Verdad y Vida 266/LXXIII (2015) 137-203

CRÓNICAS FREUDIANAS

Vicente Llamas Roig

Recibido: 25/06/2015
Aceptado: 10/07/2015

Resumen:
El influjo de *mythos* y *logos* helenos en las teorías psicoanalíticas de Freud es notorio. Su modelo estructural tripartito del aparato psíquico es afín a la división platónica del alma. El rol del *Eros* como fuerza vital en oposición a *Thánatos*, o la transposición de categorías del psiquismo individual a las comunidades y los fenómenos culturales así lo revelan. Este estudio rastrea ésas y otras huellas del pensamiento griego en la obra del austríaco.
Palabras clave: alma, yo, conciencia, instinto, muerte.

Abstract:
The influence of *mythos* and *logos* in Freud's psychoanalysis is notorious. His tripartite structural model of the psychic apparatus is similar to the platonic division of the soul. The role of *Eros* as a vital force in opposition to *Thanatos*, or the transposition of categories of the individual psyche to the communities and cultural phenomena reveals so. This study trails those and other footprints of the Greek thought in the work of the Austrian doctor.
Keywords: soul, *ego*, conscience, instinct, death.

… porque su delicado yo, desnudo hasta el corazón,
la defendía de todas las falsedades sensuales.
Dylan Thomas

1. PSIQUISMOS TÍMICOS Y ENCEFÁLICO. DIALÉCTICA DEL *<ICH – ES>*

Por más que se celebre la originalidad del esquema topográfico basal del psicoanálisis freudiano, no deja de ser, en esencia, una reelaboración de la

doctrina platónica del alma. Lo que refrenda algo que sostengo desde hace tiempo: la profunda vocación meta-científica de la psicología moderna y sus métodos terapéuticos (no de la quimio – o fisio – praxis psiquiátrica, claro está).

Como es sabido, Freud adopta un modelo topológico tripartito de traza dinamicista para el aparato psíquico (y ese tríptico es ya un primer exponente de sincretismo con la psicología platónica): el *ello*, el más primitivo de los elementos estructurantes, comprende la heredad instintiva específica, rigiéndose por un principio de autocomplacencia, de modo que la obstrucción del impulso de satisfacción desemboca en la frustración, que, a su vez, degenera en angustia (posteriormente Freud optó por la secuencia causal inversa, señalando a la angustia como motivo de la insatisfacción instintiva y de la consiguiente frustración e irrupción de mecanismos defensivos, etc.). En su forma más primaria, el *ello* tiene funcionalidad refleja, descargando por vía motriz cualquier excitación sensorial (el aparato psicológico es bífido, con una vertiente motriz y otra sensitiva, ambas involucradas en el acto reflejo). El *ello* es, asimismo, el *gran depósito de la libido*.

Sobre la matriz instintiva (dual: instintos de conservación y sexual, sólo este último puede declinar en trastornos neuróticos, puesto que el de conservación no puede ser desatendido) y bajo la influencia de la realidad exterior, se constituye el *yo*, que, guiado por un imperativo de autoconservación, aspira a la sustitución del principio de placer sin restricciones que domina al *ello* por un ineludible principio de realidad. Si el *ello* contiene las pasiones, el *yo* representa, por oposición al *ello*, la 'razón o reflexión', y la percepción es para esta nueva faz psíquica lo que el instinto supone para la primera[1]. El individuo es un <*ello psíquico, desconocido e inconsciente*>, en cuya superficie aparece el *yo*, desarrollado a partir de su nódulo, el sistema preconsciente. El yo no envuelve completamente al ello, se limita a ocupar una parte de su superficie, precisamente la que cubre el sistema P. En rigor, el yo no es sino una *parte del ello* modificada por influjo exterior. La teoría psicoanalítica presume en el individuo una *organización coherente de sus procesos psíquicos* a la que designa como <yo>. El yo integra a la conciencia, que hipoteca el acceso a la motilidad o fiscaliza los procesos parciales que implementan la descarga *ad extra* de las excitaciones (también la *censura onírica*). El yo es asimismo el foco emisor de las represiones que las excluyen de las demás *formas de eficiencia y actividad de determinadas tendencias anímicas*.

De la inteligencia sensorio – motora al pensamiento objetivo – simbólico, en sus etapas pre-conceptual, intuitiva, etc, si hemos de creer a Piaget, y más

[1] FREUD, S., *El yo y el ello*, Alianza Editorial, Madrid 1973, p. 18.

allá de las falacias de la incipiente percepción, de la coordinación de relaciones o de la *conservación de sustancia o cantidad*, florece el pensamiento lógico concreto: la egogénesis está en curso. No una bilocación sino un *doppelgänger* contrabalanceado, el abultado Hyde (psiquismo ilúdico) se retrae para dejar sitio a un Jeckyll atemperante (psiquismo yoico). El yo controla las transferencias persona – realidad mediante el proceso secundario de producción – descubrimiento de ésta conforme a un plan de privación – recompensa física o psicológica. Gradualmente se afianza también una instancia de textura moral, el *super-yo*, cuyo contenido ambivalente (ideales y prohibiciones) sería un reflejo de la ambigüedad del sentimiento tribal respecto al tótem (sentimientos positivos –respeto, admiración, …– y tendencia a asumir su identidad –rituales de uso de signos externos del animal totémico, …-, a la par que una ruda agresividad proyectada contra él, plasmada en ceremoniales de exterminio o aniquilación), trasunto, en el orden singular, según esa tendencia freudiana a trasponer esquemas y categorías correspondientes al psiquismo individual a las comunidades y a los fenómenos culturales (interpretación de las estructuras sociales en analogía con las neurosis individuales), de la figura del progenitor, de cuya interiorización resulta esta instancia coercitiva[2]. Los flujos de energía

