniza bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad, que se le matara al animal y no obstante se lo llorara”.<sup>26</sup>

Para Arrivé los tres símbolos expuestos contienen significados un tanto diversos. El símbolo mnémico y el símbolo, a manera de proceso, tienen en común ser parte del producto de las neurosis. Al tomar en cuenta las diferencias existentes entre la histeria y la fobia, además, el símbolo mnémico se remonta a 1895 y el símbolo como proceso aparece hasta 1909 (pequeño Hans), ambos tipos tienen la posibilidad de significar contenidos opuestos. Respecto al símbolo en los sueños y a modo de proceso, puede notarse que en el sueño es menos ambivalente que en las neurosis, *v. gr.* se puede significar la figura del padre ya sea temible-amable, y en la angustia puede significar tanto al padre como a la madre bajo estas dos sensaciones.

De acuerdo con Freud, se lleva a cabo un proceso de interpretación en el trabajo de análisis; el lenguaje es parte esencial del constructo teórico con el sistema primario y secundario, por lo que el símbolo, la analogía, la condensación y el desplazamiento son ejes fundamentales del proceso inconsciente, y el analista deberá hacer un trabajo de traducción para la comprensión de lo que acontece. Esta traducción será comprendida por el sujeto conforme a un tiempo lógico, ya que la interpretación remite a la tradición en la que se halla inmerso y a la historia individual. El mismo Lacan<sup>27</sup> indicaría que el síntoma es una significación, un significado, y que en él se encuentra implicada toda su historia, punto que suele verse en sus esquemas como *s* (A), es decir, significado del otro, que proviene del lugar de la palabra. El síntoma está sobredeterminado por un significante anterior que ha sido reprimido.

### **La lectura filosófica desde la hermenéutica de Ricœur**

El análisis que hace Mariflor Aguilar,<sup>28</sup> en “Sospecha: hermenéutica y crítica” sobre el libro de Paul Ricœur en relación con Freud y la hermenéutica, enfatiza cómo para Ricœur el psicoanálisis posee elementos que lo incluyen dentro de la hermenéutica. Primero, porque Freud pretendía interpretar los sueños de sus pacientes de acuerdo con el significado oculto, con un fin en la supresión de los

---

<sup>26</sup> Freud, “Tótem y Tabú”, 143.

<sup>27</sup> Jacques Lacan, *El seminario 5: Las formaciones del inconsciente* (Buenos Aires: Paidós, 1999).

<sup>28</sup> Mariflor Aguilar, “Sospecha: hermenéutica y crítica”, en *Confrontación: Crítica y hermenéutica* (Ciudad de México: Fontamara / UNAM, 1998).

síntomas, al fijar la relevancia del lenguaje, la simbolización y la interpretación de los fenómenos psíquicos. Segundo, por la relación imperante entre el símbolo y la hermenéutica; el psicoanálisis interpreta todas las manifestaciones psíquicas análogas al sueño, en otros términos, como un significante abierto a la interpretación. Tercero, por la necesidad de interpretar el deseo del paciente, con la que se gesta una desconfiguración ante la defensa impuesta que invita a buscar el eje en el que se encontraba.

Por lo antes mencionado, el psicoanálisis utiliza la interpretación de símbolos (región de doble sentido entre lo dicho y lo que se quiso decir) con una teoría de reglas para llegar a la exégesis del conjunto de signos. De este modo, la interpretación es vista según el orden de sentido de las expresiones equívocas, por lo que es una disciplina del campo hermenéutico, pero ahí no termina todo.

Para Aguilar, el momento en que Ricœur vincula la hermenéutica de la sospecha y la hermenéutica restauradora del sentido,<sup>29</sup> los conceptos freudianos se transforman bajo la lectura de Hegel, que tendrán una estructura dialéctica. La génesis del sentido no deviene de la consciencia, sino de un proceso mediatizado que eleva su certeza a verdad y el concepto de *sobredeterminación*,<sup>30</sup> que en Freud refiere a los acontecimientos que tienen una causa múltiple, mientras que para Ricœur son la clave que vincula ambas hermenéuticas en un movimiento regresivo y progresivo. Siguiendo la línea dialéctica, el concepto de *símbolo* también tendrá efectos, ya que apunta a vestigios del pasado infantil y a creaciones simbólicas que transmiten nuevas significaciones. De esta forma, es posible conciliar estas dos posturas en las que el símbolo termina por ser ambiguo y abierto en oposiciones de sentido.

Ricœur detecta tres niveles de símbolos (estereotipos que solo tienen pasado, los culturales para relaciones de intercambio social y los prospectivos, creaciones de sentido con raíz tradicional y polisemia disponible). En el caso freudiano, la interpretación se centra en los símbolos sedimentados, no creadores; sin embargo, tiene la posibilidad de creación si se relacionan con los símbolos creadores. Freud<sup>31</sup> señala que las claves fijas no son confiables, pero es posible su interpretación desde la asociación libre y tomando el supuesto

---

<sup>29</sup> A grandes rasgos, en la hermenéutica del sentido se trata de encontrar la verdad del significado que se muestra, este último apunta a otro, en una relación de analogía. Su estructura corresponde a la metáfora. Esta hermenéutica se reduce a describir y a explicar las causas (psicológicas, sociales, entre otras), la génesis (individual, histórica, entre otras) y la función (afectiva, ideológica, etc.). La hermenéutica de la sospecha se distancia de la primera al partir del cuestionamiento y de la crítica, básicamente, se pone en duda a la consciencia y hay una invención del arte de interpretar. Aguilar, "Sospecha: Hermenéutica y crítica".

<sup>30</sup> En la sobredeterminación, el símbolo es el núcleo de dos campos, la repetición de la infancia y la exploración de la vida adulta. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*.

<sup>31</sup> Freud, "La interpretación de los sueños".

de que es un cumplimiento del deseo que ha sido distorsionado. Hay que enfatizar la subordinación de la simbolización a la asociación libre del paciente; en otras palabras, según el contexto del soñante y que en muchas ocasiones tiende a borrarse, conforme señalan algunos analistas como Frida Saal.<sup>32</sup>

El punto anterior fractura de alguna manera la lectura de Ricœur y comienzan las discrepancias, porque la subordinación se aleja del psicoanálisis mientras que el arte de interpretar el doble sentido se aparta del símbolo onírico. Los símbolos interpretados por las asociaciones libres tienen una sobrecarga semántica de diversas formaciones culturales. Ningún símbolo (incluso los sexuales) tiene un significado único decidido por el intérprete. Aguilar concluye que la lectura de Ricœur enfatiza el símbolo como polisémico, lenguaje del deseo y en apertura a nuevas significaciones, pero yerra al dejar de lado que estos tres aspectos están presentes en la asociación libre y que los mecanismos (condensación, desplazamiento y figuración) pueden dar origen a algo nuevo indeterminado por la cultura. Por lo que el psicoanálisis, de acuerdo con Aguilar, no puede considerarse como una recolección del sentido, cuando el sujeto pretende recrearse en el juego de los símbolos, por lo que no es una hermenéutica particular ni general, ya que remite a las represiones en el orden de la sexualidad.

El sentido de la sexualidad en Freud, según *Tres ensayos de la teoría sexual*,<sup>33</sup> es parte de las experiencias tempranas de las personas que conforman la identidad femenina o masculina, en cada caso. En cierta medida, para participar dentro de la sociedad, los integrantes renuncian a los deseos sexuales más primitivos, por lo que esto se constituye como algo conflictivo para los seres humanos. La negación de los deseos muchas veces se transforma en síntomas cuando la represión interviene el camino psíquico de la consciencia. La sexualidad se establece sobre las relaciones existentes con la madre, quien estimula la actividad pulsional y la contiene al delimitarse como objeto de placer, el cual es descrito en el complejo de Edipo. Para Lacan,<sup>34</sup> lo sexual se manifiesta en el deseo que es la esencia del ser humano; en terapia lo que se enseña es a articular la existencia del deseo, de presentarlo a través de las palabras. Al nombrar el deseo se crea algo distinto en el mundo, pero el principal problema estriba en la distancia que existe entre la palabra y el deseo, por lo que la palabra no logra expresar la verdad que yace en el deseo ni da una satisfacción total.

---

<sup>32</sup> Frida Saal, "El lenguaje en la obra de Freud", en *Lenguaje y el inconsciente freudiano*, coord. por Néstor Braustein (Ciudad de México: Siglo XXI, 1982).

<sup>33</sup> Sigmund Freud, "Tres ensayos de la teoría sexual", en *Obras completas VII (1901- 1905)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1996).

<sup>34</sup> Jacques Lacan, "El deseo, la vida y la muerte", en *El seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Buenos Aires: Paidós, 1983).

Si bien hay varias corrientes sobre la hermenéutica (Paul Ricœur, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel, Mauricio Beuchot, entre otras), el eje sigue siendo la interpretación. En el caso de Beuchot<sup>35</sup> con la hermenéutica analógica, se sostiene que Freud utiliza la importancia del lenguaje, del símbolo y de la interpretación, en el tratamiento de las patologías que pertenecen al campo hermenéutico, y esta se vuelve el paradigma de la actividad científica freudiana. Dicho enfoque se presenta en las representaciones de desplazamiento y condensación que describe Freud y tiene efectos en la memoria; así, la inteligibilidad de la narración de los pacientes es analizada por el terapeuta, quien por fin tiene que encontrar una coherencia que incluya los significados latentes, por lo que la hermenéutica es el modo de llevarla a cabo.

Con Ricœur<sup>36</sup> la operación del intérprete frente al texto incluye tres puntos básicos:

1. La actitud del distanciamiento con una triple autonomía, es decir, el texto está más allá de la intención del autor, ya no pertenece a la cultura, está expuesto a la interpretación de alguien ajeno a ella y, por último, ya no pertenece a sus destinatarios originales con su exposición a los otros. Este distanciamiento, equiparado al psicoanálisis, permite alcanzar determinada objetividad en la interpretación, en la que el analista sabe que no habrá una comprensión plena.
2. El acercamiento que genera el texto al que nos exponemos, desde nuestra subjetividad, de la misma manera que el analista percibe que su propia subjetividad está en juego en el tratamiento. Ese punto Freud lo vislumbró con el nombre de “contratransferencia”.<sup>37</sup>
3. La fusión de la comprensión y la explicación que capta el sentido del texto, al apropiarse del proceso, deriva en comprenderse mejor y de modo distinto, por lo que el yo se transforma.<sup>38</sup> El texto abre un espacio distinto, señala un mundo a través de los dos momentos de la interpretación: el sentido y la referencia. El sentido se deriva de la interpretación interna que el intérprete delimita, y la invitación hacia el mundo de que abra el texto. La hermenéutica de Ricœur<sup>39</sup> presenta una resignificación que cambia el decir del texto, reactivándolo, y sucede durante el proceso psicoanalítico cuando el sujeto escucha desde otra

---

<sup>35</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*.

<sup>36</sup> Paul Ricœur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción: Ensayos sobre hermenéutica* (Ciudad de México: FCE, 2002).

<sup>37</sup> Citado por Beuchot en *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*, 13.

<sup>38</sup> Paul Ricœur, “¿Qué es un texto?”, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II* (Ciudad de México: FCE, 2002).

<sup>39</sup> *Ibíd.*

perspectiva el discurso que enuncia.<sup>40</sup> Suponemos que esta es la hermenéutica de la que discrepa Daniel Gerber. Habrá que notar que Ricoeur hace una propuesta con el psicoanálisis freudiano, mientras que la lectura que hace Daniel Gerber la realiza desde una perspectiva lacaniana, por lo que la crítica debería hacerse teniendo como referencia la misma teoría. Con el psicoanálisis lacaniano, la inclinación al lenguaje es mayor y cambian muchos parámetros en cuanto al trabajo terapéutico. Como diría Lacan, uno es el psicoanálisis de Freud y otro el de él.<sup>41</sup>

### **La lectura filosófica desde la hermenéutica de Gadamer**

La perspectiva gadameriana, que tiene como punto de fuga la *Ontología hermenéutica de la facticidad de Heidegger*<sup>42</sup> y al lenguaje como hilo conductor, sostiene que la interpretación sobre el mundo siempre tendrá presente la estructura del prejuicio como un rasgo ontológico que condiciona nuestras posibilidades, que guía nuestras expectativas en la búsqueda del sentido.<sup>43</sup> De modo que el entendimiento es la elaboración de proyectos que han de confirmarse con las cosas que se expresan en el hablar. El diálogo es una de las manifestaciones que tiene lugar en la lingüisticidad y que se establece entre los hablantes, la interpretación de los textos y la obra de arte. Se trata de un proceso reflexivo en el que la comprensión de “algo como algo” se va construyendo por una serie de movimientos, de afirmaciones y negaciones que incluyen los prejuicios propios de cada tradición y que se manifiestan en una lógica de preguntas y respuestas. El habla no se agota en un proceso empírico de intercambio entre los interlocutores, sino que remite a la dialéctica de la comprensión que pone en juego al sentido. El diálogo como apertura del mundo es el medio universal desde el cual surge todo sentido y que se concreta en el lenguaje.<sup>44</sup>

El psicoanálisis en tanto constructo teórico que pretende dar cuenta sobre el sujeto, que tiene como fundamento al lenguaje, es parte del carácter ontológico del quehacer hermenéutico. Según Heidegger, el lenguaje no es visto como la expresión de un ser vivo, sino que es el advenimiento del ser en el que

---

<sup>40</sup> Al respecto, Gadamer escribe que es un error equiparar la comprensión de los textos y la comprensión deformada del tratamiento, en las neurosis, del modo en que la lleva a cabo Ricoeur al vincular la interpretación del texto con la hermenéutica de la sospecha. Hans-Georg Gadamer, “Texto e interpretación”, en *Verdad y método II* (Salamanca: Sígueme, 1992).

<sup>41</sup> Jacques Lacan, *El seminario II: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1987).

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* (Madrid: Alianza, 1999).

<sup>43</sup> Jean Grondin, “La hermenéutica universal de Gadamer”, en *Introducción a la hermenéutica filosófica*, (Barcelona: Herder, 1999).

<sup>44</sup> Jorge A. Reyes, “Hermenéutica y diálogo”, en *Quintas jornadas de hermenéutica*, ed. por Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (Ciudad de México: UNAM, 2003).

el *Dasein* participa de manera específica. De ahí que la lingüística sea cercana a nosotros “El lenguaje es, por tanto, la primerísima apertura del ser, el ‘ser-ahí’ primordial”.<sup>45</sup> El lenguaje determina la realización del entender (traducir en cierto modo el sentido de mis palabras); hay un esfuerzo de nuestra finitud encaminado al lenguaje, a la posibilidad siempre abierta de comprender.

Hacer conscientes los prejuicios es fundamental, para ello la distancia temporal es relevante. Para la hermenéutica gadameriana, el comprender está en relación con *la cosa misma* (el tema en cuestión) que se manifiesta en la tradición y es desde ella donde se puede hablar. Aquí se ostentan dos caras: la familiaridad y la alteridad, que yacen en el mensaje de la tradición. La comprensión de la historia tiene que ver con aquello de esa historia que nos interpela, lo que Gadamer llama la “consciencia histórica efectual”; esta se caracteriza por la distancia en la visión del evento histórico, con la que se procura reestablecer la cosa dentro del contexto de su tiempo original y así obtener su significado. Para comprender esos momentos desde nuestro entorno, algunos elementos son necesarios en el proceder hermenéutico: los prejuicios, la historia efectual, la importancia del horizonte, la distancia y el papel del *sensus communis*. La pertenencia a las tradiciones remite a la finitud histórica de quien la padece; estas tradiciones vividas revelan la actividad de la consciencia histórica, la relación entre pasado y presente, en constante vaivén. La participación del hombre en la tradición nos habla de un entendimiento sobre ella, de la familiaridad en aquello que nos constituye, pero, a su vez como algo ajeno del pasado que no puede ser abarcable en su totalidad por la finitud. La distancia tiene que ver con una continuidad de elementos que yacen en la tradición.<sup>46</sup> Gadamer afirma que se trata de “considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión”<sup>47</sup>. Además, “[clarifica] la tarea de distinguir los prejuicios que oscurecen y los prejuicios que aclaran, los prejuicios falsos y los verdaderos”.<sup>48</sup> ¿Hasta dónde puede hacerse una distancia temporal en el trabajo analítico? Se hace en la medida en que el sujeto recrea su historia, como un palimpsesto sobre el texto del inconsciente por efecto del diálogo analítico, en el que se trata de comprender el pasado, a través del relato que hace el paciente. Hay una recreación del sentido de lo vivido, que se hace extensiva al presente y al proyecto futuro del sujeto.

---

<sup>45</sup> Jean Grondin, *Introducción a Gadamer* (Barcelona: Herder, 2003), 192.

<sup>46</sup> Dora García, “Gadamer y la consciencia histórica: La callada herencia Viquiana”, en *El legado de Gadamer*, ed. por Juan José Acero et al. (Granada: Universidad de Granada, 2004).

<sup>47</sup> Hans-Georg Gadamer, *El problema de la consciencia histórica* (Madrid: Tecnos, 2001), 110.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, III.

Uno de los principios fundamentales de esta hermenéutica es el reconocimiento de la historia de la transmisión, pues es el horizonte que ilumina la forma en cómo observamos las cosas, pero que deslumbra al espectador que desea interrogarla, ya que nos interpela desde la experiencia de la finitud. El entender nos remite, en cada momento, a nuestra situación y a la interrogación planteada, así, en todo intento de comprender, el sujeto se halla inmerso desde su situación particular. El psicoanálisis pone énfasis en cada historia particular, en cada posición que es condición de posibilidad de ser del sujeto. Cada trabajo terapéutico se da en la medida que la duda acontece sobre el sujeto y se busca la respuesta en el analista, que, en vez de otorgarla, abre un camino por donde transitará una narración que transformará al hablante. Ese relato sin lugar a dudas está sostenido por la historia de la transmisión, en la cual presente y pasado se funden: “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.<sup>49</sup>

Entonces, el entender es un diálogo que ha comenzado antes de que nosotros entremos en el juego, conforme avanzamos en él, se adoptan y se transforman perspectivas de sentido. La interpretación sobre las cosas del mundo y sobre la concepción de nuestro yo acontece en este mismo campo del entendimiento. Para Freud, el complejo de Edipo conforma la estructura psíquica desde la infancia; para Lacan, el sujeto se constituye desde el exterior por un otro, marcado por la estructura del lenguaje que le da ser antes de que vea la luz y se pregunte por su acontecer. “El sujeto se integra al sistema simbólico, se ejercita en él, se afirma a través del ejercicio de una palabra verdadera”.<sup>50</sup> En este sentido, el sujeto se integra a un lenguaje que le antecede, en el cual diversos diálogos se han generado y han afectado de determinada manera. La cultura y la historia lo acogen para moldear su humanidad, el conjunto semántico lo arrulla para formar una criatura dialógica.<sup>51</sup>

Para Gadamer, el entender se construye en la lógica de la pregunta y la respuesta, el diálogo esencial que trasciende toda proposición y se convierte en “universal individual”.<sup>52</sup> Es universal porque es común a todos y se comparten significados intersubjetivos y es individual porque se expresa de manera específica en cada conversación. El lenguaje guía nuestra existencia interrogativa en ese constante esfuerzo por presentar lo que se entiende, que no se agota en lo expresado, sino que abre la puerta para analizar y debatir sobre diver-

---

<sup>49</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 344.

<sup>50</sup> Jacques Lacan, *El seminario I: Los escritos técnicos de Freud* (Buenos Aires: Paidós, 1981), 138.

<sup>51</sup> Jacques Lacan, “Acercas de la causalidad psíquica”, en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1984).

<sup>52</sup> Reyes, “Hermenéutica y diálogo”, 58.

tos temas. Freud expresa que el trabajo terapéutico implica un juego de cuestionamientos que derivan en un discurso por parte del paciente; es un diálogo propio del espacio. Lacan califica al diálogo como una comunicación sensata,<sup>53</sup> propia del diálogo analítico, en el cual el analista es un escucha que pretende evitar caer en una relación imaginaria a raíz de la demanda de opinión o valoración. Entonces, el escucha tendrá que traspasar esa charla para llegar a una revelación que le permita cambiar de lugar en el orden del discurso. Tendrá que interpretar su historia y lo que acontece de otro modo, una vuelta de tuerca que transforme su modo de actuar y de comprenderse.<sup>54</sup>

Como se mencionó anteriormente, uno de los puntos esenciales de esta hermenéutica es la universalidad del lenguaje, dimensión ontológica por la cual los seres humanos tienen un mundo; esto es, el lenguaje conforma a los sujetos que se encuentran inmersos en él y actúan respecto al mundo, que constantemente se está interpretando. Por ello, Heidegger<sup>55</sup> enfatiza que el mundo no es un ente ni un plano donde colocarnos, sino que es la apertura del ser. El lenguaje es el cosmos (se retoma su significado griego de orden), en el que nos movemos en tanto que somos seres finitos, “el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo. Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente, como morada del ser humano”.<sup>56</sup> El lenguaje es universal, ya que ahí se lleva a cabo una búsqueda, la expresión discursiva solo es una parte de lo que hay por decir, un deseo interminable del lenguaje y del comprender.

La hermenéutica es una acción en tanto diálogo interior que siempre fluye. Es un aliento vital<sup>57</sup> que nos permite trazar caminos en torno a lo que somos y cómo comprendernos de cara a la muerte, punto que enfatiza la universalidad de la finitud. Por su parte, el fenómeno analítico (el síntoma, el chiste, el lapsus, entre otros) está estructurado según el lenguaje, en el que convergen el desplazamiento y la condensación (desde Freud) o el significante y el significado (desde Lacan). Esta determinación simbólica la reconocen tanto Freud como Lacan; para Freud, el acento estaba puesto en el significado, mientras

---

<sup>53</sup> Jacques Lacan, “El seminario 27: Disolución, clase 6 El mal entendido del 10 de junio de 1980” en Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos, versión CD-ROM (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995).

<sup>54</sup> Jacques Lacan, *El seminario 3: Las psicosis* (Buenos Aires: Paidós, 1981).

<sup>55</sup> Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Martin Heidegger (Madrid: Alianza, 2000), 286.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 274.

<sup>57</sup> En el sentido griego anterior a Sócrates, *ψυχή*, es el aliento vital que permite la distinción entre animado e inanimado. John Burnet, “Doctrina socrática del alma”, en *Varia socrática*, ed. por John Burnet y Alfred E. Taylor (Ciudad de México: UNAM, 1990).

que, para Lacan, el cambio se da sobre el significante (tomando las teorías de Ferdinand de Saussure, Roland Barthes y otros). En consecuencia, el lenguaje es la base que determina al sujeto, marca del significante que yace sobre la piel y se expone en los síntomas de cualquier estructura psíquica, juegos de significantes y significados que trastocan lo inconsciente y lo consciente. El término “sujeto” es usado en psicoanálisis para evidenciar que nos encontramos atados al lenguaje, que es el campo donde puede hablarse de una existencia. Su historia habla con cada uno de sus actos; es el inconsciente que se ordena lingüísticamente.

### La lectura de Lacan

La hermenéutica analiza la obra de arte y los textos, por ello, Gerber inicia su artículo señalando que “el psicoanálisis no acepta que exista un sujeto que ‘se expresa’ en el texto de una obra sino que lo que existe es un saber inconsciente en todo texto”,<sup>58</sup> a lo que se contraponen el análisis que hace Lacan sobre James Joyce en *El Seminario 23*,<sup>59</sup> en el cual analiza los textos a modo de síntoma de la estructura psicótica: ¿no se trata de una expresión de la estructura psíquica del autor? El texto es visto como análisis de un caso que se sustenta en *Retrato del artista adolescente y el Ulises*, así como en la biografía de Joyce por Richard Ellmann. Para Lacan, las vivencias que narran los personajes principales representan las experiencias de James Joyce, a lo que Stanislaus Joyce (hermano de James Joyce) refutó que no existió tal vínculo entre la vida y la obra del autor. Pero para Lacan la novela se vuelve testimonio de la carencia paterna, “obra ilegible, que no evoca simpatía”.<sup>60</sup> “¿No hay diría, como una compensación de esta dimensión paterna, de esta *Verwerfung* de hecho, en el hecho de que Joyce se haya sentido imperiosamente ‘llamado’? –este es el término, es el término que resulta de un montón de cosas en su propio texto, en lo que ha escrito”.<sup>61</sup> “Pero esté claro que el arte de Joyce es algo tan particular que el término *sinthoma* es precisamente lo que le conviene”.<sup>62</sup>

Para Lacan, Joyce elude el estallido de la psicosis por el *sinthoma* que organiza el goce y le permite vivir al sujeto, sostén de su estructura, conforme una

---

<sup>58</sup> Gerber, “Lectura sin comprensión”, 283.

<sup>59</sup> Jacques Lacan, “El seminario 23: El Sinthome, clase 6 Los embrollos de lo verdadero, del 10 de febrero de 1976”, en *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995).

<sup>60</sup> *Ibíd.*

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> Jacques Lacan, “El seminario 23: El Sinthome, clase 7 Las palabras impuestas del 17 de febrero de 1976”, en *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995).

suplencia del nombre del padre. Si con esta propuesta que hace Lacan no es suficiente para refutar el presupuesto de Gerber, por lo menos nos hace dudar de que la sobreinterpretación no esté presente. Esto nos recuerda a la hermenéutica de Friedrich Schleiermacher con la idea de que “todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la consciencia qué pensamiento subyace a lo que se dice”,<sup>63</sup> en que se da una reconstrucción del sentido del autor. Por otra parte, *El seminario 23* es objeto de varias críticas por parte de los psicoanalistas, para algunos excede la validez de la interpretación; lo cierto es que Lacan hace una interpretación de dos textos y roza la línea de la crítica del arte cuando afirma que es un texto poco legible y carente de simpatía. Pretende ir más allá de lo dicho en el diván para colocar a la obra como prueba y extraer síntomas que denoten la estructura psíquica, intenta entender al autor mejor de lo que él mismo pudo comprenderse a través del texto. Por su parte, Gadamer escribe que la interpretación de obras literarias que tienen en su base a la psicología profunda es “una confusión de juegos lingüísticos que cae en el ridículo”.<sup>64</sup>

Sobre la importancia de la hermenéutica dentro del proceso terapéutico hay pocas aportaciones por parte de Lacan y casi siempre en sentido negativo. En *El seminario II*<sup>65</sup> señala que esta tiene por objeto investigar la significación que nunca se agota, que se confunde con la interpretación psicoanalítica y de la que se aprovecha sin dar mayor explicación. Esta afirmación no da argumentos más allá de un juicio de valor, sin analizar las propuestas de ambas teorías. Además, todo parece indicar que al hablar de la hermenéutica lo hace pensando en la patrística y en la propuesta de Ricœur, ya que establece una relación de la hermenéutica con la religión y, aunque denote diferencias, postula un vínculo posible: “Pues bien, a nosotros los analistas nos interesa esta hermenéutica porque la vía de desarrollo de la significación que propone se confunde, para muchos, con lo que el análisis llama *interpretación*. Sucede que, si bien esta interpretación no debe concebirse en absoluto en el mismo sentido que dicha hermenéutica, esta, por su parte, se aprovecha de ella gustosa. Por este lado, vemos un canal de comunicación, al menos, entre psicoanálisis y el registro religioso”.<sup>66</sup>

Lacan vincula dos tipos de hermenéutica que tienen objetos de estudio y epistemologías distintas para colocarlas en un mismo lugar respecto al psicoanálisis, lo cual resulta en una paradoja. En el mismo seminario II continúa ne-

---

<sup>63</sup> Grondin, “La hermenéutica universal de Gadamer”, 110.

<sup>64</sup> Hans-Georg Gadamer, “Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología”, en *Verdad y método II* (Salamanca: Sígueme, 1992), 362.

<sup>65</sup> Jacques Lacan, *El seminario II: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1987).

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 16.

gando la hermenéutica, aunque ahora lo hace abiertamente desde la propuesta de Ricœur, en el cual señala que la hermenéutica es contraria al psicoanálisis y al mismo estructuralismo, ya que en el psicoanálisis “debe revelarse lo tocante a ese punto nodal por el cual la pulsación del inconsciente está vinculada con la realidad sexual. Este punto nodal se llama el deseo”.<sup>67</sup> Nuevamente podemos ver que hay algo que se mantiene oculto y que se muestra a través de un proceso interpretativo. Lacan agrega que el deseo, como elemento insatisfecho, está relacionado con la demanda del paciente, “cómo el deseo se sitúa en la dependencia de la demanda –demanda que, por articularse con significantes, deja un resto metonímico que se desliza bajo ella”.<sup>68</sup> Enfatiza al significante y a su efecto para hablar del deseo, pero esta cadena (porque nunca es solo un significante) al final produce un significado; es decir, el significante y el significado todo el tiempo están en juego durante el proceso, a pesar de que Lacan se aboque al significante. Con este punto podemos ver que quiere hacer una diferencia de la hermenéutica, pero no muestra elementos necesarios para hacerlo, ya que, al hablar de deseo, revelación y sexualidad, reafirma los puntos clave de la propuesta de Ricœur, con excepción de la lectura que enfatiza el símbolo y la negatividad de los símbolos creadores.

### **Releyendo a Ricœur y las críticas recibidas**

La hermenéutica no resume al hombre en un progreso de signos para manifestar la historia, como señala Lacan en *El seminario II*, sino que la hermenéutica de Ricœur<sup>69</sup> ostenta una arqueología y una teleología con relación al trabajo de Freud a partir de tres puntos básicos: primero, el cambio que va de la consciencia al inconsciente para hablar del origen del sentido. Segundo, una génesis progresiva del sentido, a través de diversas figuras, cuyo sentido remite a otras figuras ulteriores. Tercero, cada interpretación está comprendida dentro de otras, lo que nos indica una verdad contenida en la arqueología y esta en la teleología. Pero ¿qué significa esto? Para hacer un análisis filosófico, Ricœur presenta una lectura de Freud tomando como eje referencial a Hegel, oposición dialéctica en la que todo sujeto tiene tanto un *arché* (principio) como un *telos* (fin), ya que el sujeto nunca es como uno lo piensa. No solo se trata de la inadecuación de la consciencia y el poder que puede ejercer el deseo, sino de evidenciar que el “devenir consciente” de ese deseo le pertenece al sentido. La consciencia se mediatiza por figuras que dan un *telos* al devenir consciente.

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 160.

<sup>68</sup> *Ibíd.*

<sup>69</sup> Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*.

Con la arqueología entendemos la propuesta sobre la metapsicología freudiana y el desasimiento de la consciencia, con la que el deseo es puesto en la existencia. Se revela un énfasis por lo arcaico, la manifestación de algo anterior: la infancia y los momentos de análisis en el aparato psíquico con formas de regresión del retorno a la imagen, la figura escénica, la alucinación y la regresión temporal (en el inconsciente nada se olvida; es diferente a la función temporal que impera en la consciencia). Esto es un proyecto al servicio del pasado. La tesis que subyace es que se descubre una herencia arcaica y que el deseo inconsciente remite a una imagen del pasado. Esta arqueología puede extenderse a la cultura por analogía, de modo que la interpretación que hace de los pacientes puede extrapolarse a lo que acontece en la cultura y pasa de una arqueología restringida a una generalizada (arcaísmo del superyó). Esta arqueología del sujeto nos remite por sus conceptos a una teleología por tres vías: 1) los conceptos operatorios como la transferencia, las teorías de la pulsión, los sistemas primarios y secundarios, la estructura consciente-inconsciente, las series del yo, ello, superyó y mundo; 2) los conceptos de identificación primaria, secundaria y patológica; 3) el concepto de sublimación que se contrapone a otros mecanismos y donde su función queda imprecisa.

Freud, acompañado de Hegel, muestra una figura desvanecida del sujeto en sus conceptualizaciones de consciencia, inconsciente, ello, yo, superyó, la no existencia de un yo transparente constituyente y un sujeto modelado por el deseo y por la vida que está encuadrado en un dinamismo creador. De acuerdo con Ricœur, lo que hace Freud es escuchar los símbolos que llaman a la interpretación por su base significativa: movimiento y reenvío de sentido que lo caracterizan. Así, la reflexión acontece en la medida que se escucha al lenguaje en plenitud. “La reflexión vuelve a la palabra pero sigue siendo reflexión, es decir, intelección del sentido; la reflexión se convierte en hermenéutica”.<sup>70</sup>

En *El seminario 13*, Lacan<sup>71</sup> nuevamente nombra a la hermenéutica, esta vez para confirmar la idea de Michel Tort<sup>72</sup> sobre la distinción imperante de esta con el psicoanálisis. Para Tort, la lectura de Ricœur carece de rigor crítico, no muestra los nexos entre los conceptos que maneja (pulsión, regresión, deseo), está falto de conocimientos sobre la obra freudiana (por lo que su lectura resulta un manual pedagógico) y pretende analizar el parámetro científico del método psicoanalítico y el de la hermenéutica. Ricœur confunde la importan-

---

<sup>70</sup> Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 433.

<sup>71</sup> Jacques Lacan, “El seminario 13: El objeto del psicoanálisis, clase 12 del 23 de marzo de 1966”, en *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995).

<sup>72</sup> Michel Tort, *La interpretación o la máquina hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1976).

cia del texto cuando señala como punto nodal la sexualidad (Lacan dirá que se trata del placer en el ámbito de representaciones, es decir, de cómo acontece este en la subjetividad del sujeto). Además, es impreciso en el uso de los conceptos lacanianos, delimita al psicoanálisis dentro de una “ciencia histórica”, en la que impera la motivación y la interpretación, finalmente retoma el carácter lingüístico para darle el lugar de “ciencia”. Estas y otras tantas imputaciones señala Tort, para decir que la lectura de Ricœur es poco “objetiva” en su intento de llevar el psicoanálisis al campo científico de la hermenéutica.

Tal vez es aquí donde podemos decir que Lacan apoya cada uno de los argumentos dados por Michel Tort y con ello justifica su postura respecto a la hermenéutica; sin embargo, no encontramos un texto en el que Lacan lo analice a detalle. La crítica de Tort a la propuesta de Ricœur resulta un tanto excesiva y poco clara en algunos apartados, básicamente, descalifica su trabajo por carecer de los conocimientos psicoanalíticos en un empeño por discrepar, como si nombrar al psicoanálisis como hermenéutica significara un insulto, un menoscabo a la disciplina. Lo más significativo del trabajo de Michel Tort es que es avalado por Lacan y, con ello, gran parte de los psicoanalistas posteriores seguirán esta perspectiva, rechazando cualquier vínculo entre ambas. La propuesta de Ricœur no pretende establecerse como una verdad, pero sí como un intento de reflexión sobre el quehacer de dos disciplinas (psicoanálisis y hermenéutica) que han padecido bajo la lupa del método, la verdad y el concepto de ciencia, por ello es significativo que Tort acuse a Ricœur de pretender alcanzar esta idea. ¿Por qué no ver la riqueza del proyecto de Ricœur que pone a la luz elementos significativos del trabajo freudiano que es leído desde otra perspectiva? ¿Es que acaso no hay posibilidad de debatir en torno a la hermenéutica y al psicoanálisis porque Lacan cerró las puertas? El análisis de trabajo psicoanalítico tiene varias aristas y negar sus interpretaciones es aceptar que todo está dicho en este terreno, por lo que la discusión debe seguir abierta para beneficio de este.

## Conclusiones

¿Qué podemos decir después de este recorrido? Para filósofos como Ricœur o Beuchot no hay duda de que el psicoanálisis pertenece al campo de la hermenéutica, ya sea como “sobredeterminación [que] encuentra su pleno sentido en una dialéctica de la interpretación”<sup>73</sup> o como “paradigma de la actividad científica”<sup>74</sup> y que en su momento Freud buscó. En cambio, para Aguilar y Gerber el psicoanálisis “no es una hermenéutica de recolección de sentido, so-

---

<sup>73</sup> Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 432.

<sup>74</sup> Beuchot, *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*, 23.

bre todo cuando ésta se comprende como el relanzamiento del sujeto a su inserción en la cultura mediante la resignificación de los símbolos”,<sup>75</sup> ya que deja de lado la creación de nuevos símbolos. Y porque “el trabajo de interpretación no puede asimilarse al develamiento de un contenido secreto oculto bajo una determinada forma. Consiste en mostrar como la forma, lejos de ocultar algún contenido, dice ella misma la verdad”.<sup>76</sup>

Lo cierto es que tanto Freud como Lacan utilizan un tipo de interpretación en el proceso analítico que puede ser vinculado con diversas hermenéuticas contemporáneas, porque tienen como núcleo, en sus teorías, al lenguaje en sentido ontológico (es decir, el lenguaje no es un medio), porque la verdad es una desocultación, la interpretación siempre es parcial, la escucha es un punto esencial en la comprensión del otro que parte de un saber propio, la pregunta es el eje de partida de ambos procesos, reconocen la tradición en tanto fundamento, la identidad se construye a raíz de los elementos que proporcionan los otros, el discurso lleva a los hablantes, porque son teorías que intentan comprender el sentido (en última instancia) y con ello a los sujetos, cada una desde su disciplina, en una crítica al conocimiento de la consciencia y la razón instrumental.

Por todo lo expuesto, podemos decir que la pregunta inicial de este texto tendría que ser replanteada por la relación entre la hermenéutica y el psicoanálisis como disciplinas discordantes del método, ya que no se trata de subsumir un proyecto psicoanalítico a uno filosófico, sino mostrar la peculiaridad de ambas propuestas que intentan dar cuenta de la vida; una desde la perspectiva del sujeto y otra del suceso,<sup>77</sup> ya que sus objetos, métodos y teorías comparten el interés por explicar la existencia y los modos de ser en el mundo. Si se retoma a Gadamer, el comprender trasciende a cualquier disciplina metodológica pues es el devenir básico de la existencia humana. De modo que, la comprensión es usada en todo proceso teórico o práctico sobre el andar de los sujetos y las disciplinas, una forma de dar cuenta y orden del mundo, la hermenéutica se centra en el carácter ontológico del lenguaje y del ser en el mundo, mientras que el psicoanálisis se enfoca en el trabajo terapéutico y los efectos del lenguaje en el sujeto.

---

<sup>75</sup> Aguilar, “Sospecha: Hermenéutica y crítica”, 75.

<sup>76</sup> Gerber, “Lectura sin comprensión”, 285.

<sup>77</sup> El suceso también es conocido a modo de “experiencia y comprensión” y tiene como característica denotar algo supraindividual, ajeno al control del individuo. Alberto Carrillo, “Gadamer: El concepto de ‘suceso’”, en *Quintas jornadas de hermenéutica*, ed. por Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco (Ciudad de México: UNAM, 2003).

## Bibliografía citada

- Aguilar, Mariflor. "Sospecha: Hermenéutica y crítica". En *Confrontación: Crítica y hermenéutica*, editado por Mariflor Aguilar, 49-75. Ciudad de México: Fontamara / Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Arrivé, Michel. *Lingüística y psicoanálisis*. Ciudad de México: Siglo XXI / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Burnet, John. "Doctrina socrática del alma". En *Varia socrática*, editado por J. Burnet y Alfred E. Taylor, 9-50. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Carrillo, Alberto. "Gadamer: El concepto de 'suceso'". En *Interpretación, diálogo y creatividad: Quintas jornadas de hermenéutica*, editado por Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, 137-151. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Freud, Sigmund. "Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso del pequeño Hans)". En *Obras completas X (1909)*, 1-118. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- "De la historia de una neurosis infantil (caso del 'hombre de los lobos')". En *Obras completas XVII (1917-1919)*, 1-112. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "El uso de la interpretación de los sueños en psicoanálisis". En *Obras completas XII (1911)*, 83-92. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "Estudios sobre la histeria". En *Obras completas XIV (1893-1895)*, 1-43. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "La interpretación de los sueños". En *Obras completas IV-V (1900)*, 1-611. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "Lo Inconsciente: VII El discernimiento de lo inconsciente". En *Obras completas XIV (1914-1916)*, 153-213. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "Neurosis y psicosis". En *Obras completas XIV (1923-1925)*, 151-159. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "Tótem y tabú". En *Obras completas XIII (1913-1914)*, 1-164. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "Tres ensayos de la teoría sexual". En *Obras completas VII (1901-1905)*, 109-224. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
  - "10.<sup>a</sup> Conferencia: El simbolismo en el sueño". En *Obras completas XV (1915-1916)* Sigmund Freud, 136-154. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos. 2001.
- "Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología". En *Verdad y método II*, 243-265. Salamanca: Sígueme, 1992.

- “Texto e interpretación”. En *Verdad y método II*, 319-347. Salamanca: Sígueme, 1992.
- *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- García, Dora. “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia Viquiana”. En *El legado de Gadamer*, editado por Juan José Acero, Juan Antonio Nicolás, José Antonio Pérez, Luis Sáez Rueda y José Francisco Zúñiga, 293-318. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Gerber, Daniel. “Lectura sin comprensión”. En *De la erótica a la clínica: El sujeto en entredicho*, 288-292. Buenos Aires: Lazos, 2008.
- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.
- “La hermenéutica universal del Gadamer”. En *Introducción a la hermenéutica filosófica*, 157-178. Barcelona: Herder, 1999.
- Heidegger, Martin. “Carta sobre el humanismo”. En *Hitos* 259-297. Madrid: Alianza, 2000.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- Lacan, Jacques. “Acerca de la causalidad psíquica”. En *Escritos I*, 142-183. Ciudad de México: Siglo XXI, 1984.
- “El deseo, la vida y la muerte”. En *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 331-352. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- *El seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- *El seminario 3: Las Psicosis*, Buenos Aires: Paidós, 1981.
- *El seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- *El seminario II: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- “El seminario 13: El objeto del psicoanálisis, clase 12 del 23 de marzo de 1966”. En *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995.
- “El seminario 23: El Sinthome, clase 6 Los embrollos de lo verdadero, del 10 de febrero de 1976”. En *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995.
- “El seminario 23: El Sinthome, clase 7 Las palabras impuestas del 17 de febrero de 1976”. En *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995.
- “El seminario 27: Disolución, clase 6 El mal entendido del 10 de junio de 1980”. En *Lacan: Seminario del -1 al 27 sin textos establecidos*, versión CD-ROM. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1995.
- Laplanche, Jean y Jean Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1993.
- Reyes, Jorge A. “Hermenéutica y diálogo”. En *Quintas jornadas de hermenéutica*, editado por Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco, 51-68. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

- Ricœur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.
- “La función hermenéutica del distanciamiento”. En *Del texto a la acción: Ensayos sobre hermenéutica*, 95-111. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- “¿Qué es un texto?”. En *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, 127-147. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Saal, Frida. “El lenguaje en la obra de Freud”, en *Lenguaje y el inconsciente freudiano*, coordinado por Néstor Braustein, 11-65. Ciudad de México: Siglo XXI, 1982.
- Tort, Michel. *La interpretación o la máquina hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.

**El mito del origen de la cultura.  
Diálogos sobre la horda primordial de Sigmund Freud**

**The myth of the origin of culture.**

**Dialogues on the primordial horde by Sigmund Freud**

Jaime Echeverría García  
Universidad La Salle  
ORCID: 0000-0002-0207-3743

**Resumen**

---

En *Tótem y tabú*, escrito en 1913, Sigmund Freud planteó la hipótesis de la horda primordial como aquel tiempo-espacio indeterminado en el que ocurrieron acontecimientos sumamente dramáticos, los cuales detonaron el origen de la cultura. Todo comienza con la existencia de un pequeño grupo conformado por el padre, quien, de forma autoritaria, posee a todas las mujeres y priva a sus hijos del acceso a ellas. Cansados de la situación, estos deciden confabularse contra el padre para asesinarlo y, posteriormente, comérselo. La conciencia de culpa detonada por el parricidio original permitirá el surgimiento de una nueva organización social (el clan de hermanos), un sistema religioso (el totemismo) y la instauración de un sistema normativo, liderado por la prohibición del incesto. En este artículo se propone análisis de la hipótesis freudiana desde tres pares de conceptos: mito e historia, naturaleza y cultura, y filogénesis y ontogénesis.