[2] *Ibid*., p. 28 – sig. La diferenciación de lo psíquico en <consciente> e <inconsciente> es la premisa fundamental del psicoanálisis freudiano, la que permitirá alcanzar la inteligencia de los procesos patológicos de la vida anímica. La conceptualización de lo <inconsciente> tiene como punto de partida la teoría de la represión y la idea de la nula entidad psíquica de la representación en estado latente: el prototipo de <lo inconsciente> es <lo reprimido>, y así Freud admite una doble modalidad para <lo inconsciente>: <lo inconsciente latente>, susceptible de conciencia, o <inconsciente> sólo en sentido descriptivo, no dinámico (designado como <preconsciente>, un elemento más próximo, por tanto, a lo inconsciente que a lo consciente), y <lo reprimido>, incapaz de conciencia, elemento para el que se reserva *sensu proprio* el término <inconsciente> en su valor dinámico (la aplicación del calificativo <psíquico> a <lo inconsciente> habilitaría su extensión a <lo preconsciente latente>, en vez de referir lo <preconsciente> y lo <inconsciente dinámico> como dos fases o formas de lo psicoide). La conciencia *no es la esencia de lo psíquico*, sólo *una cualidad de lo psíquico que puede faltar en absoluto*. Las percepciones procedentes del exterior (percepciones sensoriales) o del interior (sensaciones y sentimientos) del sujeto psíquico son conscientes. Los procesos mentales, que *se desarrollan en el interior del aparato como desplazamiento de energía psíquica a lo largo del camino que conduce a la acción*. El material de la idea inconsciente permanece oculto, en tanto la idea preconsciente enlaza con representaciones verbales, así, la pregunta por los mecanismos que cursan la conciencia debe ser sustituida por la cuestión: <¿cómo se hace algo preconsciente?>. La respuesta ya ha sido brindada, por conexión con las correspondientes representaciones verbales, que no son sino residuos mnémicos (antiguas percepciones que pueden reacceder a la conciencia y están contenidas en sistemas inmediatos al P-C). Lo reprimido se hace entonces preconsciente, por interpolación analítica de intermedios preconscientes –*sólo puede hacerse consciente lo que ya fuera alguna vez percepción consciente; aquello que no siendo un sentimiento quiere devenir consciente, y desde el interior tiene que*

entre los tres sistemas conforman la personalidad del sujeto. El *super yo* una *fase especial del yo*, una *diferenciación dentro del mismo*, un ideal de yo de vínculo menos firme con la conciencia.

El modelo freudiano tiene numerosas concomitancias con el platónico, su misma factura triádica es la más evidente, sin necesaria concordancia

---

intentar transformarse en percepciones exteriores, transformación que consigue por medio de las huellas mnémicas– (no hay abandono de su lugar por la consciencia, ni elevación de lo inconsciente al plano de lo consciente). La relación de la percepción interior con el yo, en cambio, no es tan evidente. *La percepción interna rinde sensaciones de procesos que se desarrollan en los diversos estratos del aparato anímico, incluso en los más profundos*, entre los cuales la serie <placer – displacer> es la más notoria. El nódulo de emanación del yo es el sistema P. El yo emerge comprendiendo lo preconsciente inmediato a los restos mnémicos, pero es también, en cierta medida, inconsciente (todo lo reprimido es inconsciente, pero no a la inversa, y así, una parte del yo, de amplitud indeterminada, puede ser inconsciente; este <inconsciente no reprimido> no es latente en el sentido en que lo es lo <preconsciente>). Lo <reprimido> se halla separado del *yo* por las resistencias de la represión, y sólo comunica con él a través del *ello*. En la génesis del yo, en su diferenciación del *ello*, interviene un factor distinto a la trama de percepciones: el propio cuerpo, su superficie. El yo es, ante todo, un ser corpóreo, no sólo un ser superficial, sino la proyección de una superficie (analogía anatómica del homúnculo cerebral). Y no sólo el representante del mundo exterior, *real en lo anímico*, una mera parte del *ello* modulada por influjo del sistema de percepciones, sino una esfera psíquica idealizable. El examen de la realidad concierne al yo. La reconstrucción en el yo del objeto perdido –sustitución de la elección del objeto por la identificación (paralelo de las prohibiciones arraigadas en la primitiva creencia de la transmisión al individuo de las cualidades del animal ingerido)-, que explicaría punzantes sentimientos como la melancolía (una vaga resonancia abrahámica en la figura paterna, atisbos de un sentimiento de afable rivalidad inducida por la devoción hacia la madre, la melancolía que impregna al *ego sentiens* proustiano, contrapartida del *ego cogitans* cartesiano en su senda de autodescubrimiento y afirmación [*Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo mismo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio* (DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas* III, Alfaguara, Madrid 1977, p. 31) / *Pido a mi alma un esfuerzo más, que me traiga otra vez la sensación fugitiva. Y para que nada la estorbe en ese arranque con que va a probar a captarla, aparto de mí todo obstáculo, toda idea extraña, y protejo mis oídos y mi atención contra los ruidos de la habitación vecina. Pero como siento que se me cansa el alma sin lograr nada (…) hago el vacío frente a ella, vuelvo a ponerla cara a cara con el sabor más reciente…* (PROUST, M., *En busca del tiempo perdido* I –<Por el camino de Swann>-, Espasa – Calpe, Madrid 1920, p. 37 – 40). Sensismo – emotivismo frente a racionalismo, la sensación fugitiva que se aclara y distingue –hermenéutica aisthética– frente a la intuición – evidencia veritativa como hilos de Ariadna hacia el hallazgo ontológico último del yo], y otros *pathémata* que fluyen por los pasadizos secretos de *À la recherche du temps perdu* -el poder evocador de la sensación y la sinestesia en el célebre episodio de las magdalenas y el té, …-, hacen de la obra un crisol de análisis freudiano), es decisiva en la estructuración del yo y contribuye a la formación del carácter. La obturación de la vida instintiva, el atoramiento de los cauces del deseo, desencadena neurosis.

estratigráfica. El dualismo ontológico, la doble filiación del ser (*aisthetikón/ noetikón*)[3], impone un dualismo gnoseológico (*doxá/epistéme*), y a la postre, una diástasis psicológica: la doble dimensión del alma (irracional/racional). El desdoblamiento ulterior de cada uno de los niveles del ser permite, sin infringir el canon psíquico ternario adoptado por Platón (almas o facciones anímicas concupiscible, irascible y racional), establecer ciertos paralelismos al objeto de afinar la correspondencia entre las instancias anímicas referidas y las dimensiones del alma platónica[4].

[3] Para Aristóteles, la facultad sensible (*tò aisthetikòn mórion –Del sueño y la vigilia*, 454 a 17, 454 b 10-, o *toû prótou aisthetikoû* -454 a 23-) tiene como base orgánica un <*aisthetérion*> (*prôton aisthetérion* -456 a 21, 458 a 28) que el Estagirita describe como <*tò kýrion aisthetérion: ésti mèn gàr mía aísthesis, kaì tò kýrion aisthetérion hén*> -455 a 20-. El sueño es una afección de la potencia sensible *–páthos ti toû aisthetikoû moríou* -454 b 10-. Los estudios sobre la temática de W. Welsch y de W. D. Hamlyn, los de este último, en concreto, centrados en el *Parva Naturalia*, rebosan hallazgos.

[4] *Tà noetá*, los entes inteligibles, pueden ser inteligibles *proprie dicte* (*eidé* o *arjaí*) y susceptibles de conocimiento científico (*epistetá*), o deducibles (*dianoetá*). *Tà aisthetá*, los entes sensibles, a su vez, pueden ser sensibles *sensu proprio*, opinables (*doxastá*) o conjeturables (*eikastá*). Sensibles en traza estricta y opinables son la tétrada elemental y los seres particulares. Los deducibles guardan la misma relación (*lógon échonta*) con los inteligibles y los susceptibles de ciencia que los conjeturables tienen con sensibles y opinables [si el *nóos* alcanza las ideas por contacto *–oionéi katà epaphén-*, las entidades geométricas son sólo accesibles por deducción, no por captación directa o intuición *–epibolé-*, sino dialógicamente *–dià lógou-*. Los entes deducibles son una especie de *eidé* caídos *–katiánton-*, descendidos desde los inteligibles como en sus conjeturas o imágenes, al modo de los eikones respecto a los aisthetikones. Inspirado por la doctrina platónica del *Fedro*, bajo influjo de la gnosis valentiniana, Orígenes explica la génesis del mundo sensible por caída de las sustancias intelectuales desde el *kosmos noetós*. El mundo visible no es sino el resultado de la defenestración y prolapso del inteligible y del declive psíquico de las puras esencias racionales que lo habitan. Dotadas de libre albedrío, cayeron todas a excepción del Hijo de Dios, por la pereza a la práctica del bien. Dependiendo el bien exclusivamente de la voluntad de los seres suprasensibles, éstos se desviaron de él por repugnancia al esfuerzo que exige, e incurrieron en el mal (un mero alejamiento del bien). El mayor o menor descuido del bien las condujo al mal, conforme al secreto movimiento de cada una de ellas (*De princ*. III, 9, 2). La caída es, pues, contra la enseñanza gnóstica que niega tal libertad, fruto de un acto de libre arbitrio]. Finalmente, las sombras (aisthetikones débiles *–ouk hómoios-*, de extrema indigencia ontológica, sensibles sólo en cuanto al género, en tanto caen bajo la sensación) que siguen a los cuerpos u ocultan algo subyacente (*hypobebleménon*). Sombras y reflejos son *eídola*, no existen <*per se*> ni por participación, inconsistentes en sí mismas, más bien espejismos o creencias (*katà pístin / pisteutá*) que *hypostatá*, sin valor apodíctico e imperceptibles (*tò antilektikón*) desde sí, apreciables sólo a través de los cuerpos en que descansan (su ser se funda en la apariencia *–dokeîn-*), definen el nivel ontológico inferior, por contraposición a los subsistentes *eídoi*. Tal como las entidades matemáticas se manifiestan como imágenes arquetípicas (el fundamento o *epéreisma* de su realidad son las ideas *–tà mathematiká, hósper en tais eidéais éoike phantázesthai–*), no debiendo considerarse procedentes de los sensibles *katà aphaíresin*, las sombras o los reflejos son imágenes de lo sensible *per se*. La moción onto – noética es descendente