**Abstract**

In *Totem and Taboo*, written in 1913, Sigmund Freud proposed the hypothesis of the primordial horde as that indeterminate time-space in which extremely dramatic events occurred, which triggered the origin of culture. It all begins with the existence of a small group made up of the father, who, in an authoritarian manner, owns all the women and deprives his sons of access to them. Tired of the situation, they decide to conspire against the father to murder him and, later, eat him. The consciousness of guilt triggered by the original parricide will allow the emergence of a new social organization (the clan of brothers), a religious system (totemism) and the establishment of a normative system, led by the prohibition of incest. This article proposes to analyze the Freudian hypothesis from three pairs of concepts: myth and history, nature and culture, and phylogenesis and ontogenesis.

## Palabras clave

Sigmund Freud, psicoanálisis, horda primordial, mito, cultura.

## Keywords

Sigmund Freud, psychoanalysis, primordial horde, myth, culture.

Fecha de recepción: junio 2023

Fecha de aceptación: noviembre 2023

---

## Introducción

Sin duda, una de las grandes contribuciones a la reflexión sobre el desarrollo de la cultura y del psiquismo humano se la debemos a Sigmund Freud, quien, en *Tótem y tabú*, escrito en 1913, profundizó en los orígenes nebulosos del ser humano y en los vínculos entre los hombres contemporáneos y los más remotos. Coetáneo de Freud, el antropólogo y psicoanalista húngaro, Géza Róheim, afirmó que *Tótem y tabú* “es el libro que creó la antropología psicoanalítica”,<sup>1</sup> y la base para entender a la sociedad humana fue el posicionamiento central del complejo de Edipo.

El método utilizado por Freud en los cuatro ensayos que conforman la obra, tal como él lo declaró, es la aplicación de los “puntos de vista y conclusiones del psicoanálisis a unos problemas todavía no resueltos de la psicología de los pueblos”.<sup>2</sup> A partir de este posicionamiento metodológico, Freud toma distancia de los trabajos impulsados por la escuela psicoanalítica de Zurich, liderada por Karl Jung, que “procuran resolver problemas de la psicología individual recurriendo a material de la psicología de los pueblos”.<sup>3</sup> Expliquemos esto a través de un ejemplo. Mientras Freud utilizó la interpretación psicoanalítica derivada del análisis de sus pacientes para explicar el tabú del incesto a través de los pueblos no occidentales, entre otros aspectos, Jung utilizó “la mitología y la historia de la cultura” para comprender a profundidad las neurosis y las psicosis.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Géza Róheim, “Psicoanálisis y antropología”, en *Psicoanálisis y ciencias sociales*, selección y análisis, Heindrik M. Ruitenbeek (Ciudad de México: FCE, 1973), 118.

<sup>2</sup> Sigmund Freud “Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”, en *Obras completas XIII (1913-1914)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 7.

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> Néstor A. Braunstein, Betty B. Fuks y Carina Basualdo, “Documentos relacionados con el texto de *Tótem y tabú*”, en *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*, coord. por Néstor A. Braunstein, Betty B. Fuks y Carina Basualdo (Ciudad de México: Siglo XXI, 2013), 18.

Así como Freud delineó el método por seguir, igualmente trazó uno de los principales objetivos de *Tótem y tabú*, el cual radica en tender lazos entre antropólogos, lingüistas y psicoanalistas para despertar el interés de los especialistas en campos ajenos al suyo, con el ánimo de establecer intercambios frecuentes y fecundos entre ellos para la generación de investigación.<sup>5</sup> Esto se verá concretado en Freud al recuperar el mito como una “narración de alto valor social e individual cuya función consistía en *expresar una verdad sobre los orígenes y la arquitectura del espíritu humano*”.<sup>6</sup>

Es precisamente el cuarto ensayo: “El retorno del totemismo en la infancia”, en el que el mito cobra una relevancia especial. En este texto, Freud plantea los orígenes mítico-históricos y psíquicos de la cultura humana a partir de un acontecimiento en sumo dramático: el asesinato del padre primordial por sus hijos. Así como “el asesinato es el acto que instauro la cultura”,<sup>7</sup> el parricidio original organiza el aparato psíquico a partir de la represión.<sup>8</sup> La revelación del planteamiento es tal que, de los cuatro ensayos que componen *Tótem y tabú*, el cuarto fue el más estimado por Freud. Incluso, varios años después de haberlo escrito, lo consideraba su mejor obra.<sup>9</sup>

Este cuarto ensayo es el objeto de estudio del presente trabajo. Lo que se intenta aquí es, en un primer momento, delinear el proceso de construcción que siguió Sigmund Freud para elaborar su hipótesis sobre la horda primordial, a partir de sus hallazgos colegidos desde el psicoanálisis, de las formulaciones evolucionistas y de la investigación histórica. La horda primordial, inspirada en Charles Darwin, es el escenario social original donde Freud plantea el asesinato del padre. En un segundo momento, se proponen algunas reflexiones en torno a ella desde una serie de pares de conceptos: mito e historia, naturaleza y cultura, y filogénesis y ontogénesis.

Si bien Freud propone una explicación de los orígenes históricos del grupo humano, la indeterminación temporal, la estructura de la narrativa y los elementos detonados por el parricidio original, ubican dicha interpretación en un tiempo anterior al humano: el tiempo mítico. Y más que establecer una división tajante entre mito e historia, Freud, sin hacerlo explícito, recupera la visión de la historia de los pueblos precapitalistas, en los cuales los acontecimientos humanos marchan de la mano del evento mítico, y los personajes del mito irrum-

---

<sup>5</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 7. Para la preparación de esta obra, el psicoanalista leyó abundante bibliografía antropológica durante tres años. “Tótem y tabú...”, 5.

<sup>6</sup> Braunstein, Fuks y Basualdo, “Documentos relacionados...”, 9 (cursivas en el original).

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 5.

pen en el tiempo ordinario para ordenarlo. En este sentido, la mítica muerte del padre configura y dota de sentido a las relaciones familiares y sociales más amplias. Asimismo, permite estructurar el aparato psíquico y sus mecanismos.

Lo anterior nos lleva a la segunda pareja de conceptos planteada arriba: naturaleza y cultura. A partir de la crítica de Bronislaw Malinowski<sup>10</sup> a la formulación de la horda primordial, en cuanto a que, tal como la planteó Freud, esta no contaba con las condiciones necesarias para poder dar el salto a la cultura a partir de la muerte del padre, sugerimos que la horda primordial es el acontecimiento mítico que articula la naturaleza y la cultura, y que permite instalarse en ella a través del evento transgresor. Freud señaló lo anterior, con claridad, desde el psicoanálisis; mientras que Claude Lévi-Strauss hizo lo propio desde la antropología: la prohibición, el tabú o el interdicto (no importa el vocablo que se adopte) —entonces, la norma— es lo que detona la emergencia de la cultura. Las prohibiciones fundamentales sobre las que se levanta la cultura aplican en los contenidos de sexualidad y de muerte, específicamente, incesto y parricidio, nos dirá Freud.<sup>11</sup> De mismo parecer es Lévi-Strauss,<sup>12</sup> para quien la norma indica la presencia de lo humano; es decir, de la cultura. Así, la máxima regla del ser humano, la prohibición del incesto, marca el tránsito entre la naturaleza y la cultura, de hecho, es la propia cultura.

Por último, la formulación teórica de la horda primordial contempla que, tras su desenlace a partir de la muerte del padre y el consecuente sentimiento de culpa generado en los hijos asesinos, se produjo una impronta o huella psíquica en el género humano,<sup>13</sup> la cual evitó la repetición del parricidio original en las sucesivas generaciones humanas. Lo que tenemos aquí es la puesta en práctica de un pensamiento evolucionista, específicamente, de la ley biogenética de Ernst Haeckel, que sostiene que la ontogénesis —la evolución del individuo— recapitula la filogénesis —la evolución de la especie—. <sup>14</sup> Esto quiere decir que, llevado al plano de lo humano, a través del desarrollo individual, cada persona reproduce, de forma muy sintética, los variados acontecimientos que han ocurrido en el desarrollo de la especie humana. Desde la formulación psicoanalítica, cada ser humano reproduce en la relación ambivalente que mantiene con sus progenitores los deseos primarios presentes en la hor-

---

<sup>10</sup> Bronislaw Malinowski, *Edipo destronado: Sexo y represión en las sociedades primitivas* (Madrid: Errata naturae, 2013), 131-134.

<sup>11</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 145.

<sup>12</sup> Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* (Ciudad de México: Paidós, 1983), 59.

<sup>13</sup> Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” *Obras completas XXIII (1937-1939)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 128.

<sup>14</sup> *Enciclopedia Herder*, “Ernst Haeckel”, acceso el 5 de septiembre de 2023.

da primordial: el deseo de matar al padre y el deseo de tener relaciones sexuales con la madre –en los tiempos primigenios, con todas las mujeres–. En el ámbito de la cultura, el ritual rememora la narración mítica. Será el banquete totémico aquella celebración periódica comunal en la que se tiene permitido darle muerte al animal totémico, que es la representación del padre original.<sup>15</sup>

### **La construcción de una hipótesis**

En el primer ensayo, “El horror al incesto”, Freud analiza con detenimiento el fenómeno del totemismo y, del mismo modo que los estudiosos de la época, lo concibe como la primera manifestación religiosa de la humanidad. A partir de una revisión de sus características, resalta las dos prohibiciones o los tabúes que se imponen sobre las personas que conforman el clan totémico: no matar al animal totémico y, por lo tanto, no consumir su carne, así como no mantener relaciones sexuales con las mujeres del clan. Será hasta el cuarto ensayo cuando, a la luz del psicoanálisis, Freud dilucide dichas prohibiciones, y, en general, el totemismo. En sus propias palabras: “Enigmático lo es todo en el totemismo”.<sup>16</sup>

El punto de partida para abordar ese fenómeno son las interrogantes que le genera la descendencia totémica, la regla de la exogamia, que trae detrás la prohibición del incesto y la organización totémica. El esclarecimiento de estos aspectos, afirma Freud, debe ser tanto de carácter histórico como psicológico. Por un lado, será necesario trazar el desarrollo de la institución totémica a través del tiempo y, por el otro, delinear las necesidades psíquicas manifiestas en el totemismo.<sup>17</sup> En suma, la principal interrogante planteada por Sigmund Freud tiene que ver con el origen del horror al incesto, cuya respuesta es que dicho horror nada tiene que ver con una repugnancia innata hacia la inclinación incestuosa. Más bien, el psicoanálisis mostró que los primeros deseos sexuales del niño son de naturaleza incestuosa.<sup>18</sup> Y ahí radica justamente la esencia del tabú del incesto. De acuerdo con el psicoanalista, el tabú refiere a prohibiciones muy antiguas, impuestas desde afuera, que recaen sobre los deseos más intensos de los seres humanos. El tabú, entonces, posee una actitud ambivalente respecto de él: en lo inconsciente se desea violar la prohibición, pero en el ámbito consciente se tiene un profundo miedo de hacerlo.<sup>19</sup> El ser humano desarrolla unos intensos deseos sexuales hacia sus progenitores que son desviados –mas no aniquilados– por la cultura, por ejemplo, desde

---

<sup>15</sup> Róheim, “Psicoanálisis y antropología”, 117-118.

<sup>16</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, III.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 126.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 39, 42.

el mecanismo del tabú. Para Róheim,<sup>20</sup> las demostraciones tanto de la ambivalencia afectiva del tabú como la de las relaciones humanas serán dos de los grandes aportes de *Tótem y tabú*.

Ahora bien, a partir de la estrecha relación entre totemismo y prohibición del incesto, Freud plantea una “deducción histórico-conjetural” que le permitirá desentrañar dicha relación, y lo hace mediante su hipótesis de la horda primordial. El sostén de esta construcción intelectual son tres piedras angulares, como se señaló al inicio del texto: las enunciaciones evolucionistas, los aportes psicoanalíticos y la investigación histórica. La primera piedra angular es la formulación de Charles Darwin sobre el estado social original del ser humano, que equiparó con el estilo de vida y los hábitos de los primates superiores. Así, Darwin infirió que, en su estado primordial, el ser humano vivió en grupos pequeños o en hordas, gobernadas por el macho más longevo y fuerte, quien impedía celosamente el contacto sexual de los demás machos con las hembras.<sup>21</sup> Sabemos por *Moisés y la religión monoteísta* que Freud<sup>22</sup> recuperó de Atkinson la continuación de la hipótesis darwiniana, para quien dicho sistema patriarcal llegó a su fin con el levantamiento de los hijos en contra del padre, quienes lo asesinaron y, de forma conjunta, lo devoraron.

La segunda piedra angular tiene que ver con el descubrimiento psicoanalítico de la equivalencia entre el padre y el animal, con el cual se mantiene una relación ambivalente. A partir del análisis clínico de la fobia infantil a ciertos animales, Freud afirma que la fobia recae sobre aquellos animales hacia los que el niño había mostrado hasta ese momento un interés particular. Al profundizar en el análisis, el miedo al animal, en el ámbito inconsciente, apunta al padre, en el caso de los niños varones, de tal manera que el miedo se había desplazado del padre al animal;<sup>23</sup> así, este es un sustituto de aquel. Lo que tenemos aquí es que el sentimiento ambivalente que expresa el niño hacia su padre le genera un conflicto que pretende ser aliviado mediante el desplazamiento de sus sentimientos hostiles y temerosos hacia un subrogado del padre, de modo que el conflicto de ambivalencia continúa en el objeto de desplazamiento: el animal.<sup>24</sup> Tras enlazar esta asociación con el totemismo, el paso lógico siguiente es la sustitución del animal totémico por el padre. En palabras de Freud:

---

<sup>20</sup> Róheim, “Psicoanálisis y antropología”, 116.

<sup>21</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 127-128.

<sup>22</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 126.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 130-131.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 132.

El primer resultado de nuestra sustitución es muy asombroso. Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño [...]. [Esta] ecuación [...] tendría que permitirnos arrojar luz sobre la génesis del totemismo en tiempos inmemoriales. Con otras palabras, conseguiría tornarnos verosímil que el sistema totemista resultó de las condiciones del complejo de Edipo.<sup>25</sup>

La equiparación que Freud hace entre las dos prohibiciones que impone el totemismo y los dos crímenes que cometió Edipo en el mito griego, los cuales constituyen los dos deseos inconscientes que determinan la triangulación edípica, es la nota definitiva que le da a la horda su desenlace particular. El animal totémico representa al padre asesinado por sus hijos, ya deificado por el sentimiento de culpa que les generó tal crimen. En vida, el padre había prohibido a sus hijos tener acceso a las mujeres de la horda. Con la ausencia de aquel, los hijos, por medio de un efecto retardado de la prohibición impuesta sobre ellos, se negarán a sí mismos el contacto carnal con las mujeres para evitar nuevamente la muerte de uno de ellos. De esta manera, se impondrá la prohibición del incesto, que motiva a practicar la exogamia. Con la organización social posterior, que gira en torno a los hermanos, se instituirá el totemismo como formación religiosa y social. Si bien, como dice Freud, el sistema totémico fue resultado de las condiciones del complejo de Edipo —que se crean a partir del tipo de relación que el padre estableció con sus hijos—, el propio complejo es resultado, así como el totemismo, del asesinato del padre. Estamos, entonces, frente a un discurso circular en el que el complejo de Edipo es, a la vez, causa y consecuencia de la emergencia de la cultura.

La tercera y última piedra angular se debe a la obra sobre la religión de los semitas de William Robertson Smith, publicada a finales del siglo XIX. Freud recuperó de este autor el supuesto de que los antiguos semitas celebraban periódicamente el banquete totémico, una festividad sacrificial que recordaba la identificación del pueblo con su dios, a partir de la ingesta de su carne y de su sangre.<sup>26</sup>

De acuerdo con Robertson,<sup>27</sup> el banquete totémico fue una antigua celebración llevada a cabo por el clan, que consistía en la matanza de una víctima sacrificial, la cual se identificaba con el animal totémico. Debido a la naturaleza

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 134.

<sup>26</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 135-136.

<sup>27</sup> Citado en “Tótem y tabú...”, 138, 140, 142.

sagrada del animal, se tenía prohibido darle muerte. No obstante, la prohibición se levantaba en el contexto ritual y, cuando la tribu entera formaba parte del sacrificio, se asumía en conjunto la culpabilidad de este. Al ingerir la carne de la víctima sagrada, esta y su pueblo se hacían uno mismo; se fusionaban sus identidades. El sacrificio periódico de este animal fue una pieza fundamental de la religión totémica. Según este mismo autor, en dicha festividad pudo apreciarse un desarrollo emocional, el cual partía del llanto y del lamento que originaba la muerte del animal, hasta llegar al júbilo, al “desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones”,<sup>28</sup> nos dirá Freud, quien también apunta que “una fiesta es un exceso permitido”.<sup>29</sup>

Esta ambivalencia afectiva, respecto del animal totémico, es esclarecida por el psicoanalista a partir de la sustitución de dicho animal con el padre —como anteriormente se señaló—, con quien igualmente se establece una relación emocional ambivalente. En palabras de Freud: “La actitud ambivalente de sentimientos que caracteriza todavía hoy el complejo paterno en nuestros niños, y prosigue a menudo en la vida de los adultos, se extendería también al animal totémico, sustituto del padre”.<sup>30</sup> Con esta afirmación, Sigmund Freud traza los orígenes históricos de dicha ambivalencia y los retrotrae hasta los tiempos primordiales. Asimismo, empieza a perfilar los antecedentes filogenéticos del complejo afectivo que domina en las relaciones parentales.

Con base en estas tres piedras angulares, provenientes de diferentes fuentes de información, Freud se aventura a conjuntarlas para determinar una unidad de significado que será vertida en “una hipótesis que acaso parezca fantástica”.<sup>31</sup> La hipótesis arranca desde la formulación darwiniana de la horda primordial, pero esta se agota rápidamente al no ofrecer las condiciones necesarias para los inicios del totemismo. Todo se acaba cuando el padre violento y celoso se apropia de todas las mujeres y expulsa a sus hijos al crecer.<sup>32</sup> No obstante, Freud se ve autorizado a prolongar la hipótesis de la horda primordial al enlazarla con la celebración del banquete totémico. Así, enuncia de manera rápida su formulación teórica:

Un día [...] los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible [...]. El violento padre primordial era por

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 143.

<sup>31</sup> *Ibíd.*

<sup>32</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 143.

cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.<sup>33</sup>

### **Entre mito e historia**

Freud reconoció el posible sentido fantástico de su formulación de la horda, como se señaló arriba, pero en ningún momento dejó de considerarla un acontecimiento histórico. A su juicio, partió de bases sólidas para sustentarla como un evento que ocurrió en tiempos primordiales, pero que ha afectado a todas las generaciones humanas, a modo de una herencia psicobiológica que se hace presente en todo momento y en toda persona. El primer dato que llama la atención en la narración de la horda primordial es que comienza desde la intemporalidad: “Un día”. Freud justifica esta imprecisión al considerar “un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas”.<sup>34</sup> En *Moisés y la religión monoteísta*, escrito más de dos décadas después de *Tótem y tabú*, el estudioso recupera su hipótesis al ver en Moisés una encarnación del padre primordial, y vuelve al asunto de la ausencia de ubicación temporal de la horda: “No podemos ofrecer la datación, por no poseer la referencia a las épocas geológicas con que estamos familiarizados. Es probable que aquel homínido no haya llegado muy lejos en el desarrollo del lenguaje”.<sup>35</sup>

A partir de lo anterior, Freud agrega un nuevo dato: los personajes de la horda primordial no son humanos en pleno derecho, son seres que, en un sentido evolutivo, se encuentran en la transición entre lo prehumano y lo humano. Este elemento nos arroja a la segunda pareja de conceptos planteada en la introducción: naturaleza/cultura, la cual no podemos disociar de nuestra discusión sobre el mito y la historia en torno a la horda primordial. Sin profundizar demasiado en la primera pareja de conceptos, vamos a comentar algunos aspectos a partir de las críticas que Malinowski lanzara contra la horda freudiana, entre otros postulados psicoanalíticos.

El núcleo de la crítica a la horda, por parte del antropólogo polaco, reside en pensar el asesinato del padre como el origen de la cultura humana, cuando las propias condiciones de la horda no proveyeron lo necesario para dicho

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, 143-144.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 144, nota 50.

<sup>35</sup> Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta...”, 78.

origen:<sup>36</sup> “Vemos que la teoría de Freud [...] intenta explicar los orígenes de la cultura mediante un proceso que implica la existencia previa de la cultura, con lo que estamos ante una falacia circular”.<sup>37</sup> Para Malinowski, es imposible pensar en el desarrollo de una cultura-organización social, leyes, tabúes religiosos, inmediatamente después del parricidio. Frente a esto, plantea que el crimen totémico debe situarse más atrás en el tiempo, antes de la cultura, posiblemente en el estado de naturaleza.<sup>38</sup> Y, aun así, la transición del estado de naturaleza al de cultura no es un proceso rápido, sino lento y paulatino. Con palabras semejantes a las de Freud, Malinowski afirma que la hipótesis de la horda primordial “es una hipótesis harto atractiva pero fantástica”.<sup>39</sup>

El autor acertó en señalar que la horda se ubica más atrás del tiempo cultural, por lo que sugiere pensarla más bien en el estado de naturaleza. En nuestra opinión, el tiempo anterior a la cultura al que alude Malinowski debiera corresponder al tiempo mítico, al tiempo en el que el acontecimiento “tuvo lugar por primera vez”, que es el tiempo sagrado.<sup>40</sup> A partir de esto, la atemporalidad de la horda primordial cobra un sentido distinto, pues es típica de la estructura narrativa de los mitos. La horda nos traslada al tiempo que está afuera de lo humano, y que lo precede, por lo tanto, es anterior al tiempo de la cultura. Desde esta perspectiva, el adjetivo “fantástico” utilizado por Freud y Malinowski para referirse a la horda no tiene el sentido de ilusorio, sino que debe apuntar a los acontecimientos portentosos que ocurren en el mito, pues los personajes que están inmersos en este son seres sagrados. Por lo tanto, el mito relata una historia sagrada.<sup>41</sup> Citemos las palabras textuales de Mircea Eliade para comprender la naturaleza creadora y ordenadora del mito, que nos permitirá, a su vez, dilucidar la naturaleza mítica de la horda primordial: “Los mitos relatan [...] todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hom-

---

<sup>36</sup> Malinowski, *Edipo destronado...*, 132, 134.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 132.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 134, 139-140.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 141. En términos mucho menos halagüeños, un antropólogo estadounidense contemporáneo de Malinowski, Alfred L. Kroeber, afirmó en la década del 1920 que *Tótem y tabú* es un libro “perspicaz pero sin método, intrincadamente más que estrechamente razonado, y dotado de un convencimiento infundado. El lector crítico comprobará estas cualidades; pero el libro caerá en las manos de muchos que carecen de cuidado o de independencia de juicio y que, bajo la influencia de un gran nombre y en la presencia de una imaginación sorprendentemente fértil, serán llevados a una creencia ilusoria”. Alfred L. Kroeber, “Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis”, *American Anthropologist* 22 (1920): 53. No obstante, Kroeber reconoció que, a pesar de todo el fracaso esencial en su propósito, “el libro es una importante y valiosa contribución”. *Ibíd.*, 53.

<sup>40</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona: Labor, 1985), 26.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 19.

bre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas. Si el Mundo *existe*, si el hombre *existe*, es porque los Seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los ‘comienzos’”.<sup>42</sup>

Lo que se propone aquí es pensar la horda primordial y los acontecimientos ocurridos en esta como pertenecientes al tiempo mítico. La horda nos habla de lo que ocurrió por vez primera; de la manera en que el primer padre y sus hijos ejecutaron hechos portentosos al ser seres sobrenaturales o sagrados. A partir de estos acontecimientos, en particular, el asesinato del padre, se despliega la actividad creadora en el tiempo primordial: se instituye una nueva organización social, se crea la religión (como canon y como práctica) y las normas sociales, en suma, aparece la cultura. A partir de la presencia de esta se forja la naturaleza humana. Hay que señalar que, en la narración mítica, la transgresión de los seres primigenios detona la condición humana y el origen de la cultura.<sup>43</sup> Entonces, habría que pensar el parricidio como la transgresión original que permite la emergencia de la cultura y una constitución psicosocial particular del ser humano. La consecuente culpa que experimentan los hijos apunta a dicha transgresión.

La hazaña mítica irrumpe en el tiempo ordinario humano para ordenarlo y explicarlo a la vez. En este sentido, el mito es una realidad viva que se reactualiza periódicamente a través del ritual. “Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo [...] en todas las reiteraciones rituales de los mitos”.<sup>44</sup> Mito y rito mantienen una relación de coesencia. Es, justamente, el banquete totémico, recuperado por Robertson Smith, el ritual que reactualizaba de tiempo en tiempo el parricidio mítico cometido por los hijos.

Mediante la celebración del banquete totémico se suspendía el tiempo ordinario para revivir los acontecimientos originales; es decir, se levantaba la prohibición de matar al padre, encarnado en el animal totémico. A partir de

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>43</sup> Si pensamos en los acontecimientos acaecidos en el Edén, como historia mítica, relatados en el Génesis, a partir del pecado cometido por Adán y Eva, que consistió en la desobediencia a la única regla que Dios les había impuesto: no comer ningún fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, se ve transformada su naturaleza al volverse seres con pudor (pues ven la necesidad de cubrir sus cuerpos) y seres mortales. Asimismo, con la expulsión del paraíso comienza el despliegue de la actividad creadora del hombre; se vuelven seres de cultura. Gén, 2-3 (Biblia de Estudio NVI Arqueológica).

<sup>44</sup> Eliade, *Mito y realidad*, 26.

ese acontecimiento se hacía inteligible la transgresión original que había instituido al tiempo humano. Se recordaba el origen de las prohibiciones primarias que habían delineado la organización social y la estructuración de la psique humana. Asimismo, el ritual reforzaba dos tipos de identificaciones: la identidad de grupo, pues la fiesta solo se llevaba a cabo mediante la participación colectiva; y la identificación con el dios, ya que al ingerir la carne del tótem se apropiaban de él, en su interior, y mantenían una comunión con él.

Una interpretación de la horda primordial desde el mito no puede dejar de contemplar la visión psicoanalítica de esta construcción social. Mediante el mito se expresan los deseos inconscientes de los seres humanos, de ahí que un gran número de narraciones míticas contengan historias de muerte y sexuales desmedidas. De esta manera, guarda estrechas semejanzas con el sueño, pues ambos se inspiran en los mismos contenidos simbólicos.<sup>45</sup> El mito, entre otras construcciones culturales, como el rito y el chivo expiatorio, constituye una válvula de escape que permite liberar material que ha devenido inconsciente, por efecto de la represión que ejerce la cultura. Y aquí nos encontramos frente a su paradoja: por un lado, la cultura se erige a partir de la represión sobre aquellos contenidos que los humanos tienen una profunda inclinación —contenidos de sexo y muerte—; pero, por otro lado, dispone de ciertos mecanismos para aligerar la carga de la represión<sup>46</sup> mediante la suspensión de esta en determinados contextos temporales. Así, el levantamiento de la censura solo opera en situaciones en las que se irrumpe en el tiempo ordinario. La cultura moviliza y redirecciona la libido, a través de formas sociales aceptables, como el mito y el rito, de tal manera que estos, como creaciones culturales, representan sublimaciones de deseos inconscientes.

La horda primordial, como relato portentoso de los orígenes, es el mito que instauro la cultura y, al mismo tiempo, el que le imprime al ser humano sus características definitivas, como será una constitución libidinal ambivalente, vertida en una relación de ambivalencia afectiva que mantiene con sus progenitores, y que es el núcleo del complejo de Edipo.<sup>47</sup> Del mismo modo que el primer padre —destinado a convertirse en un ser sagrado— despertaba sentimientos de envidia (de deseo) y de miedo; y la primera madre y hermanas, despertaban deseos sexuales hacia ellas, así, los seres humanos estarán inclinados a repetir esta historia de deseos por suerte de una herencia psíquica transmitida generacional-

---

<sup>45</sup> Véanse Sigmund Freud, “10.ª Conferencia. El simbolismo en el sueño”, en *Obras completas XV* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003); Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (Ciudad de México: FCE, 2014).

<sup>46</sup> François Laplantine, *La etnopsiquiatría* (Barcelona: Gedisa, 1979), 60-61.

<sup>47</sup> Véase Freud, “Tótem y tabú...”, 158.

mente desde el inicio de los tiempos, lo cual será tema de un apartado posterior.

Un aspecto más que vamos a comentar, y que apunta al inicio del siguiente apartado, refiere a la distinción que Freud marcó entre mito e historia, o, más cercano a sus palabras, creación fantástica e historia. En varias ocasiones, tanto en *Tótem y tabú* como en *Moisés y la religión monoteísta*, escrito años después, Freud insiste en no concebir el relato de la horda primordial y los acontecimientos que le siguieron como “puramente fantástico”, a pesar de que “el panorama histórico-conjetural es lagunoso y en muchos puntos incierto”,<sup>48</sup> pues, quienes incurren en lo primero subestiman la fuerza probatoria del material existente, así como su integración, que verifica dicha hipótesis. Freud afirma categóricamente: “En nuestra construcción nada hay de invención libre, nada que no pueda apoyarse en sólidas bases”.<sup>49</sup>

Igualmente, al conceptualizar al padre como dios y como animal totémico sacrificial en la celebración del banquete totémico, el psicoanalista comenta: “En el intento de comprender esta situación nos pondremos en guardia frente a unas interpretaciones que en superficial concepción querrán traducirla como una alegoría y olvidar así la estratificación histórica”.<sup>50</sup> Para Sigmund Freud, la horda primitiva, los elementos que la componen y sus desencadenantes no son símbolos, sino un desarrollo histórico que ha dejado una marca hasta nuestros días.

Freud mantiene una perspectiva histórica del mito, que es expuesta en varias ocasiones en las dos obras anteriormente mencionadas. Él es partidario de que en los mitos podemos encontrar las raíces históricas de acontecimientos humanos de larga data. En el caso particular de la horda, de acuerdo con el psicoanalista, podemos ver en los mitos los desarrollos culturales desencadenados a partir del asesinato del padre, como serán las diversas manifestaciones de lo sagrado. En este sentido, Freud mantiene una visión del mito semejante a la de los pueblos tradicionales, que consiste en el entrelazamiento del mito con la historia, de tal manera que no existe una separación tajante entre estas; de hecho, no hay separación tal. Nos dice Eliade: “El mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una ‘historia verdadera’, puesto que se refiere siempre a *realidades*. El mito cosmogónico es ‘verdadero’, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo”.<sup>51</sup> Recordemos algunas afirmaciones de Freud para dar cuenta de ello: “Un proceso como la eliminación del padre primordial por la banda de hermanos no podía menos que dejar huellas imperecederas en la historia de la humanidad [...]”.

---

<sup>48</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 81.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 151.

<sup>51</sup> Eliade, *Mito y realidad*, 13 (cursivas en el original).

Resisto la tentación de rastrear esas huellas en la mitología, donde no son difíciles de encontrar”.<sup>52</sup>

Si bien se muestra cauto ante esta “tentación”, Freud insiste en afirmar sobre las huellas de los desarrollos históricos posteriores a la horda impresas en la tradición oral. Al explicar el modo de vida social en el interior de la horda, señala que el macho se apropiaba de todas las mujeres, y con violencia prohibía el acceso sexual de ellas a sus hijos, lo que detonaba la expulsión de estos, como ya ha sido indicado. En tanto, los hijos menores mantuvieron una posición privilegiada, pues recibían la protección y el amor de la madre, lo que les permitió sustituir al padre al llegar este a una edad avanzada. Frente a esta supuesta realidad histórica, el padre del psicoanálisis apunta: “Tanto de la expulsión de los hijos varones mayores como de la predilección por los menores cree uno discernir los ecos en las sagas y los cuentos tradicionales”.<sup>53</sup>

Nuevamente, al hablar sobre los sustitutos del padre, como son el animal totémico y, en un tiempo posterior, el dios, Freud recuerda como “la derrota de una generación de dioses a manos de otra, en las mitologías, indica notoriamente el proceso histórico de la sustitución de un sistema religioso por otro nuevo, sea a consecuencia de la conquista por un pueblo extranjero, sea por la vía del desarrollo psicológico”.<sup>54</sup>

En el último ejemplo que presentamos, Freud traza un desarrollo libidinal del ser humano de la mano del desarrollo del panteón griego. Así, plantea que, al introducirse la agricultura, el hijo alcanzó una preminencia en el interior de la familia patriarcal; mientras que en su desarrollo psicológico manifestó nuevas exteriorizaciones libidinales incestuosas, que fueron satisfechas simbólicamente mediante el cultivo de la tierra, ahora vuelta un ser sagrado. En el ámbito del panteón religioso, surgen deidades masculinas como Atis o Adonis, dioses juveniles que mantienen relaciones incestuosas con la madre, como gran desafío al padre. No obstante, el castigo ante su transgresión —que pone en evidencia la conciencia de culpa de los varones— se expresa en los mitos mediante su muerte a causa de un animal, que representa la ira del padre-dios; o la pérdida de la virilidad por castración.<sup>55</sup>

En Sigmund Freud tenemos una interpretación del mito contraria a la de los llamados “mitólogos” por Géza Roheim, en la que podríamos ubicar a historiadores y antropólogos. Ellos mantienen una interpretación astralista<sup>56</sup> de

---

<sup>52</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 156.

<sup>53</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 78.

<sup>54</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 152, nota 55.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 154.

<sup>56</sup> El término *astralista* ha sido utilizado por los estudiosos de los códices mesoamericanos para nombrar el tipo de interpretación de los códices adivinatorios a partir del enfoque centrado en los as-

los mitos, de tal manera que Edipo y Yocasta son una representación del Sol y la Tierra. En cambio, el psicoanálisis, comenta Róheim, se inclina a interpretar los mitos como “representaciones de las tendencias y los deseos humanos”.<sup>57</sup> A la interpretación astralista se opone, entonces, una histórica y psicológica del mito. Desde esta visión, el mito da cuenta, por un lado, de los desarrollos histórico-culturales de las sociedades y, por el otro, del desarrollo psíquico humano.

Finalicemos este apartado citando las reflexiones a las que llega Lévi-Strauss sobre la horda primordial:

Como todos los mitos, el que presenta *Tótem y tabú* con tanta fuerza dramática implica dos interpretaciones. El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo, y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos, proviene precisamente del hecho de que los actos que evoca jamás fueron realizados porque la cultura se opuso a ello, siempre y en todas partes. Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contraorden.<sup>58</sup>

Sigmund Freud se erige como el “mitopoeta”<sup>59</sup> que narra/crea los acontecimientos dramáticos que provocan la emergencia de la cultura y, a la par, el origen de la relación igualmente dramática que establece el hijo con sus padres, mediante una estructura psíquica universal, que es el complejo de Edipo. Bajo una forma mítica, la horda primordial evidencia, en el orden de lo simbólico, es decir, en la vida psíquica inconsciente, la fantasía de cada hombre de asesinar al padre y tener contacto sexual con su madre. Frente a este contraorden la cultura impone el orden de lo real, el de la prohibición, y será el interdicto del incesto el que dé inicio a la vida humana, que es la vida cul-

---

tros, como fue el caso del estudioso alemán Eduard Seler. Esta interpretación ha recibido duras críticas por los especialistas, véase Ana Díaz, “Venus más allá de las tablas astronómicas: Una relectura de las láminas 53-54 del Códice Borgia”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 48, (2014): 92, nota 5.

<sup>57</sup> Róheim, “Psicoanálisis y antropología”, 115.

<sup>58</sup> Lévi-Strauss, *Estructuras elementales...*, 569.

<sup>59</sup> Tomo el concepto del historiador mexicano Alfredo López Austin, quien plantea dos posibilidades para la invención del mito. Una de estas es hipotética y consiste en la invención súbita y primordial del mito en manos de un autor excepcional, el mitopoeta, quien lo narra por primera vez. *Los mitos del tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana* (Ciudad de México: UNAM, 2003), 274, 276.

tural. A su vez, a través de la cultura se construye una instancia psíquica particular: el superyó, que permite la incorporación de la norma.

### **Entre la naturaleza y la cultura**

Si bien la constitución de la horda, inspirada en Darwin, plantea una organización social —aunque sea primitiva—, que se sustenta en la norma autoritaria del padre, el psicoanalista vienés dejó bien claro que las condiciones originales de las que parte se ubican en una condición de naturaleza y, para ser más específicos, en un estadio evolutivo anterior al del ser humano. Así, concibe a los miembros de la horda como homínidos con un escaso desarrollo del lenguaje, quienes, de acuerdo con sus costumbres salvajes, practicaban el canibalismo y consumían la carne cruda.<sup>60</sup> De alguna manera, Freud plantea una inversión de la condición humana: el mundo al revés. En este sentido, podríamos pensar que el hecho de que la autoridad y el poder recayeran sobre un solo hombre y se ejercieran de forma autoritaria, constituiría un rasgo de salvajismo. Volveremos sobre esto más adelante.

La relación social establecida por el padre, en la horda primordial, que es narrada de golpe, dice Freud, es una experiencia que duró “milenios y en esa larga época se ha repetido innumerables veces”.<sup>61</sup> Esta experiencia milenaria habría implicado un cambio ontológico en los habitantes de la horda hacia una condición superior, la humana, que se irá forjando entre el periodo inmediato y posterior al asesinato del padre. Asimismo, dicha transformación implicó una estructura emocional distinta, pues, lo que dominaba inicialmente era una ambivalencia afectiva hacia el padre, quien era odiado y temido, pero también amado y envidiado. Tras el parricidio nacería el arrepentimiento y la culpa en los hijos, lo que contribuyó a la creación de la cultura.<sup>62</sup>

Vamos a recuperar la crítica formulada por Malinowski a la horda primordial freudiana, respecto de la indefinición de la condición de la horda entre la naturaleza y la cultura, que ya habíamos anticipado en el apartado anterior. Según el antropólogo,<sup>63</sup> Freud “fracasa estrepitosamente” al no contemplar la línea divisoria entre las condiciones que permiten el surgimiento de la cultura y la cultura misma, pues si no existen dichas condiciones previas, esta no puede emerger. Malinowski se plantea el siguiente dilema: “¿Existía ya el material bruto de la cultura, en cuyo caso el ‘gran acontecimiento’ no podría ser el origen de la cultura, como Freud afirma; o en el momento de la acción la

---

<sup>60</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 78; “Tótem y tabú...”, 144.

<sup>61</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 78.

<sup>62</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 145, nota 52.

<sup>63</sup> Malinowski, *Edipo destronado...*, 131.

cultura aún no existía, en cuyo caso los hijos no podrían haber instituido sacramentos, establecido leyes y transmitido costumbres?”.<sup>64</sup> Frente a este dilema, Malinowski<sup>65</sup> deriva dos conjeturas: 1) si el complejo de Edipo es el origen de la cultura, el parricidio, que es la causa de dicho complejo, debe de situarse aún más atrás en el tiempo; 2) si el crimen tuvo lugar en el estado de naturaleza, la transición a la cultura no se dio de forma inmediata, sino como “un proceso muy laborioso y lento que se concretó de manera acumulativa, a través de infinidad de pequeños pasos que fueron integrándose a lo largo de enormes periodos de tiempo”.<sup>66</sup>

Estos dos planteamientos fueron atendidos por Freud, como lo vimos al inicio del apartado. El psicoanalista establece claramente los orígenes preculturales de la horda primordial, por un lado, y plantea, por el otro, el dilatado desarrollo histórico de esta primera organización social, que implicó innumerables repeticiones de la horda: el padre celoso que reprime a sus hijos y los expulsa. Pero lo que nos interesa destacar es el elemento que permite articular la naturaleza y la cultura, a través de la transición de la primera a la segunda: la prohibición. Serán los dos tabúes impuestos por el totemismo, que, al ser la religión instaurada a raíz del parricidio y de la conciencia de culpa, enlazan con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Entonces, la cultura se construye a partir de la represión<sup>67</sup> de aquellos aspectos hacia los cuales existe una profunda inclinación, que son los deseos incestuosos hacia la madre y de muerte hacia el padre.

De semejante parecer es Claude Lévi-Strauss, quien desde la antropología estructural, inaugurada por él, sostiene que la prohibición del incesto es naturaleza, porque es de carácter universal; aunque también es cultura, porque pertenece al mundo de las reglas.<sup>68</sup> Pero no es cualquier prohibición, “*es la prohibición* bajo su forma más general, aquella a la que tal vez se reduzcan todas las demás”.<sup>69</sup> Y yendo más lejos, el antropólogo afirma que “la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra”,<sup>70</sup> en ella “se

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, 134.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 139-141.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>67</sup> Véase José Carlos Aguado Vázquez, “El *no* como principio organizador de la cultura: Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”, *Revista de Psicoanálisis y Grupos* 5, n.º 5 (2008): 91.

<sup>68</sup> Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales...*

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 571 (cursivas en el original).

<sup>70</sup> *Ibíd.*, 59.

cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura”.<sup>71</sup> La regla es la cultura misma.<sup>72</sup>

Las anteriores reflexiones de Lévi-Strauss nos permiten regresar a una idea planteada más arriba. Si la prohibición del incesto nos ubica en el campo de la cultura, y es la propia cultura, estamos frente a un producto que es social, entonces, consensuado, aunque posteriormente se imponga como una norma que no se cuestiona. Ahora, si nos posicionamos en el contexto de la horda primordial, ahí lo que predomina es la regla arbitraria y de un solo hombre, el padre, quien es el que concentra todo el poder y acapara a todas las mujeres. Entonces, estamos en el ámbito de la naturaleza, y si alargamos esta idea, lo anterior constituye un rasgo de salvajismo. Con la disolución de la horda y una nueva organización, que gira en torno a los hermanos, aparece la regla consensuada, por lo tanto, la cultura. Podemos extender este pensamiento a la exogamia. La posesión de todas las mujeres por un solo hombre y la consecuente endogamia corresponde a la naturaleza, así como la exogamia, producto de la prohibición del incesto, corresponde a la cultura.

En el cuadro 1 presentamos una serie de oposiciones que diferencian a la horda paterna del clan de hermanos, y que parte de la distinción entre naturaleza y cultura.

**Cuadro 1. Distinción entre la horda primordial y el clan de hermanos**

Horda primordial	Clan de hermanos
Naturaleza	Cultura
Seres prehumanos	Seres humanos
Tiempo mítico	Tiempo humano
Autoridad depositada en un solo hombre	Autoridad depositada en el grupo de hombres
Regla arbitraria y de un solo hombre	Regla consensuada, <sup>73</sup> prohibición del incesto

<sup>71</sup> *Ibíd.*

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>73</sup> La distinción sugerida entre la regla arbitraria que recae en un solo hombre —asociada a la naturaleza— y la regla consensuada —propia del campo de la cultura— permite traer a colación la formulación de la psicología de las masas de Gustave Le Bon, por ser contraria en uno de sus aspectos a lo que proponemos. Uno de los elementos centrales de dicha psicología es que el individuo al interior de una masa ve anulado su intelecto, de tal manera que opera en él una regresión en la escala de la civilización. Asimismo, cualquier decisión tomada en colectivo, que implica un proceso democrático, se encuentra carente de razón. En contraste, el individuo aislado siempre será intelectualmente superior a la masa (Gustave Le Bon, *Psicología de las masas* (Madrid: Morata, 1986, 30-33). Estas afirmaciones se encuentran enmarcadas en el contexto del ascenso al poder de las clases populares y su inserción en la vida política europea posterior a la Revolución francesa, y la consecuente disminución de poder de la monarquía, hacia la que estaba inclinado Le Bon. Entonces, el estudioso francés

Endogamia	Exogamia
Ausencia de sistema religioso	Sistema totémico e inicio del ritual
Canibalismo	Canibalismo subrogado ritual
Consumo de carne cruda	Supuesto consumo de carne cocida
Ambivalencia de sentimientos (amor y odio) hacia el padre	Continúa la ambivalencia, y surgen el arrepentimiento y la culpa tras el parricidio
Narcisismo del padre	Ligazones libidinales entre los hermanos <sup>74</sup>

### Entre la filogénesis y la ontogénesis

Hemos llegado al último apartado de nuestra reflexión sobre la hipótesis de la horda primordial, que es el que más estuvo sujeto a la crítica:<sup>75</sup> la transmisión psíquica transgeneracional del parricidio original y de los acontecimientos que desencadenó, los cuales generaron una estructura psicológica particular. Para esto, Freud recurre a una *psique de masas*. “Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno”.<sup>76</sup>

El psicoanalista reconoce que la primera opción a la que uno acudiría para pensar en esta herencia es una de carácter cultural, como la tradición oral, sin embargo, esto no le resulta suficiente. Por ello, decide recurrir a la “herencia de predisposiciones psíquicas”, a sabiendas de que “resultara preferible cualquier otra explicación que pudiera evitar esas premisas”.<sup>77</sup>

Veintiséis años después de haber escrito *Tótem y tabú*, Freud volvió a dicho planteamiento y lo profundizó al estudiar la figura de Moisés, en quien vio a una de las reencarnaciones históricas del padre primordial. De esta manera,

---

opuso el intelecto del monarca frente a la falta de entendimiento de la masa del pueblo organizado. Al estudiar la psicología de las masas, Freud rechazó la tajante afirmación de Gustave Le Bon de que las masas son irracionales y contrarias a la civilización, pues estas han tenido una capacidad creativa de primer orden: la construcción de cultura. No obstante, reconoce que el individuo en masa sufre una merma en su rendimiento intelectual, mientras que su afectividad se incrementa notablemente. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas XVIII (1920-1922)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 79, 84.