Sobre la tesis socrática de la búsqueda humana de *eudaimonía*, en los diálogos de madurez, Platón incorpora el factor irracional al dinamismo psíquico en aras de una más eficaz explicación de la conducta que la que pueda ofrecer el patrón netamente intelectualista socrático. Es en el reino de la *órexis* donde tiene cabida el bien falaz, y así despuntan conductas oblicuas, desviadas de la recta razón. El pulso razón – deseo (*yo – ello*, en nomenclatura freudiana) se hace patente. La *akrasía*, la incontinencia, el deseo vehemente, las pulsiones del *ello* y su principio tutelar de ἡδονή, pugnan con la razón y sus rígidos dictados. La necesidad de introducir ciertas divisiones en el orden psicológico que, en algunos pasajes del libro IV de la Πολιτεία, parecen amenazar la integridad sustancial del alma, es ostensible. Al estrato anímico racional deben subtenderse una región psíquica irascible (*tò thymoidés*), permeable a las irradiaciones de la razón, en la que residen la voluntad y el valor, y una parte concupiscible (*eputhimêthikon*), indómita, que encauza al alma hacia el *kósmos aisthetós*, hacia *tà doxastá*, el ilusorio régimen de *aisthetikones*, dejándola bascular gnoseológicamente entre πίστις y εἰκασία. En ella radican apetitos carnales, gula, acedía y cuantos excesos caen bajo el imperio de los sentidos[5].

---

y el descenso entraña atenuación o lenidad ontológica asociada a la extensión *–diástaton–* y a la cualidad másica *–énogkon-*; así, careciendo de masa y división, el ente matemático se insinúa como una idea privada de aspectos propios. Y tal como los deducibles están separados de los inteligibles, la razón (*diánoia*) lo está de la intelección (*nóesis*). Intelecto, ciencia, opinión y sensación se perfilan como pilares del conocimiento, y bajo influjo platónico, intelecto y sensorio se irán situando al comienzo del discurso racional, desplazadas la ciencia y la opinión a su término. Como afirma García Bazán (<Conocimiento, ciencia e imaginación en el platonismo>, en *Epistemología de las Ciencias. El punto de partida del conocimiento*, CIAFIC, Buenos Aires 1999, p. 48), el precepto: <Lo semejante es cognoscible por lo semejante>, que prescribe la afinidad de potencia y objeto, determina los emparejamientos: intelecto / inteligible, ciencia / verificable, opinión / opinable y sensación / sensible, delineándose la progresión de la razón desde lo sensible a lo inteligible, con lo opinable y lo científicamente cognoscible como estaciones de tránsito en el itinerario hacia la *alétheia*. La dialéctica, que se ejercita sobre lo inteligible, establece hipótesis, con valor de principios de apoyo, no de presupuestos (he aquí una diferencia procedimental respecto al discurso de los geómetras, que sí se sirven de *hypothémenos*, los presupuestos de lo par, lo impar, las figuras y las tres especies de ángulos), alcanzando lo incondicionado (*an-hypthéto*), para reanudar la vía descendente sin hacer uso de motivos sensibles, únicamente de formas puras. A la ciencia compete, entonces, *sólo el conocimiento que no es opinativo por provenir de fuera (doxá – déchomai), sino establecido o afirmado sobre sí mismo (epistéme – epí – hístemi)*. La ciencia sería, en definitiva, actividad intelectiva, mas no inteligible, *combinación experiencial de intelección (nóesis) y opinión verdadera (alethés doxá), los dos puntos de partida directos del conocimiento de lo real, y de deducción, su forma vacía y mediata* (Ibid., p. 51).

[5] Conocida es la clasificación que Evagrio Póntico hiciera de los *logismoi*, pasiones funestas, fuente de todo acto impropio, sobre la base del dualismo psíquico tímico o irracional establecido por Platón: *gastrimargia* (gula), *philarguria* (*philía* hacia el oro –avaricia-), *porneia*