<sup>74</sup> Véase Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas XVIII (1920-1922)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 117.

<sup>75</sup> Róheim, “Psicoanálisis y antropología”, 117.

<sup>76</sup> Freud, “Tótem y tabú...”, 159.

<sup>77</sup> *Ibíd.*; Véase Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 96.

pone especial atención en el fenómeno psíquico del “retorno de lo reprimido”, que lo prolonga al terreno de la historia y la cultura. De hecho, dicho fenómeno, de acuerdo con el psicoanalista, está condicionado por las circunstancias particulares por las que transita la historia cultural humana.<sup>78</sup>

El sustento principal de este planteamiento se encuentra en la ley biogenética de Ernst Haeckel, que consiste en que el desarrollo del individuo reproduce de manera resumida el desarrollo de su especie. Del plano biológico, pero sin distanciarse de él, Freud lleva dicha formulación al plano mental, de tal manera que los procesos psíquicos individuales constituyen una herencia psicobiológica de una psique colectiva prehistórica, que se transmite de forma inconsciente. Así, el estudioso no dudó en asimilar la estructura afectiva de los hombres primordiales con la de los niños, a los que nombra los “primitivos del presente”.<sup>79</sup> Si en el desarrollo ontogenético del ser humano se reproduce el desarrollo filogenético<sup>80</sup> de la especie humana, en el ámbito psicológico, los niños del presente representan los orígenes de la humanidad; es decir, a los miembros de la horda primordial y del clan de hermanos. De la mano de la ley biogenética, Freud<sup>81</sup> igualmente se apoyó en la formulación lamarckiana de la herencia de los caracteres adquiridos, aun sabiendo que la ciencia biológica del momento la había desestimado.

Señalamos al inicio del texto que el método freudiano para interpretar los contenidos psíquicos de los pueblos no occidentales es a partir de la indagación psicoanalítica individual, y esto es exactamente lo que vemos en la propuesta de un patrimonio psíquico universal que se hereda generacionalmente. A partir de la experiencia psicoanalítica, Freud identificó la existencia de huellas mnémicas individuales, derivadas de una experiencia pasada reprimida, que conservan su pulsión emergente, y que vuelven a la conciencia después de un tiempo. Una de las condiciones para que pueda ocurrir esto es que en la vida reciente aparezcan impresiones o vivencias (por ejemplo, de traumas) semejantes a lo reprimido, y que tengan la capacidad de despertarlo. Esta vivencia se refuerza a través de la pulsión latente de lo reprimido. Esto reprimido llega a la conciencia de forma alterada o desfigurada, lo que evidencia el influjo de la resistencia, no superada del todo.<sup>82</sup>

Ahora bien, la audacia freudiana fue plantear el mismo proceso, pero para la vida de los pueblos: “También en las masas se conserva la impresión (impronta) del pasado en unas huellas mnémicas inconcientes [sic]”.<sup>83</sup> Para afirmar esto, Freud no ve la necesidad de introducir el concepto de *inconscien-*

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, 128.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>80</sup> Véase *ibíd.*, 94, 96, 128.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 96.

<sup>82</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 91.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 90.

*te colectivo*, en clara alusión a Jung, pues “de suyo el contenido de lo inconsciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos”.<sup>84</sup> El siguiente paso fue tender el puente entre la psicología individual y la psicología de las masas: una “complicación sobreviene si reparamos en la probabilidad de que en la vida psíquica del individuo puedan tener eficacia no solo contenidos vivenciados por él mismo sino otros que le fueron aportados con el nacimiento, [‘huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores’] fragmento de origen filogenético, una *herencia arcaica*”.<sup>85</sup>

Ubiquémonos entonces en el contexto posterior al parricidio primigenio. Con la cultura instalada a partir de una nueva organización social, el sistema religioso totémico, la prohibición del incesto y la exogamia, nos dice Freud, se inició un prolongado desarrollo que consistió en el “retorno de lo reprimido”. Esto reprimido refiere a un suceso pasado y olvidado en la vida de los pueblos,<sup>86</sup> que tuvo la suficiente importancia o se repitió con la suficiente frecuencia para llegar a convertirse en un recuerdo que formara parte de la herencia arcaica.<sup>87</sup> Entonces, en lugar de que las futuras generaciones adquirieran dicho recuerdo o huella mnémica olvidada, al actuar el evento, solo tenían que despertarlo de la latencia.<sup>88</sup>

Será el asesinato del padre el evento de mayor importancia de los tiempos primordiales que devino en una huella mnémica, tras ser reprimido y sepultado en el inconsciente. Pero la repetición real de este suceso será definitiva para detonar el retorno de lo reprimido. Para Sigmund Freud, una repetición de tal magnitud fue el asesinato de Moisés a manos de los judíos.<sup>89</sup> Moisés es el gran hombre que asemeja al padre<sup>90</sup> y que funge el rol del superyó.<sup>91</sup>

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 127.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, 94, 96.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, 127.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 97.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 128.

<sup>89</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 97.

<sup>90</sup> Géza Róheim reconoció la dificultad de imaginar un inconsciente universal a través del cual se pudieran transportar los engramas (las huellas cerebrales que dejan las experiencias) del pasado hasta el presente. No obstante, en apoyo a la propuesta freudiana, sugirió la teoría sobre formas atenuadas de las batallas de las hordas primitivas que han sobrevivido como rito, y que portan un contenido edípico y fraternal. “Antropología y psicoanálisis”, 118. Asimismo, a partir de su trabajo etnográfico, Róheim observó entre las poblaciones nativas de Australia Central la persistencia de un tipo de organización similar al de la horda primordial. En varias comunidades, había hombres que practicaban incesto, hasta que les llegaba la muerte mediante una conspiración por la tribu. En el ámbito del mito, a los jefes se les permitía casarse con sus familiares femeninos prohibidos. El antropólogo y psicoanalista húngaro llega a la conclusión de que “el padre primordial que retiene a todas las mujeres para sí mismo mientras pueda, puede ser una situación del pasado reciente”. Igualmente, sostiene que “un periodo de oscilación entre la ley y la voluntad del padre”, tal como es descrito en los mitos, realmente ocurrió [Géza Róheim, “The Primal Horde and Incest in Central Australia”, reseña de Milton L. Miller, *The Psychoanalytic Quarterly* 13 (1944)].

<sup>91</sup> Freud “Moisés y la religión monoteísta”, 113.

Para finalizar este apartado, vamos a recuperar la propuesta de Serge Moscovici sobre el mecanismo freudiano de la latencia de lo reprimido. En *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*, el psicólogo social analiza detenidamente, entre otras temáticas, los mecanismos bajo los cuales opera dicha psicología. Al momento de abordar los rastros mnémicos del pasado en la vida mental de las masas del presente, afirma que “no es tanto la posibilidad de que el pasado se conserve en la vida mental lo que nos obliga a suscribir este postulado”,<sup>92</sup> sino sus consecuencias, y una de estas es que “la historia es un movimiento cíclico. Y las multitudes recorren unos ciclos. Retornan a lugares ya visitados, repiten actos antiguos, sin tener conciencia de ello”.<sup>93</sup>

Al preguntarse sobre este proceso, el psicólogo social afirma que “los seres y las situaciones del pasado revisten en nuestro psiquismo la forma de *imago*, de representaciones figuradas. Análogas a las estampas infantiles, hacen presente una ausencia, simplificando sus rasgos. Se trata, en general, de seres y de situaciones con los que nos hemos identificado, como nuestros padres, nuestra nación, una guerra o una revolución, a los que se asocian emociones particularmente fuertes”.<sup>94</sup>

“La mayor parte de las imago llevan la marca de haber sido, en un momento o en otro, prohibidas por razones morales, políticas o culturales. Proviene de una selección que intentaba borrarlas de la historia de un pueblo”,<sup>95</sup> con el fin de impedir que se identificara con dichas imago o con sus ideales. “Tendían a [...] [eliminarlas] de una vez para siempre. Ahora bien, lejos de desaparecer, esos elementos prohibidos y seleccionados se reagrupan y se reconstituyen en la memoria”.<sup>96</sup>

En palabras de Serge Moscovici, el retorno de lo reprimido es un proceso propio de la psicología del individuo, el cual está mal aplicado a la psicología de las masas. En primer lugar, porque supone la existencia de un inconsciente colectivo, pero este, afirma, no existe en las masas. Y, en segundo lugar, porque el retorno de lo reprimido refiere, en mayor medida, a la represión de las pulsiones sexuales. De acuerdo con Moscovici, “los recuerdos psíquicos de las épocas remotas, herencia de las masas, son más bien de índole mimética. Se refieren a la identificación con nuestros antepasados, con un gran hombre”.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> Serge Moscovici, *La era de las multitudes: Un tratado histórico de psicología de las masas* (Ciudad de México: FCE, 2005), 373.

<sup>93</sup> *Ibíd.*

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 373-374.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 374.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 376.

La *resurrección de las imago* es el mecanismo que Moscovici propone para dar cuenta de la reviviscencia de situaciones y personajes de un pasado muy lejano. Así, tanto lo que ha ocurrido tiempo atrás como lo que tiene que ver con identificaciones primarias de un grupo tiende a repetirse periódicamente y se impone como si se tratara de un modelo coercitivo.<sup>98</sup> Todas las culturas poseen creencias en torno a la imago y ceremonias para propiciarla, en particular, cuando se trata de un líder carismático.<sup>99</sup>

Moscovici concluye su análisis sobre las imago de la siguiente manera: “Consideraremos la resurrección de las imago como un mecanismo hipotético, incluso ficticio [...]. Nos da apenas la posibilidad de considerar la continuidad de las identificaciones en el curso de la historia, nada más”.<sup>100</sup>

Debido a que el interés del estudioso es la psicología de los grandes hombres, como en su momento lo fueron Charles De Gaulle, Stalin o Tito, orienta su análisis de las imago a partir del carisma: ese poder que emana de los líderes y que fascina a las multitudes. No obstante, como lo menciona, las imago también corresponden a acontecimientos pasados que devinieron prohibidos por razones de índole moral, política o cultural, y también podríamos pensar, religiosa. Estas imago generan una estrecha identificación con su pueblo y se asocian con emociones fuertes. Y si bien se ejerció una represión sobre aquellas, más que desaparecer se recomponen en la memoria, a la manera del material inconsciente.

El mecanismo de la resurrección de las imago nos permite pensar en el resurgimiento de acontecimientos pasados como un proceso psicocultural en contextos históricos determinados, más allá de la biología y de estructuras innatas en la persona, como lo creyó Freud respecto de la manera en que poseemos las huellas mnémicas de los eventos muy lejanos. Toda cultura tiende a reprimir contenidos que son reconocidos como peligrosos porque atentan contra el funcionamiento social, de esta manera, devienen inconscientes y mantenidos en la latencia. Pero, como es bien sabido, nunca son eliminados. Habrá que esperar a contar con los estímulos socioculturales necesarios que permitan resucitar ciertas imágenes sepultadas.

Si bien Moscovici rechaza la idea del inconsciente colectivo, no podemos dejar de reconocer un sustrato del inconsciente de naturaleza social, quizá no como un “patrimonio universal de los seres humanos”,<sup>101</sup> como afirmó Freud, pero sí como un inconsciente cultural de una sociedad en particular, a la manera del “inconsciente étnico” planteado por George Devereux, “esa parte del

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 377.

<sup>100</sup> *Ibíd.*

<sup>101</sup> Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, 127.

inconsciente que un individuo de una cultura dada posee en común con la mayoría de los miembros de su cultura”.<sup>102</sup> En ese nivel se procesan los conflictos específicos de una sociedad y las reacciones particulares frente a estos para resolverlos. Asimismo, no podemos perder de vista que el inconsciente es igualmente un producto histórico, el cual se va nutriendo de los distintos contenidos que van estando sujetos a represión de forma diferente en cada época.

### Conclusiones

Freud es el mitopoeta de la modernidad occidental que narró por primera vez el mito del origen de la cultura, a partir de un acontecimiento, en lo sumo dramático, que refleja la ambivalencia que todo hijo experimenta hacia su padre, quien es odiado y amado a la vez. Esta es la historia de la condición humana que estamos condenados a repetir, tal como fue inaugurada en el tiempo mítico por unos personajes primigenios de naturaleza portentosa. Ellos, con su actuación, dejaron una impronta en el aparato psíquico y la estructura afectiva del ser humano, por medio de la cual se mata simbólicamente al padre y se expresan deseos incestuosos hacia la madre. Por eso, resulta, al mismo tiempo, tan fascinante y aterradora la formulación de la horda primordial.

### Bibliografía citada

- Aguado Vázquez, José Carlos. “El *no* como principio organizador de la cultura: Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”. *Revista de Psicoanálisis y Grupos* 5, n.º 5 (2008): 91-107.
- Biblia de Estudio NVI Arqueológica*. China: Vida, 2009.
- Braunstein, Néstor A., Betty B. Fuks y Carina Basualdo, coords. *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2013.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Díaz, Ana. “Venus más allá de las tablas astronómicas: Una relectura de las láminas 53-54 del Códice Borgia”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 48 (2014): 89-128. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.scielo.org.mx/pdf/ecn/v48/v48a3.pdf](https://www.scielo.org.mx/pdf/ecn/v48/v48a3.pdf)
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1985.
- Enciclopedia Herder*. “Ernst Haeckel”. Acceso el 9 de septiembre de 2023. [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Haeckel,\\_Ernst](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Haeckel,_Ernst)
- Freud, Sigmund. “10.ª Conferencia: El simbolismo en el sueño”. En *Obras completas XV*, ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 136-154. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

---

<sup>102</sup> Citado en Laplantine, *La etnopsiquiatría*, 61.

- “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas XVIII* (1920-1922), ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 63-136. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
  - “Moisés y la religión monoteísta”. En *Obras completas, XXIII* (1937-1939), ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 1-132. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
  - “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”. En *Obras completas XIII* (1913-1914), ordenamiento, comentarios y notas por James Strachey, 1-164. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Kroeber, Alfred L. “Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis”, *American Anthropologist* 22 (1920): 48-55.
- Laplantine, François. *La etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa, 1979.
- Le Bon, Gustave. *Psicología de las masas*. Madrid: Morata, 1986.
- Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*. Ciudad de México: Paidós, 1983.
- López Austin, Alfredo. *Los mitos del tlacuache: Caminos de la mitología mesoamericana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Malinowski, Bronislaw. *Edipo destronado: Sexo y represión en las sociedades primitivas*. Madrid: Errata naturae, 2013.
- Miller, Milton L. “The Primal Horde and Incest in Central Australia”, de Géza Róheim, *The Psychoanalytic Quarterly*, 13 (1944): 454-461. <https://pep-web.org/browse/PAQ/volumes/13?preview=PAQ.013.0129A>
- Moscovici, Serge. *La era de las multitudes: Un tratado histórico de psicología de las masas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Róheim, Géza. “Psicoanálisis y antropología”. En *Psicoanálisis y ciencias sociales, selección y análisis* por Heindrik M. Ruitenbeek, 114-147. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973.



# El malestar ¿en qué cultura?

## Discontents in what civilization?

Alberto Adhemar Carvajal Gutiérrez  
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco  
ORCID: 0009-0001-8642-5290

### Resumen

---

En este texto se presenta una lectura *situada* de *El malestar en la cultura* a partir de la experiencia del autor, Alberto Carvajal, en un viaje por tres continentes. La lectura está examinada por los movimientos decoloniales, antirracistas, feministas críticos y antipatriarcales. De esta forma, se ubica el malestar del que habla Freud en *una cultura y una sexualidad dada*. Finalmente, se sostiene que la esperanza lanzada por Freud de un psicoanálisis comunitario solo podría ser posible si se reconoce al *malestar* producido por *una cultura* consolidada en los resabios de la época colonial, de la cual la mirada aguda freudiana no es sino una inadvertida, incluso defensora, etnografía.

### Abstract

This text presents a situated reading of *Civilizations and its Discontents* based on the author's experience visiting three continents. The reading is traversed by the decolonial, anti-racist, critical feminist and anti-patriarchal movements. In this way, the *discontents* of which Freud speaks are located in a given *civilization* and *sexuality*. Finally, it is argued that Freud's hope for a communitarian psychoanalysis could only be possible if one recognizes the discontent produced by a culture consolidated in the remnants of the colonial era of which the acute Freudian gaze is nothing more than an unnoticed, even defensive, ethnography.

### Palabras clave

Freud, *Malestar en la cultura*, decolonialismo, feminismo crítico, antipatriarcado.

### Keywords

Freud, *Civilizations and its Discontents*, decolonialism, critical feminism, anti-patriarchy.

Fecha de recepción: julio 2023

Fecha de aceptación: noviembre 2023

---

## Exordio

En este texto, encaro una lectura palmo a palmo, vale decir, párrafo a párrafo, de uno de los textos freudianos más representativos, perteneciente a la última etapa de una obra por demás valiosa para el pensamiento occidental, que permite establecer una relación contradictoria, opuesta y delicada, entre las exigencias de la sexualidad y la cultura reglamentaria. Asimismo, realizo una lectura *situada*<sup>1</sup> en el movimiento de un recorrido que realicé el año pasado por fragmentos territoriales de tres continentes tejidos por lo que se conoció como el Comercio triangular (siglos XVI-XIX). Esta lectura, entonces, está realizada con un cuerpo colapsado y solo reinventado por los movimientos decoloniales, antirracistas, feministas críticos, antipatriarcales, contruidos desde una Abya Yala, renovada por los cuerpos que la caminan. Es una lectura que, al voltear las cosas, ubica a El malestar en una cultura y una sexualidad dada. La demanda —esperanza lanzada por Freud de un psicoanálisis comunitario al final del texto— solo podría ser posible si se reconoce al malestar producido por una cultura consolidada en los resabios de la época colonial, de la cual la mirada aguda freudiana no es sino una inadvertida, incluso defensora, etnografía; o bien, la demanda podría ser justa y radicalmente su decolonización.

### I

Es notable la primera frase y el primer párrafo de la obra que orientará desde los años 30 del siglo xx una lectura cuyo mayor representante pudiera ser Wilhelm Reich<sup>2</sup> y, una década más adelante, toda una escuela alemana: Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer, etc.), guiada por interrogantes que intentan desmenuzar el sinuoso tejido que va de la experiencia individual a la social. No olvidemos que las vanguardias artísticas del centro de Europa fueron inspiradas por los planteamientos analíticos, en especial el movimiento surrealista. Y, dentro de él, una obra que destacará entre otras cosas por hacerse eco en ese movimiento de vanguardia: la de Lacan, y la relectura que propondrá de la obra freudiana, al colocar sobre la mesa, nuevamente, los presupuestos más delicados y acuciantes del paradigma del inconsciente, la sexualidad infantil, la angustia, la transferencia, la ética, entre otros, en una

---

<sup>1</sup> Lectura advertida a partir del contexto del lector, intersectado por diversos vectores: social, económico, histórico, político, personal, por los que devienen del variado mundo animal, al que no dejamos de pertenecer y también de vectores que abrevan de entidades, que la perspectiva occidental simplemente no toma en cuenta, como los ríos, las montañas, los árboles, el viento, los minerales, en fin, la Tierra, no como planeta sino como entidad sabia, como Pachamama y, más aún, de aquellas entidades invisibles pero potentes como los ancestros, los espíritus.

<sup>2</sup> Wilhelm Reich, *La lucha sexual de los jóvenes* (Barcelona: Roca Bueno, 1974).

discusión no solo analítica, sino también dentro de la filosofía, sociología, antropología, lingüística y la topología.

Esta es la potente medida con la que se introduce el texto de *El malestar en la cultura*: “Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riqueza es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros menospreciando los verdaderos valores de la vida”.<sup>3</sup>

Vamos a ver a otro Freud —igual que los estudiosos de Marx que intentan ubicar a un pensador más allá de la versión estalinista propagada en toda Latinoamérica a mediados del siglo pasado, o bien a otro Marx de aquel eurocéntrico que pareciera inadvertir las relaciones colonialistas— a un guía de los rusos prestalinistas (lectores asiduos de su obra), quien da muestras sensibles de ver más allá de las provincias imperiales europeas y tener entonces una mirada más amplia e incluso visionaria sobre otros procesos históricos, así como de combinar relaciones de producción de épocas rigurosas y lineales en el tiempo.

Hay así también uno o varios Freuds, los cuales alcanzan a vislumbrar que existen otras comunidades, incluso cuando las llega a nombrar como “primitivas” en las que los “verdaderos valores de la vida” justamente son distintos. Sin embargo, destaquemos desde un inicio que ese ubicar otras culturas como primitivas no es ajeno a una mirada displicente, eurocéntrica, en fin, colonial. Y si bien aquellas no le pasaron inadvertidas, se desliza con esa adjudicación de *primitivas* una visión epistemicida, cuya instalación la aceptamos sin mayor recato.

“Mas en juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la *variedad* del mundo humano —y podríamos extendernos si nos animamos a prescindir de la separación sujeto-objeto, interior-exterior, instalados por el racionalismo europeo— y de su vida anímica”.<sup>4</sup> El *sentimiento oceánico* confesado por Romain Roland, lícitamente religioso, llama la atención científica de Freud que liga esa confesión con un consuelo literario que aparece en una de las obras de Christian Dietrich Grabbe, en la que coloca las siguientes palabras en boca de su héroe o protagonista durante su lecho de muerte: “Por cierto que de este mundo no podemos caernos. Estamos definitivamente en él”.<sup>5</sup>

Este sentimiento confeso es acotado en su inmensidad oceánica y a la vez devuelto en una valoración inconfesada que Freud acuñó como meta de su método terapéutico: hacer consciente lo inconsciente. Dicho de otra manera,

---

<sup>3</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas XXI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1988), 65.

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 66.

que ese sujeto cartesiano no quede limitado por lo que piensa puesto que justo en ese territorio, como un tercer golpe narcisista, no es quien tiene la batuta. Así, en su descargo y tras una experiencia analítica, puede acceder a entrar si acaso en la cuenta de otro horizonte, el del inconsciente, del que quedará advertido que no tendrá ningún control con lo cual regresará menos inquieto a la primera frase de *El malestar*: prescindirá entonces quizás de la aplicación de *falsos raseros*.

Por consiguiente, el texto freudiano intenta construir los andamios de cómo se gestó ese sentimiento: uno de los momentos inaugurales en los que no dejará de insistir es la separación yo-mundo. Podríamos apuntar, entonces, a que esta separación es el resultado de un cercenamiento sistemático que inicia con el planteamiento socrático, pasa por la cristiandad<sup>6</sup> y se ve culminado con la obra cartesiana y el racionalismo. Desde los contrasaberes del sur global no habría tal separación, sino una multiplicidad de conexiones entre cuerpos vivos entre los cuales también se encuentran las montañas, los árboles, los ríos, las piedras, entidades no visibles pero potentes en su agencia vital.<sup>7</sup>

Sigamos desmenuzando el tejido orfébrico freudiano. Será la boca-pecho materno la conexión inaugural y, a la vez, su sustracción temporaria, la medida de la distancia yo-objeto, yo-afuera, yo-mundo exterior, así como la llave de lo que para René Spitz<sup>8</sup> será el laboratorio social discordante, pues a él entran, desde dos perspectivas históricas distintas, quienes lo componen.

“Nuestro sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abrazaba todo, en verdad—, que correspondía a una atadura...”<sup>9</sup> pareciera que la experiencia de Temple Grandin confirma esta proposición al rechazar todo abrazo, pues no puede, nos dice, dimensionar la *intensidad* de tal *atadura* que pudiera convertirse en asfixia. Respecto a esta cita, relaciono la experiencia de Petra, una mujer que llegó a la capital mexicana, a los 16 años, después de ser prácticamente expulsada de su pueblo, Santa María Tehuantepec, Oaxaca, por filicida. Sin que ella pudiera darse cuenta, el abrazo que le dio a su hija recién nacida —después de sufrir el rechazo por parte del padre ante la noticia del nacimiento de la criatura— fue tan *intenso* que la bebé se quedó dormida sin más en sus pequeños brazos.

---

<sup>6</sup> Enrique Dussel propone una combinación entre la cultura helénica y el cristianismo convertido en fuerza política desde el siglo IV, y así en una cultura de la cristiandad. *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* (Salamanca: Sígueme, 1978), 47.

<sup>7</sup> MACBA Barcelona, “Achille Mbembé: Seminario ‘¿Dónde Están Los Oasis?’ (1ª jornada), video de YouTube, 2:28:14, publicado el 12 de abril de 2023.

<sup>8</sup> René Spitz, *El primer año de vida del niño* (Ciudad de México: FCE, 2012).

<sup>9</sup> Nessie Hannasus, “Temple Grandin, How One Autistic Woman Changed the Cattle Industry NHD 2017 documentary entry”, video de YouTube, 9:41, publicado el 6 de abril de 2017.

Llegó a la capital en busca de un tío que, enterado de la situación, la internó en el Manicomio La Castañeda. “Ella es una de las que provienen del manicomio”, me dijo tiempo después una enfermera, cuando visité el Hospital Psiquiátrico Adolfo M. Nieto, en el pueblo de Tepexpan, en noviembre de 2001. Tanto Temple como Petra parecen ubicar el suave y potente hilado de tal atadura. Así como Freud, quien también dice “una atadura íntima del yo con el mundo circundante”.<sup>10</sup>

El interés de Freud es reconstruir, demostrar, la materia de la que está hecha esa separación y el estado inequívoco de estar mal por ella. Sin embargo, va a destacar los grandes hitos de esa conexión olvidada que no pudo sepultarse. Y así, advierte, que no dejará de percibir los restos de una conexión que ya no está más, como la experiencia de un visitante imaginario de la Roma actual, provisto de conocimientos históricos y topográficos. Es posible que el visitante, quien reconoce su amor latino, muy bien descrito en su experiencia narrada, al olvidarse del nombre de Signorelli, el pintor de los frescos de la catedral de Orvieto, verá la muralla aureliana casi intacta, salvo en algunos trechos. Y así describe y reconstruye la Roma Quadrata, y finaliza esta observación arqueológica que para producir una u otra de esas visiones, “acaso bastaría con que el observador variara la dirección de su mirada o su perspectiva”.<sup>11</sup> Justamente es lo que nos proponemos al caminar con detalle la ruta que Freud traza y decir con él “cuán lejos estamos de dominar las peculiaridades de la vida anímica mediante una figuración intuible”.<sup>12</sup> Conviene señalar que aquello que reconstruye está hecho no de un tiempo lineal, pues “con que el observador variara la dirección de su mirada o su perspectiva”<sup>13</sup> emergen todos los tiempos. Nada prohíbe a nada dejar de aparecer. Podríamos decir, si seguimos esta consigna, que no se trata entonces de una conservación. “Lo que sí tenemos derecho a sostener es que la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla que no una rara excepción”,<sup>14</sup> sino de la vibración de los tiempos. Concluirá esta introducción con la recolección del sentimiento oceánico en el campo de la protección paterna y el consecuente sentimiento religioso, en tanto una deriva del desvalimiento infantil y la añoranza de tal protección que se conserva vía la angustia frente al poder del destino. Vemos, una vez más, el recorte del fino tejido que sostiene la vida, al que podríamos llamar *el cerco familiar*.

---

<sup>10</sup> Freud, “El malestar...”, 69.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> *Ibíd.*

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 72.

## II

¿Acaso la vida tiene un fin? Esta es una interrogante que nos asalta al iniciar la lectura del segundo parágrafo de *El malestar*; es un recorrido en este camino del que no traza solo una vía, sino una cartografía, en ella, con ella y a pesar de ella, trazaremos otras vías, líneas de fuga, colores, danzas...

“La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles”.<sup>15</sup> Es interesante que después, en su texto, Freud recurra para menguar esta impostura vital a la distracción que Voltaire propone en su *Cándido*: cultivar cada cual su jardín.

El texto de Voltaire fue publicado en 1787, y es justamente el *Cándido* quien abre con un grabado de Jean Moreau le Jeune, al pie del grabado puede leerse: “Es a este precio que ustedes comen azúcar en Europa”.<sup>16</sup> Este grabado fue citado en un libro de Susan Buck-Morss en el que se pregunta: “¿Qué ocurre cuando, llevados por el espíritu dialéctico, volteamos las cosas y consideramos a Haití, no como la víctima de Europa, sino como agente de su construcción?”.<sup>17</sup> Dicho grabado ya no se publica en la reedición de 1803. Para entonces ya había estallado la revolución de esclavos negros en Saint-Domingue (1791), hoy Haití. Les cuerpos fragilizades, diezmades recuperaron, con el retumbar de tambores y la danza del vudú, los saberes ancestrales y se convirtieron a ojos vistas de los colonos franceses en “cuerpos violentos peligrosamente sexuales, reduciendo a los blancos a ‘cuerpos en pedazos’, una amenaza psíquica de emasculación de los hombres blancos europeos”.<sup>18</sup> Este vuelco en el RSI<sup>19</sup> *avant gard* occidental nos permitió distinguir una primera diferencia sexual ocurrida en el campo de la monosexualidad del siglo XVIII.<sup>20</sup>

Conviene entonces orientarnos por este método: *voltear las cosas*, y al caminar por esa vereda animarnos a escribir, a contar, a plantearnos de otra manera “las cosas”. La vida como nos es impuesta no es posible ya generalizarla. Para algunos cuerpos occidentales “resulta gravosa: nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles”,<sup>21</sup> para otros es una violenta imposición por la que los cuerpos resultan mutilados, sometidos cuasi matemáticamente

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 75.

<sup>16</sup> Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la Historia Universal* (Ciudad de México: FCE, 2013), 119.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 111.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 120.

<sup>19</sup> Jacques Lacan, *Seminario RSI, 1974-1975*, trad. por Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires, s.f.

<sup>20</sup> Alberto Carvajal, *La diferencia sexual, una barbarie de la esclavitud* (Ciudad de México: E-dicciones Justine, 2022).

<sup>21</sup> Freud, “El malestar...”, 75.

te, Eddy Luvin *dixit*<sup>22</sup> a través del *Code Noir* (1648) a cuerpos obedientes, para otros más, carece de historia, de ser.

Volvamos a la perspectiva occidental del texto analizado: “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida?”<sup>23</sup> La felicidad y el mantenerla, responde el autor. Sin embargo, la pugna de los dos principios el del placer y el de la realidad,<sup>24</sup> simplemente, muestran lo contrario: “el propósito de que el hombre sea ‘dichoso’ no está contenido en el plan de la ‘Creación’”.<sup>25</sup>

El sufrimiento transita por tres vías. Desde el cuerpo “destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma”.<sup>26</sup> Desde el exterior y al quedar a merced de la fuerza despiadada, destructora e hiperpotente que pueden desplegar las furias sobre nosotros. Y aquel sufrimiento que viene de los vínculos con otros seres humanos. Luego de discurrir sobre líneas posibles que pasan por la fortuna, al optar ya sea por la satisfacción de goce irrestricto o de la precaución, por la vida sosegada de la soledad, Freud señala que hay otro camino mejor: “como miembro de la comunidad, y con ayuda de la técnica guiada por la ciencia, pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a voluntad del hombre”.<sup>27</sup>

En Berlín se realizó una conferencia en 1885. Fue la reunión de los países europeos coloniales que trazaron líneas divisorias sin menoscabo de las poblaciones, costumbres, creencias, espiritualidades, territorios de desplazamiento nómada, territorios sagrados, aquellos en los que se celebraban fiestas, encuentros, danzas. Fue el tiempo oscuro de la repartición voraz de un continente brillante y negro.

La última noche de mi viaje estuve de visita en la selva del Congo y después tuve una larga plática, en silencio, con un pequeño elefante que se acercó y permaneció a unos metros de la plataforma donde estuve un par de días. Le conté a qué fui al Congo, a la selva, a su casa; hablamos de Haití, de los barcos europeos, de la danza, de los tambores, de la fuerza oscura y luminosa de un continente. Él escuchaba y después de una venia/saludo con la trompa se dio media vuelta y se fue con los demás en el remanso del río Tsonga. Al anochecer ocurrió algo inesperado. Si bien el día anterior se había escuchado uno

---

<sup>22</sup> Entrevista con Eddy Luvin (exministro de educación de Haití). División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco, *Proyecto de Investigación: La Sangre negra, alquimia de la discriminación*, 2022.

<sup>23</sup> Freud, “El malestar...”, 76.

<sup>24</sup> Freud, El proyecto de investigación: *La sangre negra, alquimia de la discriminación* distingue que la realidad occidental, incluido su principio, está tejida desde hace tres siglos, al menos por tres vectores: la racionalidad, la sexuación (régimen heterosexual) y la racialización.

<sup>25</sup> Freud, “El malestar...”, 76.

<sup>26</sup> *Ibíd.*

<sup>27</sup> Freud, “El malestar...”, 77.

que otro barrito y el juego de las trompas con el agua, en esta ocasión fue distinto. Todo empezó con un gran chapoteo, continuaron unos barritos enormes y luego un correr, en estampida, del agua a la selva y viceversa. Pensé que era una fiesta de despedida. Y al día siguiente poco después de que los elefantes se fueron del remanso, junto al guía caminé hacia la salida de la reserva. Hace unos meses, al escribir sobre la plática con el hermano mayor de la selva del Congo y enterarme sobre la Conferencia del siglo XIX, en Berlín, me di cuenta de que no se trató de una fiesta de despedida. Así como le conté a qué fui, él y los demás elefantes gritaron, me contaron cómo su casa ha sido y sigue siendo saqueada, cómo redujeron su espacio, truncaron los árboles, esas enormes escaleras por las que ya no pueden subir a las nubes y correr, mientras, en la Tierra nos aprestamos a vivir una tormenta al escuchar los truenos de sus pasos en estampida. La rabia en plena oscuridad no impidió su plática festiva. Este es otro exutorio, como diría Freud, de la agresividad, claro está, si aceptamos tal nominación a un acto eminentemente festivo y colectivo.

“Entonces se trabaja con todos para la dicha de todos”.<sup>28</sup> Ese logro comunitario cultural no es compartido por los hermanos mayores de la selva del Congo. Ni “el pasar a la ofensiva contra la naturaleza y someterla a voluntad del hombre”,<sup>29</sup> cénit del racionalismo sujeto-objeto, permite distinguir otros saberes, o contrasaberes, que no son necesariamente “humanos” y que ahora se manifiestan o, mejor dicho, que no han dejado de hacerlo como aquel de la noche festiva y gloriosa del 14 de agosto de 1791, en Bois Caïman, Saint-Domingue.<sup>30</sup>

“Es que al fin todo sufrimiento es sólo sensación, no subsiste sino mientras lo sentimos, y sólo lo sentimos a consecuencia de ciertos dispositivos de nuestro organismo”.<sup>31</sup> Fueron los portugueses quienes idearon métodos de sometimiento de los cuerpos esclavizados. Sin embargo, fue en Francia, en 1648, donde se creó el *Code Noir*, un manual preciso para la vulneración de los cuerpos. La experiencia de las plantaciones no es una experiencia del campo de la sensación, sino del campo de la vulnerabilidad: “Art. 38. Al esclavo fugitivo que se encuentre prófugo durante un mes, desde el día en que su amo lo denuncie ante la justicia, se le cortarán las orejas y se le marcará con una flor de lis en un hombro; si reincide en la misma infracción un mes después del día de la denuncia, se le cortará el tendón de la corva y se le marcará con una flor de lis en el otro hombro; y, la tercera vez, será castigado con la muerte”.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> Rachel Beauvoir-Dominique, *Bois Caïman* (Montreal: CIDIHCA, 2019).

<sup>31</sup> Freud, “El malestar...”, 77.

<sup>32</sup> “Les 60 articles du Code noir”, acceso el 20 de noviembre de 2023, (traducción del autor). ht-

“Bien se sabe que con ayuda de los ‘quita-penas’ es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio”.<sup>33</sup> Como ejemplo, en el imperio que está a la vuelta de la esquina, alrededor de 100 mil personas mueren por consumo de drogas,<sup>34</sup> en particular, del fentanilo. En México hay más de 100 mil desaparecidos/as/es y cerca de 60 mil cuerpos muertos.<sup>35</sup>

Es interesante como el discurrir, digamos el manantial del universo freudiano, asume otros destinos para el movimiento pulsional “cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia”<sup>36</sup> aparece entonces la muerte pulsional, sexual, con la sabiduría oriental, la apatía, como enseñan los estoicos, con la resignación “para recuperar, por otro camino, sólo la dicha del sosiego”.<sup>37</sup> Hay un camino, o bien, muchos; conviene más colocarlos en el escenario, o mejor aún quitar el escenario y abrir hacia un horizonte lúdico, festivo, que pese a esa *indigencia* avistada desde el retablo universal centroeuropeo freudiano, mejor dicho, desde el microuniverso de esa provincia convertida en un centro en los siglos XVII-XIX, especialmente por el ya mencionado Comercio triangular, el cual trazó su geometría por el Atlántico negro y rojo, tal como lo pintara Turner.<sup>38</sup> Es de allí, desde uno de sus vértices que emerge al compás de tambores africanos, allí, desde la mayor *indigencia*, surge uno de los movimientos, el único en el planeta, que quedará como un hito en espera de un presente que no deja de brillar en cada esquina de ese tramo de isla llamado Haití, horizonte africano de la revuelta de esclavos triunfante, que anunció un *mundo* no solo *exterior*, sino radicalmente extenso, abierto.

Apenas da cuenta el texto, el microtexto de *El malestar*, de que la satisfacción de una pulsión silvestre *no domeñada por el yo* redundante en una intensidad que no podría lograrse con la “saciedad de una pulsión enfrenada”.<sup>39</sup> Freud recurre entonces a su propuesta de la sexualidad infantil y “el carácter incoercible de los impul-

---

[tps://web.archive.org/web/20070304190252/http://www.liceolocarno.ch:80/Liceo\\_di\\_Locarno/materie/biologia/martinica/code\\_noir.html](https://web.archive.org/web/20070304190252/http://www.liceolocarno.ch:80/Liceo_di_Locarno/materie/biologia/martinica/code_noir.html)

<sup>33</sup> Freud, “El malestar...”, 78.

<sup>34</sup> Josh Katz, Margot Sanger-Katz y Eileen Sullivan, “Algunos datos clave sobre la crisis del fentanilo”, *The New York Times*, 6 de octubre de 2023.

<sup>35</sup> Óscar Pérez-Laurrabaquio, “Acercamiento estadístico a la desaparición de personas en México: Guerra sucia y guerra contra el narcotráfico”, *Revista Nexos*, 23 de marzo de 2023.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 79.

<sup>38</sup> El autor hace referencia a la pintura de William Turner *Slavers Throwing overboard the Dead and Dying-Typhon coming on* de 1840. Actualmente, esta obra pertenece al Museum of Fine Arts de Boston, Estados Unidos.

<sup>39</sup> Freud, “El malestar...”, 79.

sos perversos”.<sup>40</sup> El polimorfismo de la sexualidad rompe el escenario y abre hacia la expansión de la multiplicidad. No estamos hablando de una revolución sexual, como propusiera Reich a las juventudes germanas y que inspirara al movimiento estudiantil francés de mayo del 68. Tampoco se trata del auxilio que presta la sublimación en su traslado de las metas pulsionales. Consideramos que este recurso freudiano contradice una de las tesis, si acaso no la más importante, de sus ensayos para una teoría sexual, la de que la pulsión no tiene ni objeto ni meta. Así, al pintar al polimorfismo sexual infantil de perverso, contradice su postulado, pues establece como meta la reproducción y como objeto la heterosexualidad y con ella la reinstalación de un régimen político que nos llega destartado del siglo XIX, Wittig dixit.<sup>41</sup> Esto mismo se reproduce al otorgarle el carácter de sublimación al traslado de metas de la pulsión y nos confirma que en ese microuniverso contará el adagio metonímico napoleónico de que la anatomía es un destino. De tal manera que el mentado traslado de metas, llamada *sublimación*, cercena una práctica libertaria que no mutilaría a la pulsión, sino que le otorgaría, políticamente, alas.

En este sentido también conviene desmenuzar el otro trazado, el del arte que parece aflojar su nexos con la realidad y permite construir *ilusiones* que, al parecer, impiden que aquella en su examen arruine el goce logrado. Conveniría preguntarnos de qué realidad se habla cuando se le otorga el carácter de *principio* y se devalúa aquel logro como *débil narcosis* que apenas resulta una breve sustracción de los “apremios de la vida; no es lo bastante intensa para hacer olvidar una miseria objetiva”.<sup>42</sup> Este *infame* goce, sin embargo, no pudo, no puede ser escamoteado como en el orbe *miserable* del trabajo lo es a través de la aséptica, liberal, democrática burguesa y deprimente explotación. La respuesta por la realidad y su principio viene en una claridad que solo una pluma premiada puede otorgar en un pie de página: “La gran mayoría de los seres humanos sólo trabajan forzados —¡breve y vasta, referencia precisa a la esclavitud secular!— a ello, y de esta natural aversión de los hombres al trabajo derivan los más difíciles problemas sociales”.<sup>43</sup>

En este recuento de caminos hacia la felicidad destaca el del amor como el arquetipo de la aspiración para la dicha. “Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o su amor”.<sup>44</sup> Está también el del goce de la be-

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*

<sup>41</sup> Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, trad. por Javier Sáez y Paco Vidarte (Madrid: Egales, 2006).

<sup>42</sup> Freud, “El malestar...”, 80.

<sup>43</sup> *Ibíd.*

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 82.

lleza “de suave efecto embriagador”<sup>45</sup> en estrecha relación con los encantos del objeto sexual.<sup>46</sup> Pese a que estos caminos, incluido el de la promesa de la religión, son infructuosos, “no es posible resignar los empeños por acercarse”<sup>47</sup> al logro de la bienaventuranza.

### III

Al analizar el lugar de una de las tres fuentes de sufrimiento, aparece aquella suscrita a lo social y su desenlace: la cultura. En este capítulo, el texto pasa por una revisión de las normas impuestas por nosotros mismos que en vez de protegernos y beneficiarnos resultan adversas; “nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible, esta vez de nuestra propia complejidad psíquica”.<sup>48</sup>

La hostilidad hacia la cultura podría deberse a varias circunstancias. Una de ellas es la devaluación de la vida terrenal realizada por la doctrina cristiana. Otra podría atribuirse al haber entrado en contacto a través de “los viajes de descubrimiento con pueblos y etnias primitivos”<sup>49</sup> y, confiesa Freud, una equivocación al ubicar en los usos y las costumbres de una vida fácil, simple, una exigencia cultural menor y, resulta, aclara entonces, que esa vida menos intrincada se debía a “la generosidad de la naturaleza y a la comodidad en la satisfacción de las grandes necesidades”.<sup>50</sup>

Es notable la perspectiva colonial imperante en la producción euforizante<sup>51</sup> e intelectual de la época, y sus derivas actuales son contundentes por los efectos de una propuesta metodológica y conceptual, vestida de semejante perspectiva *blanqueadamente* inadvertida. Se detiene en una circunstancia que no es otra que la que devela el psicoanálisis al estudiar a las neurosis<sup>52</sup> y colocar-

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*

<sup>46</sup> En su propuesta de la heterosexualidad como institución política, Adrienne Rich demuestra cómo el cuerpo de las mujeres ha sido instrumentalizado como objeto de amor, de deseo, a través de las lógicas masculinas y soberanas del amor. “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, *Revista d’Estudis Feministes*, n.º 10 (1996).

<sup>47</sup> Freud, “El malestar...”, 83.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 85.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 86.

<sup>50</sup> *Ibíd.*

<sup>51</sup> Macba Barcelona, “Max Jorge Hinderer y Elvira Dyangani Ose: Seminario ‘¿Dónde están los oasis?’ (2ª jornada)”, video de YouTube, 3:29:48, publicado el 13 de abril de 2023.

<sup>52</sup> Alejandro, un paciente del Hospital Psiquiátrico Dr. Samuel Ramírez Moreno, quien participa de manera entusiasta en el proyecto fotográfico *Paso a paso, el trazo colectivo de la transformación de un territorio agrícola en uno urbano*, 2023, UAM-X, en una plática, me refiere una duda. Se trata de un comentario que, después de tres décadas de internamiento en el hospital mencionado, hace como si pensara en voz alta, o como un decir a la cantonade: “en el hospital no hay enfermos mentales; son personas con mañas”. (“La expresión *a la cantonada* apareció a media-

las como el resultado de no poder “soportar la medida de frustración que la sociedad le impone en aras de sus ideales culturales”<sup>53</sup> y que al suprimir o disminuir podría significar un regreso posible a la dicha. En contraparte, los progresos en las ciencias naturales y la técnica permitieron un control sobre la naturaleza como no se había logrado antes. He ahí la visión cartesiana S-O y el dominio en la herencia soberana (con toda la parafernalia de violencias) sobre la naturaleza en tanto objeto.

A este dominio de la cultura sobre la naturaleza y los avances de la ciencia en cuanto a la comunicación, la medicina y la extensión de la vida, entre otros, el autor opone sus desventajas y revela no ser sino solo un “contento barato”:<sup>54</sup> si no hubiera ferrocarril, no serían necesarios los viajes y por lo tanto tampoco la necesidad de comunicarse. En cuanto a poder limitar la muerte infantil hizo que se contuvieran los embarazos con menoscabo de la vida sexual y sus efectos nocivos, recordemos que Freud (tuvo seis hijos) practicaba el *coitus interruptus*. También contrarresta la beneficiosa selección natural, concluirá. ¡Vaya con la campante visión decimonónica! ¿Y para qué la ampliación de la vida si esta “es fatigosa fuera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?”<sup>55</sup> se pregunta, afligido, Freud.

La cultura se define como “la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de las de nuestros antepasados animales”<sup>56</sup> y tiene dos propósitos: “La protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”.<sup>57</sup>

Por eso, conviene no despistarnos. El texto de Freud traza de manera magistral, potente y dialogal con el lector (una virtud de la escritura del premio Goethe) lo que es la relación S-O, la naturaleza al servicio del ser humano y de ello nos convence a través del paseo que hace por las *hazañas culturales*: el uso de instrumentos, la domesticación del fuego, el perfeccionamiento de la ortopedia corporal, el acrecentamiento de su fuerza al disponer de la de los motores, el barco, el avión y a ese listado podríamos agregar la vida tecnológica digital y de plataformas, incluida la inteligencia artificial de hoy en día. “Con la ayuda del teléfono escucha desde distancias que aun los cuentos de hadas

---

dos del siglo XVIII. Se trata entonces de un juego escénico en el que el actor pretende hablar con alguien que permanece invisible, porque está situado detrás de escena. “Expressio.fr”, acceso el 20 de septiembre de 2023. <https://www.expressio.fr/expressions/parler-a-la-cantonade>

<sup>53</sup> Freud, “El malestar...”, 86.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 87.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 88.

<sup>57</sup> *Ibíd.*

respetarían por inalcanzables”.<sup>58</sup> Es bellísima la conexión, ¿cómo no comprar esta descripción junto con lo que la viste y está en su corazón de lo colonial?

Se distinguirá como un país con cultura aquel cuya tierra fue preparada para el servicio de su explotación y protección, ante las fuerzas naturales; donde los tesoros minerales sean desentrañados con diligencia, para convertirlos en una variedad de objetos; que haya transporte y “los animales salvajes y peligrosos hayan sido exterminados”<sup>59</sup> y los animales domésticos, criados. Pinta de verde las ciudades, de ventanales, las casas. “Exigimos que el hombre venera la belleza la limpieza y el orden”.<sup>60</sup> La limpieza es una categoría racial. Es el territorio de lo sucio, lo bárbaro, la anticultura, lo repugnante. Es instalada en el cuerpo de los niños como un dique que favorecerá el cultivo de la represión, apunta Freud en sus *Tres ensayos*.

Recuerdo la limpieza de los riachuelos de Montevilliers, cerca de Le Havre y que, después de alimentar los molinos en la llamada época medieval, desenlazan en el Sena. Hecho que le valiera a Napoleón en su visita al Armador del Puerto, el puerto de la desesperanza,<sup>61</sup> decir que Le Havre y París son una unidad; cuentan con una conexión orgánica. Esos riachuelos son cristalinos. Al verlos, evoco los ríos que atraviesan Puerto Príncipe para desembocar en el mar del Caribe, llenos de basura, contaminados, y pensé que no pueden compararse salvo si reconocemos lo que los une que es la cultura que bien describe Freud, una cultura aparentemente cristalina hecha de sangre que ahora la basura cubre.

“Belleza, limpieza y orden ocupan un lugar particular entre los requisitos de la cultura”.<sup>62</sup> Entre ellos están también la labor intelectual, científica y artística que desenlaza en sistemas religiosos y filosóficos que dan rumbo ético: la búsqueda de la perfección “del individuo, del pueblo, de la humanidad toda, y los requerimientos que se erigen sobre la base de tales representaciones”.<sup>63</sup> Dentro de los métodos terapéuticos importados del llamado ahora norte global se dice que es el psicoanálisis el que observa una ética al orientarse por el saber del analizante; sin embargo, es posible que la perspectiva del analista esté instalada en un paisaje aséptico *limpio y ordenado* que responde a los requisitos de *la* (una) cultura (hegemónica).

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 90.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, 91.

<sup>60</sup> *Ibíd.*

<sup>61</sup> Aki Kaurismäki, *El Havre: El puerto de la esperanza*, película, 93 min, 2011.

<sup>62</sup> Freud, “El malestar...”, 92.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 93.

Otro rasgo, el último, que muestra una cultura es “el modo en que se reglan los vínculos recíprocos entre los seres humanos: los vínculos sociales”.<sup>64</sup> Primará la comunidad sobre el individuo, con ello se dará paso al derecho y con él a la justicia. Freud señala que, si bien una injusticia en el orbe individual cuya libertad no es un valor para la cultura, puede sin embargo aportar a la ampliación de la justicia y la cultura; en contra, “un resto de la personalidad originaria, no domeñado por la cultura”,<sup>65</sup> alimentará por lo tanto movimientos libertarios en oposición. Así, “buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea: hallar el equilibrio”<sup>66</sup> entre las exigencias individuales de la sociedad.

Confiesa Freud que para hablar de estos *requisitos culturales* se guio por el *sentido común*.<sup>67</sup> Podríamos decir que lo documentó, incluso más, lo renovó. Y da, por si fuera poco, un paso más, lo adopta para describir otro proceso, el del desarrollo libidinal. El proceso reglamental cultural que impone el sacrificio de las pulsiones y, a su vez, protege de los abusos de la violencia bruta, y será lo que en el desarrollo libidinal se despliega como sublimación: “No puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional”.<sup>68</sup> Si ubicamos a lo pulsional en el tejido corporal sin reducirlo, por lo tanto, al plano genital, podríamos pensar no en una *renuncia*, sino en una práctica pulsional colectiva.

#### IV

En un extenso pie de página Freud especula la filogénesis de esta renuncia pulsional de la que podríamos precisar un momento inaugural al que otorga el nombre de *represión orgánica*. Es a ella a la que sucumbe, en primer lugar, el erotismo anal en su estricta vinculación con una de las exigencias para distinguir a la cultura: la limpieza. “El que no es limpio, o sea, el que no oculta sus excrementos, ultraja al otro [...] esto mismo es lo que enuncian los insultos más fuertes”.<sup>69</sup> Es reveladora la afirmación freudiana cuya lectura nos somete sin más a lo que no deja de habitarnos, la visión colonial que Freud simplemente naturaliza, universaliza. Así que irremediablemente tropezamos y

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 94.

<sup>66</sup> *Ibíd.*

<sup>67</sup> En una conversación entre Dussel, Grosfogel y Hinkelammert: Diálogos anti y decoloniales se precisa que el mentado “sentido común” es uno de los instrumentos más eficientes de la colonialidad. Enrique Dussel, “Conversatorio: Franz Hinkelammert, Dr. Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel”, video de YouTube, 1:00:22, publicado el 22 de agosto de 2019.

<sup>68</sup> Freud, “El malestar...”, 96.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 98.

concedemos cuando en ese preciso y fino momento de la enunciación de la frase queda reconocida y aceptada nuestra acción como herederos de un repertorio filogenético, en el que operaría la *represión orgánica* y los insultos no serían otra cosa que retoños de su fracaso. De lo que se trata una vez ubicada esta operación soberana, la represión, es de desmontarla y, al hacerlo, develaremos todo un horizonte racial de los *Condenados de la Tierra* (Frantz Fanon),<sup>70</sup> el horizonte de la suciedad, de lo *ch'eje*,<sup>71</sup> de la repugnancia, habitado por niños, mujeres, locos, cuerpos racializados, prostitutas, homosexuales, lesbianas, cuerpos trans, migrantes... alucinantes.

Este párrafo sostiene lo que discurre al relacionar al hombre primordial con mejorar su fortuna en la Tierra a través del trabajo comunal, la satisfacción sexual y la fundación de la familia. Recorre entonces épocas desde la familia totémica hasta la construida por las alianzas fraternas. Al reconocer los favores que el amor le prestó a la cultura, señala también las desventajas de optar por la dependencia riesgosa de un amor en la satisfacción genital. “Por eso los sabios de todos los tiempos desaconsejaron con la mayor vehemencia este camino de vida”,<sup>72</sup> como la práctica del amor universal atribuida a San Francisco de Asís. Sin embargo, remata esta posibilidad al indicar que resulta una injusticia para el objeto no elegir. Por otro lado, si seguimos la ecología general de Amos Tutola,<sup>73</sup> no habría tal injusticia pues no habría objeto ni entidad que sea pasiva o inerte, por lo tanto, también eligen, de tal manera que este amor de meta inhibida se trocaría por una meta abierta, o mejor aún, no tendría meta alguna.

Es claro que para Freud lo importante es sostener el régimen político de la heterosexualidad y la reproducción y, además, la institución hetero como apuntamos arriba. Parece entonces enfrentarse el amor genital y la formación de nuevas familias, y el amor de meta inhibida que formaría “fraternidades”, cuestión última que nos llevaría a plantearnos formas de reproducción colectivas.<sup>74</sup> Este planteamiento abriría el cerco de la cultura occidental de la que habla Freud hacia otras formaciones culturales que no estarían confrontadas al amor, puesto que este último carecería también de su propio cerco reproductivo. Vemos en la defensa, que muestra en dicho régimen político los conflictos intrincados entre la familia y la cultura, y sale a relucir la barbarie de

---

<sup>70</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la Tierra* (Ciudad de México: FCE, 1961).

<sup>71</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, “*Ch'ixi*: Más allá de las identidades colonizadas”, *Gatopardo*, 15 de diciembre de 2021.

<sup>72</sup> Freud, “El malestar...”, 99.

<sup>73</sup> Amos Tutola, *El bebedor del vino de palma* (La Habana: Instituto del Libro, 1967).

<sup>74</sup> Euskadii, “Paul B. Preciado: ¿La muerte de la clínica?”, video de YouTube, 1:54:02, publicado el 7 de abril de 2013.

la esclavitud al destacar los privilegios masculinos de la diferencia sexual.<sup>75</sup> “Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de cultura se ha ido convirtiendo cada vez más en asunto de los varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriñéndolos a sublimaciones pulsionales a cuya altura las mujeres no han llegado”.<sup>76</sup>

Podríamos decir, no sin aventurarnos en ello, que cuando Freud compara a la cultura en relación con la sexualidad a “un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo”<sup>77</sup> parece una alusión precisa al hecho colonial y al sometimiento que lo subyace. La angustia que sobreviene continúa ante una posible rebelión de los oprimidos, la cual impulsó a tomar medidas severas preventivas. Quizás encontremos una relación de esta angustia con el sentimiento de culpa que desarrolla el texto de Freud en la última sección. Una alusión parecida la encontramos cuando describe después de hablar de la *indudable disposición bisexual*<sup>78</sup> del animal humano y la dificultad concomitante al momento de satisfacer en la vida sexual tanto el *deseo masculino* como el *femenino*. Asimismo, señala también otra idea, la de los componentes sádicos del erotismo que “con harta frecuencia lleva acoplado un monto de inclinación a la agresión directa”.<sup>79</sup> Y remata al decir que el objeto de amor no siempre muestra “comprensión y tolerancia como aquella campesina que se quejaba de que su marido ya no la quería, porque llevaba una semana sin zurrarla”.<sup>80</sup>

Es destacable también, en este intento de lectura feminista decolonial,<sup>81</sup> la insistencia de colocar la perspectiva decimonónica en escenarios imaginados, como aquel referido al totemismo que parece optar por la tendencia de la cultura de ampliar el círculo cerrado de la familia. Nos referimos al campo del incesto en su referencia a la tragedia helénica. Proponemos, inspirados por aquello de *variar* la mirada, o bien el de *voltear las cosas*, el extraer la relación amorosa en juego,<sup>82</sup> del campo incestuoso que no es más que una deriva del desenlace último de la sexualidad: la genitalidad que, a su vez, es el coro-

---

<sup>75</sup> Carvajal, *La diferencia sexual...*

<sup>76</sup> Freud, “El malestar...”, 101.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 102.

<sup>78</sup> Disposición bisexual que se basa en la diferencia que, como vimos en otro texto (*cf.* nota 20: Alberto Carvajal, *La diferencia sexual, una barbarie de la esclavitud* (Ciudad de México: E-dicciones Justine, 2022), es una invención colonial, en particular de la esclavitud a finales del siglo XVII, con la que se iniciará la heterosexualidad en tanto régimen político.

<sup>79</sup> Freud, “El malestar...”, 103.

<sup>80</sup> *Ibíd.*

<sup>81</sup> María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia* 6, n.º 2 (2011).

<sup>82</sup> Alberto Carvajal, *El performance de las sexualidades* (Ciudad de México: E-dicciones Justine, 2020).

lario del régimen político de la heterosexualidad. Se confirma esta posibilidad al señalar que el adulto —*européo occidental*— (¡finalmente lo precisa!)<sup>83</sup> llega preparado sexualmente solo si las exteriorizaciones sexuales infantiles fueron proscritas y con justificación desde la psicología. Freud lo puede decir y con ello confirmar la inutilidad de la sexualidad para los niños y, por otro lado, escamotearla con fines doctrinario-analíticos. La operación, se entiende, fue ejecutada por el bien de la cultura, digamos, de la alta cultura europea.

Es conveniente destacar que Freud clínico (¡hay muchos Freuds!), en el famoso caso Juanito<sup>84</sup> y, es posible, también en la clínica para niños que por años atendió,<sup>85</sup> realizaba su intervención al sostener la producción subjetiva lúdica transformante de la sexualidad polimórfica infantil. Otro Freud es el científico-escritor que teje cual orfebre un cuerpo conceptual y es el lugar donde abandona la convocatoria que hace a los saberes oscuros en su *Interpretación a los sueños* y emerge el ¡Herr!,<sup>86</sup> invocado desde la censura-olvido del nombre de Signorelli, en su viaje de Ragusa a Bosnia-Herzegovina.

Es notable la propuesta freudiana acerca de la dificultad (una más) que el ser humano adquiere con la postura vertical y la devaluación del sentido del olfato que el erotismo anal revive y con él toda la sexualidad. Así, esta se convierte en un territorio cuya función parece apartarse de la meta sexual (claro, la meta genital, ¡una vez más!) y optar por *desplazamientos y sublimaciones*. La sexualidad devendrá entonces como un territorio oscuro, ominoso, repugnante, sin tiempo, ni reglas, que entra en vinculación con la pregunta que se hace por las mujeres, ese *¡dark continent!*: el África de las mujeres, de los niños, de las exteriorizaciones sexuales proscritas, de los cuerpos violentos, peligrosamente sexuales...

## V

El inicio de esta sección en el texto de Freud es aleccionador. El desfacer entuertos del trabajo analítico consiste en desmenuzar lo intolerable de la frustración de la vida sexual en la vida de los neuróticos. “Ellos se crean, en sus

---

<sup>83</sup> Freud, “El malestar...”, 102.

<sup>84</sup> Sigmund Freud, “Análisis de una fobia de un niño de cinco años”, en *Obras completas X* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

<sup>85</sup> “Los dos trabajaron durante años como asistentes míos, cuando yo dirigía un consultorio público para niños con enfermedades nerviosas”, explicado en el llamado sueño de la inyección de Irma. Freud, “Interpretación de los sueños”, en *Obras completas IV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1989), 133.

<sup>86</sup> Freud, “El olvido de los nombres propios: Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas VI* (Buenos Aires: Amorrortu, 1989).

síntomas —¿en sus mañas?—, satisfacciones sustitutivas”<sup>87</sup> que, en vez de solucionar, resultan sufrientes al convertirse en un escollo para su vida social. Reflexionemos un momento. Los llamados neuróticos *se crean*, es decir, son el resultado inadvertido de una autopoiesis que no resiste a las exigencias de tres amos (exigencia pulsional, la de la realidad y la del superyó), sino a un saber oscuro, y serán los miles de caminos trazados por una educación, por los modelos de cuerpos forjados en esta cultura del *malestar*, en fin, qué otra, por su mercado y sus barbáricos asegunes que, finalmente, describe Freud. Será por ellos que ese individuo neurótico autocreado, caminará y así forjando la deprimente fábrica continuará sin descanso.

Freud continúa con su descripción de los meandros de la cultura, su cultura, la cultura alta, la hegemónica que, ahora en el siglo XXI, colapsa y se reduce a una más o quizás a una que ni echemos de menos. ¿Tendría la sexualidad que oponerse a la cultura? Claro, la pregunta no tiene lugar si hablamos de la cultura de la que trata El *malestar*. Por ello, es interesante el desmenuzar ocurrido con la frase de difusión universal que parece apuntalar a la sociedad culta.

“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. En el mercado de sentimientos, méritos y razón ¿cómo dar lugar a un planteamiento así? ¿Más aún si ese prójimo está a la distancia precisa de mi aniquilamiento? Al ser ubicados estos inconvenientes, el planteamiento es claro: “Hasta que no se supriman esas innegables diferencias, obedecer a los elevados reclamos de la ética importará un perjuicio a los propósitos de la cultura”.<sup>88</sup> Este reconocimiento lleva a su autor a mostrar un retablo del ejercicio de una imperial agresividad: Gengis Khan y Tamerlán, los piadosos cruzados, los horrores de la Guerra Mundial y el fatal augurio que escribiera Freud en su carta a Einstein. Sí, no cabe duda de qué cultura hablamos. De la sociedad culta en amenaza de disolución, de la que tiene que refrenar los excesos de los cuerpos forjados en los territorios de los imperios en turno. “La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas a sus exteriorizaciones”.<sup>89</sup>

Entonces la sociedad no culta, primitiva, ¿está disuelta? ¿Cómo se tramita la agresividad, la sexualidad? Cabría plantear entonces que para una cultura así, hegemónica, colonialista, imperial, uno de sus métodos es contender contra esa producción agresiva con una fuerza que tenga que estar a su altura.

---

<sup>87</sup> Freud, “El *malestar*...”, 105.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, 108.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 109.

La cultura misma del *malestar* al intentar prevenir los excesos de la fuerza bruta a partir del derecho actúa con violencia sobre los criminales, “pero la ley no alcanza a las exteriorizaciones más cautelosas y refinadas de la agresión humana”.<sup>90</sup> Y ¿si el *refinamiento* jugara en otro sentido? ¿En uno lúdico, creativo, vital, ofrendal, musical sonoro percutivo, danza-trance festivo?

Además, el autor no pierde de vista que, en efecto, ha dedicado su estudio a las sociedades imperiales, por tal motivo revisa los propósitos del comunismo y de la abolición de la propiedad privada generadora de “la malevolencia y la enemistad entre los hombres”.<sup>91</sup> Intenta mostrar que, aunque se propugne por la igualdad entre los hombres, estos están dotados por *la naturaleza* de aptitudes físicas y talentos intelectuales de forma diversa. Es interesante la atribución a la naturaleza tanto de la agresividad como de la dotación diferenciada, podríamos conceder la existencia de diferencias y no por la naturaleza, sino por las condiciones materiales, raciales, de clase, de territorio, de cada cuerpo, lo cual nos lleva una vez más al horizonte de la colonialidad. En párrafos anteriores señalamos la invención de *la diferencia sexual*, la primera, que no tiene que ver con las mujeres (esta correspondería a una segunda diferencia sexual, también fruto de una invención inspirada por la esclavitud e impuesta por la violencia en las colonias),<sup>92</sup> sino con los cuerpos tornados violentos, peligrosamente sexuales, de los esclaves negres, que desde la perspectiva temerosa occidental, tomaron revancha del barbárico trato infringido por casi cuatro siglos por los mismos colonizadores. Sin embargo, no se trató de una revancha, más bien de mostrar lo que esos cuerpos, de los colonizadores eran/son capaces de poner en práctica, no fue la iniciativa de los esclaves negres, de los cuerpos negres. La historia no deja de confirmar esta aseveración, los cuerpos negres siguen siendo cuerpos racializados: esto es, paradójicamente, *blanco* de un sinfín de violencias.

Decíamos, pues, que concedíamos la diferencia entre los cuerpos parlantes, sin embargo, sería una diferencia que no implicara discriminación, violencia, aniquilamiento, ya que todas las diferencias ampliarían las posibilidades de transformación de esa ficción que se ha dado en llamar *ser humano*. “La agresión no ha sido creada por la institución de la propiedad”,<sup>93</sup> ocurre en todas las épocas, dice, y es observable desde la crianza de los niños, es el trasfondo de todos los vínculos de amor y ternura (exceptúa y recalca la relación ma-

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*

<sup>91</sup> *Ibíd.*, 110.

<sup>92</sup> Tras la huella de Sofía, “Webinar Ochy Curiel: Por un feminismo decolonial”, video de YouTube, 1:42:47, publicado el 25 de junio de 2022.

<sup>93</sup> Freud, “El malestar...”, 110. Sin embargo, en su último párrafo (p. 128 de este escrito), Freud concede que es uno de los factores generadores de lo que llama agresividad.

dre-hijo *varón*). Abolida la propiedad “resta todavía el privilegio que dimana de las relaciones sexuales”,<sup>94</sup> un privilegio masculino, se entiende. Y si estos se suprimieran, se eliminaría a la familia, *célula germinal de la cultura*, sería imprevisible el derrotero y la fustiga de la cultura, “hay algo que es lícito esperar: ese rasgo indestructible de la naturaleza humana lo seguiría donde fuese”.<sup>95</sup> Freud ubica bien la colonialidad como su más ferviente desmenuzador. Desmenuza su *esencia* que considera la tiene. Así, lo que apunta sobre el capitalismo y la liberación sexual no podrían superarla, cuando, por otra parte, la colonialidad no se reduce al capitalismo. O bien, como dice Grosfogel, este solo es el brazo económico del colonialismo, tanto propuesta civilizatoria como también la fabricación de la subjetividad, la sexualidad, el sentido común, todos tejidos de privilegios masculinos, de raza, de saberes racionales, de individualismo, de miedo, de violencia.

“No debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños”.<sup>96</sup> Con esta elocuente justificación de la agresividad y del ejercicio de la opresión pasa revista nuevamente a las sociedades cuya cohesión se alimenta de la invención de un blanco de hostilización: Roma y los cristianos, el imperio germánico y los judíos, los sóviets y los burgueses.

Al imponer la cultura sacrificios a la sexualidad y a la inclinación agresiva se comprende, plantea el texto freudiano, que la cultura difícilmente ofrezca felicidad. No será, que al hacer esto, lo que en realidad ocurre es crear las condiciones indestructibles, dentro del microespacio occidental, de la permanencia de los privilegios, del gran armado colonial, grande y frágil por ello su refrendo cotidiano y seudocientífico.

A comparación del *hombre primordial* (el padre totémico) que no conocía limitación de lo pulsional, la seguridad de mantener esa situación era ínfima. El *hombre culto*, en cambio, logró “un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad”.<sup>97</sup>

Después de indagar en los llamados *pueblos primitivos*, resulta que no es envidiable, recalca, la libertad de su vida pulsional pues está sometida a limitaciones de otra índole quizás más severas que las sociedades modernas. Vemos otra vez que estas perspectivas occidentales no son otra cosa que una confirmación del odio a la diferencia, ese retoño del sadismo... hegemónico. Es evidente que la invención del padre primordial introduce un mito que permite

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*

<sup>95</sup> *Ibíd.*, III.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 112.

naturalizar la hostilidad y menguar el goce, y convertirse en referente de la perspectiva occidental colonial que se mantiene en la actualidad. La defensa que hace por la cultura y los trozos deprimentes alcanza su cénit en la sociedad americana, lo reconoce el autor.

## VI

Freud acusa al inicio de este capítulo invertir papel y tinta en cosas *triviales*. Y es justamente en lo que el psicoanálisis se detiene, desde el momento inaugurado por un banal lapsus, cometido por una mujer que atendía Freud por encargo de su mentor Breuer, quien se declara vencido por los lances de una transferencia hasta ese momento desconocida, o bien repudiada. Podríamos decir que en la transferencia se juega un monto de agresividad envuelta en enamoramiento, en curiosidad, en amor al saber que lo trastoca y, si bien destacamos a un Freud situado en el siglo XIX, y así se otorga una importancia *natural* a la conservación de la especie, no negamos su genialidad al detenerse justamente en cosas *triviales*, aunque tal detenimiento por la fuerza de la potencia/fragilidad del paisaje sociohistórico de la colonialidad lo lleve, en última instancia, a confirmar aquello natural. Nadie puede eximirse de una producción brillante colectiva y al mismo tiempo retraerse de la contundencia de sus efectos. Es en ese intersticio que colocamos nuestra mirada.

Respecto a la descomposición de la libido de objeto llega al sadismo, y con el trabajo sobre el narcisismo concede a las pulsiones yoicas nuevamente su vestimenta libidinal. Y en estos párrafos retoma su indagación en cuanto a las pulsiones y sus fuentes hasta destilar a la pulsión de muerte y sus destinos afuera-adentro, o bien el servir o combinarse con Eros, “pero ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas”.<sup>98</sup>

Se trata del campo del mal; del kakon, dirá Lacan. Este que, aunque emerge sin propósito sexual en la más “ciega furia destructiva”, no deja de vincular una satisfacción de goce narcisista donde el yo es llevado a cumplir “sus antiguos deseos de omnipotencia”.<sup>99</sup> Bien dice Freud en la *Introducción al Narcisismo* que ese yo se instala en la nueva realeza en *His majesty the Baby!*<sup>100</sup> Se enseñorea en la satisfacción de sus necesidades y va hacia el *dominio de la naturaleza*. He ahí un excelente tejido secular. La inclinación agresiva adquiere entonces una fuerza pulsional, autonomía, la cual es originaria del ser huma-

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 116.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 117.

<sup>100</sup> Sigmund Freud, “Introducción al narcisismo”, en *Obras completas XIV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1989), 88.

no. También podríamos situar a esta anciana inclinación como el instrumento bélico en el orbe del pensamiento occidental, y se confirma por el saqueo colonial, a través del cual se instrumentaliza la separación S-O, cultura-naturaleza, con la consabida gestión violenta de sometimiento.

Esta precisión de la pulsión agresiva parece contraponerse a los propósitos macrounitarios de la cultura y su afán abarcador a *la humanidad*. Dicho de otra manera, la indagación de la cultura devela ante qué fuerzas combate “¡y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el ‘arrorró del cielo!’”.<sup>101</sup> Vale decir que, en cada infante, se jugaría la instalación de todo un régimen político pues está en ciernes, en ese trozo vibrante, la posibilidad de su colapso.

## VII

Para exponer este apartado, Freud se pregunta qué ocurre con el resto de los animales en un combate así. Las hormigas, las abejas, lo tramitan a través de los tiempos con una disciplina, con una organización eficaz, o bien con un equilibrio temporal. ¿Y la cultura cómo opera? Con el retorno de dichas inclinaciones hacia adentro, hacia el yo, a través de “una guarnición militar en la ciudad conquistada”:<sup>102</sup> el superyó.

Con esta instancia que observa y castiga se genera un sentimiento de culpa ante un mal hacer e incluso cuando únicamente se conciba el propósito de hacerlo. El juicio de tal acción es externo en un inicio y, con él, lo es la carga de desvalimiento y dependencia, incluida la posible desprotección de aquella autoridad enterada de una u otra posibilidad. “Lo malo es, en un comienzo, aquello por lo cual uno es amenazado con la pérdida de amor”.<sup>103</sup> Cabría preguntarse ¿de qué se sustrae el adulto (padre/madre) que opera esta amenaza?, ¿a qué modelo de desplazamiento o competencia se ve librado? ¿Es posible pensar que la propuesta trágica helénica se haya insertado hasta el frenesí que es posible hablar, como lo hace Freud, de una universalidad de tal experiencia?

Conviene evitar este desaguado por la angustia que provoca, previene el texto de *El malestar*. Ahora podemos ubicar esta práctica de vulnerabilización individual y profundamente colectiva con las prácticas devenidas de otros territorios donde la obediencia, la fragilidad y el sometimiento fueron los resultados; la práctica ocurrida en las plantaciones y aquellas otras dirigidas por el *Code Noir*. El segundo momento en el que el juicio es interno y el concomitante incremento de la severidad del superyó, tanto más cuanto mayor sea lo

---

<sup>101</sup> Freud, “El malestar...”, 118.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, 120.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, 121.

virtuoso, es, nos advierte *El malestar*, el nacimiento de la conciencia moral y el sentimiento de culpa. “El influjo del proceso genético, que deja sobrevivir a lo pasado y superado”,<sup>104</sup> muestra que las cosas continúan como al principio. Una vez más, los meandros de la producción de un sentimiento así abrevan de lugares oscuros y ni tan lejanos nos anoticia ese *cogito* cartesiano colonial.

La severidad del juicio interno se incrementa por la insistencia pulsional y la constante denegación junto con una posible frustración externa. Así, esta vigilancia continua hace del destino su aliado. El sentimiento de culpa deviene entonces de estas instancias de autoridad: externa parental e interna (el superyó). La primera exige la renuncia a las satisfacciones pulsionales y la segunda aboga por su castigo. Sin embargo, ni una ni otra lograrán detener al deseo que no escapa a los ojos de la segunda instancia. La desdicha ante la amenaza externa con la pérdida de amor y castigo “se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa”.<sup>105</sup>

El texto avanza para convertir a la conciencia moral —que no es otra que la angustia convertida en conciencia; es decir, aquel sentimiento producido ante la vulnerabilización de los cuerpos— en una obligación, mejor aún, en una instancia que obliga: la conciencia moral. Esa instancia cuya severidad se incrementará al alimentarse con cada renuncia pulsional (agresiva). Dicho de otro modo, su acción la potencializa. Asimismo, discute esta fuente de la conciencia moral al mostrar que no hay tal renuncia, sino la acumulación de agresión vengativa que, por medio de la identificación, el superyó recibe esa autoridad inatacable y ahora es poseedor de toda la agresión. El yo del hijo se resigna ante la autoridad del padre venida a menos. La severidad del superyó subroga la agresión propia contra la autoridad. Ambas fuentes comparten la fuerza punitiva que devendría de la autoridad paterna.

A propósito de la severidad del superyó discurre el texto por otras fuentes y combinaciones como aquella que ante un padre blando la agresión se dirigirá hacia el interior; ante su ausencia y desamparo la dirección será el exterior.

También se alimentará de un arquetipo filogenético y la herencia del temible padre primordial, así como también de la acción perpetrada por la herda fraterna y las posteriores agresiones sofocadas. El cuento del asesinato del padre totémico deja traslucir una ambivalencia de sentimientos: el padre era odiado y amado. Se satisfizo el primero y el segundo permitió la identificación y la institución del superyó y la no repetición, dado el ejemplo inaugural. La conciencia moral está hecha entonces con la participación del amor y del carácter inevitable del sentimiento de culpa. Y de este y su constante incremen-

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*

<sup>105</sup> *Ibíd.*, 123.

to resulta la formación amplia que exige la cultura. “Lo que había empezado en torno del padre se consume en torno de la masa”.<sup>106</sup> La abstracción de un sentimiento, el de la culpa, lleva por diversos abrevaderos. En especial, aquel del sometimiento lleva a la concreción epifenoménica de la llamada conciencia moral y su desenlace en la cultura.

## VIII

Arribamos finalmente al último párrafo. Veamos. El sentimiento de culpa toma su lugar. Su elevación es consustancial al progreso cultural. Y con una frase tajante convierte al estado neurótico en territorio de cobardes: “Así, la conciencia moral nos vuelve a todos cobardes...”.<sup>107</sup> La educación *occidental* propone un camino de dicha al deber ser, aun sabiendo que el llamado ser humano no lo alcanzará y no está preparado para contender con la agresión de la cual se torna objeto. Así es, pero la palabra en cursiva indica que podría no operar de esa manera toda la educación, o bien en el cuidado adulte-niño en una formación horizontal. Conviene una vez más ubicar que la agresividad en la propuesta pulsional freudiana habita o cohabita con la de vida en un campo dicotómico y que será una fuente para el sentimiento de culpa. La pregunta del último apartado surge por la variada relación de este con la conciencia. Se encuentra en el texto una relación paralela semejante al de la angustia y la conciencia.

“El sentimiento de culpa no es en el fondo sino una variedad tópica de la angustia”<sup>108</sup> y que a la postre coincidirá con la angustia frente al superyó. Ese sentimiento cuyo reconocimiento evade la conciencia y permanece inconsciente. Sus posibles manifestaciones pueden tener algunos usos como el de las religiones y sus promesas de redención. *El superyó, el sentimiento de culpa, la conciencia de culpa, el arrepentimiento, la necesidad de castigo* constituyen un mismo territorio, aunque diferencial. Así, por ejemplo, la necesidad de castigo es una manifestación del yo devenido masoquista por influencia del superyó sádico, que combina un fragmento de la pulsión de destrucción preexistente en el yo y una cuota de erotismo en su relación con el superyó. La conciencia moral antecede al surgimiento del superyó, sin embargo, la conciencia de culpa es anterior a ambos. Por lo tanto, es la expresión inmediata de la angustia frente a la autoridad externa, el efecto de su tensión, así como el retoño directo del conflicto entre la necesidad de su amor y la satisfacción pulsional, y el resultado de cuya inhibición es la tendencia agresiva. De tal manera que la necesidad de castigo es contemporánea al sentimiento de culpa.

---

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 128.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, 130.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 131.

Entonces, parece ser más ubicuo tal sentimiento ante una acción efectiva, pero resulta difícil su discernimiento ante una acción no realizada. Ante el superyó, la intención cuenta y la neurosis obsesiva es su gran y contradictorio manifiesto: es consciente el sentimiento de culpa, aunque este no se refiera a ningún acto consumado.

En cuanto al sentimiento de culpa, una siguiente cuestión que el texto de Freud intenta resolver es si la agresividad pudiera zanjarse justamente por la intervención de la cultura, o bien por un deber ser social, un superyó colectivo colocado en el corazón del lazo social. Retomaremos este punto al final para demostrar que esta perspectiva se entroniza con una visión cultural particular, una vez más, la occidental. Decíamos que el interés es ubicar si la agresividad de la que está dotado el superyó deviene de una autoridad externa, o bien de la propia en respuesta a la autoridad inhibidora y que hubiera quedado en espera. En un primer acercamiento, parece que la segunda fuente sería la que corresponde al interrogado sentimiento de culpa, sin embargo, en una ulterior elucidación ambas convergen hacia el interior y ejercen de manera diferencial la intensidad de su efecto.

Una de las interrogantes ocurre ante el incremento del sentimiento de culpa no por una frustración o estorbo en la satisfacción pulsional, sino ante una demanda erótica incumplida.

La agresividad hacia la persona que impidió tal satisfacción se mudó en sentimiento de culpa, el cual al ser sofocado se endosó al superyó. Con la clínica de las neurosis es posible adelantar, propone el texto, que, cuando la exigencia pulsional sufre la intervención de la represión, los componentes libidinosos son traspuestos en síntomas; y los agresivos, en sentimiento de culpa.

De retorno al campo de la cultura que abarca a toda la humanidad, una vez más, conviene no solo diferenciar al pluralizar la cultura y referirnos entonces a culturas, más bien importa distinguir que ese “abarcarse” a toda la humanidad no es sino una deriva invisible de una operación colonial, pues la relación entre las culturas, dada la experiencia colonial, no es horizontal y no se resuelve, por lo tanto, con un simple plural y la ubicación de las diferencias. Justamente esta diferencia nos llevará de nueva cuenta a la distinción de “niveles de civilización”, de “progreso cultural”, etcétera, esto es, a un acto colonial privilegiado y violento. Continuemos, pues, con el texto freudiano. En el análisis restante se realizará un paralelismo entre el desarrollo individual y cultural, dada la homogeneidad de la meta: “la introducción de un individuo en una masa humana, y la producción de una unidad de masa a partir de muchos individuos”.<sup>109</sup> La diferencia entre uno y otro proceso es la prosecución

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, 135.

de la dicha egoísta en el primero, y la adaptación altruista a una comunidad humana, casi con prescindencia de la dicha, en el segundo. Solo podría haber convergencia cuando la meta del primer proceso sea la de acoplarse a la comunidad. Este movimiento de convergencia se juega en la experiencia de cada individuo. La esperanza es que la distribución libidinal permita la convergencia de metas a favor de la cultura.

Para que lo anterior ocurra, la gestión de un superyó cultural debe surgir de grandes modelos sociales trágicos como el de Jesucristo. Una gestión ética más evidente, incluso terapéutica, propone que lo desarrolla un superyó individual. La ética será entonces la fuente para alcanzar a desarraigar la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse, de la cual abreva el mandamiento desmenuzado anteriormente: ama a tu prójimo como a ti mismo. Sin embargo, anota Freud, la propuesta amorosa es incumplible lo que va en desmedro del amor y queda la inclinación intocada.

Con base en el trabajo clínico que pretende disminuir sus exigencias (también al superyó de la cultura) conviene minorizar su poder ante un mandamiento cuyo cumplimiento no podría obedecerse. Así como los aprestos de un superyó no podrían implicar el dominio de las exigencias del ello. “Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado”.<sup>110</sup> Y la cultura occidental-colonial exige más y troca su meta con la misma inclinación. “¡Qué poderosa debe ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma!”.<sup>111</sup>

Conviene ubicar, como de hecho un pie de página final lo hace, que *El malestar* fue escrito en 1931, cuando el nacional socialismo se aprestaba para lo que vendría al final de esa década. Esto es contra tal *poderosa agresión* que no deja de advertir Freud que dicho texto ve incrementarse. Y entonces lanza una opinión, ya no refrendada en la carta que le escribe a Einstein, que es la recompensa de la virtud en la Tierra que podría sostener la gestión de la ética y, más aún, con un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad. De paso critica al socialismo al equivocarse de manera idealista la “naturaleza humana”.

Es valiosa la interrogante que Freud se plantea al proponer un diagnóstico por el cual varias culturas o épocas culturales y la humanidad toda ha devenido neurótica, precisamente, por las exigencias de la cultura. Sin embargo, cómo proponer un psicoanálisis a la comunidad si no hay un referente “nor-

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 138.

<sup>111</sup> *Ibíd.*

mal”, como en el caso de uno individual; “habría que buscarlo en otra parte”,<sup>112</sup> admite. Así como no hay un referente, agrega que tampoco hay una demanda, “pues nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia”.<sup>113</sup> Insiste que no dejaría de ser lícita la intensión de realizarlo. Y, para terminar, rehúsa hacer una valoración a la cultura, pero tampoco defiende la idea de que es demasiado e insostenible el costo que paga el individuo por las metas y las aspiraciones culturales.

Asesta un comentario desde el campo analítico “que los juicios de valor de los seres humanos derivan enteramente de sus deseos de dicha, y por lo tanto son un ensayo de apoyar sus ilusiones con argumentos”.<sup>114</sup> En todo caso muestra un acuerdo con sostener el carácter compulsivo de la cultura en su limitación de la vida sexual y con imponer un ideal de humanidad, y tomarlas como si fueran procesos necesarios de la naturaleza, aunque enterado de sus objeciones, rescinde a ser profeta, aunque no tanto.

Termina así, con tres planteamientos para el *destino* de la especie humana: la esperanza de que el desarrollo cultural pueda dominar la pulsión agresiva y con ella el autoaniquilamiento. Sin embargo, al dominar los seres humanos en demasía a la naturaleza, justamente, la esperanza se disipa y con ella toma lugar la infelicidad y el talante angustiado generalizado. Invoca entonces al Eros en su lucha inmortal. “¿Pero quién puede prever el desenlace?”.<sup>115</sup>

No hay duda de que la disección tan fina que Freud hace de los procesos en el ámbito individual, y al final, del campo comunitario, social, es sobre cómo opera la pugna política pulsional. Las pulsiones de las que habla no son otras que aquellas energías destacadas en un régimen político: la heterosexualidad y su instalación institucional encarnada en cada cuerpo, en particular aquellos que son considerados menores en el ejercicio de sus privilegios sexuales, de clase, de raza, de nivel social, de educación, de territorio, de edad, de racionalidad. El régimen heterosexual se impuso en las colonias y no deja de hacerlo de manera inadvertida, con toda la parafernalia de la violencia. Las pulsiones son, eminentemente, una propuesta política de la reivindicación del orbe soberano masculino.

El desenlace que no deja de advertir no es otro que una de las caras de una cultura colonial que no ha dejado de estar en *malestar* o más bien de imponerlo, al menos desde el siglo XVIII (aunque conviene ubicar sus inicios en 1492). Es el desenlace de la fase fascista de la cultura de Occidente. La demanda por un psicoanálisis colectivo, cuya licitud en su intención defiende, pareciera le-

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, 139.

<sup>113</sup> *Ibíd.*

<sup>114</sup> *Ibíd.*, 140. Es notable que con tal afirmación inutilice toda crítica a su defensa cultural.

<sup>115</sup> *Ibíd.*

jana a la sazón de la violencia del mercado colonial hipertecnologizado. Desde el margen, desde la orilla, desde un cuerpo colapsado y a su vez reinventado, hace falta quizás no la sola disminución del poder reglamental de un superyó, sino el prescindir de ese modelo, y con él, de todo prototipo. Un psicoanálisis que no tenga referencia, que pueda sorprenderse de su posibilidad profundamente decolonial<sup>116</sup> y autopoética, sabia ancestral, lúdica y festiva.

### Bibliografía citada

- Beauvoir-Dominique, Rachel. *Bois Caïman*. Montreal: Centre International de Documentation et d'Information Haïtienne, Caribéenne et Afro-canadienne, 2019.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haití y la Historia Universal*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Carvajal, Alberto. *El performance de las sexualidades*. Ciudad de México: Ediciones Justine, 2020.
- *La diferencia sexual, una barbarie de la esclavitud*. Ciudad de México: Ediciones Justine, 2022.
- División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco, *Proyecto de Investigación: La Sangre negra, alquimia de la discriminación*, 2022.
- Dussel, Enrique. “Conversatorio: Franz Hinkelammert, Dr. Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel”. Video de YouTube, 1:00:22. Publicado el 22 de agosto de 2019. [https://www.youtube.com/watch?v=D6lOMQPi\\_5o](https://www.youtube.com/watch?v=D6lOMQPi_5o)
- *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.
- Euskadii. “Paul B. Preciado: ¿La muerte de la clínica?”. Video de YouTube, 1:54:02. Publicado el 7 de abril de 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs>
- Fanon, Franz. *Los condenados de la Tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1961. <https://drive.google.com/file/d/0B-qYUtgagee5N2FiYzZl-N2MtM2I5Ny00YTgzLTgzZjAtOWYxNmExMGUxN2Jk/view?resourcekey=0-XV2lSsldlvNHWLCjHf9u0Q>
- Freud, Sigmund. “Análisis de una fobia de un niño de cinco años”. En *Obras completas X*, 1-118. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- “El malestar en la cultura”. En *Obras completas XXI*, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.