En el Φαίδρος (253 c – e) se servirá el ateniense del difundido mito del carro alado, la biga gobernada por un celoso auriga (fracción psíquica racional), en fatigosa lucha con un rebelde ἵππος (alma concupiscible) que brama, imprudente, desbocado, bajo la acuciante instigación de la pasión o el deseo. Este alma hepática, sonámbula, que repta por los tortuosos túneles de los sentidos, alejada de la *phrónesis* o la *andreia*, insomnes cualidades de los estratos superiores, está tan íntimamente ligada al cuerpo que se corrompe con él, sucumbe, como un astro marchito que colapsase por su propia gravedad, agotado su combustible nuclear, a la inercia de la avidez, el ardor o la codicia. El horizonte psíquico intermedio, el alma torácica, es, en cambio, un animal doméstico, no la criatura sediciosa, turbulenta, el alma abdominal o ventral en la que apenas se insinúa la *sophrosine*, sino un caballo sumiso, obsecuente, receptivo a las órdenes del auriga. El yo, por su función rectora de los accesos de motilidad, mantiene una relación con el *ello* comparable –estima Freud– a la del jinete *que refrena la fuerza de su cabalgadura*, si bien el yo lleva a cabo esa acción, no con energía propia, sino prestada, y como el jinete se resigna a ciertas veleidades de su montura, también el yo se ve obligado a la eventual transformación en acción de la voluntad del ello, *como si fuera la propia*. Un medio de subyugación del *ello* y de profundización de las relaciones con él sería la *transmutación de una elección erótica de objeto en una modificación del yo*: el *yo* toma rasgos de objeto y se ofrece como tal al *ello*, intentando compensarle de pérdidas experimentadas (<*puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido*>, esa interpelación es una estratagema de dominancia). Ahora bien, la intensificación de identificaciones objetales del yo, la proliferación desmesurada de identificaciones incompatibles, puede tener como resultado patológico la disociación del yo –observa Freud–, excluyéndose las identificaciones unas a otras por medio de resistencias[6].

(lujuria) y *kenodoxia* (vanidad, vanagloria) conformarían la tétrada de vicios concupiscibles, en tanto *orgé* (ira, cólera irreflexiva), *acedia* (pereza), *lupé* (*tristia* –tristeza-, en la versión modificada del *De institutis coenobiorum* –V, col. 5, <*De octo principalibus vitiis*> de J. Casiano) e *hyperephanía* (orgullo –o *hybris*, soberbia) constituirían la tétrada irascible. Al contrario que los vicios que configuran la tétrada concupiscible, no serían deseos de posesión, sino privaciones o frustraciones. Será Gregorio Magno quien reduzca la lista a los siete pecados capitales que preservará la tradición teológica posterior.

[6] La alternante atracción de la conciencia por cada una de las identificaciones es un efecto patológico (personalidad múltiple). Sin llegar a ese estado extremo, entre las diversas identificaciones en que el yo queda disociado surgen conflictos que no pueden ser calificados de patológicos: *Cualquiera que sea la estructura de la ulterior resistencia del carácter contra las influencias de las cargas de objeto abandonadas, los efectos de las primeras identificaciones, realizadas en la más temprana edad, son siempre generales y duraderos. Esto nos lleva a la*

El conflicto entre facción racional – *yoica* y facción oréctica – *illúdica* no puede ser más notorio. La premura de pulir desajustes y armonizar las inclinaciones opuestas de esas piezas del engranaje psíquico es palmaria. El alma epitímica es sólo reflejamente egomórfica, en tanto permeada de influjos racionales, mas la racional tiene la peculiaridad de poder elevarse (supra – egomorfosis) o sobredimensionarse, situándose por encima de los niveles infrayoicos de psiquismo, y en esa idealización del yo, como en la egogenia ética recapitulativa que postulara Kierkegaard, se satura de valores, algunos transmitidos o de raíz paidética, alejándose de lo inmediato, de las furtivas propensiones de la vida estética, disipada en el deleite, en una experiencia fragmentaria del tiempo que sólo rinde una visión restringida del bien. Sin la modulación racional, el psiquismo timoideo naufragaría en la apariencia del bien, encallado en el fin adyacente a sus propias tendencias. Si la εὐδαιμονία es τέλος racional, fin último del psiquismo *logistikón* (Aristóteles lo entenderá, más tarde, como ejercicio aretéctico de lo específicamente humano, la razón), el ἡδονισμός es el cauce del psiquismo *alogistón*, y la ὄρεξις su expresión. El pragma damascénico de la interrelación *thélesis – boúlesis*, telón de fondo para la dilucidación tomista de una <*voluntas ut ratio*> frente a una <*voluntas ut natura*>, está delineado[7].

génesis del ideal del yo, pues detrás de él se oculta la primera y más importante identificación del individuo, la identificación con el padre. Esta identificación no parece constituir el resultado o desenlace de una carga de objeto, pues es directa e inmediata y anterior a toda carga de objeto. Pero las elecciones de objeto pertenecientes al primer período sexual, que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primaria –declara Freud en *Das Ich und das Es*-. La complejidad de tales conexiones depende de dos factores: la disposición triangular de la relación edípica [del padre se apodera el niño por identificación, sobre la madre lleva a cabo tempranamente una carga de objeto; las relaciones marchan parejas hasta que la agudización del deseo sexual proyectado hacia la madre y la percepción del padre como una traba u obstáculo para la realización de ese deseo adquiere un matiz hostil, surgiendo el deseo de eliminación que exterioriza la ambivalencia constante de la relación con el padre] y la bisexualidad constitucional del individuo.

[7] Juan Damasceno distingue en *De fide Ortodoxa* una potencia apetitiva como *thélesis* y otra como *boúlesis*. Felipe El Canciller, haciéndose eco de la conformación tripartita (*Timeo* 69 c – sig.; *Ethica Nicomachea* I, 13, 1102 a 5 – sig) y de la heterogenidad psíquica preconizada por el Damasceno (*anima naturaliter habet duas vires: cognitivas et zoticas* -o en su formulación latina: *motivas*), denomina <*thelema*> al acto de la *pars animae* caracterizada como *thélesis*, una *virtus apetitiva secundum naturam*, inclinación resuelta conforme a una finalidad ínsita en la naturaleza. En contraste, la *boúlesis* es definida como *appetitus rationalis* o *voluntas* no determinada <*ad unum*>, sino resuelta a lo que apetece según <*lo que está en nosotros y lo que no lo está*> (indeterminación volitiva o autodeterminación activa). Una voluntad deliberante que se contrapone al apetito natural (Vid. LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Abbaye Du Mont César, J. Duculot, ed.; Louvain – Gembloux 1942; I, p. 400), descrita

El *ello* se correspondería, en su nuda carga instintiva-pasional, con las franjas psíquicas concupiscible e irascible. El *yo* y el *superyo* encajarían dentro de la dimensión racional del alma, que, además de su rol de principio de conocimiento intelectual, desempeña una función de control sobre los estratos anímicos inferiores. La *psyché* epitimética tendría propiedades anfóteras, una mixta calidad ego – iludiforme: en tanto que transida por el psiquismo racional o modulada por descargas yoicas, en su disposición a los mandatos lógicos (*República* IV, 439 d – 441 a), es indirectamente egomórfica, aun cuando no sea propiamente estrato psíquico racional – yoico. Su papel es, en cierto grado, mediador. Como el caballo dócil de la biga trata de apaciguar a su vecino, el alma epitímica canaliza los designios racionales hacia el psiquismo oréctico. En ese aspecto es proto/pre – yoica, pues la posición intersticial corresponde en el modelo freudiano al yo. La indecisión sobre su naturaleza inmortal es un síntoma de ese estatuto pre-racional. Como *psyché* torácica se abona al psiquismo somático, por contraste al alma encefálica, pero su incorruptibilidad desvirtúa esa catalogación, cuando no la sabotea.

Ciertamente, la racionalidad remite al régimen de realidad subsistente, no participativa ni mimética. El alma superior se ve impelida al orden epistémico como a su *locus* natural, pero como entre los *rationabilia* cabe diferenciar *tà dianoetá* (magnitudes aritméticas o geométricas) y *tà noetá* (valores estéticos y éticos, …), en una ilación forzada, el *superyo* se descolgaría como figura contemplativa – represora, instalada en axiotipos que fulguran en los imperativos superyoicos, en tanto el yo asumiría tareas reflexivas y moderadoras o inhibidoras. El asiento de la egogenia sobre restos mnémicos revitalizados -la eclosión del yo sobre el meconio mnémico, nutriente de la conciencia surgente[8]– y la inmediatez a esos rastros de lo preconsciente en cuya comprensión se escorza el yo, es también un motivo pródigo en concordancias, pues sugiere la anámnesis eidética. La reminiscencia árquica, la reverberación del arquetipo en la noticia sensible y la restauración en el plano de la conciencia

---

por Felipe El Canciller como <*voluntas cum consilio*>, pues versa sobre el fin, para la libre ordenación al cual se requiere de juicio por indagación (FELIPE EL CANCILLER, *Summa de bono* I, IV, 160/29 – sig.): <*Voluntas*> es <*ex una parte ad rationem, ex altera parte desiderium*>, y esta 'otra parte' es apetencia de lo fugaz, como se dice de modo similar del concupiscible y del irascible (*secundum utramque vero differentiam, scilicet voluntatem et desiderium, est appetere et fugere et similiter concupiscere et irasci* -Ibid., 161/71). La *pars rationalis animae*, la parte participada y la que se sustrae a la racionalidad están omnipresentes en la psicología medieval.

[8] Al ser reavivado un recuerdo, se conserva la carga en el sistema mnémico, mientras que la alucinación –indiferenciable de la percepción– se da *cuando la carga no se limita a extenderse desde la huella mnémica al sistema preconsciente, sino que pasa por completo a él*.

de lo que fuera ya percepción (intelectiva, en este caso), leva el alma a su condición racional. El yo, por otra parte, cubre al psiquismo sensible en sus funciones cognitivas. Comoquiera que fuere, el biotopo del <*id*> es el *kosmos aisthetós*. El yo es un nivel psíquico epi-ilúdico, no epitímico, pues se trata de una instancia racional. La vida consciente se articula sobre noemas, una vida intencional (el acto cogitativo, la nóesis, lo es; la intencionalidad es un aspecto del *cogitans* como conciencia en su exteriorización). La vida *ídica* no es *mathemática*, sino *pathemática*, aunque no pasiva, se aquilata mediante sensaciones, mientras que la actividad del psiquismo yoico discurre sobre *noetones* que asperjan un *cogitatum* con remitencia exógena, indicadores de no – nulidad gnoseológica respecto a la realidad envolvente. En esa forma noemática, la realidad es procesada por el yo. Sus referentes intencionales sensibles subvienen opiniones, creencias, mixtificaciones, forjan un acervo doxológico que hala una subjetividad estética con conspicuas afinidades ilúdicas; no obstante, en cuanto que *egoitas*, ejerce una labor de control. El plano último de la subjetividad es el de la conciencia pura, el feudo ontológico del *eidos*, y en él, el yo se sobredimensiona retrogenéticamente en la forma de yo ético al que el estatus autárquico, subsistencial, del *eidos*, absolutiza. Es el valor fisiológico – vital (el concepto al servicio de la vida del yo en contubernio con el <*illud*>) o axiológico – categorial del noema que hipoteca el psiquismo racional, lo que separa al yo estético flexible de su rígido ideal, el valor tanático – arquetípico (estático) o erótico – dinámico del referente atingencial de la nóesis.