---

<sup>116</sup> Convendría incorporar a este proceso la reparación, el reconocimiento y la justicia que producirán un tejido, cuya verdad sea la producción de un saber que libere una trama de relaciones, que exima a todos, se comparta, y haga habitable y duradera la vida en el planeta. Unesco, “Transformer les savoirs: Conférence avec Achille Mbembe”, video de YouTube, 36:00, publicado el 10 de noviembre de 2022.

- “El olvido de los nombres propios: Psicopatología de la vida cotidiana”. En *Obras completas VI*, 9-15, Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
  - “Interpretación de los sueños”. En *Obras completas IV*, 1-17. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
  - “Introducción al narcisismo”. En *Obras completas XIV*, 65-98. Buenos Aires: Amorrortu, 1989.
- Hannasus, Nessie. “Temple Grandin, How One Autistic Woman Changed the Cattles Industry NHD 2017 documentary entry”. Video de YouTube, 9:41. Publicado el 6 de abril de 2017. <https://youtu.be/pMBjyxXhtc>
- Kaurismäki, Aki. *El Havre: El puerto de la esperanza*. Película, 93 minutos, 2011. <https://www.filmaffinity.com/mx/film707306.html>
- Katz, Josh, Margot Sanger-Katz y Eileen Sullivan. “Algunos datos clave sobre la crisis del fentanilo”. *The New York Times*. 6 de octubre de 2023. <https://www.nytimes.com/es/2023/10/06/espanol/fentanilo-que-es.html>
- Lacan, Jacques. *Seminario RSI: 1974-5*, traducido por Ricardo E. Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires, s.f. <https://lacanterafreudiana.com.ar/2.1.10.1%20CLASE%20-01%20%20S22.pdf>
- “Les 60 articles du Code noir”, acceso el 20 de noviembre de 2023, (traducción del autor). [https://web.archive.org/web/20070304190252/http://www.liceo-locarno.ch:80/Liceo\\_di\\_Locarno/materie/biologia/martinica/code\\_noir.html](https://web.archive.org/web/20070304190252/http://www.liceo-locarno.ch:80/Liceo_di_Locarno/materie/biologia/martinica/code_noir.html)
- Lugones, María. *Hacia un feminismo descolonial. La manzana de la discordia* 6, n.º 2 (2011): 105-119. [https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminariol/sl\\_18.pdf](https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminariol/sl_18.pdf)
- Museo Arte Contemporáneo Barcelona. “Achille Mbembé: Seminario ‘¿Dónde Están Los Oasis?’ (1ª jornada). Video de YouTube, 2:28:14. Publicado el 12 de abril de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=NClwksQ7dE>
- “Max Jorge Hinderer y Elvira Dyangani Ose: Seminario ‘¿Dónde están los oasis?’ (2ª jornada)”. Video de YouTube, 3:29:48. Publicado el 13 de abril de 2023. [https://www.youtube.com/watch?v=qA-Nh\\_FNFRk](https://www.youtube.com/watch?v=qA-Nh_FNFRk)
- Pérez-Laurrabaquio, Óscar. “Acercamiento estadístico a la desaparición de personas en México: Guerra sucia y guerra contra el narcotráfico”. *Revista Nexos*. 23 de marzo de 2023. <https://datos.nexos.com.mx/acercamiento-estadistico-a-la-desaparicion-de-personas-en-mexico-guerra-sucia-y-guerra-contra-el-narcotrafico/>
- Reich, Wilhelm. *La lucha sexual de los jóvenes*. Barcelona: Roca Bueno, 1974.
- Rich, Adrienne. “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”. *Revista d’Estudis Feministes*, n.º 10 (1980): 15-37. <https://we.riseup.net/assets/168528/AR-heterosexualidadoyel.pdf>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “Ch’ixi: Más allá de las identidades colonizadas”. *Gatopardo*. 15 de diciembre de 2021. <https://gatopardo.com/arte-y-cultura/chixi-mas-alla-de-las-identidades-colonizadas/>

- Spitz, René. *El primer año de vida del niño*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Tras la huella de Sofia. “Webinar Ochy Curiel: Por un feminismo decolonial”. Video de YouTube, 1:42:47. Publicado el 25 de junio de 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=G9P462zIfdc>
- Unesco. “Transformer les savoirs: Conférence avec Achille Mbembe”. Video de YouTube, 36:00. Publicado el 10 de noviembre de 2022. <https://youtu.be/2FdbqAl2ZvQ>
- Tutola, Amos. *El bebedor del vino de palma*. La Habana: Instituto del Libro, 1967.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales, 2006. [https://www.academia.edu/7033112/El\\_Pensamiento\\_Heterosexual\\_Monique\\_Wittig\\_](https://www.academia.edu/7033112/El_Pensamiento_Heterosexual_Monique_Wittig_)

### **Antinomias y contingencias. Perspectivas críticas sobre el progreso<sup>1</sup>**

#### **Antinomies and contingencies. Critical perspectives on progress**

Alberto Villalobos Manjarrez

Investigador posdoctoral del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: 000000017640734X

#### **Resumen**

---

Este texto consiste en el desarrollo de dos discursos críticos sobre el proyecto del progreso que, a pesar de tener bases filosóficas distintas, están vinculados por la necesidad de cuestionar radicalmente el despliegue de la modernidad capitalista. Por una parte, se trata de la crítica del progreso, propuesta por Theodor W. Adorno, cuyo referente filosófico principal es la dialéctica de G. W. F. Hegel; por otra, la noción de *progreso* es desarticulada a través de la concepción de la historia de Manuel de Landa, la cual se basa en la ontología de Gilles Deleuze y en la ciencia histórica de Fernand Braudel. Así también, en este trabajo se propone la tesis sobre que ambos discursos críticos del progreso convergen ante un desafío común: el tipo de relación que las prácticas sociales deben sostener con la naturaleza si su finalidad es romper con la dominación y la destructividad que acompañan al devenir de la modernidad capitalista.

#### **Abstract**

This text consists of the development of two critical discourses of the project of progress that, despite having different philosophical bases, are linked by the need to radically question the deployment of capitalist modernity. On the one hand, it is the critique of progress proposed by Theodor W. Adorno, whose main philosophical reference is G. W. F. Hegel's dialectic; on the other hand, the notion of progress is disarticulated through Manuel de Landa's concep-

---

<sup>1</sup> Este artículo fue elaborado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades y del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De igual manera, es un producto del proyecto de investigación posdoctoral "Inmanencia, emergentismo e historia: Gilles Deleuze y Manuel de Landa"; y se realizó bajo la asesoría del doctor José Agustín Ezcurdia Corona, investigador del CRIM-UNAM.

tion of history, which is based on the Gilles Deleuze's ontology and Fernand Braudel's historical science. This paper also proposes the thesis that both critical discourses of progress converge in a common challenge: the type of relationship that social practices must sustain with nature, if their purpose is to break with the domination and destructiveness that accompany the evolution of capitalist modernity.

### **Palabras clave**

Ilustración, antimercados, colonialismo, reconciliación, experimentación, naturaleza.

### **Keywords**

Enlightenment, antimarkets, colonialism, reconciliation, experimentation, nature.

---

## **Introducción**

En los apuntes en torno a las *Tesis sobre la historia*, Walter Benjamin invierte la idea marxista sobre que las revoluciones son la locomotora de la historia, cuando afirma que estas son, al contrario, su freno de emergencia.<sup>2</sup> El proceso de la historia mundial aquí es entendido como una cadena de acontecimientos que conforma una catástrofe única, cuyo movimiento es una acumulación de ruinas. En esta interpretación, tal proceso histórico corresponde, como es sabido, al *progreso*. Desde Francis Bacon y los albores de la modernidad, el progreso se refiere a la idea de que la dominación de la naturaleza, efectuada mediante la ciencia y la técnica, tiene como finalidad el mejoramiento de la vida humana, en el cual se acrecentarían el bienestar y se mitigarían los sufrimientos de las sociedades occidentales.<sup>3</sup> No obstante, desde sus comienzos hasta nuestros días, este movimiento ascendente, que llevaría consigo la promesa de una felicidad colectiva, basada en el dominio de la naturaleza, es identificado con su contrario: la barbarie de la explotación y la servidumbre de sociedades enteras, pero también el exterminio de grandes conjuntos de seres humanos, animales y ecosistemas, como consecuencias del intento de realizar tal dominio. Así, el progreso es el movimiento civilizatorio que avanza, destructivamente, de manera inversa a su propia meta.

---

<sup>2</sup> Ver Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, intr. y trad. por Bolívar Echeverría (Ciudad de México: UACM / Ítaca, 2008), 70.

<sup>3</sup> Ver John Bury, *La idea del progreso*, trad. por Elías Díaz García y Julio Rodríguez Aramberri (Madrid: Alianza, 2009).

Bajo esta caracterización y debido a sus consecuencias, el progreso es un problema que precisa de una crítica permanente, la cual permitiría, en el mejor de los casos, conceptualizar su dirección en nuestro presente. Por este motivo, en este texto se desarrollan críticamente dos discursos filosóficos cuyo objetivo es desarticular el problema del progreso mediante la identificación de sus contradicciones y presupuestos metafísicos. El progreso se encuentra, en su mismo despliegue, con la realidad de su propia imposibilidad. Por un lado, se trata de la crítica del progreso realizada por Theodor W. Adorno, en el marco de la primera generación de la Escuela de Fráncfort; por otro, el progreso es inhabilitado a partir de la concepción de la historia propuesta por el filósofo Manuel de Landa. Con Adorno, la crítica dirigida sobre el progreso se basa en una reformulación de la dialéctica de G. W. F. Hegel. Con De Landa, el cuestionamiento a la idea del progreso se cimienta en la ontología de Gilles Deleuze y en las investigaciones históricas de Fernand Braudel.

Debe subrayarse que, desde esta lectura conjunta, no pretende realizarse una identificación entre tales aparatos conceptuales, sino que busca mostrarse de qué modo, en el marco de estas filosofías tan dispares, donde las tesis ontológicas divergen e incluso se contraponen, surge, sin embargo, la urgente necesidad de criticar la modernidad capitalista. Es sobre esta necesidad que el pensamiento y las prácticas sociales se exigen a sí mismos la corrección, el freno, la experimentación o la transición a otro tipo de organización social. En su empresa crítica, ambos discursos cuestionan el vínculo que el progreso y la modernidad capitalista tienen con la naturaleza. Como alternativas al progreso, Adorno apunta hacia una reconciliación con la naturaleza que implicaría el reconocimiento de la pertenencia humana a ella. Por su parte, De Landa invita al desarrollo de una experimentación técnica y política en las organizaciones sociales, con el fin de evitar prácticas como la depredación que las principales capitales europeas dirigieron, durante la modernidad, sobre los pueblos y ecosistemas que colonizaron.

Trabajar en conjunto con dos aparatos conceptuales cuyas bases se encuentran, respectivamente, en las filosofías de Hegel y Deleuze, puede apuntar a la comparación injusta entre autores que no son coetáneos y que no poseen una relación teórica obvia. No obstante, ya existen textos que acreditan el entrelazamiento de la filosofía de lo negativo con la ontología de la afirmación, como “Ideas, from Hegel to Deleuze”,<sup>4</sup> “El nacimiento en la biopolítica: la génesis de la vida en Hegel y Deleuze”,<sup>5</sup> *Deleuze’s Hegel: Criticism and*

---

<sup>4</sup> Ver Julián Ferreyra, “Ideas, from Hegel to Deleuze”, *Comparative and Continental Philosophy* 4, n.º 1 (2010).

<sup>5</sup> Ver Julián Ferreyra, “El nacimiento en la biopolítica: La génesis de la vida en Hegel y Deleuze”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 61 (2014).

*Praise at the Edges of Thought*<sup>6</sup> y *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze*<sup>7</sup> de Julián Ferreyra. Y sobre la relación entre el filósofo de Fráncfort y el pensador de lo múltiple, pueden señalarse “The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference”<sup>8</sup> de Nick Nesbitt y “La forma y la hiancia: negatividad y afección en Theodor Adorno y Gilles Deleuze (El naturalismo como potencia crítica-estética a la categoría representación)”<sup>9</sup> de José Luis Barrios.

Al avanzar más en esa dirección, en el presente artículo, se vincula el pensamiento negativo de uno de los filósofos hegelianos más importantes del siglo xx<sup>10</sup> con el materialismo de quien quizá sea el continuador más destacado de la filosofía deleuziana. Esta relación se hace posible a raíz de la crítica de la cultura que ambos autores realizan y que, como se observa a continuación, se entrecruza en dos puntos principales: en la concepción del progreso entendido como una narrativa y como un conjunto de prácticas centradas en el dominio de la naturaleza, en el que las sociedades europeas, bajo el disfraz de una humanidad que encabeza la historia misma, se dirigen hacia un supuesto mejoramiento mientras subsumen lo extraño y lo diferente a su empresa totalitaria, la cual supone la existencia de un tiempo único y lineal. Una experiencia del tiempo estructurante del progreso que, como recuerda Bolívar Echeverría, “es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia”.<sup>11</sup> El otro punto reside en que las contradicciones y los problemas, que conducen al progreso a su imposibilidad, llevan a la pregunta por la transformación de las relaciones entre las prácticas sociales y la naturaleza.

---

<sup>6</sup> Ver Julián Ferreyra, “Deleuze’s Hegel: Criticism and Praise at the Edges of Thought”, en *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives*, ed. por Dorothea E. Olkowski y Julián Ferreyra (Maryland: Rowman & Littlefield, 2020).

<sup>7</sup> Ver Julián Ferreyra, *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze* (Buenos Aires: La Cebra, 2022).

<sup>8</sup> Ver Nick Nesbitt, “The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and the Ethics of Internal Difference”, *SubStance* 34, n.º 2 (2005).

<sup>9</sup> Ver José Luis Barrios, “La forma y la hiancia: Negatividad y afección en Theodor Adorno y Gilles Deleuze (El naturalismo como potencia crítica-estética a la categoría representación)”, *Revista de Filosofía* 53, n.º 150 (2021).

<sup>10</sup> Ver Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, trad. Rodney Livingstone (Cornwall: Polity Press, 2005); y Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, trad. por Marcos Romano Hassán (Ciudad de México, FCE / UAM, 2010).

<sup>11</sup> Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad: Ensayos* (Ciudad de México: UNAM, 1997), 151.

Dicho esto, en este trabajo se desarrollan las siguientes cuestiones: la crítica del progreso ilustrado, realizada por Adorno, así como la desarticulación de la narrativa histórica y progresiva de la modernidad, a partir de la filosofía de De Landa. Además, en la conclusión, se explica la afirmación sobre que ambos ejercicios críticos se encuentran ante un mismo desafío: el tipo de relación que las prácticas sociales deben mantener con la naturaleza, a la cual se encuentran integradas, si se pretende romper con el proceso histórico lineal, homogeneizador y destructivo de esta modernidad capitalista.

### **Adorno y las antinomias del progreso**

De modo análogo a las contradicciones que hacen de la idea metafísica del mundo una ilusión trascendental,<sup>12</sup> Adorno observa que el proyecto del progreso es constitutivamente antinómico, a saber, su identidad se halla en su contrario o en su imposibilidad. A partir de una apropiación del pensamiento hegeliano, el filósofo de Fráncfort afirma que el progreso posee una estructura dialéctica. No obstante, Adorno rompe parcialmente con el sistema de Hegel, al menos, por dos razones: porque la negatividad del proceso dialéctico no desemboca en un absoluto y porque esta dialéctica no se circunscribe al concepto de totalidad. Sobre este punto, en *Dialéctica de la Ilustración* se expresa que en “el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista [...]. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, el también, en mitología”.<sup>13</sup>

La dialéctica inherente a acontecimientos culturales como el progreso es un movimiento que, para Adorno, no concluye en ninguna síntesis absoluta, ni se deja contener en ninguna empresa totalizante, como la modernidad capitalista. La dialéctica platónica le es ajena, puesto que no se trata de la generación de un resultado afirmativo,<sup>14</sup> sino de la manifestación de una negatividad que fractura los proyectos de carácter universal. Aunque Adorno se resiste a dar una definición concreta del progreso, él señala, sin embargo, algunas directrices que permiten identificarlo:

---

<sup>12</sup> Ver Immanuel Kant, “Crítica de la razón pura”, en *Immanuel Kant I*, trad. por Pedro Ribas (Barcelona: Gredos / RBA, 2014).

<sup>13</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, intr. y trad. por Juan José Sánchez (Madrid: Trotta, 1994), 78.

<sup>14</sup> Ver Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. por José María Ripalda (Madrid: Taurus, 1984).

De las reflexiones sobre el progreso, solo encierran verdad las que se sumergen en él manteniendo, empero, la distancia, y que se retraen de los hechos paralizadores y las significaciones especiales. Tales reflexiones se aguzan hoy en la consideración de si la humanidad es capaz de evitar la catástrofe. Vital importancia para la humanidad revisten las formas de su propia constitución social íntegra, mientras que no se forme y advenga un sujeto íntegro autoconsciente. Sobre este recae exclusivamente la posibilidad de progreso, la posibilidad de alejar la catástrofe extrema, total. En él debería cristalizarse cualquier otro problema referente al progreso. La miseria material, que durante tanto tiempo pareció burlarse del progreso, potencialmente está eliminada: habida cuenta del nivel alcanzado por las fuerzas productivas técnicas nadie debería padecer hambre sobre la tierra. Que sigan o no la escasez y la opresión —ambas son una misma cosa— dependerá exclusivamente de que se evite la catástrofe mediante el ordenamiento racional de la sociedad en su conjunto, considerada como humanidad.<sup>15</sup>

El problema del progreso puede entenderse, aquí, de dos modos: positivamente, se trata del movimiento histórico en el que la humanidad tiende al mejoramiento sucesivo de su estado actual mediante el dominio de la naturaleza. Negativamente, el progreso significa que la humanidad actúa de tal manera que es capaz de evitar la destrucción de su propia civilización. Cabe subrayar que el concepto de *humanidad* como totalidad es inseparable de la trayectoria del progreso. A partir de esta caracterización, Adorno desarrolla una serie de antinomias que desarticulan, principalmente, la comprensión positiva de la idea del progreso. Tales antinomias son organizadas, en este trabajo, como sigue: primero, aquellas que conciernen a *La ciudad de Dios*<sup>16</sup> de Agustín de Hipona, obra fundadora, según Adorno, de la idea de progreso. Segundo, las antinomias relativas a una teleología inmanente y secularizada de la historia moderna. Y, tercero, aquella contradicción perteneciente a la relación entre el señorío y la servidumbre que es propia de este movimiento histórico ascendente.

Adorno asevera que el prototipo de la idea de progreso, que se extiende desde Agustín hasta Hegel y Karl Marx, consiste en la idea de que la humanidad actual sustituye a la humanidad que todavía no existe. En este sentido, Agustín vincula la idea de progreso con la redención, puesto que solo una humanidad redimida y dotada de gracia puede movilizarse, en el conti-

---

<sup>15</sup> Theodor Adorno, “Progreso”, en *Consignas*, trad. por Ramón Bilbao (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 27-28.

<sup>16</sup> Ver San Agustín, *Obras de San Agustín: Tomo XVI. La ciudad de Dios* ed. y trad. por Fr. José Moran (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958).

nuo del tiempo, hacia el reino de los cielos. Por consecuencia, las antinomias de este movimiento histórico y teológico, predecesor del progreso moderno, son las siguientes:

En Agustín es patente la íntima constelación de las ideas de progreso, redención y marcha inmanente de la historia, las cuales, sin embargo, no pueden asimilarse unas a otras sin anularse recíprocamente. Si se identifica progreso con redención entendida sencillamente como intervención trascendente, aquel pierde, con la dimensión temporal, cualquier significación aprehensible y se volatiliza en teología ahistórica. Pero, de medirse a través de la historia, sobreviene, amenazador, el endiosamiento de esta y, tanto en la reflexión del concepto como en la realidad, el contrasentido de que ya es progreso lo que inhibe. [...] Lo grandioso de la doctrina agustiniana reside en haber sido la primera. Contiene todos los abismos de la idea de progreso y trató de dominarlos teóricamente. Su estructura expresa crudamente el carácter antinómico del progreso.<sup>17</sup>

Son dos las antinomias que se producen cuando los conceptos de movimiento histórico, redención y progreso se vinculan entre sí. Por una parte, si el progreso depende de la redención para su despliegue, la trascendencia que determina su movimiento destruye su carácter histórico; por otra, si el progreso es comprendido únicamente a partir de su inmanencia histórica, su devenir es divinizado. Para Agustín, la redención es la finalidad de la historia, donde lo terrenal y lo divino se encuentran en pugna, pero durante la modernidad, esta teleología, cuyo agente es la humanidad, se vuelve, casi por completo, inmanente, además de que queda secularizada.

Una vez que el progreso, cuya finalidad es la redención, ha sido secularizado, pueden señalarse dos antinomias más. La primera, concerniente a la teleología inseparable de la historia moderna, se refiere a la contradicción entre la reconciliación y el dominio que la civilización mantiene con la naturaleza. Tal contradicción habita en el corazón del progreso ilustrado. Por ende, en la conferencia “Progreso”, Adorno escribe:

Pues el momento de la Ilustración, en cuanto termina en reconciliación con la naturaleza, al acallar el sobresalto que esta provoca, se hermana con el momento del dominio de la misma. Modelo del progreso, por más que se transponga en la divinidad, es el control de la naturaleza interior y exterior del hombre. La represión ejercitada mediante tal control, que tiene su suprema forma de reflexión espiritual en el principio de identidad de la razón, reproduce el antagonismo. Cuanta mayor

---

<sup>17</sup> Adorno, “Progreso”, 31.

identidad impone el espíritu dominador, tanta mayor injusticia padece lo no idéntico. Injusta se vuelve también la reacción de este. [...] Todo progresa en el todo; sólo no lo hace hasta hoy el todo mismo.<sup>18</sup>

Esta antinomia, propia del progreso secularizado, corresponde a que la actividad transformadora de la naturaleza implica cierta reconciliación con ella, puesto que su carácter amenazador y terrible queda, por lo menos en apariencia, neutralizado. Pero, al mismo tiempo, esta reconciliación conlleva un dominio de la naturaleza represivo para lo humano y lo no humano, como parte de un proceso civilizatorio que subsume y anula lo que es extraño a sus designios. En esta antinomia se muestra, a su vez, el lazo indisoluble que el progreso moderno mantiene con lo que Adorno y Max Horkheimer denominan como Ilustración, la cual “en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”.<sup>19</sup> Como señala Max Weber, este desencantamiento no implica un mayor y más profundo conocimiento de las condiciones generales del mundo y de la vida humana, sino el hecho de saber que el cálculo y la previsión son los valores que han anulado y sustituido a la imprevisibilidad de los poderes ocultos y operadores de un mundo mágico. Weber explica que a “diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización”.<sup>20</sup>

A partir de esta instrumentalización moderna del mundo, con Adorno se observa que existe un anudamiento entre progreso, dominio e Ilustración. Si el progreso es la orientación de la humanidad hacia el mejoramiento de su situación actual, con el fin de redimirse, la vía para lograrlo es el dominio de la naturaleza que, además de constituirse como una represión de lo extraño, desencanta el mundo a través de la ciencia. La siguiente antinomia sobre el progreso secularizado apunta hacia una contradicción en torno a la actividad del dominio, donde el transcurso y el final de este movimiento se entrecruzan. Adorno comenta al respecto: “Progreso significa: salirse del hechizo —también el del progreso, él mismo naturaleza— en tanto la humanidad se percata de su

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>19</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 59.

<sup>20</sup> Max Weber, “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, trad. por Francisco Rubio Llorente, (Madrid: Alianza, 1979), 200.

propia 'naturalidad' y pone fin a la dominación que ejerce sobre la naturaleza y a través de la cual se prolonga en esta. En ese sentido está permitido decir que el progreso acontece allí donde termina".<sup>21</sup> Aquí la contradicción consiste en que un verdadero progreso se consigue cuando se detiene la moderna dominación de la naturaleza; es decir, cuando el movimiento de la humanidad orientado hacia la redención y la dicha, realizado a través de la objetivación totalitaria del mundo, es interrumpido. Entonces, el progreso se obtendría cuando el devenir del progreso moderno e ilustrado es evitado. Ciertamente, Adorno apunta hacia la formación de un nuevo vínculo con la naturaleza que no esté basado en la dominación que es propia de la modernidad capitalista, esto es, se dirige hacia la búsqueda de una reconciliación donde la humanidad se reconozca a sí misma también como naturaleza.

Por último, la antinomia a la que se enfrentan tanto el progreso como la Ilustración consiste en que el devenir de la humanidad hacia su mejoramiento, basado en el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista, no ha podido anular las relaciones de dominación ni la servidumbre. Más bien, se ha continuado con su reproducción. En *Dialéctica de la Ilustración*, este problema se expresa a través de una famosa alegoría donde Odiseo figura como el señor propietario que, separado del trabajo, de la organización y de la actividad productiva, solo goza de los productos obtenidos mediante la transformación de la naturaleza; mientras que los trabajadores, en un estado de servidumbre, se encuentran desvinculados de las cosas que precisamente producen. Por consecuencia:

El siervo permanece sometido en cuerpo y alma; el señor se degrada. Ninguna forma de dominio ha sido capaz de evitar este precio, y la circularidad de la historia en su progreso queda coexplicada con esta debilidad, el equivalente del poder. La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. [...] Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. Por el contrario, la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparables es la imparables regresión.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Adorno, "Progreso", 35.

<sup>22</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 88.

En principio, esta antinomia se basa en el falso reconocimiento que mantienen entre sí las autoconciencias del señor y el siervo descritas por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.<sup>23</sup> Mientras que el esclavo, por miedo a morir, ha cedido su deseo al amo, este último no puede reconocerlo como una autoconciencia autónoma. Inversamente, el amo no puede ser advertido verdaderamente por el esclavo, porque el dominado ha sido completamente subsumido a los designios del dominador. Por otro lado, el progreso de la dominación, que involucra el sometimiento tanto de los seres humanos como de la naturaleza, tiene como contraparte el afianzamiento de comportamientos violentos que son fomentados por la represión que es efecto del poder perteneciente al señorío.

Frente a estas antinomias que corresponden al progreso, tanto en su forma teológica como en su versión ilustrada y secularizada, que hacen de este movimiento una imposibilidad si se comprende en un sentido positivo, Adorno apuesta por una reformulación negativa: el progreso significa, ahora, la acción de evitar que la humanidad incurra, de nuevo, en las peores de sus catástrofes. Por eso, el progreso es la oposición al triunfo del mal radical, pero no la consumación de su propio movimiento teleológico. “Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se transmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma”.<sup>24</sup>

En esta reformulación, el progreso consiste, especialmente, en la resistencia de la humanidad a la repetición de un acontecimiento histórico específico: los campos de exterminio nazis. Por eso, el filósofo de la Escuela de Fráncfort declara que la “exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación”.<sup>25</sup> El exterminio nazi se presenta, entonces, como la manifestación más terrible del mal radical hasta la fecha, a la vez que constituye el límite mismo de la civilización. Los efectos de tal acontecimiento pueden comprenderse, como han sugerido Nadia Bou Ali y Ray Brassier, en los términos del final del significado. Esta finalización no corresponde a una metafísica del fin que remitiría a una sucesión de épocas, sino que se refiere a un evento histórico concreto, puesto que la muerte del significado “no puede ser abstraída del ascenso social del capital, del cual la Segunda Guerra Mundial es el

---

<sup>23</sup> Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. por Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pre-Textos, 2009).

<sup>24</sup> Adorno, “Progreso”, 47.

<sup>25</sup> Adorno, “La educación después de Auschwitz”, en *Consignas* trad. por Ramón Bilbao (Buenos Aires: Amorrortu, 1993), 80.

más reciente síntoma catastrófico. Este final —la calamidad radiante de la tierra ilustrada— manifiesta el nadir de la dialéctica de la ilustración, entendida como la recurrencia de la naturaleza en la razón que busca dominarla”.<sup>26</sup> Por este motivo, el progreso no puede afirmarse como el mejoramiento gradual de la humanidad, el cual es impulsado por la dominación de la naturaleza, sino como un estado permanente, tanto de crítica como de resistencia, cuyo objetivo es la evitación de una posible catástrofe, como aquella que, según Adorno, acabó con el significado de la civilización.

Esta clausura es concomitante a la conocida idea sobre que “luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema”.<sup>27</sup> Por tanto, en tales condiciones, la teoría crítica y su cuestionamiento dialéctico de la cultura —principalmente en la primera generación— deben mostrar las pruebas precisas de las incongruencias y las antinomias de la lógica de los objetos o procesos sociales que investiga.<sup>28</sup> En este sentido, Adorno expresa que para “la crítica inmanente lo logrado no es tanto una formación que reconcilie las contradicciones objetivas en el engaño de la armonía cuanto aquella que exprese negativamente la idea de armonía, formulando las contradicciones con toda pureza, inflexiblemente, según su más íntima estructura”.<sup>29</sup> Y en el caso del presente trabajo, se trata de identificar las antinomias del progreso, aun cuando esto significa darse cuenta de que los discursos y las prácticas sociales que buscan llevarlo a cabo no pueden superar sus contradicciones.

### **De Landa y la historia de las contingencias**

Mientras que Adorno reformula la dialéctica hegeliana para extraer la potencia negativa que pone en marcha su crítica al progreso, la estrategia de De Landa, que va dirigida sobre este mismo problema, avanza por una vía dispar, pero en la cual también se manifiesta la urgencia de cuestionar radicalmente el proyecto de la modernidad capitalista. Tal estrategia crítica posee dos grandes fuentes: la ontología de Deleuze y determinadas tesis sobre la emergencia del capitalismo propuestas por Braudel, en *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*. A través de esta otra crítica, el supuesto tiempo lineal, homogéneo y sucesivo del progreso está desarticulado. Para comenzar a

---

<sup>26</sup> Nadia Bou Ali y Ray Brassier, “After Too Late: The Endgame of Analysis”, en *Hegel, 250—Too Late?*, ed. por Mladen Dolar (Liubliana: Analecta y Goethe Institut, 2020), 21 (la traducción es mía).

<sup>27</sup> Theodor W. Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, en *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*, trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ariel, 1962), 29.

<sup>28</sup> Ver Max Horkheimer, *Teoría crítica*, trad. por Edgardo Albizu y Carlos Luis (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 223-271.

<sup>29</sup> Adorno, “La crítica de la cultura y la sociedad”, 26.

desarrollar esta cuestión, resulta útil subrayar el subtítulo de la edición en español de *Mil años de historia no lineal*, escrito por De Landa *Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*. Entonces, ¿qué significa aquí la deconstrucción del progreso?

Como es sabido, el filósofo Jacques Derrida señala que la deconstrucción se refiere a la identificación de situaciones en las que los dualismos estructurantes del discurso filosófico, como lo activo y lo pasivo, lo sensible y lo inteligible o la naturaleza y la cultura, ya no pueden funcionar más.<sup>30</sup> Del mismo modo, Derrida explica que deconstruir “la filosofía sería así el pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta representación interesada en alguna parte”.<sup>31</sup> En cambio, en la filosofía crítica de la historia moderna desarrollada por De Landa, la deconstrucción del progreso consiste en el desmontaje de su teleología. Esto significa evidenciar la realidad de una multiplicidad de procesos históricos coexistentes, humanos y no humanos, donde ya no es posible asegurar la existencia de los finalismos, las necesidades históricas y los destinos civilizatorios, o más bien coloniales, que han definido a la modernidad capitalista.

Como señala Karla Castillo Villapudua, la historia no lineal de De Landa se opone a aquella que “nos ha sido socializada como un relato de orden cronológico, que explica hechos de manera aislada, formando periodos, etapas, líneas sucesivas. Es decir, una concepción lineal del tiempo histórico, que reduce la simultaneidad de otros hechos, y los parcializa sin tomar en cuenta las combinatorias [...], no solo del mundo social, sino también del mundo natural”.<sup>32</sup>

En este trabajo, la crítica del progreso, concerniente a la filosofía de De Landa, es expuesta en tres partes. Primera, se presenta la tesis sobre que la historia moderna puede comprenderse a partir de acontecimientos concretos y contingentes, en detrimento de la necesidad histórica que implicaría una sucesión lineal y teleológica de hechos. El ejemplo central que ilustra esta proposición es la emergencia contingente del capitalismo. Segunda, mientras que el progreso es una narrativa que coloca a la humanidad como su eje, en esta filosofía de la historia se realiza un descentramiento de lo humano, para mostrar que la cultura es un componente de la realidad, entre otros, que co-

---

<sup>30</sup> Ver Jacques Derrida, “La mitología blanca: La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. por Carmen González Marín (Madrid: Cátedra, 1994).

<sup>31</sup> Jacques Derrida, *Posiciones*, trad. por Manuel Arranz (Valencia: Pre-Textos, 1976), 12.

<sup>32</sup> Karla Castillo Villapudua, “Claves teóricas en Manuel de Landa: De la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal”, *Andamios: Revista de investigación social* 16, n.º 40 (2019): 244.

existe con materiales geológicos y biológicos que la determinan. La ontología de Gilles Deleuze es una pieza clave para articular esta idea. Tercera, se muestra que el progreso no ha sido simplemente un proceso civilizatorio e ilustrado que tiende al mejoramiento de la humanidad, sino que ha consistido, mayormente, en una serie de empresas capitalistas y coloniales que las grandes urbes europeas dirigieron, primero, sobre sí mismas y, después, sobre los territorios que colonizaron; por ejemplo, en América y África.

Sobre la afirmación de la contingencia histórica frente a la necesidad teológica, De Landa declara que la historia es “una narrativa de contingencias, no de necesidades; de oportunidades perdidas para seguir rutas diferentes de desarrollo, no de una sucesión lineal de formas de convertir la energía, la materia y la información en productos culturales”.<sup>33</sup> La necesidad se refiere a que los acontecimientos históricos solo pudieron haber ocurrido del modo en que lo hicieron, mientras que la contingencia consiste en que los eventos históricos pudieron desarrollarse de modos distintos o no haber sucedido como tales. La defensa de la contingencia histórica está justificada en *Mil años de historia no lineal*, mediante ejemplos concretos que son producto del trabajo de diversos economistas e historiadores como Paul Hohenberg, Lynn Hollen Lees<sup>34</sup> y William H. McNeill.<sup>35</sup> No obstante, el ejemplo más relevante respecto a la crítica del progreso corresponde a la contingencia del capitalismo, que es teorizada a partir de Braudel. La emergencia y el despliegue del capitalismo determinaron, en gran medida, el éxito del dominio occidental.

Una tarea central para hacer una crítica del progreso es mostrar que el surgimiento del capitalismo no fue una necesidad histórica que globalizó a la cultura europea, como una prueba de su destino civilizatorio, sino que fue producto de dinámicas económicas concretas, acontecidas en los puertos y en las principales capitales de Europa. Tales dinámicas, en efecto, pudieron no haber existido. Para exponer que la emergencia del capitalismo en Europa puede comprenderse como un acontecimiento contingente, se desarrollan, aquí, dos cuestiones: un resumen de la tesis de Braudel respecto al surgimiento del capitalismo; y un ejemplo sobre cómo en un pueblo oriental existieron las condiciones materiales para la globalización de su cultura, la cual no ocurrió por un motivo específico.

---

<sup>33</sup> Manuel de Landa, *Mil años de historia no lineal: Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*, trad. por Carlos de Landa Acosta (Ciudad de México: Gedisa, 2017), 123.

<sup>34</sup> Ver Paul M. Hohenberg y Lynn Hollen Lees, *The Making of Urban Europe, 1000-1994* (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

<sup>35</sup> Ver William Hardy McNeill, *Plagas y pueblos*, trad. por Homero Alsina Thevenet (Madrid: Siglo XXI, 1985).

Braudel organiza la actividad económica de Europa, durante el milenio pasado, a partir de tres flujos que coexisten entre sí: la vida material, la vida comercial y los *antimercados* (*antimarchés*) o *contramercados*. La vida material corresponde a las costumbres y al conocimiento práctico que tanto los campesinos como los trabajadores utilizaron para sustentar los pueblos y las ciudades, a partir de la transformación de animales y plantas en biomasa. La vida comercial se refiere a la circulación de este material orgánico, principalmente en las urbes, el cual es signado mediante la moneda, el precio y el crédito. Por su parte, los antimercados son organizaciones monopólicas u oligopólicas, capaces de controlar los precios del comercio, que se instalaron tanto en la vida material como en la vida comercial. En la interacción entre tales flujos, la zona de la economía de mercado vincula horizontalmente a diversos mercados, mientras que “cierto automatismo enlaza oferta ordinaria, demanda y precios. En fin, al lado o mejor encima de este mantel, la zona de contra-mercado es el reino de la confusión y del derecho del más fuerte. Es ahí donde se sitúa por excelencia el dominio del capitalismo —ayer como hoy, antes como después de la Revolución Industrial”.<sup>36</sup> Siguiendo las ideas de Braudel y De Landa, el capitalismo emergió, principalmente, debido a la proliferación de los antimercados, en las ciudades europeas, a mediados del milenio pasado. La condición para que se diera esta expansión antimerkantil fue que la economía del continente europeo estaba marcadamente descentralizada.

A propósito de las dificultades inherentes a la elucidación del surgimiento del capitalismo, De Landa articula las siguientes reflexiones: “La confusión conceptual generada por todos los diferentes usos de la palabra ‘capitalismo’ (entendido como ‘libre empresa’ o como modo de producción industrial o, más recientemente, como economía-mundo) está tan arraigada que hace prácticamente imposible un análisis objetivo del poder económico. [...] En vista de lo anterior, parece ser que la única solución consiste en reemplazar esta cansada palabra por el neologismo de *el antimercado*, sugerido por Braudel, y utilizarlo exclusivamente para referirse a un cierto segmento de la población de instituciones comerciales e industriales”.<sup>37</sup>

A través de los antimercados, quedan localizadas las prácticas concretas que dieron lugar a la expansión del poder económico de las ciudades europeas. Tal desarrollo fue potenciado a partir de la manipulación de los precios por parte de los grandes comerciantes. Sin embargo, el crédito “fue el gran acelerador para las transformaciones del antimercado, ya fuese en el merca-

---

<sup>36</sup> Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII: Tomo II; Los juegos del intercambio*, trad. por Vicente Bordoy Hueso (Madrid: Alianza, 1984), 191.

<sup>37</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 58.

do al mayoreo o en el ultramarino. [...] El crédito (o más precisamente el interés compuesto) es un ejemplo de crecimiento explosivo o autoestimulante: *dinero engendrando dinero*, una imagen diabólica que hizo que muchas civilizaciones prohibieran la usura”.<sup>38</sup> El proceso de producción de dinero a través del dinero es una operación sobre la cual Deleuze y Félix Guattari, basándose en la fórmula D-M-D’ (Dinero-Mercancía-Dinero), propuesta por Marx, expresan: “La máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser un capital de alianza para volverse filiativo. El capital se vuelve filiativo cuando el dinero engendra dinero o el valor una plusvalía [...]. Sólo en esas condiciones el capital se convierte en el cuerpo lleno, el nuevo socius [...] que se apropia de todas las fuerzas productivas”.<sup>39</sup>

Si bien la existencia de los antimercados es capaz de explicar tanto la aparición como el despliegue del capitalismo, esta crítica del progreso adquiere mayor consistencia cuando se presenta el argumento histórico que permite elucidar la contingencia del poder económico del capital europeo. Tal argumento, suscrito por Braudel y De Landa, consiste en que la expansión económica, impulsada por los antimercados de las ciudades europeas, pudo haber existido en Oriente, a mediados del milenio pasado, pero la rigurosa centralización política de estas regiones impidió su desarrollo; al contrario de Occidente, donde las decisiones políticas y económicas no estaban circunscritas a un poder único. La consecuencia más perjudicial de esta centralización “fue hacer a las naciones de Oriente demasiado dependientes de las aptitudes individuales de sus élites”.<sup>40</sup> El filósofo mexicano-estadounidense ofrece más detalles de este proceso histórico cuando escribe:

El destino de China fue orientado hacia su interior por decisión de una élite cerrada de mandarines, en el momento en el que el secreto para dominar el mundo radicaba en la conquista de los océanos, ya fuese por las enormes ganancias del comercio marítimo, como por la captura de flujos de energía y materiales que la colonización hizo posible. China tuvo un liderazgo temprano en la carrera naval al realizar de manera precursora, desde el año 1405, varias expediciones al Océano Índico, en las cuales “sus grandes barcos probablemente llegaron a desplazar hasta 1 500 toneladas, en comparación a las 300 toneladas que alcanzaba a desplazar la carabela de Vasco de Gama [...] a finales del mismo siglo. Todo lo concerniente a estas expediciones eclipsó la dimensión de los posteriores logros alcanzados por los

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 59.

<sup>39</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, trad. por Francisco Monge (Barcelona: Paidós, 1985), 234.

<sup>40</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 63.

portugueses. Más barcos, más armas, más mano de obra, más capacidad de carga [...]”. Sin embargo, la rigidez de las élites que gobernaban China hizo dar marcha atrás a las políticas de expansión a ultramar y volcaron al país hacia el interior. De haber continuado esas expediciones “los navegantes chinos podrían perfectamente haberle dado la vuelta a África y haber descubierto Europa antes de que Enrique el Navegante muriera”. Y, podemos agregar, las ciudades europeas se hubieran convertido en colonias y zonas de abastecimiento de un imperio lejano.<sup>41</sup>

Entonces, el motivo específico por el cual China no globalizó su cultura ni su poder económico fue su severa centralización política. Empero, saber que existieron condiciones históricas, materiales y técnicas para la expansión económica y militar de una nación oriental, que pudo haber hecho de los territorios de Europa regiones de suministro, basta para romper con la idea del destino necesario, expansionista y “civilizador” de las ciudades europeas que colonizaron otros continentes. Esta idea teleológica se encuentra como base del proyecto del progreso en la modernidad capitalista.

La primera parte de esta crítica del progreso, en la filosofía de Manuel de Landa, ha consistido en identificar la emergencia contingente del capitalismo, a partir de los antimercados europeos, y en mostrar que el dominio económico globalizante pudo haberse extendido desde territorios orientales. La segunda corresponde al descentramiento de lo humano mediante la elaboración de tres narrativas históricas, concernientes a flujos materiales geológicos, biológicos y lingüísticos, que van del año mil al año dos mil de nuestra era. En este sentido, *Mil años de historia no lineal* trata de una historia de la materia, cuya diversidad de procesos opera de manera autónoma, donde ni las sociedades humanas ni sus empresas técnicas y civilizatorias figuran como la meta última de un progreso en curso. Si el progreso consiste en la trayectoria que la humanidad presente sigue hacia su mejoramiento o redención, como también observó Adorno, la concepción de la historia de De Landa descompone este relato cuando se describen, a detalle, los devenires de los tres tipos de flujos materiales mencionados. En esta historia material, donde la teleología humana es disuelta en procesos y causalidades no lineales,

[Las] tres esferas de la realidad (geológica, biológica y lingüística) no serán vistas como etapas progresivamente más sofisticadas de una evolución que culminaría en la humanidad como la corona de todo el proceso. Es verdad que un pequeño subconjunto de materiales geológicos (carbón, hidrógeno, oxígeno y otros nueve elementos) constituyó el sustrato para la emergencia de los seres vivos; de igual

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 63-64.

forma, un pequeño subconjunto de materia orgánica (ciertas neuronas en la neocorteza del cerebro humano) proporcionó el sustrato necesario para el lenguaje. Pero lejos de ir avanzando en etapas progresivas que irían incrementando el grado de perfección, estas emergencias sucesivas son meras *acumulaciones* de diferentes tipos de materiales, acumulaciones en las que cada capa sucesiva no forma un nuevo mundo encerrado en sí mismo, sino por el contrario, se resuelve en coexistencias e interacciones de distintos tipos.<sup>42</sup>

El progreso de la humanidad, considerado como el movimiento lineal dirigido hacia la consumación de sus empresas civilizatorias más sofisticadas, es dislocado en esta concepción de la historia, cuando se explica que los sustratos materiales que sostienen a la cultura humana son acumulaciones contingentes, y no progresiones teleológicas, que cohabitan y se organizan a partir de las capacidades y las tendencias de las entidades que las conforman. Las organizaciones específicas de materiales han dado lugar, de manera contingente, a realidades novedosas e irreductibles que no existían previamente, como en el caso de los materiales geológicos que son el soporte de los seres vivos, y como la materia orgánica cerebral concreta que funge como la condición del lenguaje humano y, por tanto, de la cultura. Esto significa que la vida humana, junto con sus prácticas sociales y culturales, está integrada a la historia de la materia.

Sobre lo anterior, De Landa ha elaborado una teoría filosófica sobre las capacidades y las tendencias de la materia, a saber, una teoría de las emergencias, que explica, por ejemplo, la formación de las prácticas sociales de los animales y las organizaciones políticas arcaicas de los seres humanos, en *Philosophy and Simulation. The Emergence of Synthetic Reason*.<sup>43</sup> Las entidades que emergen a partir de las interacciones entre tales capacidades y tendencias son denominadas como ensamblajes: síntesis o totalidades de propiedades heterogéneas cuyas potencialidades son irreductibles a los componentes que las conforman. Los organismos, las especies, los ecosistemas, las personas y las sociedades son ejemplos de ensamblajes, los cuales son producto de procesos históricos específicos.<sup>44</sup> Así, la teoría de las emergencias se complementa con una teoría de los ensamblajes.

Esta comprensión de la realidad, donde materia y cultura se encuentran integradas, además de tener su anclaje en ciencias naturales y sociales, se ci-

---

<sup>42</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 21.

<sup>43</sup> Ver Manuel de Landa, *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason* (Chennai: Continuum, 2011).

<sup>44</sup> Ver Manuel de Landa, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, trad. por Carlos de Landa Acosta (Buenos Aires: Tinta limón, 2021).

mienta en la ontología de Deleuze, quien describe el carácter unívoco de la realidad como sigue: “La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjoncta* [...] Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción”.<sup>45</sup>

Desde este planteamiento ontológico, los mundos de los materiales geológicos, biológicos y lingüísticos coexisten dentro de la univocidad de una sola realidad, en la cual la divergencia de sus procesos es afirmada. Del mismo modo, las emergencias, que eventualmente puedan ocurrir a partir de ensamblajes y materiales concretos, se encontrarán integradas a esta univocidad, puesto que fuera de ella no habría algo que pueda ser o concebirse.<sup>46</sup> Tal afirmación conduce a negar la existencia de un ámbito trascendente que influye en las determinaciones de las organizaciones materiales, a la manera de un finalismo o de una meta última que las dirija progresivamente hacia algún objetivo.

Finalmente, la tercera parte de esta crítica corresponde a mostrar que el progreso de la modernidad capitalista no fue un mero dominio de la naturaleza, con el fin de conseguir la dicha para la humanidad entera, sino que consistió en una expansión económica, política y militar, potenciada por las principales ciudades europeas, dirigida, en principio, hacia territorios aledaños y, después, hacia continentes como América y África. Esta expansión, impuesta sobre América, a mediados del milenio pasado, sirvió para la obtención de nuevos medios de subsistencia destinados a las urbes y los asentamientos de las potencias europeas. De Landa, basándose principalmente en las investigaciones históricas de Braudel y McNeill, comenta, en torno a los ecosistemas urbanos europeos, que cuando “la relación simple entre una ciudad y sus zonas circundantes de abastecimiento fue dejada atrás, muchas grandes ciudades comenzaron a extraer sus nutrientes en su mayor parte de una sola y basta fuente, replicando en una escala mucho mayor la relación parasitaria original que cada una de las ciudades tenía con su campiña”.<sup>47</sup>

El filósofo mexicano-estadounidense concibe a las ciudades europeas como entidades parasitarias que, al agotar las vías de suministro que les circundaban, replicaron esta relación, primero, en el este de su continente y, a

---

<sup>45</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. por Miguel Morey (Barcelona: Paidós, 2011), 215.

<sup>46</sup> Ver Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2011).

<sup>47</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 164.

continuación, en el territorio americano, con el cual articularon un vínculo de centro-periferia. En este punto, el eje del análisis del colonialismo es la transmisión de biomasa, entre continentes, que abastece a las urbes europeas. Por consiguiente, puede afirmarse que capitales como “Madrid, [...] Londres y Lisboa, usaron sus propios materiales biológicos, minerales y culturales para disolver las defensas exteriores, destrozaron las lealtades locales y debilitar las tradiciones indígenas. [...] Una transferencia masiva de personas, animales y plantas fue necesaria para establecer una presencia permanente por parte de Europa”.<sup>48</sup> Como también señala el historiador Enrique Semo,<sup>49</sup> la expansión en ciernes del capitalismo y el despliegue del progreso, en los comienzos de la modernidad, son indisociables de las empresas coloniales dirigidas sobre América.

Como parte de un proceso de homogenización cultural con alcances globales por parte de Europa, que incluyó la formación de neoeuropas; es decir, de réplicas de las ciudades europeas en diversos continentes, el otro importante ejemplo del colonialismo propio de la modernidad capitalista, en el marco de la crítica desarrollada por De Landa, es la invasión de África durante el siglo XIX. El eje del análisis en este momento colonial es la imposición de los materiales lingüísticos europeos; es decir, la expansión cultural de lenguas como el inglés y el francés, en el territorio africano. Aunque también África funcionó como una zona de abastecimiento para la manutención de las ciudades europeas y como una reserva humana para el reclutamiento de soldados, las potencias colonizadoras impulsaron su dominio lingüístico y cultural. Según De Landa, por dos principales motivos: “Por un lado, las instituciones del Gobierno colonial estaban interesadas en organizar las reservas de pueblos africanos para posiciones administrativas domésticas [...] Los Gobiernos coloniales necesitaban, por ende, un lenguaje propio de la administración, así como un lenguaje de mando. Por otro lado, [...] se necesitaba un lenguaje común para la educación (típicamente occidental), pero también era necesaria la elaboración de idiomas locales con el propósito de transformarlos en vehículos para la comunicación espiritual”.<sup>50</sup>

Este análisis del colonialismo, cuyos ejes son la transferencia de biomasa y la imposición lingüística, las cuales sirvieron a la consolidación del dominio de las principales capitales europeas, involucra las dos primeras partes de esta crítica al concepto de *progreso*, en el pensamiento de De Landa. Las razones correspon-

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 170.

<sup>49</sup> Ver Enrique Semo, *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios: I. Los actores; Amerindios y africanos, europeos y españoles* (Ciudad de México: UNAM / Siglo XXI, 2018).

<sup>50</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 297.

den a que es necesario asumir la existencia de una realidad unívoca donde interactúan diversos ensamblajes materiales; y a que la emergencia del capitalismo en Europa es indisoluble del crecimiento de los antimercados que, para subsistir, requirieron controlar el movimiento y los precios de los flujos materiales geológicos y orgánicos, a una escala cada vez más global, en nuevos territorios.

### **Reconciliación y experimentación con la naturaleza**

El problema común que constituye un desafío para las críticas del progreso, desarrolladas en este trabajo, es la relación que las prácticas sociales y culturales humanas deben mantener con la naturaleza; en otras palabras, con aquello que, paradójicamente, se les sustrae, pero a lo cual, al mismo tiempo, pertenecen, si se desea eludir la destructividad que acompaña al devenir de la modernidad capitalista. Por consecuencia, en estas conclusiones se exploran, de manera breve, los conceptos de naturaleza propuestos, respectivamente, por Adorno y De Landa; las alternativas que estos filósofos presentan como posibilidades para romper con el dominio de la naturaleza y de las sociedades que caracterizan al progreso de la modernidad capitalista; y, para terminar, se presenta una prueba en la que se encuentran tales alternativas respecto a su consecución.

En “La idea de historia natural”, Adorno define la naturaleza como lo mítico, distanciándose de una comprensión matemática de la realidad impulsada en la modernidad. Por “mítico” se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemente, lo que en ella hay de sustancial. Lo que estas expresiones acotan es lo que aquí se entiende por ‘naturaleza’.<sup>51</sup> En esta definición se busca disolver la distinción entre historia y naturaleza, a través de la conceptualización de la continuidad de la naturaleza en la historia, es decir, mediante el entendimiento del ser histórico como ser natural y ontológico. Esto implica, a su vez, una reconversión de la historia concreta en naturaleza dialéctica. Se trata de “captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, [...] captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí mismo hasta lo más hondo como naturaleza”.<sup>52</sup> Tal comprensión de la naturaleza como realidad histórica conduce a afirmar que la dominación ilustrada, tanto de lo humano como de lo no humano, es una acción que lo natural realiza sobre sí mismo, de la cual, paradójicamente, pretende distinguirse.

---

<sup>51</sup> Theodor W. Adorno, “La idea de historia natural”, en *Actualidad en la filosofía*, trad. por José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Altaya, 1994), 104.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 117.

Por su parte, el concepto de *naturaleza* ubicado en el pensamiento de De Landa es también intrínsecamente histórico. Y aunque su organización no es dialéctica, el carácter histórico de la naturaleza se expresa en las formaciones, las interacciones y las coexistencias de los flujos materiales que la componen. Por eso, la naturaleza es aquí concebida como una corriente continua “de materia y energía experimentando transiciones críticas y en las que cada nueva capa de material acumulado enriquece la reserva de dinámicas y combinatorias no lineales disponibles para la generación de nuevas estructuras y procesos. Las rocas y los vientos, los gérmenes y las palabras, son diferentes manifestaciones de esta realidad dinámica y material”.<sup>53</sup> La cultura humana ha emergido, de manera contingente, a raíz de combinaciones y acumulaciones específicas de los flujos que constituyen esta naturaleza dinámica y material. Su historia carece de teleología y está integrada a una historia material más amplia. Por este motivo, De Landa explica el surgimiento del capitalismo mediante la historia de las ciudades europeas —ellas mismas flujos minerales sedimentados—, de su economía urbana y de su subsistencia, dependiente de las transferencias de biomasa. La expansión del capitalismo europeo sobre su propio continente, pero también sobre territorios extranjeros a través del colonialismo, es el acontecimiento que desenmascara al progreso, cuya apariencia es la de un movimiento histórico e ilustrado que supuestamente involucra, de manera universal, a la humanidad bajo la promesa de una felicidad colectiva.

Además de teorizar las antinomias inherentes al progreso y de reformular su concepto como un estado de resistencia y crítica permanentes, cuyo objetivo es evitar la repetición de las peores catástrofes ocasionadas por la actividad humana, Adorno vislumbra la posibilidad de una *reconciliación* (*Ver-söhnung*)<sup>54</sup> con la naturaleza, por parte de la civilización. Aquí, la naturaleza se prolonga en la cultura como la historia de su propia dominación. El modelo de la reconciliación con la naturaleza, que implica darse cuenta de su dinámica histórica y de la pertenencia humana a ella, Adorno lo encuentra en la forma literaria de la tragedia. Se trata de

La mitología que subyace a la tragedia, que es dialéctica en sí misma en todo momento porque, por una parte, lleva en sí la condición culpable del ser humano caído en la cadena de dependencias de la naturaleza, y al mismo tiempo, aplaca ese destino por sí misma; porque el ser humano se alza a sí mismo como ser humano sobre el destino. El elemento dialéctico radica en que los mitos trágicos contienen

---

<sup>53</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 21.

<sup>54</sup> Ver Theodor W. Adorno, “Die Idee der Naturgeschichte”, en *Adorno: Gesammelte Schriften; Band 1. Philosophische Frühschriften*, ed. por Rolf Tiedemann (Fráncfort: Suhrkamp, 1990), 351.

a la vez, junto con la caída en la naturaleza y la culpa, el elemento de la reconciliación, ese radical rebasar la cadena de dependencias de la naturaleza.<sup>55</sup>

Entonces, la reconciliación consiste en superar la dependencia humana a la naturaleza, cuya extensión se manifiesta en la historia de la civilización, pero sin recurrir a la dominación ilustrada, totalizadora y coparticipe de la servidumbre. Esta reconciliación está también relacionada con que la dominación, la servidumbre y la falta de libertad colectiva figuran, dialécticamente, como las condiciones mismas para su propia superación: las “condiciones de posibilidad de la reconciliación son la antítesis de esta; las de la libertad en la necesidad”.<sup>56</sup>

La exigencia que De Landa demanda para hacer frente a los rasgos destructivos, dominadores y homogeneizadores de la modernidad capitalista, respecto a lo humano y lo no humano, no es una reconciliación entre razón y materia, sino una *experimentación* —“*an experimental and empirical attitude*”—<sup>57</sup> que es tanto política como técnica. Esta experimentación consiste en la búsqueda de nuevas articulaciones entre las instituciones sociales, actuales y posibles, y el tipo de dispositivos técnicos que transformaron la civilización de modos que no tenían precedente. Estos dispositivos son denominados como “embonajes” (*meshworks*),<sup>58</sup> entre los cuales se encuentran, por ejemplo, las tecnologías que automatizan las manufacturas y las redes de telecomunicaciones.

Adorno y De Landa confluyen en que el progreso de la modernidad capitalista es un programa que anula la diferencia, lo no-idéntico y lo heterogéneo. Por un lado, en el progreso de la Ilustración, a través de “la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos [...] a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida”;<sup>59</sup> por otro, desde la modernidad, “el grado de homogeneidad en el mundo se ha incrementado considerablemente, mientras que la heterogeneidad ha llegado a ser vista casi como un fenómeno patológico o, al menos, como un problema que debe ser eliminado”.<sup>60</sup> Sin embargo, ambos autores se distancian en cuanto a sus posiciones sobre la técnica. Mientras que De Landa confía en que la experimentación técnica y política puede hacer frente a la homogeneización del progreso capitalista, en el marco de una nueva política de izquierda,<sup>61</sup> Adorno reconoce en la técnica

---

<sup>55</sup> Adorno, “La idea de historia natural”, 130-131.

<sup>56</sup> Adorno, “Progreso”, 34.

<sup>57</sup> Manuel de Landa, *A Thousand Years of Nonlinear History* (Nueva York: Swerve, 2000), 69.

<sup>58</sup> Ver De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 28-29.

<sup>59</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 89.

<sup>60</sup> De Landa, *Mil años de historia no lineal*, 84.

<sup>61</sup> Ver Manuel de Landa, “Materialism and Politics”, en *Deleuze: History and Science* (Nueva York: Atropos Press, 2010).

moderna una instrumentalización de la cultura que le inspira desconfianza, la cual se atestigua en aseveraciones como la siguiente: “La racionalidad de la técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma. Los automóviles, las bombas y el cine mantienen unido el todo social, hasta que su elemento nivelador muestra su fuerza en la injusticia misma a la que servía”.<sup>62</sup> A pesar de esta diferencia crucial, las alternativas de la reconciliación y la experimentación responden a un mismo problema: el progreso de la modernidad capitalista que, en un supuesto movimiento rectilíneo y ascendente, muestra su incapacidad para consumarse e, incluso, alcanza a su contraparte como barbarie.

Para finalizar, en este texto se sugiere que tanto la reconciliación como la experimentación técnica y política, alternativas cuyo fin es salir de la trayectoria de la modernidad capitalista, se encuentran con una prueba que puede enunciarse así: una naturaleza cuya relación con las prácticas y los desiguos humanos consiste en la indiferencia. Esta indiferencia se refiere a que los acontecimientos, tanto actuales como posibles, que se sustraen a lo humano y que constituyen lo real, ocurren sin ninguna intencionalidad antropomórfica, carecen de causas finales preestablecidas y están vacíos de propósito. En todo caso, el significado, la condición para designar cualquier propósito, ha emergido a partir de organizaciones específicas de la materia orgánica, correspondiente al cerebro humano. El significado se encuentra circunscrito a esta emergencia. La organización material y biológica que funge como la condición tanto del significado como de cualquier propósito no solamente los precede, sino que también, en ella, estos son inexistentes. El filósofo Jean-François Lyotard se acerca a esa idea cuando escribe: “La materia no nos plantea ninguna pregunta ni espera ninguna respuesta. Nos ignora. Nos hizo como hace los cuerpos, por azar y según sus leyes”.<sup>63</sup>

Entonces, la intencionalidad humana presente en el deseo de reconciliación se encuentra ante una naturaleza carente de intenciones y de propósitos; del mismo modo que la experimentación técnica y política se confronta con una materia extraña a los intereses humanos. Pese a esta prueba, las filosofías críticas del progreso de Adorno y De Landa contribuyen a evitar que se considere a la naturaleza como algo dado, inclusive esencial, incapaz de modificarse, debido a su carácter histórico. Si la naturaleza se manifiesta en la racionalidad, bajo la forma de su propia dominación, o si las prácticas socia-

---

<sup>62</sup> Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 166.

<sup>63</sup> Jean-François Lyotard, “Si se puede pensar sin cuerpo”, en *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo*, trad. por Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial, 1998), 20.

les humanas constituyen solo una expresión de una historia material más extensa, la distinción entre lo dado y aquello que es producto de la actividad humana se desdibuja, lo cual, por lo menos, puede contribuir a la conjura de horizontes de transformación en el mundo.

### Bibliografía citada

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Traducido por José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.
- “Die Idee der Naturgeschichte”. En Theodor Adorno: *Gesammelte Schriften*; Band I. Philosophische Frühschriften, editado por Rolf Tiedemann. 345-365. Fráncfort: Suhrkamp, 1990.
  - “La crítica de la cultura y la sociedad”. En *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducido por Manuel Sacristán. 9-29. Barcelona: Ariel, 1962.
  - “La educación después de Auschwitz”. En *Consignas*. Traducido por Ramón Bilbao, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
  - “La idea de historia natural”. En *Actualidad en la filosofía*. Traducido por José Luis Arantegui Tamayo. 103-134. Barcelona: Altaya, 1994.
  - “Progreso”. En *Consignas*. Traducido por Ramón Bilbao, 27-47. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998.
- Barrios, José Luis. “La forma y la hiancia: Negatividad y afección en Theodor Adorno y Gilles Deleuze (El naturalismo como potencia crítica-estética a la categoría representación)”. *Revista de Filosofía*, n.º 150 (2021): 312-343. doi: <https://doi.org/10.48102/rdf.v53i150.86>
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Ítaca, 2008.
- Bou Ali, Nadia y Ray Brassier. “After Too Late: The Endgame of Analysis”. En *Hegel, 250—Too Late?*, editado por Mladen Dolar, 11-30. Liubliana: Analecta y Goethe Institut, 2020.
- Braudel, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XVI-XVIII: Tomo II. Los juegos del intercambio*. Versión española por Vicente Bordoy Hueso. Madrid: Alianza, 1984.
- Bury, John. *La idea del progreso*. Traducido por Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri. Madrid: Alianza, 2009.
- Castillo Villapudua, Karla. “Claves teóricas en Manuel de Landa: De la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal”. *Andamios: Revista de investigación social* 16, n.º 40 (2019): 229-250. doi: <https://doi.org/10.29092/uacm.v16i40.705>

- De Landa, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Nueva York: Swerve, 2000.
- “Materialism and Politics”. En Deleuze: *History and Science*, 29-49. Nueva York: Atropos Press, 2010.
  - *Mil años de historia no lineal: Una deconstrucción de la noción occidental del progreso y de la temporalidad*. Traducido por Carlos de Landa Acosta. Ciudad de México: Gedisa, 2017.
  - *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*. Chennai: Continuum, 2011.
  - *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Traducido por Carlos de Landa Acosta. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducido por Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2011.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1985.
- Derrida, Jacques. “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. En *Márgenes de la filosofía*. Traducido por Carmen González Marín, 247-311. Madrid: Cátedra, 1994.
- *Posiciones*. Traducido por Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1976.
- Echeverría, Bolívar. “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”. En *Las ilusiones de la modernidad: Ensayos*, 133-197. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Ferreyra, Julián. *Danza turbulenta: Hegel y Deleuze*. Buenos Aires: La Cebra, 2022.
- “Deleuze”’s Hegel: Criticism and Praise at the Edges of Thought”. En *Deleuze at the End of the World: Latin American Perspectives*, editado por Dorothea E. Olkowski y Julián Ferreyra, 85-101. Maryland: Rowman & Littlefield, 2020.
  - “El nacimiento en la biopolítica: La génesis de la vida en Hegel y Deleuze”. *Daímon: Revista Internacional de Filosofía*, n.º 61 (2014): 149-164. doi: 10.6018/daimon/163931
  - “Ideas, from Hegel to Deleuze”. *Comparative and Continental Philosophy* 4, n.º 1 (2012): 93-104. doi: <https://doi.org/10.1558/ccp.v4i1.93>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos, 2009.
- Hohenberg, Paul M. y Lynn Hollen Lees. *The Making of Urban Europe, 1000-1994*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

- Kant, Immanuel. “Crítica de la razón pura”. En *Immanuel Kant I*. Traducido por Pedro Ribas. Barcelona: Gredos / RBA, 2014.
- Lyotard, Jean-François. “Si se puede pensar sin cuerpo”. En *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons, 17-31. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- McNeill, William H. *Plagas y pueblos*. Traducido por Homero Alsina Thevenet. Madrid: Siglo XXI, 1984.
- Müller-Doohm, Stefan. *Adorno: A Biography*. Traducido por Rodney Livingstone. Cornwall: Polity Press, 2005.
- Nesbitt, Nick. “The Expulsion of the Negative: Deleuze, Adorno, and Ethics of Internal Difference”. *SubStance* 34, n.º 2 (2005): 75-97. doi: 10.1353/sub.2005.0034
- San Agustín. *Obras de San Agustín: Tomo XVI. La Ciudad de Dios*. Traducido por Fr. José Morán. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1958.
- Semo, Enrique. *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*: I. Los actores; Amerindios y africanos, europeos y españoles. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI, 2018.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 2011.
- Weber, Max. “La ciencia como vocación”. En *El político y el científico*. Traducido por Francisco Rubio Llorente, 180-231. Madrid: Alianza, 1979.
- Wiggershaus, Rolf. *La escuela de Fráncfort*. Traducido por Marcos Romano Hasán. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.

# Una escucha emancipada de la canción de intervención *Un violador en tu camino*

## An emancipated listening of the intervention song *Un violador en tu camino (A Rapist in Your Path)*

Manuel Alejandro Jordán Espino  
Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa  
ORCID: 0000-0002-7966-5544

### Resumen

---

Este ensayo trata sobre el potencial emancipatorio del canto de intervención *Un violador en tu camino*. Los presupuestos teóricos para este análisis son una estética-política de la escucha configurada, a partir del programa filosófico de Jacques Rancière, así como de la estructura *patriarcal-colonial-modernidad* de Rita Laura Segato en la forma del censo, la tutela, el adueñamiento y la proscripción de las voces de *lo ser mujer*. Lo que se postula, en este texto, es que la canción-*performance* es la irrupción de una forma singular de colocarse y asumirse en un mundo heteronormado por medio de la voz, con el fin de inaugurar una nueva manera de crear comunidad. Lo que se desea acentuar es que este canto pone en marcha una *estasis* en contra del “mandato de violación” y, así, transgrede nociones y actitudes disciplinarias que prescriben la aniquilación óptica de las voces disidentes.

### Abstract

This essay is about the emancipatory potential of the protest song *A Rapist in Your Path*. The theoretical assumptions for this analysis are a listening's esthetical-political set up from the philosophy of Jacques Rancière and the structure of patriarchal-colonial-modernity of Rita Laura Segato in the form of census, guardianship, ownership and proscription of the voices of the being a woman. What is postulated is that this song-performance is the bursting into a heteronormative world of a singular oneself position through the voice with the aim of inaugurate a new form of community making. What is to be emphasized is that this song sets in motion a stasis against the rape's order and thus transgresses disciplinary notions and attitudes that prescribe the ontic annihilation of dissenting voices.

### Palabras clave

Escucha, emancipación, política, disenso, mandato de violación.

## Keywords

Listening, emancipation, politics, dissent, rape's order.

Fecha de recepción: marzo 2023

Fecha de aceptación: julio 2023

---

## Planteamiento del problema

Este ensayo es un análisis acerca de la politicidad aural de la canción de intervención *Un violador en tu camino*.<sup>1</sup> Esta canción se escuchó, por primera vez, durante el mes de noviembre de 2019, en la ciudad de Valparaíso, Chile,<sup>2</sup> ejecutada por el colectivo Lastesis y ha sido replicada alrededor de todo el mundo.<sup>3</sup> Para este texto, esta canción-*performance* es tomada como ejemplo de una forma audible de irrupción del espacio y del tiempo públicos, por medio del uso desautorizado de la *phoné*<sup>4</sup> (*voz* en los sucesivos), por parte de una serie de segmentos heterogéneos designados aquí con el sintagma nominal “lo ser mujer”.

En este ensayo, se postula un pensamiento que parte de la escucha de la discordia inaugurada por éxtasis audibles como *Un violador en tu camino*. Con ese fin, este análisis parte de la filosofía política, en cuanto que estética de la política, de Jacques Rancière, y de una estética basada en el sentido del oído. Esta base teórica tiene la escucha como una facultad sensitivo-intelectiva y como posible lugar de discordia, en la que la desavenencia brota de la intersección de una operación alienada de esta facultad, denominada “escucha policial”, y una serie de prácticas sensitivo-intelectivas disruptivas, denominadas “emancipación auditiva”. Se estima que lo que derivará de este análisis será una puesta cara a cara, con una sedición, por una redistribución de los tiempos y lugares ocupados por *lo ser mujer*.

---

<sup>1</sup> Colectivo Lastesis, *Queimar el miedo: Un manifiesto* (Ciudad de México: Planeta, 2021), 102-103.

<sup>2</sup> Ana Pais, “Las Tesis sobre ‘Un violador en tu camino’: ‘Se nos escapó de las manos y lo hermoso es que fue apropiado por otras’”. *BBC News Mundo*, 6 de diciembre de 2019.

<sup>3</sup> “El violador eres tú: el potente himno feminista nacido en Chile que resuena en México, Colombia, Francia o España”, *BBC News Mundo*, 30 de noviembre; “‘Un violador en tu camino’ de Las Tesis: La policía en Turquía reprime una representación del himno feminista chileno que le ha dado la vuelta al mundo”, 9 de diciembre..

<sup>4</sup> *Phonéo* (φωνέω), *phoné* (φωνή) es la acción de producir un sonido o tono, pero también es dar el habla, dar palabra, dar voz que emite algo. Esta voz remite al hecho de dar el habla, hablar, decir o pronunciar, declarar; echar algo hacia adelante. Son sonidos o palabras dichos o pronunciados. Significa el hecho de hacer sonar la voz o el instrumento.

El principio de este disenso es el hecho de que la potencia emancipatoria de un canto como el que se esparce en el campo audible a través de *Un violador en tu camino* radica en que, durante su acaecimiento, este acto conduce a quien lo emite a colocarse en una situación espacio-temporal inédita y disruptiva con respecto de lo que Rita Laura Segato denomina patriarcal-colonial-modernidad,<sup>5</sup> cuyo fin, en una lectura política-audible, es la apropiación corporal en cuanto que el ser, el hacer y el decir de la *voz de lo ser mujer*.

### **Escucha, emancipación y el intento de apropiación de una voz**

El presupuesto teórico para el análisis del potencial aural emancipatorio de voces que ponen en circulación los cantos de segmentos sediciosos supone, al menos, el postulado de una escucha como medio de subjetivación política<sup>6</sup> y la relación de esta con el dispositivo de proscripción de las capacidades físicas-intelectivas de los ciudadanos con los que se está en *stasis*<sup>7</sup> (*estasis*, en lo sucesivo).

La base estética del siguiente análisis es que una escucha emancipada puede estimular la hospitalidad ontológica de quienes hacen uso de su *voz* en su consistencia impropia y disidente. La escucha, en cuanto que pauta de recepción sensual, es un criterio de inteligibilidad debido a que, primero, la *aisthesis*<sup>8</sup> creada implica no solo la percepción de las emisiones, sino la capacidad de hacer sentido de estas. Y, segundo, la escucha es una facultad que se forma de manera *performativa*, es decir, no hay una facultad dada de la escucha, al contrario, se constituye por la fuerza de un llevar a cabo constante y repetitivo, el cual determina la amplitud de sus capacidades.

---

<sup>5</sup> Vid. Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016).

<sup>6</sup> Se entiende por “subjetivación política” el proceso de redistribución autárquica de tiempos y lugares ocupados por las partes sin espacio en las diferentes colectividades. Rancière define su emergencia como “la oposición de dos topografías, de dos distribuciones de lo mismo y de lo otro. Lo que fundaba la emancipación [es] la igualdad [...]. Pero esta igualdad [p]asa por operaciones siempre singulares de subjetivación, es decir, de redistribución de las relaciones de lo mismo y de lo otro. ‘La política no es coextensiva ni a la vida ni al Estado’”, en *El tiempo de la igualdad*, de Jacques Rancière, traducido por Javier Bassas Vila (Barcelona: Herder Editorial S. L., 2011), 131.

<sup>7</sup> República, V, 470b: “In my opinion, just as we have the two terms, war and faction, so there are also two things, distinguished by two differentiae. The two things I mean are the friendly and kindred on the one hand and the alien and foreign on the other. Now the term employed for the hostility of the friendly is faction [στάσις, εως, stasis, guerra intestinal], and for that of the alien is war” [πόλεμος, πόλεμος, guerra]” Platón. *Plato in Twelve Volumes: Vols. 5 & 6*, trad. por Paul Shorey (Londres: Harvard University Press / William Heinemann Ltd., 1925).

<sup>8</sup> *Aisthesis* (αἴσθησις) refiere aquí a aquello que concierne a la percepción sensorial, a lo que es sensitivo o es percibido. Es la capacidad de percibir; es dar una percepción; en otros términos, hacerse perceptible también de la mente y la percepción. Es el conocimiento de una cosa, en este sentido, es el hecho de hacer sentido a partir de lo percibido.

Ahora bien, la base de lo político, de acuerdo con Rancière, es el principio de igualdad. Esta se refiere a la actitud autárquica para llevar a cabo acciones que, en tal sentido, prescinden de la aprobación de una autoridad y cuyo fin es la exigencia legítima de *hacerse tener* como parte de lo común, pero no en un apremio por la homologación, sino por un hacerse contar en su total extensión de disidentes como un segmento entre las partes contadas que componen una colectividad.<sup>9</sup> Asimismo, se debe entender la emancipación como el estado performativo de las competencias y las capacidades que cualquiera que prescinde de la figura de un sabio explicador pone en marcha con el fin de *hacerse tener* en cuenta.<sup>10</sup> En este sentido, la emancipación auditiva es el estado performativo de la recepción de las emisiones y *voces* de otros cualesquiera, así como del acto de la emisión<sup>11</sup> con la propia *voz*.

Como último fundamento teórico y, como se dijo más arriba, la lectura que se hace aquí de la noción de patriarcal-colonial-modernidad, refiere a la apropiación de la voz de lo ser mujer en cuanto que territorio colonializable y, en términos auditivos, esto refiere al intento de censo, tutela, adueñamiento y proscripción del ejercicio de las voces pertenecientes a ciertos grupos a los que no se les puede detener en su cometido de hacerse escuchar a sí mismos y a sus querellas. Segato explica esta noción de la siguiente manera: “El patriarcado, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad. Esta estructura, que moldea la relación entre posiciones en toda configuración de diferencial de prestigio y de poder, aunque capturada, radicalmente agravada y transmutada en un orden de alta letalidad por el proceso de conquista y colonización, precede sin embargo [...] a la era colonial-moderna. La expresión patriarcal-colonial-modernidad describe adecuadamente la prioridad del patriarcado como apropiador del cuerpo de las mujeres y de éste como primera colonia”.<sup>12</sup>

En su dimensión político-aural, la oposición entre la desigualdad —principio estructurante de las relaciones de género, fundado sobre una solicitud de supremacía *so pena* de la aniquilación óptica— y la igualdad —acto de verificación de la igualdad de las capacidades— se inaugura, entonces, durante la puesta en circulación de las emisiones singulares de un segmento indiscipli-

---

<sup>9</sup> Jacques Rancière, “¿Es la política solo policía?”, en *El tiempo de la igualdad*, trad. por Javier Basas Vila (Barcelona: Herder, 2011), 74.

<sup>10</sup> Jacques Rancière, *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. por Claudia E. Fagaburu (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007), 55.

<sup>11</sup> El sentido de la palabra emisión al que se desea aludir es al de *ēmissiō, ōnis* como envío, visto como un lanzarse hacia adelante: un soltar, dejar ir, pero, también, en sentido metonímico como un poder de proyección (*prōiciō, proficiō, jēci, jectum*), tirar, lanzar o arrojar.

<sup>12</sup> Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de sueños, 2016), 18-19.

nado que se rehúsa a ceder su autonomía y que insiste en el justo dimensionamiento público de sus asuntos.

De acuerdo con lo anterior, un suceso emancipatorio se caracteriza porque consiste en una serie de acciones para la verificación del supuesto de la igualdad.<sup>13</sup> Esto quiere decir que una labor de esta clase implica hechos y actitudes que produzcan fracturas en el régimen de sentido preeminente y cuyas correspondencias entre lo sentido y su sentido termina por desestabilizar. Así, *Un violador en tu camino* es el acto por el que *lo ser mujer* se distancia<sup>14</sup> y desestabiliza de las determinaciones que le son impuestas por el dispositivo patriarcal-colonial-moderno. Entonces, el acto emancipatorio audible se puede caracterizar como el hecho mismo de obrar, pronunciar y, en este caso, escuchar de manera tal que, en palabras de Rancière, las consecuencias de estas conductas sean la constatación de una singularidad que se hace sentir como tal y como parte de los demás.<sup>15</sup> Lo que se trata de explicar es que la emancipación auditiva es el estado performativo que llama a nuevas condiciones para el acogimiento de lo escuchado, así como de su emisor en su completa extensión de disidente.

Entonces, política, en su espectro audible, es el producto del conflicto que se produce al enfrentar la imposición y las bases de cierta lógica de distribución espacio-temporal preeminente en contra del conjunto de acciones verificatorias, las cuales tienen lugar durante la comprobación del principio de igualdad en cualquiera y ante cualquiera. Una escucha policial se puede emancipar cuando las relaciones entre una experiencia audible y cierto significado preestablecido se separan; es decir, cuando se da una ruptura en el supuesto estado de absoluta concordancia entre lo sentido y su sentido. En otras palabras, la emancipación auditiva es la ocasión de la reconfiguración relacional entre lo que se escucha y lo que se entiende y, en tal caso, esto podría abrir la posibilidad a una reinstauración de lo que se hace, se dice y se es. Este es el fundamento del carácter indeseable de emisiones como *Un violador en tu camino*: el sentido que cobra rompe fácilmente la concordancia entre *lo ser mujer*, lo femenino o lo feminizado, y los significados, tiempos y lugares que, de acuerdo con la lógica patriarcal-colonial-moderna, le corresponden. Así, pues, la “escucha política” puede entenderse como la forma en la que las personas conocen, enfrentan, asumen, entienden y adjudican, para sí y para

---

<sup>13</sup> Rancière, “¿Es la política solo policía?”, 74.

<sup>14</sup> *Disjunctio* o *dijunctio*, *ōnis*: refiere a una separación; la diversidad, diferencia y a una oposición de dos proposiciones disyuntivamente conectadas en un silogismo.

<sup>15</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo*, traducido por Horacio Pons (Buenos Aires: Nueva Visión SAIC, 1996), 43-45.

los demás, el ser, las cosas, las circunstancias, los sucesos, las escrituras, las condiciones, los objetos, los asuntos, los eventos, los hechos o los casos para el uso público. Lo que encara esta canción-*performance* es la consistencia pública de un reparto que postula una querrela: el cuerpo de *lo ser mujer* no es ni será más el cuerpo disciplinado-deficitario de un aparato impotente de aniquilación óptica y ontológica de *lo ser mujer*.

La política o lo político no solo señala una interrupción en la lógica de reparto, asignaciones, significados y estatutos dentro de un régimen de significaciones, sino que comprende las acciones, los gestos y las *voces* sobre un conjunto suplementario que se escapa de la adhesión a los modos preestablecidos del hacer, ser y decir y que, sin embargo, se hace escuchar en la medida que pone en circulación cualquier cantidad y clase de emisiones. Cabe resaltar que, en la estética de la política de Rancière, este es el segmento de “la parte de los que no tienen parte”, que, en términos auditivos, serían aquellos cuerpos que, arbitrariamente, son despojadas de su *voz*, metafórica y ópticamente, o cuya *voz* no puede pertenecer ni ser esparcida en ningún campo de audición y cuyas emisiones no deben ser escuchadas, entendidas ni tenidas en cuenta.

### **El recusamiento de la voz anómala**

En un sentido reactivo, tanto en una escucha emancipada como en la voz que la estimula se maquina la disciplina de las capacidades relacionadas con el sentido del oído, por medio de lo auditivo policial, lo cual es la proscripción del despliegue de las competencias físicas y psíquicas, con el fin de inhibir la capacidad de acción y participación efectiva de los ciudadanos en sus comunidades. En consecuencia, se trata de decir que una escucha policial es el disciplinamiento de la facultad auditiva con el fin de que esta sea incapaz de dar registro o acogimiento a cualquier clase y cantidad de emisiones discordantes. Se intenta asignar un significado definido y limitado a una voz que esparce un modo singular de entender su lugar en los asuntos de la ciudad.

Lo auditivo policial debe su nombre a la categoría filosófico-política de policía, que precisa lo policial como “un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que [...] tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido”.<sup>16</sup>

Entonces, se puede decir que la escucha opera policialmente cuando está determinada por un orden predictivo de los modos rancierianos del hacer, ser

---

<sup>16</sup> Rancière, *El desacuerdo...*, 44-45.

y decir. Estos modos, en su conjunto y, puntualmente, en el terreno auditivo, limitan y determinan las capacidades de la escucha. En lo que respecta a la posibilidad de recepción de una emisión, lo “decible”, en cuanto que lo autorizado para su disseminación y comprensión, está directamente relacionado no con unas propiedades acústicas absolutas, sino con las capacidades y alcances auditivos de quien se dispone a escuchar.

De acuerdo con Rancière, lo policial se puede entender como “una constitución simbólica de lo social”<sup>17</sup> y si se concibe lo simbólico<sup>18</sup> en su sentido antiguo, como una promesa de correspondencia y reconocimiento entre dos partes, entonces lo policial implicaría una correspondencia e, incluso, una mecánica de anticipación del significado de la experiencia en el interior de las partes que componen una sociedad o una colectividad. Esta anticipación, junto con el ordenamiento de los modos del hacer, ser y decir, son el eje del régimen policial debido a que estos facilitan la imposición, desde los segmentos contados, y cuya preeminencia desacredita a las partes excluidas, de un supuesto estado de acuerdo y conformidad absolutos entre lo experimentado sensualmente y el significado que esto cobra. Este supuesto estado de acuerdo puede ser el origen de la noción de lo policial como aquello que señala, más allá de los sentidos de represión o control, hacia una “actividad que organiza la reunión de los seres humanos en una comunidad y que ordena la sociedad en términos de funciones, lugares y títulos que deben ocuparse”<sup>19</sup> Lo que se sospecha es que la finalidad de un disciplinamiento policial de la escucha se dirige a la postulación de una colección finita de significados, a las emisiones, a un lugar y un tiempo específicos a quienes las emiten con el fin de inmunizar,<sup>20</sup> limitar y censar la faceta audible de los asuntos singulares para expropiarlos del ámbito de lo común. La imposición de un estado, supuestamente, de absoluta concordancia entre el mundo percibido y su entendimiento espera inhibir cualquier intento o impulso de hospedar o ser interpelado por cualquier emisión singular y discrepante.

---

<sup>17</sup> Jacques Rancière, “Diez tesis sobre la política”, en *Disenso. Ensayos sobre política y estética*, trad. por Miguel Ángel Palma Benítez (Ciudad de México: FCE, 2019), 62.

<sup>18</sup> La voz del griego antiguo *symbolón* (σύμβολον) señalaba cada una de las dos mitades o piezas correspondientes de un prisma de madera u otro objeto que dos amigos o dos partes contratantes cualesquiera (aplicado a personas y estados, obligados por un tratado o tiempo de hospitalidad) han roto entre sí, pero cada una conserva su parte para tenerla como prueba de la identidad del uno y del otro.

<sup>19</sup> Rancière, “¿Es la política solo policía?”, 74.

<sup>20</sup> La palabra *inmunidad* (*immunitas*), en su sentido latino, señalaba la exención del servicio público o de un cargo; es decir, indicaba una noción de exclusión del trato general o del procedimiento común en la ciudad.

Ante esto, lo que estimula la apertura de un intervalo litigioso es el hecho de que la escucha puede operar tanto de conformidad con cualquier ordenamiento policial, así como con ciertas maneras alternativas en las que se abren el espacio y el tiempo para la escucha de los conjuntos suplementarios. En este sentido, la antinomia que funda la política es la discordancia entre la policía como maquinación, funcionamiento e imposición de un orden exclusivo de reparto material y simbólico en contra de un conjunto de acciones verificatorias, guiadas por la suposición de que cualquiera posee la cualidad y la virtud para hacerse escuchar y ser considerado en la reorganización y la reapropiación de los asuntos de la comunidad.

En términos del censo y del disciplinamiento en contra de la emergencia singular, autárquica y anómala<sup>21</sup> de la voz de *lo ser mujer*, lo que cierto régimen de distribución de tiempos y lugares, que en este caso cobra el nombre de patriarcal-colonial-modernidad, puede invocar es la distinción aristotélica entre animales fónicos<sup>22</sup> y animales lógicos que Rancière problematiza en *El desacuerdo*<sup>23</sup> y que se puede sintetizar como la diferencia entre la comprensión (*aisthesis* como sensación) y la posesión del lenguaje (*hexis* [ἕξις] como estar en posesión de), dice: “El esclavo es quien participa en la comunidad del lenguaje solo en la forma de la comprensión [...], no de la posesión”.<sup>24</sup> Esta distinción aspira a la determinación de algo más que el llano significado de enunciados o señales, sino que se dirige a la sanción y a la definición de los estatutos políticos, sexuales, biológicos, biográficos y ópticos que se le otorgan a cualquiera que exhala desde sí, para sí y para los demás, cualquier cantidad y clase de emisiones audibles. En este sentido y en concordancia con Rancière, lo que funda de político *Un violador en tu camino* es la puesta en duda de la asignación de la politicidad de los seres en la ciudad. Así, la política del uso

---

<sup>21</sup> La acepción de “anómalo” (ἀνώμαλος, ov) que resulta relevante es aquella a la que Platón hace referencia en el §67b del *Timeo*, cuando habla del sonido *ómalo* (ὀμαλός), al referirse a la manera en que aquellos sonidos producidos por movimientos uniformes producen, a su vez, sonidos o voces equilibradas, dice: “That uniform motion produces an even [ὀμαλήν] and smooth sound and the opposite kind of motion a ‘harsh’ [τραχύς] sound” Platón, *Plato in Twelve Volumes: Vol. 9*, trad. por W. R. M. Lamb. Londres: Harvard University Press / William Heinemann Ltd., 1925. Ahora bien, la expresión “anómalo” (ἀνώμαλος, ov) se forma por alfa privativa y la palabra *ómalos* (ὀμαλός), que refiere a lo uniforme, nivelado e igualado. *Ómalos* (ὀμαλός, ἦ, ὄν; ὀμός, ἄμα) se dice de una superficie que es de consistencia uniforme; así también de lo que es ecuánime. De este modo, la voz-emisión-recepción anómala es aquella cuyas características principales son su discrepancia respecto de un estado de concordancia unívoca preestablecida.