Vano pretender nítidas convergencias, más allá de un común criterio estructural, pues el canon psíquico freudiano es devanado a la luz de estudios sobre fenómenos de hipnosis, sueño y otros de naturaleza patológica, en tanto Platón sólo pondera la racionalidad como una corriente de psiquismo bífido, hendido, que cristaliza operativamente en actividades intelectivo – dianoica e inteligible. El pensamiento heleno examina el mal, por ejemplo, en clave intelectualista, no moral, una simple ignorancia del bien, y en el lapso temporal que separa los dos modelos diseccionados, la voluntad, reconocida ya como *dynamis katà lógos* por Aristóteles, dada la tasa de proáiresis, el gravamen deliberativo que conlleva la elección, cobra un protagonismo inusitado que culmina en el cisma de la razón en sus facetas teórica y práctica.

Para Platón, las 'impurezas' primordiales del alma, que provienen, no sólo de las necesidades y exacciones del cuerpo, sino de las mismas pasiones de las almas inferiores, suponen extravíos de la actividad reflexiva que le es propia en virtud de su dimensión racional. Asistimos a un pulso entre las

facciones anímicas paralelo a la situación de conflicto que Freud plantea entre las instancias psíquicas: el *ello* manifiesta una imperiosa tendencia a la autosatisfacción, hostigando o extorsionando continuamente al *yo* con sus requerimientos, compeliéndole al precario equilibrio que le concede el constante arbitraje de las desenfrenadas exigencias de la vida instintiva desde la atenta vigilancia a los condicionantes de la realidad externa y las constrictivas mordazas éticas a que le somete el *superyo* (éste *elabora ideales* y *erige normas*, algunas de las cuales, *comprendidas en el concepto de la ética*, se refieren a las relaciones interpersonales, y la ética aborda *el punto más vulnerable de toda cultura*, debiendo *ser concebida como una tentativa terapéutica, un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del super – yo lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural*[9]). En ese sentido, el problema principal a salvar por la psicoterapia (que, afrontando el yo, pretende sofocar las resistencias que éste opone al contacto con lo reprimido) consiste en la eliminación del mayor escollo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a la mutua agresión, el innato cainismo humano. Un precepto preventivo del super – yo cultural es el mandato cristiano de amor al prójimo (una expresión más de la ilusión religiosa, que, como otras motivaciones, deriva de deseos onerosos[10]): la vida comunal impone renuncias a tendencias libidinosas y hostiles (*Tótem y Tabú*),

---

[9] FREUD, S., *El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 84.

[10] FREUD, S., <El porvenir de una ilusión>, en ***Psicología de las masas***, Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 169. Si en *Tótem y Tabú*, Freud analiza las motivaciones y sentido histórico – antropológico del fenómeno religioso [sincretismo de conductas derivadas de neurosis obsesivas y prácticas religiosas –la angustia acompaña a ambas, la meticulosa precisión ritual es comparable a la de los actos obsesivos, …, si bien la importancia de ese paralelismo no estriba tanto en la semejanza externa de hábitos o comportamientos cuanto en el hecho de que ambas respondan a la necesidad de supresión de tendencias egoístas y antisociales-; conexión del acto religioso con el sentimiento de desamparo infantil, el íntimo nexo entre el *complejo del padre* (el desarrollo de la sexualidad infantil culmina en el *complejo de Edipo* y el ulterior período de latencia: la madre se posiciona como objeto libidinal y el padre como rival, de modo que el niño, pese a la insatisfacción de su deseo, no puede considerarlo inocente. La actitud ambivalente ante el padre –amor/odio, deseo de parricidio/miedo al castigo– marca el convulso período) y la *creencia en un Dios personal*, que no es psicológicamente sino la superación del padre… La religiosidad se referiría *biológicamente*, entonces*, a la impotencia y necesidad de protección del niño* –observa en *Psicoanálisis del arte*, Alianza Editorial, Madrid 1971, p. 60-, un sentimiento constantemente reactivado en el curso de la experiencia individual (el sentimiento religioso proviene irrefutablemente de *la nostalgia por el padre que suscita el desamparo infantil, tanto más cuanto que ese sentimiento no se mantiene simplemente en la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino* (*El malestar de la cultura*, p. 16)], en <*El porvenir de una ilusión*> desarrolla una crítica en términos afines a los ideales de la razón ilustrada.