<sup>22</sup> La posesión de la lengua inicia con la determinación de lo decible; sin embargo, lo que aquí se propone, más allá del uso limitado de la voz, en forma de discurso, es que en la escucha es donde radica la condición última de ruido o palabra, del sinsentido y de lo inteligible.

<sup>23</sup> Rancière, *El desacuerdo...*, 32.

<sup>24</sup> *Ibíd.*

de la *voz* inicia en la actividad que cuestiona la oposición entre *phoné* (*voz*) y *logos*.<sup>25</sup> Lo que se trata de señalar es que este control y adueñamiento de las capacidades de *lo ser mujer* no apunta al mero censo de los medios de difusión y propagación de sus emisiones, sino al control y adueñamiento totales de los cuerpos que albergan esas *voces* disidentes.

Cantos como *Un violador en tu camino* (mientras se les lleve a cabo) barren o borran la distinción entre el esclavo y el hombre, del *sensorium*,<sup>26</sup> el *hombre universal* y los *otros*, o entre un régimen de significaciones y el segmento de los que no tienen parte en él. Hacer énfasis en esta fisura es relevante debido a que de ella emerge la verdad acerca de que la diferencia entre *logos* y *phoné* (*voz*) no apunta al reparto del espacio acústico, de la mera palabra o de una zoología, sino a la asignación, el reparto y el reconocimiento de un estatuto político, biológico, biográfico y óntico-ontológico.

Actualmente, la aplicación de la distinción entre animales fónicos y lógicos podría estar encarnada en una parte de los sin parte o en aquellos grupos denominados como los *otros* en función del *uno universal* o los grupos minorizados de los que habla Segato, dice: “El término minorización hace referencia a la representación y a la posición de las mujeres en el pensamiento social; minorizar alude aquí a tratar a la mujer como ‘menor’ y también a arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado, y, en especial, de lo particular, como ‘tema de minorías’ y, en consecuencia, como tema ‘minoritario’”.<sup>27</sup>

De acuerdo con esto, *Un violador en tu camino*, como un acontecimiento que profana las sedes del régimen patriarcal-colonial-moderno (plazas, calles, recintos públicos e, incluso, medios de socialización virtual),<sup>28</sup> reivindica

---

<sup>25</sup> *Logos* (λογος, ó) es cómputo y cálculo; significa la relación, la correspondencia y la proporción. También es enunciado de una teoría, argumento, regla, principio, ley; ley de conducta; razón; fórmula. Jacques Rancière y Javier Bassas, *El litigio de las palabras: Diálogo sobre la política*, trad. por Javier Bassas (Barcelona: Ned, 2019), 56.

<sup>26</sup> *Sensorium* indica la sede o el órgano de la sensación. Se debe entender como los espacios y los tiempos a través y durante los que circulan cualquier clase y cantidad de emisiones, así como las señales disciplinarias.

<sup>27</sup> Segato, *La guerra...*, 91.

<sup>28</sup> Se desea hacer énfasis en que los cantos disidentes, como el que se menciona aquí, se sostienen por la conjugación específica de circunstancias singulares. Ahora, por medio del registro y al estar disponibles estos éxtasis a través de plataformas virtuales, buscadores y servidores informáticos, muchos pueden ser visualizados, escuchados, analizados, estudiados, difundidos, catalogados, etc.; sin embargo, todas estas acciones —que eventualmente podrían vincularse o entenderse como el origen o el ejercicio de una tecnopolítica— no suponen, por sí mismas, una conducta política disidente o emancipatoria. Entonces, a lo que se remite y lo que se quiere acentuar en este texto es la ocupación óntica de tiempos y lugares, así como la irrupción de las querellas de los cuerpos indisciplinares en el propio tejido que trata de expulsarlos. Es decir, aquí se desea pensar en los cuerpos y las voces de esas mujeres anómalas y sus ejercicios y acciones emancipatorias en la situación singular inasible que las convoca. Lo que se intenta demostrar es que las querellas no se

el carácter público de las exigencias que salen de esas bocas y que ponen en los oídos de cualquiera que esté a su alcance. En este caso, el otrora asunto privado, minorizado, parcelario y particular de la explotación y el aniquilamiento domésticos de *lo ser mujer* se torna en un asunto de interés al dirigir los sentidos a la *estasis* cuya desavenencia fundadora es el hospedaje o la acogida, de un nuevo *demos* (δῆμος),<sup>29</sup> un nuevo estado de distribución de lo común para unos y otros cualesquiera.

*Un violador en tu camino*, como voz de lo minorizado, los otros o los sin parte, abre un espacio-tiempo de guerra intestina en la medida en que contraviene el monopolio aural del monólogo disciplinador y autorizado del experto, del vicario, del patrón, del político, del cacique y del *hombre universal*. El animal fónico o la faceta aural de lo “femenino, no blanco, colonial, marginal, subdesarrollado [y] deficitario” de Segato,<sup>30</sup> abre un *topos estásico* con sus emisiones y, entonces, deja de ser la condición de posibilidad del “sujeto universal, humano generalizable [...]”<sup>31</sup> para poner en oídos de cualquiera una singularidad disidente. Se entiende, así, que quien quiera que ejecute cantos como *Un violador en tu camino* prescinde de la autoridad de un *logos* y se otorga a sí y aprende de sí el ejercicio de su voz. Asimismo, este acto desmonta la serie de ordenamientos que refuerzan el binarismo (de lo central y lo periférico) y, con ello, la diferencia parcelaria entre los temas y los asuntos de la ciudad, y los temas y asuntos del ámbito privado-feminizado.

### ***Un violador en tu camino* y la desarticulación del mandato de violación**

Lo que se pretende hacer escuchar en este ensayo es el estado de *estasis* que *lo ser mujer* invoca y trae a presencia con el uso desautorizado de su voz, en contra del reparto sexualizado de una forma específica de aniquilación óptica, contenido en la lógica patriarcal-colonial-moderna, que Segato denomina como “mandato de violación”.

*Un violador en tu camino* pone a escrutinio este mandato, en la medida que pone en circulación la querrela entre una mujer anómala quien se hace escu

---

hacen públicas por estar disponibles en un servidor informático, para quien posea las condiciones materiales para acceder a ellas, el potencial comunitario de una anomalía radica en lo que atestigüa y trae a cuenta con respecto de su situación singular.

<sup>29</sup> El sentido al que se alude con *demos* (δῆμος) es al de la gente de un país, los comunes o él, o los cualesquiera.

<sup>30</sup> Rita Segato, entrevista por Reynaldo Sietecase, “Rita Segato: ‘La violación es un acto de poder y de dominación’”, *Vanguardia Digital*, 14 de abril de 2017.

<sup>31</sup> *Ibíd.*

char por las diferentes partes de la sociedad heterogénea a la que pertenece en contra del violador *ómalo*, que es el hombre en quien “irrumpe un contenido y determinados valores que están presentes en toda la sociedad”,<sup>32</sup> esos que la autora resume en los ejes “moralizador, castigador [y] punitivo, con relación a la víctima”<sup>33</sup> y el eje “de exhibicionismo indispensable del violador frente a los otros hombres que son sus ‘otros’ significativos”.<sup>34</sup> El asunto es que este canto, solo por la fuerza de su emisión/elocución vulnera un amplio espectro del mandato de virilidad, *dueñidad* y masculinidad preeminente en la medida que “el mero desplazamiento de la mujer hacia una posición no destinada a ella en la jerarquía del modelo tradicional pone en entredicho la posición del hombre en esa estructura, ya que el estatus es siempre un valor en un sistema de relaciones. Más aún, en relaciones marcadas por el estatus, como el género, el polo jerárquico se constituye y realiza justamente a expensas de la subordinación del otro”.<sup>35</sup>

*Un violador en tu camino* no pone en entredicho la integridad de *lo ser mujer*. Lo que sucede es que la hegemonía del hombre-*ómalo*-violador se sostiene sobre bases tan endeblas y depotenciadas que, la sola sobreinscripción de una voz desautorizada sobre el cuerpo del *demos* supone su catástrofe. Hacia dónde se dirige *lo ser mujer* con ese canto es lo de menos, lo que mantiene aterrizado al aparato patriarcal-colonial-moderno es el solo uso autárquico de una voz que pugna por una *estasis* reformadora de los asuntos de la comunidad.

## Conclusiones

El uso autárquico de cualquier facultad sensitivo-intelectiva puede interrumpir la mecánica de cualquier lógica de reparto predeterminado de contenidos, significados, tareas, roles, tiempos y lugares ocupados por un segmento en el interior de una sociedad. De este modo, lo que está en juego entre el orden policial y el obrar político de la escucha es la capacidad físico-intelectiva, la cual, para el hospedaje mutuo entre las partes a contar en una puesta en común, así como la reconfiguración de la constitución ontológica, óptica, biológica y política de quienes emiten cualquier cosa en una forma audible. En este caso, la *estasis* se materializa en la voz de los segmentos heterogéneos de *lo ser mujer* y desarticula los significados preasignados por el régimen colonial-patriarcal-moderno.

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> Rita Laura Segato. “La estructura de género y el mandato de violación”, en *Las estructuras elementales de la violencia* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003), 31.

Finalmente, la realización del canto *Un violador en tu camino* es un acontecimiento discordante porque transgrede la lógica patriarcal-colonial-moderna en, al menos, tres dimensiones: 1) desarticula la distinción policial entre *logos* y *phoné* (voz), 2) estimula el acaecimiento de una serie de acciones que contravienen las lógicas de reparto, significación y asignación y 3) quien ejerce una escucha emancipada puede experimentar una reconfiguración de sus capacidades de recepción y aprehensión de los asuntos de la comunidad. A continuación, se explican con más detalle estos tres puntos.

1. *Un violador en tu camino*, como emisión discordante de segmentos anómalos, pone en entredicho una supremacía heteronormada<sup>36</sup> deficitaria y depotenciada, encarnada en *ómalos*-femicidas-violadores-misóginos, gracias al uso desautorizado de su voz materializada en una canción-*performance*. En sentido reactivo, una escucha policial puede recusar este acontecimiento ateniéndose a la distinción entre *logos* y *phoné* (voz). Cuando esta dinámica opera correctamente, *Un violador en tu camino* es escuchada como aquello a lo que no se le puede atribuir sentido y que viene de un ser sin propiedades quien no debería tener el derecho de pronunciarse en ningún sentido, salvo el que se le ha asignado por el orden patriarcal-colonial-moderno preestablecido. En este sentido se hace entendible por qué ciertos ciudadanos e instituciones escuchan las manifestaciones de ciertos grupos, mujeres en este caso, que pugnan porque sus asuntos sean escuchados y entendidos, como ociosas y perjudiciales, sí en su consistencia disidente, pero, también, como asuntos de interés público. Este canto, en su rechazo, puede estar siendo recibido por un oído que está discapacitado para resonar en un sentido que no le ha sido provisto por el régimen de reparto audible policial. Asimismo, se debe señalar que la sospecha es que la aversión por esta y por cualquier otra manifestación disidente es un ejemplo del nivel de disciplinamiento existente entre los integrantes contados de los grupos preeminentes. Debido al desmontaje de un falso estado de acuerdo, un régimen disciplinario tratará de inmovilizar estos éxtasis, pero no por el espacio acústico en sí, sino por mantener la preeminencia en la distribución de los espacios de trabajo, el reparto sexualizado por el derecho de vivir y por la homologación, así como por la cuenta de cada segmento que se queda sin parte.

2. En este estadio auditivo, *Un violador en tu camino* es identificado como un pronunciamiento insignificante, anómalo y pervertido emitido por un elemento de la comunidad que ha perdido de vista los lugares que debe ocupar y las funciones que debe desempeñar, de acuerdo con el consenso patriarcal-colonial-moderno. La consecuencia inmediata de la inútil recusación de

---

<sup>36</sup> *Heteros* (ἕτερος) como el uno o el otro de dos.

estas formas sensibles es la diseminación de la representación de estos fenómenos como una anomalía emitida por un ser que no debería tener el derecho de pronunciarse en ningún sentido y de ninguna forma. Y, en esta medida, la mujer que tiene la osadía y audacia para emitir tales mensajes tiene que ser silenciada, asfixiada, anulada y exterminada. Su discurso tiene que ser exhibido y reproducido como “ruido” para que su retorcida concepción del lugar y del papel de la mujer en la vida pública no perturbe el orden, la “paz social”, las “buenas” formas y las “buenas” costumbres. Cantar *Un violador en tu camino* u otros cantos disidentes desmonta, por ejemplo, lo que Segato llama la construcción del sujeto natural de la esfera pública, quien es: I) *masculino* o masculinizado; II) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) *blanco* o *blanqueado*, b) *propietario*, c) *letrado*, y d) *pater-familias*.<sup>37</sup>

Ahora bien, no se puede descartar que el terror por este o por cualquier otro éxtasis disidente pueda ser producto del consenso producido por el monólogo autorizado de un régimen de significación y sentido acerca del lugar y el tiempo que corresponden a *lo ser mujer* y a los cuerpos feminizados. Igualmente, se debe enfatizar que lo único que asegura este rechazo es la fuerza de interpelación de estos cantos e intervenciones, pues si fueran realmente ininteligibles, no habría por qué oponerle tal resistencia y no habría por qué descalificarlos ni anularlos. Sin embargo, *Un violador en tu camino* interrumpe la lógica policial y por ello surge la necesidad de producir, suministrar y repartir una representación y un sentido disfuncional de sucesos de esta índole.

*Un violador en tu camino* es un acontecimiento político aural porque profana el régimen patriarcal-colonial-moderno, el cual ya ha otorgado un lugar y un tiempo determinados a los cuerpos de las mujeres. Es una profanación debido a que quien emite esta clase de cantos no está haciendo uso del espacio acústico a través de la imitación de un lenguaje o una forma de cantar, sino que llanamente se otorga a sí misma las atribuciones para actuar desde un lugar que está más allá del reparto preestablecido de las cosas, los tiempos y los lugares que se le quieren imponer.

3. *Un violador en tu camino* es una forma disensual y anómala respecto al orden patriarcal-colonial-moderno. La fuerza de esta clase de emisiones y el sentido singular que ponen en circulación sacuden el *sensorium* y reforman la *aisthesis* auditiva de tal manera que el litigio puesto en marcha deja de ser un problema de una otredad marginal, para asumirse como un problema de relevancia común.

El potencial polémico de este tipo de emisiones que contravienen cualquier régimen preeminente de significación radica en que cualquier miembro en la co-

---

<sup>37</sup> Segato, *La guerra...*, 94

unidad corre el riesgo de dar cuenta de una serie de predicaciones impropias que inauguran en estos un modo de percepción-intelección alternativo que les abre la posibilidad de una nueva puesta en común respecto a los espacios, los tiempos y los signos y, también en este caso, de los lugares, los roles, los tiempos, los cuerpos y la igualdad de *lo ser mujer* ante cualquiera.

Las transgresiones al régimen colonial-patriarcal-moderno consisten, entonces, en el uso de la *voz* propia y singular para poner en los oídos de cualquiera un problema que es de importancia y relevancia pública, pero que dicho régimen trata de clasificar como un asunto marginal.<sup>38</sup> Finalmente, esto abre camino al hecho de que lo que no se quiere escuchar es que *Un violador en tu camino* es la irrupción de una forma singular de colocarse y asumirse en el mundo por medio de la *voz* con el fin de inaugurar una forma igualmente extraña, disensual y disidente de hacer comunidad.

### Bibliografía citada

*BBC News Mundo*. “El violador eres tú: el potente himno feminista nacido en Chile que resuena en México, Colombia, Francia o España”. 30 de noviembre de 2019. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50610467>

*BBC News Mundo*. «‘Un violador en tu camino’ de Las Tesis: la policía en Turquía reprime una representación del himno feminista chileno que le ha dado la vuelta al mundo”. 9 de diciembre de 2019. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-50715146>

Colectivo Lastesis. *Quemar el miedo: Un manifiesto*. Ciudad de México: Planeta, 2021.

Pais, Ana. “Las Tesis sobre ‘Un violador en tu camino’: ‘Se nos escapó de las manos y lo hermoso es que fue apropiado por otras’”. *BBC News Mundo*, 6 de diciembre de 2019. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50690475>

Platón. Plato in Twelve Volumes: Vols. 5 & 6, traducido por Paul Shorey. Londres: Harvard University Press / William Heinemann Ltd, 1969. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3A-book%3D5%3Asection%3D470b>

— *Plato in Twelve Volumes: Vol. 9*, traducido por W. R. M. Lamb. Londres: Harvard University Press / William Heinemann Ltd, 1925. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3A-book%3D5%3Asection%3D470b>

---

<sup>38</sup> “*Margen*, verdadero resto de la vida pública, es inmediatamente comprendido como *privado* e *íntimo*. Cuando quiera expresarse, tendrá que practicar un travestismo de la presentación del yo y un estilo distanciado para cumplir con los requerimientos de la esfera pública, reglas de etiqueta en el estilo masculino exigidas para hablar en público” Segato, *La guerra...*, 94-95 (curativas en el original).

tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Aseccion%3D67b

Rancière, Jacques. “Diez tesis sobre la política”. En *Disenso: Ensayos sobre política y estética*, traducido por Miguel Ángel Palma Benítez, 51-70. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019.

— *El desacuerdo: Política y filosofía*, traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1996.

— *El maestro ignorante: Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, traducido por Claudia E. Fagaburu. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007.

— “¿Es la política solo policía?”. En *El tiempo de la igualdad*, traducido por Javier Bassas Vila, 73-78. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

— “La política no es coextensiva ni a la vida ni al Estado”. En *El tiempo de la igualdad*, de Jacques Rancière, traducido por Javier Bassas Vila, 129-148. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

Rancière, Jacques y Javier Bassas. *El litigio de las palabras: Diálogo sobre la política*, traducido por Javier Bassas. Barcelona: Ned, 2019.

Segato, Rita Laura. “La estructura de género y el mandato de violación”. En *Las estructuras elementales de la violencia*, 21-53. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

— *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.

— “Rita Segato: ‘La violación es un acto de poder y de dominación’: Entrevista con Rita Segato”. Por Reynaldo Sietecase. *La Vanguardia Digital*, 2017. <https://lavanguardiaigital.com.ar/index.php/2017/04/14/rita-segato-la-violacion-es-un-acto-de-poder-y-de-dominacion/>



# **CRISPR/Cas9: la mitología genomizada**

## **CRISPR/Cas9: genomicized mythology**

Martha Alicia Mora Barbosa  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0009-0008-7022-8170

Ricardo Noguera Solano  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0000-0001-6463-908X

### **Resumen**

---

El deseo de mejoramiento humano ha interesado a la sociedad a lo largo de la historia. Los mitos contienen gran parte de esos anhelos, al renovarse con el tiempo y adquirir nuevos matices. En este trabajo mostramos cómo los elementos ligados a los deseos de inmortalidad del viejo mito sumerio de la Epopeya de Gilgamesh renacen en los nuevos deseos construidos en torno a CRISPR/Cas9. Esta es una herramienta exitosa de la biología molecular, visible en las reflexiones del transhumanismo, relacionadas con el deseo de la amortalidad, de la eterna juventud y de erradicar las enfermedades del ser humano.

### **Abstract**

The desire for human enhancement has interested humanity throughout history. Myths contain a significant portion of these aspirations, evolving and taking on new nuances. In this work, we demonstrate how elements linked to the desires for immortality from the ancient Sumerian myth of the Epic of Gilgamesh are reborn in the new desires constructed around CRISPR/Cas9. This successful tool of molecular biology is evident in the reflections of transhumanism related to the longing for amortality, eternal youth, dying young, and eradicating human diseases.

### **Palabras clave**

Mejoramiento humano, mitos, CRISPR/Cas9, edición genética, dilemas éticos, avances científicos.

### **Keywords**

Human enhancement, myths, CRISPR/Cas9, gene editing, ethical dilemmas, scientific advances.

Fecha de recepción: junio 2023

Fecha de aprobación: octubre 2023

---

## Introducción

El mito de Gilgamesh es considerado como la primera obra literaria de la historia. En él se lee: “Un secreto de los dioses, se trata de una planta con la raíz semejante a la del falso jazmín y cuyas espinas son como las de la zarza. Listas para pincharte las manos. Si consigues hacerte con ella, habrás encontrado la vida prolongada”.<sup>1</sup>

Con estas palabras, tomadas del mito<sup>2</sup> sumerio, podemos ver que el deseo de superar la muerte ha estado presente en la humanidad, desde sus orígenes. En esta antigua epopeya nos narran no solo las gestas y el poderío del joven monarca de Uruk, sino que además nos muestran cómo emerge, en su temperamento, la inquietud y la angustia ante el inevitable destino de la muerte. Además, este relato evidencia el deseo por alcanzar la inmortalidad al rebasar los límites que la naturaleza impone a los seres humanos.

Investigadores como Germain, Stella y Webster ya han expuesto la influencia que este relato ha dejado, a lo largo del tiempo, en los textos más importantes de la Grecia antigua, como en los poemas homéricos de la *Ilíada* y la *Odisea*.<sup>3</sup> Además de señalar semejanzas con los relatos griegos de Glau-

---

<sup>1</sup> Jean Bottero, *La epopeya de Gilgamesh: El gran hombre que no quería morir* (Madrid: Akal, 2007), 198.

<sup>2</sup> Para este texto consideramos las perspectivas de Sigmund Freud y Otto Rank sobre el mito de Gilgamesh, lo que nos permite vislumbrar cómo CRISPR/Cas9 podría inspirar una reimaginación de esta antigua historia. Desde estos enfoques, los mitos como el de la inmortalidad, o por lo menos el de la prolongación de la juventud, se interpretan como manifestaciones de la psicología proyectada hacia el mundo exterior. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 1905). De acuerdo con Otto Rank, los mitos se asemejan a los sueños al revelar emociones, ansiedades y deseos reprimidos en la vida cotidiana, a través de la imaginación. Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe* (Buenos Aires: Paidós, 1961). En consecuencia, a lo largo de este texto, analizamos crísp/Cas9 a la luz de esta función del mito, pensando que los descubrimientos científicos y quienes los realizan pueden ocupar, en el imaginario social, un lugar semejante al de los héroes de los mitos. Enrique Luque, “Viejos y nuevos mitos”, *Reis*, n.º 93, (2001). Lo que nos lleva a reflexionar cómo los mitos o su reinterpretación moldean parte de nuestras decisiones y nuestra historia.

<sup>3</sup> Gabriel Germain, *Genèse de l'Odyssee* (París: Presses Universitaires de France, 1954); Stella Luigia Achillea, *Il poema di Ulisse* (Florenca: La nuova Italia, 1955); Thomas Bertram Lonsdale Webster, *From Mycenae to Homer* (Londres: Cambridge University Press, 1958).

co de Antedón,<sup>4</sup> Glauco de Potnias<sup>5</sup> y Glauco de Minos,<sup>6</sup> entre otros. Incluso se menciona el impacto del mito sumerio en la Biblia hebrea. Con lo anterior, podemos observar una tradición de aspiraciones humanas que trascienden las barreras de la cultura y el tiempo.<sup>7</sup>

En el escenario contemporáneo, emerge una herramienta que resuena con este anhelo ancestral: la tecnología CRISPR/Cas9, por sus siglas en inglés, *clustered regularly interspaced short palindromic repeats* (repeticiones palindrómicas cortas agrupadas y regularmente espaciadas, en español). Esta técnica permite la manipulación precisa del genoma humano, con lo que se abre la posibilidad de ventanas inexploradas para el hipotético mejoramiento de nuestras características genéticas y, por extensión, de nuestros rasgos fenotípicos (fisiológicos, anatómicos y conductuales). Esta herramienta futurista está dirigida tanto para eliminar las enfermedades como para aumentar los años de vida de las próximas generaciones humanas. Lo que una vez parecía pertenecer al territorio de la ciencia ficción, CRISPR/Cas9 promete hacerlo realidad.

En el cruce de caminos entre la eterna búsqueda ancestral de la inmortalidad que encarna Gilgamesh y el tiempo revolucionario de CRISPR/Cas9, surgen algunas preguntas que no pueden ser impostergables: ¿podemos considerar a CRISPR/Cas9 como una herramienta efectiva de la ciencia moderna o hasta dónde es una renovación modernizada del mito de Gilgamesh?, ¿es posible que con este instrumento la modificación de genes concrete el anhelo de superar la muerte?

Las semejanzas entre los deseos sobre la inmortalidad (entendida como mayor longevidad), el deseo de formar seres humanos perfectos que contiene

---

<sup>4</sup> Glauco de Antedón era un pescador de la ciudad de Antedón, en Beocia, quien adquirió la inmortalidad tras comer una planta maravillosa y se convirtió en una divinidad marina. Esta influencia puede leerse en Helena Rodríguez, “La planta de la inmortalidad en Grecia y el mito de Glauco de Antedón”, *EPOS* n.º XXII (2006).

<sup>5</sup> Glauco de Potnias era hijo de Sísifo y fue rey de Corinto. En algunas versiones es devorado por sus yeguas, pero, en otras, se convierte en dios marino. Cuando se encontró por azar con la fuente de la inmortalidad, se lanzó a ella con el afán de obtener la condición inmortal, pero, al no poder demostrar a nadie que poseía dicha condición fue arrojado al mar. Desde entonces Glauco, una vez al año, recorre todas las orillas y las islas, junto a otros monstruos marinos, y predice solamente desgracias. *Ibíd.*

<sup>6</sup> Glauco de Minos fue hijo de Minos, rey de Creta. Cuando era niño cayó en una tinaja de miel y murió. Minos consulta a los oráculos y Apolo le enuncia que podrá resucitar a su hijo aquel hombre que sepa resolver un determinado enigma. Poliido lo soluciona y Minos lo encierra junto con el cadáver de Glauco. Una serpiente se aparece en el lugar, pero el adivino la mata para proteger el cadáver del niño, por lo que llega otra serpiente, la cual al ver que la primera está muerta, se va y vuelve con una planta para resucitarla. Poliido, al ver esto, toma la hierba y la frota en el cuerpo de Glauco y, así, este resucita. *Ibíd.*

<sup>7</sup> *Ibíd.*

la narrativa sobre CRISPR o CRISPR/Cas9), así como la epopeya de Gilgamesh ha sido brevemente mencionada con anterioridad por otros autores.<sup>8</sup>

Indagar al respecto nos enfrenta a una reflexión ética y nos lleva a preguntarnos seriamente sobre el deseo de humanidad por la inmortalidad, y cómo se presenta ante el avance de la ciencia y la biotecnología actual. Es por este motivo que el mito de Gilgamesh nos invita a cuestionarnos, al mismo tiempo, acerca de la modificación genética, sus límites y las posibles consecuencias de nuestras decisiones sobre la edición de genes.

Al hacer este tipo de cuestionamientos, suele hablarse de la línea divisoria entre un deseo genuino de transformación y la aspiración de algunas personas a jugar a ser dioses; asimismo, siempre surge la pregunta: ¿cuáles serían las consecuencias en la sociedad y en la cultura que podrían presentarse al manipular el patrimonio genético de las futuras generaciones?

Por todo lo mencionado antes, en este artículo, reflexionaremos en torno a la cautivadora intersección entre el antiguo mito sumerio de Gilgamesh y la innovadora técnica de edición genética CRISPR/Cas9. A partir de este análisis, exploramos cómo este mito puede ofrecernos una perspectiva crítica y ética, relacionada con la aplicación de la edición genética en las futuras generaciones humanas. Así que es imprescindible reflexionar sobre los dilemas éticos que surgen y las posibles implicaciones que puedan presentarse a largo plazo como consecuencia de la manipulación del acervo genético de la humanidad. En concreto, esta mirada crítica nos enfrenta a la indispensable labor de evaluar el avance científico con el debido respeto a la propia naturaleza humana.

### **El mito de Gilgamesh: un deseo inmortal**

En las raíces de la historia de la humanidad yace la antigua civilización sumeria, y es precisamente allí donde se ha encontrado el primer relato escrito que inaugura nuestra cultura: la epopeya de Gilgamesh. Esta obra, tallada en doce tablillas de arcilla y fragmentada, nos cuenta la historia del poderoso rey de Uruk, en la región de Mesopotamia. Más allá de ser considerado un simple relato de proezas y hazañas, esta narración nos revela algunas profundidades de la condición humana al abordar temas relevantes como la amistad, la in-

---

<sup>8</sup> Cecilio Raúl Berzosa Martínez, “¿De homínidos a post-Humanos? Algunos desafíos del Transhumanismo”, *Razón y Fe* 279, n.º 1437 (2019); John E. Morley, “Senolytics: The Modern Snake Oil?”, *The Journal of Nutrition, Health & Aging*, n.º 23 (2019); Yeltsin Smit Amaro Sanchez, “Transhumanismo biotecnológico: El futuro de la evolución humana” (tesis de fin de grado, Universidad de la Laguna, 2019); Teresa Sánchez Sánchez, “La edición del genoma: Del *homo sapiens* al *homo Excelsior*; Una reflexión gen-ética”, *Diálogo Filosófico* 35, n.º 103 (2019); Mijail Savitsky, et al., “Humanization of *Drosophila* Gao to model GNAO1 pediatric encephalopathies”, *Biomedicine* 8, n.º 10 (2020); Engelbert Thaler, “Transhumanism in Language Teaching”, en *Teaching Transhumanism*, ed. por Narr Francke Attempto Verlag (Tübingen: Narr, 2021).

mortalidad, la trascendencia y el sentido de la existencia. Para nuestro análisis, el tema de interés es el surgimiento del deseo de inmortalidad en un ser humano que, a pesar de ser joven, estar sano y tener un reino, estaba destinado a morir como cualquier otro.

El secreto sobre la inmortalidad irrumpe en esta narración como el punto central de las empresas del héroe monarca y del sentido final del mito. En la tablilla VII de la historia muere Enkidu, el amigo de Gilgamesh. Enkidu era un hombre salvaje y feroz, guerrero, concebido y enviado por los dioses como respuesta al clamor de su propio pueblo enojado por los abusos del gobernante. La propuesta divina consistía en que Gilgamesh y Enkidu se enfrentaran y, finalmente, este último aniquilara al monarca de Uruk.

Sin embargo, el relato refiere que la relación entre estos primeros antagonistas de la literatura universal se aleja del pronóstico de los dioses y juntos viven grandes aventuras y desafíos con lo que construyen un fuerte vínculo amistoso y de mutua lealtad. En el viaje que ambos personajes emprenden se enfrentan a conflictos con diversos demonios y algunas divas. El final de dicho viaje se presenta cuando juntos derrotan a una bestia divina. Tal y como se piensa, el enojo de los dioses fue mayúsculo al ver que su plan para acabar con Gilgamesh se había convertido en el mejor de sus amigos, por lo que acordaron que era preferible acabar con ese proyecto y matan a Enkidu.

Tal y como lo plantea este mito, nos sorprenden dos cosas: la primera de ellas, es el giro que dan las acciones hechas por el implacable rey con el bravío Enkidu y, lo segundo, las preguntas inquietantes que surgen después de ese acto. Surgen preguntas sobre la predestinación idealista o el determinismo materialista. En el primer caso, se realizan cuestionamientos sobre la influencia de los dioses en las vidas humanas: ¿los dioses son simples espectadores de la existencia humana o influyen directamente en los destinos individuales? Y, en segundo lugar, cuando los dioses muestran su poderío ante los humanos al enviar un castigo que no tiene remedio (la muerte) nos hace preguntarnos si ¿los seres humanos tienen la capacidad de alterar los designios divinos? Y más específicamente, sobre el segundo caso, ¿los humanos estamos atrapados en las regularidades de la naturaleza como la duplicación del ADN y las mutaciones?, ¿estamos condenados al envejecimiento de nuestras células y nuestro ADN?, o ¿es que el ser humano tiene, por su propia constitución racional, la posibilidad de conocer, dominar e incluso alterar y controlar estas regularidades fundamentales?

La muerte del enviado de los dioses, Enkidu, nos enfrenta con la realidad de nuestra existencia. La dualidad entre las fuerzas superiores y la voluntad humana hace que nos preguntemos sobre los límites de nuestras propias vidas y la inevitabilidad de eventos como la enfermedad y la muerte.

Gilgamesh, al haber perdido repentinamente a su mejor amigo, se muestra profundamente triste. Se angustia al darse cuenta de que él, al igual que Enkidu, es un ser mortal, que habrá de tener el mismo destino que su amigo y que toda la humanidad habrá de enfrentarse con la muerte en algún momento.

A partir de ese momento, tanto la muerte como la angustia existencial de Gilgamesh se convierten en el núcleo de la epopeya, señalado en la tablilla IX, columna i: “Por su amigo, Enkidu, Gilgamesh lloraba amargamente y erraba por la estepa. ¿No moriré acaso yo también como Enkidu? Me ha entrado en el vientre la ansiedad”.<sup>9</sup> Desde ese instante, el joven monarca decide emprender otro viaje, en esta ocasión para buscar la inmortalidad.

Luego de haber superado una serie de sucesos y al ser protegido por el dios Samas, así como de seguir las indicaciones de la tabernera Siduri, Gilgamesh finalmente logra cruzar el Mar de la Muerte. Su destino era encontrarse con Utanapístim, un hombre que, por designio divino, resultó ser el único sobreviviente del diluvio enviado por los dioses y, gracias a la voluntad y benevolencia del dios Enlil, obtuvo la inmortalidad. El monarca de Uruk estaba asombrado por no encontrar ningún aspecto fuera de lo común que lo hubiera diferenciado de los demás seres humanos y de que él no hubiera recibido el don de la inmortalidad. Así que le solicitó a Utanapístim que le revelara el ansiado secreto. Antes de revelarle cómo podría alcanzar la juventud eterna, el único ser inmortal sobre la tierra, le explica que él ha tenido que dejar atrás el mundo que conocía y alejarse de todos los seres mortales. Con lo que asienta el alto costo que conlleva superar las condiciones naturales humanas.

Lo anterior es una importante revelación, ya que pone sobre la mesa un dilema que trasciende el mito antiguo y hace eco en las discusiones contemporáneas sobre la tecnología y la edición genética. De ese modo, el mito de Gilgamesh converge con el presente a través de la tecnología CRISPR/Cas9, una herramienta de edición genética que desafía los límites de la vida humana. Pero ¿qué costo se tendría que pagar?, ¿cuáles serían las consecuencias actuales no solo para los futuros humanos editados genéticamente, sino para aquellos que no serán intervenidos de manera genética?, ¿cuáles serían los resultados para la sociedad en general?

Esta técnica plantea la posibilidad de prolongar la vida y eliminar enfermedades genéticas (tanto hereditarias como congénitas), lo que nos enfrenta nuevamente a la interrogante ancestral: ¿la inmortalidad es deseable? A medida que la ciencia avanza, aceleradamente, hacia lograr la manipulación del genoma humano, el mito de Gilgamesh nos recuerda que la búsqueda de la inmortalidad no se trata, tan solo, de una cuestión científica, sino que nos presenta un dilema profundamente ético y filosófico.

---

<sup>9</sup> Jorge Silva Castillo, *Gilgamesh o la angustia por la muerte* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2000), 137.

En este sentido, el entretejido, entre el pasado y el presente, nos invita a ahondar en la pregunta fundamental: ¿qué estamos dispuestos a ceder ante la búsqueda de nuestros anhelos más profundos? Si regresamos al mito, la narración nos indica que, para poder conseguir la inmortalidad, el monarca de Uruk debe permanecer despierto durante seis días y siete noches, un desafío que no puede enfrentar ni superar el joven Gilgamesh. Esta situación evoca los logros que pueden surgir a partir de los esfuerzos humanos. En la tablilla XI Utanapíshtim pronuncia: “¡Cómo es débil la inconstante humanidad!”.<sup>10</sup> Esta situación nos señala que el protagonista, a pesar de tener el anhelo intenso de trascender, no pone en juego sus capacidades humanas, sino que espera a que otro le proporcione una solución fácil y rápida que lo tranquilice ante su inevitable finitud.

Al final de la tablilla XI, Utanapíshtim termina por revelar al monarca el secreto divino: la existencia de la planta maravillosa, “cuya raíz es como la del espino, como púas del rosal te punzará. Pero si tu mano se apodera de esa planta, rejuvenecerás”.<sup>11</sup> Luego le da instrucciones para conseguirla en las profundidades del mar. El rey de Uruk, con gran alegría, la obtiene y la bautiza como Rejuvenece-el hombre-viejo, no obstante, no logra conservarla. Una serpiente se apodera de la planta y escapa con ella, al irse, deja su piel como muestra del poder de la planta.

Respecto a esta escena, surgen las siguientes preguntas: ¿hay algo dentro de la propia naturaleza que impide que se desvíe el curso de las condiciones biológicas humanas?, ¿actualmente cuáles podrían ser los obstáculos que nieguen los avances de la técnica promisorio CRISPR/Cas9?

En este cruce entre pasado y presente, el mito de Gilgamesh invita a hacer una profunda reflexión sobre la condición humana y nuestra relación con la mortalidad. Finalmente, el rey vuelve a casa y, después de dicha experiencia, parece que acepta la realidad: la condición finita de todos los humanos. Reconoce que él no perdurará por ser inmortal, sino que será a partir de sus obras materiales y el legado que pueda dejar en la historia de la humanidad. De esa manera, deja atrás la solución externa y fácil, con lo que logra sostener su trascendencia en las propias capacidades humanas, desarrolladas durante su vida. Y es así como consigue prevalecer.

Como consecuencia, este mito nos lleva a preguntarnos si la inmortalidad representa el camino hacia la trascendencia o es más bien un intento para eludir las realidades esenciales de la vida. Si nos sumergimos en las tensiones entre las aspiraciones de Gilgamesh y las oportunidades tecnológicas con-

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 174.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 179.

temporáneas, las cuales adecúan el transhumanismo tecnocientífico para sus propuestas, resultan preguntas cruciales: ¿acaso CRISPR/Cas9 podría ser interpretado como la versión moderna de la planta marina que da la inmortalidad?, ¿será el secreto que calmará nuestra angustia ante la muerte?, ¿qué implicaciones éticas conllevaría esto? Y ¿cuál sería el símil de la serpiente que impida que los humanos sean inmortales a partir de la edición genética?, ¿será acaso la variabilidad inherente a esas hebras serpentinas de ADN las que continuamente rompan el deseo anhelado de la inmortalidad? Recordemos que las hebras de ADN y ARN han evolucionado durante más de 3 800 millones de años, en los que la variación también ha sido una regularidad, más que una excepción.

A medida que se exploran los alcances de la ciencia y la tecnología, en la búsqueda de una existencia que nos haga hiperlongevos, tal como lo plantea el transhumanismo expuesto por íconos de esta corriente como Nick Bostrom y David Pearce,<sup>12</sup> esta antigua narración nos exhorta a analizar no solo estos adelantos inimaginables en otro tiempo, sino también a pensar en las implicaciones sociales y filosóficas que emergen al desafiar la misma naturaleza de la experiencia humana.

### **CRISPR/Cas9: ¿hebras de la inmortalidad?**

“Tenemos una herramienta que se puede usar para controlar la evolución humana”.<sup>13</sup> Con estas poderosas palabras, pronunciadas por Jennifer Doudna, se presenta, en el escenario científico y tecnológico, un avance sin precedentes del que ha sido testigo la humanidad: la técnica de edición de genes CRISPR/Cas9. Esta herramienta ha superado el panorama de la ingeniería genética por ser capaz de modificar la herencia genética de cualquier ser vivo en nuestro planeta, incluido el de los seres humanos, con precisión y control.

Ahora, los científicos se encuentran capacitados para transformar el patrimonio genético, lo que hace evidente tanto el contraste como la relación de CRISPR/Cas9 con los mitos ancestrales. Como observamos en el mito de Gilgamesh, en la antigüedad, solamente los dioses y los seres inmortales ostentaban el poder de evitar la muerte, contrario a lo que sucede actualmente, pues la inmortalidad y el control sobre las enfermedades reside en el perfeccionamiento de CRISPR/Cas9.

---

<sup>12</sup> Nick Bostrom, *Intensive Seminar on Transhumanism* (New Haven CT: Yale University, 2003); David Pearce, *Can Biotechnology Abolish Suffering?* (North Caroline: The Neuroethics Foundation, 2017).

<sup>13</sup> Ana Hernando, “Tenemos una herramienta que se puede usar para controlar la evolución humana,” *SINC*, 1 de julio de 2017.

CRISPR en conjunto con la endonucleasa Cas9 constituyen el sistema de edición genética CRISPR/Cas9.<sup>14</sup> Esta revolucionaria herramienta de edición genética, construida como tal en 2012, fue precedida por una breve y significativa historia que inició las investigaciones con el cromosoma de la bacteria intestinal *Escherichia coli*, del equipo de Yoshizumi Ishino, en el que se detectaron repeticiones atípicas sin explicación aparente, en 1987.<sup>15</sup>

Algunos años más tarde, en 1993, Juan Martínez Mojica habría de descubrir en las arqueas *Haloferax mediterranei*, en la Salinas *Port Solar Brast* del Pueblo de Santa Pola, Alicante, repeticiones de secuencias en estos procariontes, que también se presentaban de forma regular. La intriga que permanecía era la existencia de intervalos entre cada una de las repeticiones en la cadena de ADN.

Luego, a partir de la colaboración con el equipo holandés liderado por Ruud Jansen, se pudieron desvelar dos cosas. Primero, se identificó la relación entre las nucleasas Cas y las repeticiones que bautizaron con el nombre de CRISPR. Y, la segunda, a medida que avanzó la investigación, Martínez Mojica descubrió que los espaciadores entre las repeticiones contenían información genética de virus que habían infectado previamente a las bacterias. Dicha información actuaba como una especie de memoria inmunológica, lo que permitía que las bacterias identificaran y eliminaran eficazmente a los virus que intentaban infectarla de nuevo. Cada vez que los virus eran detectados, debido a que dicha información se encontraba registrada en su ADN, las bacterias la identificaban, la cortaban y la destruían.<sup>16</sup>

La revelación de que el sistema CRISPR/Cas en realidad era un sistema inmunológico bacteriano resultó ser un fascinante regalo evolutivo de la naturaleza. Sin embargo, aún no llegaba el desarrollo más trascendental que se daría a inicios de la segunda década del siglo XXI, arrojado por las investigaciones de dos científicas destacadas: Jennifer Doudna y Emmanuel Charpentier en sus respectivos laboratorios se habrían de realizar avances cruciales. El trabajo del equipo de la microbióloga y bioquímica francesa Emmanuel Charpentier inició develando que la nucleasa Cas9 desempeñaba un papel central en el corte del material genético viral, esto en colaboración con el ARN de crispr y el ARNtracr. A partir de ahí, la intervención humana daba inicio para catapultar el sistema de defensa bacteriano que llevó a la bioquímica estadounidense Jennifer Doudna a corroborar que la información genética de los

---

<sup>14</sup> Jennifer Doudna y Samuel H. Sternberg, *Una grieta en la creación* (Madrid: Alianza, 2017), 121.

<sup>15</sup> Yoshizumi Ishino et al., "Nucleotide Sequence of the iap Gene, Responsible for Alkaline Phosphatase Isozyme Conversion in *Escherichia coli*, and Identification of the Gene Product", *Journal of Bacteriology* 169, n.º 12 (1987).

<sup>16</sup> Lluís Montoliu, *Editando genes: Recorta, pega y colorea* (Pamplona: Next Door Publishers, 2020).

seres vivos podría ser modificada mediante esta herramienta y, así, permitir el corte y el empalme de los genes deseados: “Proponemos una metodología alternativa, basada en Cas9 programada por ARN con un considerable potencial en aplicación para la detección de secuencias específicas de ADN y la edición del genoma”.<sup>17</sup>

Podemos decir que en ese momento se inaugura la renovación del deseo de superar los límites biológicos en nuestra naturaleza. Esto ya que la investigación y las aplicaciones de la novedosa y potente técnica CRISPR/Cas9 han puesto en juego posibilidades inimaginables, las cuales podrían eliminar aquellas enfermedades que antes nos llevaban a la muerte, al aprovechar su eficiencia, disponibilidad, facilidad de uso y menor costo. Por todas estas razones, la manipulación del futuro patrimonio genético de la humanidad se podrá realizar en las líneas somática y germinal.

Respecto a la línea somática, se afecta exclusivamente a las células de un individuo en el que se esté tratando de corregir o prevenir padecimientos, tales como la enfermedad de Tay Sachs, la Corea de Huntington, la hemofilia, la anemia falciforme, la distrofia muscular de Duchenne y Becker y la neurofibromatosis tipo 1.

Los padecimientos mencionados son enfermedades que se producen por la alteración de un solo gen y representan alrededor del 1 % de los niños nacidos vivos. De esa forma, las enfermedades multigénicas; es decir, las que se originan por la interacción de varios genes aún son muy difíciles de prevenir, y es mucho más complicado con las multifactoriales que se generan por la interacción de los genes y del ambiente. A pesar de estos datos, se ha considerado la edición de genes como el avance que, eventualmente, eliminará de manera definitiva las enfermedades.

De forma sorprendentemente rápida, CRISPR/Cas9 también se convirtió en la herramienta de exploración en el ámbito embrionario, tanto para fines de investigación como para fines reproductivos. Por ende, en el 2018, el investigador chino He Jiankui anunció que había llevado a cabo la edición genética en un par de gemelas chinas, en el gen CCR5, con el objetivo de prevenir la posible adquisición del VIH.<sup>18</sup>

Así, CRISPR/Cas9 se ha convertido en una promesa para corregir los genes relacionados con las enfermedades, las dolencias y la muerte. En este sentido, la potencialidad de CRISPR/Cas9 comparte con la planta de la juventud —del

---

<sup>17</sup> Martín Jinek et al., “A programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity,” *Science* 337, n.º 9066 (2012): 6 (traducción de los autores).

<sup>18</sup> The He Lab, “About Lulu and Nana: Twin Girls Born Healthy After Gene Surgery as Single-Cell Embryos”, video de YouTube, 4:43, publicado el 25 de noviembre de 2018.

mito de Gilgamesh— la promesa de que los seres humanos vivan jóvenes eternamente, una vez que la “tijera molecular” se haya perfeccionado y se logre con precisión pegar la información genética deseada en el lugar exacto.

### **Entre el mito y la biotecnología: el futuro de la humanidad**

Como en el mito del ave fénix, los deseos más profundos descritos en el ancestral mito de Gilgamesh renacen en la innovadora y vanguardista herramienta biotecnológica de edición de genes CRISPR/Cas9. Esa convergencia entre el mito y la herramienta nos brinda la oportunidad de explorar los diversos dilemas éticos y filosóficos a los que nos enfrenta el deseo de la inmortalidad, así como a considerar la posibilidad que, a diferencia del pasado, esta vez pueda concretarse, a través del diseño y de la manipulación genética humana. Los cuestionamientos que se forman ante esta relación resultan muy significativos debido a que rebasan las fronteras del conocimiento científico y biotecnológico para internarse en el terreno de los valores humanos, de la ética y de la bioética contemporánea.

Es esencial notar la importancia que tiene que, desde los primeros escritos de la historia de la humanidad, se haya abordado el deseo de alcanzar la inmortalidad, dado que con esto se demuestra que dicho anhelo ha acompañado al ser humano a lo largo de su existencia. Entonces, la llegada de CRISPR/Cas9 nos permite, actualmente, reconocer este deseo latente en los humanos e identificar la renovación del mito mesopotámico.

Hemos visto que, a pesar de su poder, el angustiado rey sumerio no logra obtener el secreto divino para vivir eternamente. Del mismo modo, CRISPR/Cas9 no garantiza el fin de la muerte a los futuros humanos que se editen genéticamente, puesto que podrían encontrar la muerte de forma accidental, por actos voluntarios o ajenos.

Por otro lado, a Gilgamesh se le revela la existencia de una planta, fruto de la naturaleza, que debe buscarse en el fondo del mar, con la que se le otorgaría la eterna juventud. De manera semejante, como una gran coincidencia, los científicos encontraron el origen de la herramienta genética CRISPR/Cas9 en las aguas del mar y ahora buscan eliminar las enfermedades que nos han aquejado. Lo que quieren es posibilitar que los humanos editados genéticamente vivan jóvenes por más tiempo, a medida que la técnica se vaya perfeccionando.

Además de estas similitudes, hemos observado las profundas consecuencias que debió enfrentar el único ser inmortal de la epopeya en cuestión. Utanapish-tim tuvo que abandonar la vida tal como la conoció y alejarse de un mundo que le era familiar. Por lo tanto, nos es conveniente considerar si es deseable que los futuros humanos, editados genéticamente, experimenten situaciones semejantes. Es decir, ¿es deseable vivir una vida más larga, pero apartados del mundo que conocemos?

Debemos dedicar un tiempo para reflexionar seriamente al respecto, especialmente, porque a finales de la segunda década de este siglo, hemos sido testigos de los inimaginables avances y aplicaciones de la biotecnología genética que representa CRISPR/Cas9, como lo evidencia la edición genética de tres bebés en China.

Este hecho ejemplifica la capacidad que tiene CRISPR/Cas9, pues coloca a los investigadores en una posición muy parecida a la que ocuparon los dioses en la mitología de Gilgamesh, al poder manipular las condiciones de vida. Esto nos muestra la responsabilidad que implica tener este control sobre la evolución de las futuras generaciones. Desde este contexto, se abren importantes situaciones, entre ellas, la posibilidad de que la manipulación del patrimonio genético humano transite por un terreno borroso, en el que sea difícil identificar entre los cambios que se realizarían con fines terapéuticos de aquellos destinados a solo mejorar las características humanas, tal como los conocemos hasta ahora.

De este modo, CRISPR/Cas9 nos podría brindar la posibilidad de vivir más tiempo en un estado de juventud prolongado y, además, ofrecería a los padres la posibilidad de elegir las características de sus futuros hijos, conocidos ahora como *bebés a la carta*. Este enfoque de *biomejoramiento humano* representa un hito significativo en el camino hacia el transhumanismo. Entre los defensores del *mejoramiento humano*, mediante modificaciones biológicas y genéticas, encontramos a figuras destacadas como Julian Savulescu, John Harris y George Church.<sup>19</sup>

Para Savulescu, filósofo y bioeticista australiano, la idea de *jugar a ser Dios* no es nueva, puesto que los seres humanos, a lo largo de su historia, han intentado asumir ese papel a través de la aplicación de tratamientos contra el cáncer, al utilizar la epidural durante el parto o al desarrollar vacunas. Desde su perspectiva, es una obligación ocupar la tecnología genética de nuestro tiempo para que las personas vivan mejor y sostiene que la *beneficencia procreativa* es un deber que tienen los padres para darles mejores oportunidades de vida a sus hijos.<sup>20</sup>

En este sentido, es conveniente tener en cuenta que los humanos editados genéticamente, en el futuro, no solo adquirirán esos cambios, sino que dichas modificaciones se heredarán a todos sus descendientes. Un escenario de tal magnitud nos lleva a las preguntas inevitables: ¿deben modificarse los fu-

---

<sup>19</sup> Julian Savulescu, *Decisiones peligrosas* (Madrid: Tecnos, 2012); John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People* (Princeton: Princeton University Press, 2007); George Church, *Regenesis: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves* (Nueva York: Basic Books, 2012).

<sup>20</sup> Judith de Jorge, “Claro que debemos jugar a ser Dios”, *ABC Ciencia*, 3 de junio de 2019.

turos humanos para ser más altos, más inteligentes o más guapos?, ¿qué modificaciones genéticas podrían potencializar su productividad y resistencia a las exigencias del mundo futuro?, ¿habrá que perfeccionarlos para ser mejores artistas o más empáticos? Ante semejante posibilidad ¿hasta qué momento es conveniente intervenir en la naturaleza? Y, por último, ¿qué es lo que apuesta la humanidad al *jugar a ser Dios* en función de la responsabilidad hacia la propia existencia?

Aunado a todo lo anterior, se encuentran los dilemas éticos relacionados con la experimentación de embriones humanos, pues difícilmente se puede perfeccionar la técnica, sin pasar por un proceso de investigación y experimentación. Como sabemos, en la actualidad, existen restricciones y prohibiciones para hacer pruebas con embriones humanos.

La capacidad de modificación genética promueve un gran entusiasmo, entre la población, por el alivio en las enfermedades y la prolongación de la vida; sin embargo, encontramos, en nuestra línea de reflexión, que puede verse afectada la autenticidad de la identidad de los individuos editados genéticamente. Al manipular a discreción el ADN humano, se podría estar interviniendo en su individualidad. El desarrollo de nuestras capacidades y características humanas surge con base en lo que nos es dado a partir de la lotería genética. ¿Cómo podríamos ser quienes somos al superar todas las dificultades y las limitaciones que de forma natural poseemos?, ¿quién definiría entonces nuestros deseos, desarrollo y compromisos, motivos de nuestro profundo sentido de identidad?, ¿al ser manipulados genéticamente las futuras generaciones podrían pasar de ser fines por sí mismos a ser medios al servicio de otros humanos?

Las consideraciones anteriores nos llevan al ámbito de las desigualdades puesto que desconocemos quiénes podrían acceder a la prevención de enfermedades o mejoras genéticas de su descendencia con CRISPR/Cas9. ¿Esta tecnología será accesible para todos los humanos? De no ser así, es necesario contemplar las alternativas para saber cómo podríamos evitar que el uso de CRISPR/Cas9 no agudice las desigualdades ya existentes en el ámbito social y económico en el mundo, así como saber qué garantía hay de que no sea utilizada para fines destructivos o de productividad indiscriminada que potencien la desigualdad.

## Conclusiones

La semejanza de deseos entre el mito de Gilgamesh y la potente herramienta de edición genética CRISPR/Cas9 es, en sí misma, una profunda necesidad de reflexionar sobre los valores que motivan nuestras vidas, sobre nuestros miedos, y sobre nuestras decisiones en torno al sufrimiento, la enfermedad, la ve-

jez y la muerte. Así pues, esta mirada profunda, que traspasa la dimensión científica, también nos invita a explorar nuestra identidad, trascendencia y la forma en que deseamos transitar por el territorio de la edición y modificación genética.

Gilgamesh se dio cuenta de que como mortal tenía la oportunidad de trascender mediante sus acciones y obras materiales. Para el humano contemporáneo, ¿cuáles son esas acciones y esa obra material? ¿Nuestras acciones en torno a la edición genética serán lo que nos haga trascender? O ¿será la obra material, fincada en la construcción de “un nuevo ser humano”, logrado a partir de la edición de genes, lo que nos haga crecer como especie? ¿Podremos en verdad darle un giro radical al proceso evolutivo natural de nuestra especie?

Tal vez, como Gilgamesh, la mejor opción sería darnos cuenta de nuestras limitaciones. De esa manera, las acciones, más que las obras materiales, podrían fincarse en nuevas posibilidades de vivencias éticas, las cuales nos permitan vivir de manera agradable y plena el periodo, ya sea corto o largo, que nos toca como individuos.

### **Bibliografía citada**

- Amaro Sánchez, Yeltsin Smit. “Transhumanismo biotecnológico: El futuro de la evolución humana”. (Tesis de fin de grado, Universidad de la Laguna, 2019).
- Berzosa Martínez, Cecilio Raúl. “¿De homínidos a post-Humanos? Algunos desafíos del Transhumanismo”. *Razón y Fe* 279, n.º 1437 (2019): 81-92. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/10759>
- Bostrom, Nick. *Intensive Seminar on Transhumanism*. New Haven, CT: Yale University, 2003.
- Bottero, Jean. *La epopeya de Gilgamesh: El gran hombre que no quería morir*. Madrid: Akal, 2015.
- Church, George. *Regenesis: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves*. Nueva York: Basic Books, 2012.
- De Jorge, Judith. “Claro que debemos jugar a ser Dios”. *ABC Ciencia*. 5 de junio de 2019. [https://www.abc.es/ciencia/abci-julian-savulescu-bioeticista-claro-debemos-jugar-dios-201906030223\\_noticia.html#vtm\\_funnel=exito-registro-gis&vtm\\_tipoProceso=gis&vtm\\_procesoFinalizado=si&vtm\\_proceso=registro-gis&vtm\\_tipoRegistroLogin=registro-gis](https://www.abc.es/ciencia/abci-julian-savulescu-bioeticista-claro-debemos-jugar-dios-201906030223_noticia.html#vtm_funnel=exito-registro-gis&vtm_tipoProceso=gis&vtm_procesoFinalizado=si&vtm_proceso=registro-gis&vtm_tipoRegistroLogin=registro-gis)
- Doudna, Jennifer y Samuel Sternberg. *Una grieta en la creación*. Madrid: Alianza, 2017.
- Freud, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1905.
- Germain, Gabriel. *Genèse de l’Odyssée*. París: Presses Universitaires de France, 1954.

- Harris, John. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Hernando, Ana. “Tenemos una herramienta que se puede usar para controlar la evolución humana”. *SINC*. 1 de julio de 2017. <https://www.agenciasinc.es/Entrevistas/Tenemos-una-herramienta-que-se-puede-usar-para-controlar-la-evolucion-humana>
- Ishino, Yoshizumi, Hideo Shinagawa, Kozo Makino, Mitsuko Amemura y Atsuo Nakata. “Nucleotide Sequence of the iap Gene, Responsible for Alkaline Phosphatase Isozyme Conversion in Escherichia Coli, and Identification of the Gene Product”. *Journal of Bacteriology* 169, n.º 12 (1987): 5429-5433. <https://journals.asm.org/doi/10.1128/jb.169.12.5429-5433.1987>
- Jinek, Martín, Krzysztof Chylinski, Inés Fonfara, Michael Hauer, Jennifer A. Doudna, Emmanuelle Charpentier. “A programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity”. *Science* 337, n.º 6096 (2012): 816-21. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1225829>
- Luigia Achillea, Stella. *Il poema di Ulisse*. Florencia: La nuova Italia, 1955.
- Luque, Enrique. “Viejos y nuevos mitos”. *Reis*, n.º 93, (2001): 9-25. doi:10.2307/40184326
- Montoliu, Lluís. *Editando genes: recorta, pega y colorea*. Pamplona: Next Door Publishers, 2020.
- Morley, John. E. “Senolytics: *The Modern Snake Oil?*” *The Journal of Nutrition, Health & Aging*, n.º 23 (2019): 490-493. <https://doi.org/10.1007/s12603-019-1202-1>
- Pearce, David. *Can biotechnology abolish suffering?* North Carolina: The Neuroethics Foundation, 2017.
- Rank, Otto. *El mito del nacimiento del héroe*. Buenos Aires: Paidós, 1961.
- Rodríguez, Helena. “La planta de la inmortalidad en Grecia y el mito de Glauco de Antedón”. *EPOS*, n.º XXII (2006). <https://revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/10505/10043>
- Sánchez Sánchez, Teresa. “La edición del genoma: Del homo sapiens al homo excelsior; Una reflexión gen-ética”. *Diálogo Filosófico* 35, n.º 103 (2019): 43-64. <https://www.dialogofilosofico.com/index.php/dialogo/article/view/143/152>
- Savitsky Mijail, Gonzalo Solis, Mijaíl Kryuchkov y Vladimir Katanaev. “Humanization of Drosophila Gao to model GNAO1 pediatric encephalopathies”. *Biomedicines* 8, n.º 10 (2020). doi: 10.3390/biomedicines8100395
- Savulescu, Julian. *Decisiones peligrosas*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Silva Castillo, Jorge. *Gilgamesh o la angustia por la muerte*. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2000.
- Thaler, Engelbert. “Transhumanism in Language Teaching”. En *Teaching Transhumanism*, editado por Narr Francke Attempto Verlag, 15-29. Tübingen: Narr, 2021.

The He Lab, "About Lulu and Nana: Twin Girls Born Healthy After Gene Surgery as Single-Cell Embryos". Video de YouTube, 4:43. 25 de noviembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=th0vnOmFltc>

Webster, Thomas Bertram Lonsdale. *From Mycenae to Homer*. Londres: Cambridge University Press, 1958.

### **Subjetivación superyoica y psicología del neoliberalismo<sup>1</sup>**

Stéphane Haber  
Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Traducción: Ricardo Bernal Lugo  
Universidad La Salle  
ORCID: 0000-0003-2165-9595X

La elaboración de la noción freudiana del superyó ha seguido una trayectoria relativamente clara. En 1914, en *Introducción al narcisismo*, Freud identificó un componente específico del aparato psíquico que, según él, representaba a la sociedad, con lo que marca el comienzo de la presencia y la influencia de lo social en el seno mismo del psiquismo. El argumento posee una forma particularmente original. La idea es que para ese ser vivo especial, que es el hombre, la voluntad de vivir, irreductible al instinto de conservación, es más bien la coronación de la autoestima: para querer seguir viviendo, para amar la vida, hace falta primero amarse a *sí-mismo*. Pero, en los hechos, esta autoestima supone que uno se evalúa a sí-mismo, con base en criterios tomados de los valores sociales imperantes, de las formas en las cuales, en un medio cultural dado, definimos implícitamente lo que constituye una vida estimable en tanto se considera como realizada. Freud llamó “ideal del yo” a este polo de referencia. Es en este sentido que, según él, la estructura narcisista implica paradójicamente un momento social, una integración de algo social en el corazón mismo de la intimidad subjetiva.

Este enfoque se encuentra confirmado en *Psicología de las masas y análisis del yo*, de 1920, con un matiz, pues Freud propone una versión más interpersonalista. Para explicar el fenómeno de la fascinación por la personalidad carismática, fuente del vínculo social, el psicoanalista invoca ahora la existencia de inversiones de objetos (en este caso, de personas) muy precoces, de las cuales la primera modalidad es identificatoria. Es este momento, el que se encontrará reactivado de manera brusca en los fenómenos de masas y, en particular, en el amor irracional por el “líder”. Por lo tanto, la parte social del psiquismo parece explicarse menos por la exposición a valores culturales difusos que por

---

<sup>1</sup> Este texto fue publicado en Haber, S. *Penser le Néoliberalisme. Vie, Capital et Alienation* (Les Prairies Ordinaires, Paris) 2018, a partir de una versión anterior: Haber, S. “Subjévation surmoïque et psychologie du néoliberalisme”, en *L'enseignement Philosophique*, 2011/2 (61e année), 3-11. El texto se tradujo a partir de la primera versión con la autorización del autor.

la posición de debilidad del niño en la interacción con el adulto en general. La impregnación y la dominación parecen, al menos, ir de la mano.

La gran síntesis de 1923, *El yo y el ello* (*Das Ich und das Es*), que inaugura la sistematización más acabada que el fundador del psicoanálisis había propuesto en torno al tema de la socialidad del psiquismo (lo que más tarde se llamaría la “segunda tópica”), presenta un contraste muy fuerte con el enfoque anterior, y el cambio de vocabulario que ahí se constata (del “ideal del yo”, *Ichideal*, al “superyó”, *Überich*) expresa esta mutación. No obstante, el problema que se plantea es el mismo. Como cartógrafo de la psique, Freud se pregunta: ¿cómo nombrar a esta región caracterizada *genéticamente* por la aceptación o la interiorización de algo social y, *estructuralmente*, por el hecho de que de ella emanan fuerzas o incluso procesos que confirman sin cesar la pertenencia social o la conformidad social del individuo y su consentimiento a la autoridad (poderes, normas, personas)? En resumen, ¿cómo designamos esta zona social del psiquismo, o que al menos en términos comparativos es más social que otras, o incluso que es activa e influyente en tanto social?

Pero para responder a estas preguntas, Freud toma un camino provocador, incluso escandaloso, que sorprenderá a los lectores familiarizados con los planteamientos anteriores conducidos por la noción del “ideal del yo”. La idea general es que el componente social del psiquismo individual le hace pagar caro a este su origen extranjero. Así, mientras que en *Psicología de las masas* los hechos patológicos eran explicados por una desaparición temporal del ideal del yo (esta era, por ejemplo, la interpretación de la ciclotimia), ahora parece que el psicoanálisis desarrolla con confianza la idea de que una proporción nada despreciable del material psicopatológico puede explicarse por la del carácter recalcitrante del propio superyó. De ahí proviene, sin duda, el antropomorfismo de Freud que tan a menudo ha sido destacado: la “segunda tópica” se concibe de hecho como una especie de obra de teatro entre tres personajes que se ignoran bastante y, por tanto, están destinados a chocar entre sí; es decir, el ello, el yo, el superyó. Pero, al menos en parte, esto se debe al hecho de que la socialidad del psiquismo ya no es retratada en absoluto en términos armoniosos de integración con el amor hacia sí-mismo.

Si intentamos identificar la forma general del argumento, la cual no es necesariamente transparente a primera vista, se pueden aislar tres momentos:

- En primer lugar, se abandona el esquema orientado a la cuestión de aquello que estimula la vida, Freud decide conceder una importancia empírica excepcional al fenómeno de la conciencia moral. Al hacerlo, se adhiere a una tradición que se remonta al menos a Adam Smith (*Teoría de los sentimientos morales*), para la cual este fenómeno es la principal puerta de entrada de lo social y, más en general, de lo interpersonal

(el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, incluso añadiría, de la Historia como origen) hacia la subjetividad.

- A continuación, propone una interpretación particularmente dura del papel de esta conciencia moral. En principio, sirve para culpabilizar al sujeto, para hacerlo sentir avergonzado. Esta orientación es sorprendente por dos motivos. De entrada, deja de lado, sin discutir las, las concepciones más suaves de la conciencia moral, aquellas que le asignan más bien funciones como las del consejo prudente, la explicitación de la racionalidad práctica (el kantismo presupone una interpretación muy particular de esta posibilidad), o incluso la del descubrimiento de recursos afectivos, como la empatía, entre otros. En resumen, Freud se sumó implícitamente a una visión hipercrítica de tipo nietzscheano, en la que la conciencia moral es resultado pura y simplemente de la interiorización de una relación hacia sí-mismo que toma prestado el modelo de la dominación bruta del amo sobre el esclavo. Por otra parte, este enfoque radicaliza y amplía considerablemente el concepto freudiano de represión. Con el privilegio metodológico y psicológico concedido a la conciencia moral, ya no se trata simplemente de la censura que un sentido del decoro social les impone a los deseos salvajes, al ocasionar el rechazo de ciertas representaciones surgidas de las tinieblas del inconsciente.

Aunque las continuidades entre las dos concepciones son reales, ahora se trata más bien de un fenómeno existencial-global, marcado por una especie de reflexividad autonegativa, una *subjetivación negativa*, o, en todo caso, de una relación global hacia sí-mismo, que se efectúa bajo la modalidad de un cierto rechazo de sí-mismo, y de la cual la represión no parece constituir más que una manifestación determinada, entre otras. La metafísica dualista (pulsión de vida vs. pulsión de muerte), la cual Freud elabora al mismo tiempo que su carrera, seguramente constituía, entre otros arreglos, una tentativa para situar tal amplificación trágica de la psicología de las relaciones críticas sobre sí mismo.

- Por último, Freud sugiere que, alrededor de esta conciencia moral acusadora, se constituye toda una serie de fenómenos perturbadores o psicopatológicos que forman el género, los cuales van desde la depresión grave (melancolía, duelo) hasta las reacciones terapéuticas negativas, que van desde el ascetismo hasta la obsesión. La idea es que pasamos fácilmente de la mala conciencia que juzga y condena *a partir del interior* a la severidad *práctica* hacia sí-mismo, en suma: a la autopersecución, *a la autoagresión*. Si el suicidio apenas y se menciona en *El yo y el ello*, algunos textos posteriores del fundador del psicoanálisis no dudan en hacer del masoquismo una de las claves del desarrollo individual. Como si la diná-

mica funesta de la conciencia moral tuviera que traducirse, al final, en una tendencia a la destrucción *efectiva*, en una puesta en escena muy real y no solo metafórica de la pulsión de muerte, en definitiva, por la violencia física y no solo moral, ejercida en contra de sí-mismo.

### **Crítica del autoritarismo edípico**

En resumen, Freud parece ser un pensador de la interiorización. Estaba convencido de que el psiquismo únicamente puede socializarse doblando sus tendencias espontáneas, acogiendo en sí, y haciendo suyos elementos, entidades y relaciones que tendrían su origen en el exterior, en el mundo circundante. Es bien sabido que la aparición y la resolución de la crisis edípica constituye para Freud el momento clave de este proceso, el principio inmediato de la formación del superyó en el individuo. Solo que aquello que se interioriza en este momento no son disposiciones llamadas a inscribirse de manera no problemática en los comportamientos y las representaciones de las personas, como sí ocurre en un modelo que la sociología de Bourdieu ha ayudado a fortalecer. Por el contrario, para el autor de *La interpretación de los sueños*, lo que interiorizamos es una tendencia a la autorrepresión, a reprocharnos, por así decirlo, no haber sido suficientemente obedientes a las leyes de la sociedad y al imperativo de conformidad. La fractura entre el psiquismo y lo social no puede cerrarse, y sus efectos se manifestarán en forma de una conciencia moral que siempre vuelve a la carga, como queriendo vengarse de una sociedad que no ha logrado modelar el psiquismo individual hasta hacerlo suyo integralmente. Preso de esta espiral, el superyó tenderá, según la descripción extremadamente sombría que Freud ofrece en el texto de 1923, a ir incluso más allá de la llamada al orden, inherente a las necesidades funcionales de una sociedad que busca consolidar su influencia y su autoridad sobre los individuos. Como si lo moviera el resentimiento surgido de una alteridad del psiquismo a la que este se enfrenta y se le resiste, lo propio del superyó será *sobrepasarse*, exceder por mucho, cruelmente, las necesidades que el organismo social le exige cumplir a los agentes que componen el psiquismo. En resumen, el superyó se orienta a la violencia gratuita contra el yo, inscribiendo la deriva psicótica y la perversión masoquista en el corazón mismo de la normalidad. En términos de psicología social, la obra de 1923 combina en apariencia el inconveniente de su posición crudamente realista (lo social forma una *parte real*, aislable, del psiquismo) con su conflictualismo, lo que la lleva a una posición paradójica.

*El malestar en la cultura* retomará este problema desde una perspectiva diferente. Esta vez, Freud partirá de la existencia de la agresividad, como un supuesto rasgo de la naturaleza humana. Buscará establecer que la agresividad y el consentimiento social están profundamente imbricados entre sí,

en la medida en que el superyó debe entenderse como una manera en la que la agresividad se vuelve contra el sí-mismo. El momento edípico recontextualizado se describe entonces como la culminación de una educación-socialización que, al implicar frustraciones inevitables, libera la agresividad. El objetivo de la educación, por lo tanto, pasa a ser el de domesticar esta agresividad circularmente agravada por ella misma, en los dos sentidos del verbo “domesticar”; es decir, por un lado, suavizar y canalizar y, por otro, interiorizar y repatriar en el interior de sí-mismo, traer dentro de sí. Pero lo que puede considerarse como un doble enriquecimiento del análisis (la inserción de una problemática autónoma como la de la agresividad y sus avatares, y el hecho de situar el momento edípico, siempre considerado decisivo para la formación del superyó, en la larga duración del proceso educativo tomado en su conjunto) no cambiará en nada las conclusiones pesimistas ya adquiridas en *El yo y el ello*: nos socializamos cuando se admite un enemigo en nosotros; esto es un representante de la sociedad que, siendo también delegado de la pulsión de muerte, nos pedirá tributos muy altos repetidamente, bastante inútiles por cierto desde el punto de vista de la conservación de esta misma sociedad.

Es como si Freud retomara a distancia el tema clásico de la crítica de la autoridad en la filosofía política. Este análisis parte de la idea de que, aun cuando el principio de autoridad en general pudiera justificarse racionalmente, seguiría habiendo algo bastante inquietante en el hecho de que el ejercicio *efectivo* de esta autoridad vaya acompañado muy frecuentemente de una tendencia al exceso, cuyo resorte pasional es la erotización virtualmente sádica de la influencia y el control sobre los otros. La autoridad en ese momento se convierte espontáneamente en autoritarismo. Tanto más virulento, incluso caricaturesco, añadiría Freud con solemnidad, cuanto más se interioriza esta autoridad; es decir, liberada de la contingencia inevitablemente atada a toda forma de dominación social manifiesta.

### **¿Más allá del superyó?**

Como puede imaginarse, este planteamiento suscitó numerosas y airadas críticas. El argumento central ha sido a menudo que tal interpretación depende de la persistencia de una coyuntura histórica (digamos más exactamente: psicossocial) que no es tematizada ni tematizable como tal en el freudismo. A grandes rasgos, esta coyuntura estaría conformada por la conjunción entre el *patriarcado*, como estructura social omnicomprensiva y, como forma cultural, el *posasacetismo* de la civilización burguesa, previo a que los movimientos fascistas y el progreso del capitalismo aceleraran su crisis. Ahora bien, en *El yo y el ello*, Freud es muy consciente de que su análisis de la naturaleza y función del superyó presupone una determinada situación histórica y que además se inscribe en un

momento de la civilización (así, se refiere a la creencia monoteísta como un correlato importante de la instauración de un superyó severo, consciente seguramente de que el monoteísmo judeocristiano no es más que una forma religiosa entre otras), pero no saca ninguna consecuencia de ello para su planteamiento. Por lo tanto, toda la segunda tópica descansa sobre un terreno empantanado, ya que es evidente que, a los ojos de su autor, solo es válida para aquellas sociedades en las que el padre desempeña el doble papel de soberano doméstico y censor represivo. No obstante, le proporciona un fuerte paradigma de la autoridad social en general, el cual, de una manera que impide cualquier dialéctica, marca como una impronta el modo de presencia e influencia de lo social en el individuo. En términos más simples, la idea del superyó autoritario y persecuidor solo tiene sentido *en el horizonte de la situación burguesa-edípica*, cuando la intervención crítica del padre, efectuada en el marco autónomo de un universo doméstico relativamente preservado, constituía el momento crucial de la socialización, confiriendo a esta última una *Gestalt* singular, incluso más allá del momento de resolución del complejo de Edipo. En estas condiciones, parece que nuestra apreciación del planteamiento de Freud simplemente puede ser relativa. Con las profundas transformaciones del universo familiar, en la medida en que implican al menos una evolución notable respecto al patriarcado y a la superación de la cultura burguesa posascética, las sociedades occidentales (y quizás, parcialmente en otras sociedades también) parecen haber emprendido un camino sin precedentes, desde la época en que Freud escribió hasta la actualidad, dejando obsoleta la forma en que el fundador del psicoanálisis había planteado la cuestión de la conformidad social del psiquismo individual.

Sin embargo, ciertas tradiciones teóricas que toman prestados del psicoanálisis sus conceptos e hipótesis de base han llamado la atención sobre el hecho de que una historización pura y simple puede no ser apropiada. Incluso si el superyó fuera históricamente variable, cosa que, con base en el texto inaugural de 1923 parece difícil de concebirse, e incluso si el patriarcado y el posascetismo judeocristiano estuvieran en declive, habría que tener en cuenta que el motivo “edípico” de una interiorización autoritaria consentida, *que por otro lado es lógicamente independiente*, seguiría teniendo ciertos privilegios.

Es por ello que Lacan, en 1938, pudo aceptar al mismo tiempo la lección de los sociólogos y los antropólogos (la familia “freudiana” y las formas de personalidad que induce no son en absoluto un fenómeno universal), al añadir la idea de que, en Occidente, el periodo actual se caracteriza por el declive de la figura del padre. Esto no le impide, sin embargo, sostener que la configuración superyoica sigue siendo *éticamente* superior a todas las demás, pues es la única que, en general, garantiza a los individuos (masculinos...) el acceso a la autonomía energética y creativa. El superyó duro de *Das Ich und das Es*, so-

bre el que nos pronunciamos reconociendo que no es (o ya no es) universal ni evidente, se convierte casi en un ideal educativo y civilizatorio para Lacan. Más precisamente, se vuelve el objeto de una nostalgia que, sin llegar a ser una caricatura reaccionaria (a pesar de un enorme postulado homófobo que se expresa sin reservas en los párrafos finales del texto de Lacan), afirma con fuerza su escepticismo irónico frente a una modernidad posedípica, es decir, posviril.

Entre los autores que han admitido muy claramente que la evolución histórica pone en tela de juicio el universalismo de la posición freudiana, en su retrato de un psiquismo superyoificado, encontramos también a Adorno, cuya posición podría resumirse a la afirmación que, para él, en una etapa histórica posburguesa y posedípica, se mantienen todos los elementos de la situación superyoica (la agresión, la coacción, la interiorización), pero dentro de una organización diferente. Si se toma como ejemplo el análisis psicosociológico del fascismo en Adorno, se pueden distinguir tres momentos. 1) El declive del liberalismo nos habría conducido a un control cada vez mayor de los poderes sociales (económicos y políticos) sobre la vida social y, en particular, a un control más directo sobre el individuo, lo que hace inútil la mediación doméstica y paternal. En la era del capitalismo oligopólico y del Estado nacional organizador, la unidad familiar pierde la autonomía relativa que caracterizaba a la sociedad burguesa anterior. 2) Sin embargo, la figura paterna sigue acechando al psiquismo individual, es esto lo que explica que se reactive aquello que gravita alrededor de esta figura y que no puede ser fijado mediante una interiorización firme. La sumisión fascinada, y poderosamente irracional, al dictador autoritario constituye así una especie de sobrecompensación de la pérdida de un complejo al que la vida psíquica del individuo no puede dejar de hacer referencia. 3) Paralelamente, parte de la agresividad liberada, debido al eclipsamiento del superyó burgués (el cual aseguraba en parte su domesticación), ha quedado disponible para otros fines: esta tiende a expresarse en forma de odio racial o xenófobo. La alergia a los extranjeros y las violencias que sobrevienen de manera gratuita se convierten, en cierto modo, en el precio que hay que pagar por la supresión de la relación represiva con el sí-mismo.

Se observa cómo, igual que Lacan, Adorno considera que, aunque históricamente se encuentre en vías de superación, el análisis freudiano de la educación, como socialización represiva interiorizada bajo la forma del superyó, sigue siendo paradigmático. Según Adorno, este análisis permite entender las evoluciones actuales como transformaciones estructurales que, aun siendo importantes, no alteran fundamentalmente los datos iniciales del problema, que, ante todo, *siguen siendo normativamente insuperables*. Para Adorno, como

para Lacan, la relación entre el psiquismo y lo social permanece dentro del horizonte teórico, abierto a partir del texto de 1923.

### **El superyó hoy**

¿Esta actitud tan matizada sigue siendo defendible en el presente? En mi opinión, sí, en lo esencial. Para demostrarlo, quisiera defender la hipótesis de que las culturas posedípicas (en el sentido restringido de un debilitamiento significativo de ciertos elementos surgidos del patriarcado y del ascetismo que persistieron en la civilización occidental burguesa del siglo XIX) pueden ser el escenario de reactualizaciones y refijaciones superyoicas espectaculares. No ignoro que el fundamentalismo religioso contemporáneo, con su obsesión ritualista por el cuerpo (dominado, mostrado, ocultado, ajado, sacrificado...), implica una forma de frenesí superyoico interesante, desde un punto de vista psicoanalítico y relativamente original desde una perspectiva histórica. Sin embargo, desearía insistir en un aspecto que parece ser más característico aún de las formas de vida actuales.

Me refiero al fenómeno que Alain Ehrenberg intentó captar hace dos décadas con la noción de “culto al rendimiento”. La idea general es que, a la par de un cierto número de procesos de desinversión existencial en las grandes instituciones colectivas, se ha profundizado en las organizaciones y, en particular, en las empresas, la tendencia de los individuos a exigir algo más que una banal adhesión a un ideal del yo compartido. Lo que se exige es la búsqueda de la excelencia a cualquier precio; esto es, la incesante búsqueda del rendimiento competitivo. El propio Ehrenberg vio en esta tendencia la manifestación de un individualismo afirmativo exacerbado. Desde una perspectiva psicoanalítica, es tentador verlo más bien como el efecto de una especie de renacimiento, incluso de una reconstitución o resucitación posascética de una relación superyoica con el sí-mismo. Desde este punto de vista, es bastante reveladora la existencia de afectos como la vergüenza y la culpa, pero también actitudes como la huida hacia adelante en la inversión, en el trabajo, en la perversidad, en las relaciones con nuestro entorno personal y profesional, etcétera. Hay todo un cortejo de consecuencias que acompaña a la imposición de la exigencia de “ponerse manos a la obra”, y el análisis freudiano puede mostrar su necesidad. Esto es posible incluso si la diferencia con el mundo de Freud es perfectamente clara, ya que la mayor parte del carácter de estos complejos superyoicos deriva de su inserción en el mundo del mercado y en el mundo del trabajo asalariado en un contexto capitalista.

Naturalmente, aunque este fenómeno encuentra su principio fundamental en la organización del trabajo (en términos marxistas: su condición de posibilidad está en la explotación), también se manifiesta en otros escenarios socia-

les, especialmente, debido a las transformaciones estructurales del consumo y del consumismo asociado a este. Es difícil no establecer la conexión entre, por una parte, las restricciones superyoicas, propias de un mundo del trabajo, que en la fase precedente estuvo marcado por toda una serie de dispositivos para limitar la alienación que ahora se están criticando y eludiendo, y, por otra, ciertos fenómenos familiares de nuestro mundo. Por ejemplo, el conformismo social en la carrera por el rendimiento corporal (en este caso, ciertas prácticas deportivas han jugado un papel decisivo), reforzado por los medios masivos y técnicos de comunicación contemporáneos. En el corazón de la cultura de masas, encontramos a menudo la difusión de modelos que constriñen las relaciones de sí mismo (desde las dietas hasta la forma estereotipada de hablar sobre uno mismo en los sitios de citas de internet) que supuestamente producen una imagen gratificante y, en última instancia, rentable.

Un diagnóstico de este tipo, basado en algunas impresiones más o menos elaboradas, no podría ocupar el lugar de una teoría sociológica articulada. Sin embargo, es una invitación, en primer lugar, a no considerar que el expediente del superyó se encuentra cerrado desde hace tiempo bajo el supuesto de que la entrada en la era del “individualismo” o del “narcisismo” nos habría hecho adentrarnos en un mundo histórico (generalmente presentado como más agradable) que ya no tiene nada que ver con lo que Freud razonaba implícitamente. Y, en segundo lugar, para hacer valer las ventajas de la “segunda tóptica”, a no razonar en términos puramente psicologizantes como si la posición psicoanalítica solo pudiera defenderse sobre bases anhistóricas. También debe hacerlo negándose a hacer abstracción de las configuraciones psichistóricas en las que, por ejemplo, el superyó a la antigua, el del padre censor cuya severidad interiorizamos, precozmente, sobrevive o renace de sus cenizas en el contexto de una racionalización instrumental que actúa sobre nuestros aspectos más íntimos.

### **Superyó y neoliberalismo**

¿Qué podemos concluir de todo esto? En el ámbito de la teoría social, existe una controversia en torno a la unidad de medida (cuyo uso, por supuesto, nos compromete a una interpretación determinada) que debe utilizarse para comprender las grandes evoluciones socioeconómicas del periodo reciente. ¿Se trata de la aceleración de un proceso de *globalización*, de un momento del *capitalismo* o de un periodo original cuya singularidad puede expresarse mediante la categoría de *neoliberalismo*? Aunque no es excluyente de las otras dos, esta última hipótesis parece prometedora: un número nada desdeñable de elementos y tendencias del mundo actual parecen esclarecerse mediante la idea de que nos encontramos en un momento que sucede y reacciona a

una época simbolizada, de forma evidentemente simplificadora, por los nombres John Maynard Keynes y Henry Ford. Entre las interpretaciones más convincentes sobre el momento neoliberal se encuentran sin duda las derivadas del pensamiento de Foucault. En su curso de 1979, denominado Nacimiento de la biopolítica, Foucault, en el marco de una larga digresión dedicada al “ordoliberalismo” alemán de posguerra, esboza un análisis cuya intuición central parece tan simple como sorprendente. El liberalismo contemporáneo, explica Foucault, difiere esencialmente del liberalismo clásico (el liberalismo del *laissez-faire*) en el que está animado por el proyecto voluntarista de someter la sociedad a las exigencias del “mercado”, de organizar la sociedad, según el principio de la eficacia competitiva. Detrás de la ruidosa retórica antiestatista sobre la “desregulación” se perfila una neorregulación autoritaria, una política sistemática del capital humano.

Algunos de los trabajos contemporáneos más sustanciales han tratado de explicitar los detalles y los entresijos de esta intuición, que el propio Foucault, cuya valoración de la doctrina neoliberal seguía siendo ambigua en 1979, nunca buscó profundizar. Así, encontramos en un autor como Christian Laval la idea de que el neoliberalismo, lejos de ser un accidente político, constituye una visión total del mundo, asociada a una forma de poder omnicomprensiva, que, trabajando discretamente sobre la modernidad, quizás incluso más profundamente que todas las modalidades “disciplinarias” del poder, diseccionadas por los grandes textos de Foucault, ha podido expresarse al favorecer el declive de la forma social nacida del compromiso de clase, resultante de la Segunda Guerra Mundial en los países occidentales. A pesar de la evidente fecundidad de tal perspectiva, podríamos decir que sigue expuesto a las dificultades del foucaultismo clásico, en el que los individuos y las formas de vida son considerados como variables de una configuración de poder en sí mismas desprovistas de relieve, de consistencia y, por tanto, de interioridad y de capacidad de resistencia. De ahí que las consecuencias vividas producto del advenimiento del poder neoliberal, las que se expresan en forma de malestar, tensión, incomodidad, sufrimiento y alienación, no aparecen en el escenario teórico. Parecen no contar.

Bajo estas condiciones, considero que una lectura “freudiana” del neoliberalismo, que haga hincapié en el papel de la reactivación del complejo superyoico, puede tener dos grandes ventajas:

- 1) Desde el plano fenomenológico y psicosociológico, nos permite comprender mejor los fenómenos, los comportamientos y las orientaciones de actores concretos, y no solo los desarrollos ideológicos y organizacionales que se suponen omnicomprensivos e inexorables. En particular, nos permite acceder al mundo del trabajo y a las patologías específicas que se desarrollan en él.

- 2) En relación con la necesidad de concebir los resortes de la resistencia (incluso en un sentido simplemente pasivo) al dominio del poder y de las fuentes de una posible aspiración al cambio histórico, resulta muy interesante hacer una escala en el aspecto superyoico del liberalismo, tan diferente de la moral protestante, estudiada en su tiempo por Weber. Con la idea de una subjetivación deletérea, de la instalación en una relación alienada/alienante de sí mismo, que no puede (esta es una notable conclusión freudiana) dejar de engendrar problemas y sufrimiento, tenemos una de las condiciones, tal vez lejana y evanescente, para activar la posibilidad de una altersubjetivación, evidentemente indisociable de una alterintersubjetividad. Y esto no solo en el sentido de que la orientación hacia la salud —en este caso la tendencia a huir del malestar y del dolor— constituye un movimiento espontáneo de los seres vivos, incluido el ser vivo psíquico, quien es el individuo humano, susceptible de llevarlo a cuestionar el frenesí superyoico y sus efectos psíquicos, sino también en el sentido de que esas experiencias negativas, vividas incluso por quienes no se encuentran entre los más perjudicados por la globalización, por ejemplo, los productores y los consumidores de los países “ricos”, pueden conducir a la empatía ante formas de alienación, sufrimiento y explotación más graves que las que nosotros mismos experimentamos, ante situaciones de miseria y violencia extremas o de explotación letal. Tal vez la imposibilidad de mantenerse, permanentemente, dentro de la pura cultura de la pulsión de muerte superyoificada, imposibilidad a la vez intuita y subteorizada por Freud, tenga hoy este rostro, que es político. Sin embargo, es evidente, que no hay aquí ningún indicio de necesidad histórica. Porque si se afanzara el desencantamiento postsuperyoico de una sociedad atrapada en “la crisis”, que finalmente perdiera la fe en los ideales del rendimiento, de la competitividad y del consumo subjetivante, podría desembocar con igual facilidad en el cinismo y la resignación, con la cual se lograría una bella victoria póstuma del superyo neoliberal.



---

## Normas del comité editorial

---

1. Logos solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del ojs, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
7. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las cinco cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará a bando en letra Times New Roman II a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Los documentos consultados o citados se señalarán en notas a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga: [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Puede brindarse citas canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.



Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



[www.editorialparmenia.com.mx](http://www.editorialparmenia.com.mx)