más acusadamente a los impulsos de agresividad (*El malestar de la cultura*), que es reconducida autoposicionalmente por medio de la conciencia moral, un esqueje del superyo. *La cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior*[11]. Así, la tensión generada entre el inflexible superyo y el yo subyugado se traduce en un *sentimiento de culpabilidad*, manifiesto en la forma de *necesidad de castigo*. Esa situación inevitable podría paliarse reajustando las exigencias del superyo cultural. Freud alienta la esperanza de un futuro psicoanálisis colectivo, entretanto, su pesimismo es perspicuo: el anclaje cultural de la infelicidad humana y la inviabilidad de la supresión de cualquiera de las instancias que articulan la vida anímica impide atajar el problema. Y, exactamente igual que en el pensamiento platónico, la estructura psíquica y relaciones de dominancia y subordinación entre instancias, de resistencia y represión, de refuerzo y atenuación, tienen una proyección sociopolítica: si el juicio negativo recayese sobre el *ello*, el orden social se decantaría del lado del totalitarismo; si, por contra, se enjuiciase negativamente al superyo, se impondría un régimen libertario o anarquista.

2. *EROS* POLIMNIO, *EROS* URANIO Y *THÁNATOS*

La convergencia entre psiquismos tímico (somático) e ídico y encefálico – yoico parece, no obstante, descompensada en la controversia del ἔρως.

En el *Συμπόσιον*, Platón añade a las mociones psíquicas irascible y concupiscible, el *eros*, describiéndolo, bajo el *prosopon* de Diotima, como una fuerza volitiva que impulsa hacia la belleza, que invita al bien, a lo absoluto, y colma el anhelo de *eudaimonía* (211 b – d). El dios más antiguo, en la voz de Fedro, el más beneficioso para los hombres *–en el alma del que ama hay divinidad-*. Dual -nos dicen Pausanias y Erixímaco– (el eros somático, fugaz, el amor carnal ligado a la Afrodita polimnia, y el eros psíquico – o racional – que reposa en la virtud, el amor consagrado al bien que procura la felicidad, asociado a la Afrodita celeste, la Venus urania), siempre jovial y delicado, sutil y templado, fija su morada en las almas –asegura Agatón-. Una deidad terapéutica –la califica Aristófanes-, pues cura los males que obstruyen la *eudaimonía* y suscita el deseo de completar el doble rostro primitivo, de encontrar la originaria mitad perdida de los seres esféricos… O tal vez, como afirma Sócrates en su irónico exordio, no dios (en tanto que atracción por la belleza, no puede ser bello, y pues lo bello es bueno, tampoco ha de serlo el

[11] S. FREUD, *El malestar*, p. 64 – 65.

amor; mas como todos los dioses son buenos y bellos, no podrá ser tal el eros), sino demonio, una potencia mediadora entre dioses y hombres, que, sin ser bello ni delicado, anda siempre a la zaga de cuanto lo es, cuyo objeto es la gestación de la belleza y la inmortalidad.

Diotima, la extranjera de Mantinea, sabia en tantas cosas, lo presenta como un δαίμων indigente, siempre en trance de remediar su penuria, un *daimon* de naturaleza intermedia entre lo humano y lo divino, lo mortal y lo inmortal. Bajo la figura de eros, Platón sugiere un vigor creador, una vocación demiúrgica en el hombre, el deseo de progreso hacia el bien para alcanzar la dicha (206 a – 207 a), no circunscrito a la parte racional del alma, sino sistémica impregnación psíquica. Aun los estratos irracionales están transidos de ese *daimon* (ciertamente, en su formato racional, el eros persigue el fin eudaimónico último de esta modalidad de vida anímica, debiendo colegirse como un ascenso gradual desde la falaz belleza aisthética a la auténtica belleza eidética, sin confundir la conmoción erótica que inflama el psiquismo sensitivo con la satisfacción del apetito concupiscible o la complacencia racional en la visión de *tà noetá* –aquí encajaría la distinción aquiniana entre <*voluntas ut natura*>, la natural propensión desiderativa de bien, y la <*voluntas ut ratio*>, la voluntad deliberativa o proairética que pudiera forzar, en sus erróneas elecciones, la agatofilia natural. La díada *órexis – proáiresis*-). El hallazgo de la belleza impele al alma hacia el bien en sí, como un estímulo a su *impetus* creativo. El alma progresa hacia lo <*en sí*>, el νοούμενον, remontando lo metéctico, y en esa promoción psíquica, una escalada articulada en peldaños –el de los cuerpos bellos del mundo sensible, el de las bellas normas de conducta, los bellos conocimientos y, al fin, el de la verdadera gnosis, que ya no es conocimiento de algo participativamente bello, sino de la belleza subsistente, el arquetipo-, el eros se destaca como un ávido impulso de plenitud que relega la vida terrenal a la nostalgia y la reminiscencia. La comprensión del eros platónico es también la de la naturaleza del alma, pues la anámnesis de su origen y la añoranza de su destino son la raíz del amor.

No es plausible, en la ancestral fase oral del individuo, *la diferenciación de la carga de objeto de la identificación*. Las cargas de objeto parten del yo, que siente como necesidades las aspiraciones eróticas: el yo, débil al principio, recibe noticia de las cargas de objeto, aprobándolas o rechazándolas mediante el proceso de represión. El abandono del objeto sexual deriva en la modificación (deflación) melancólica del yo, descrita como una reconstrucción del objeto en éste. Quizás el yo facilite la apostasía del objeto por regresión a la fase oral[12].

[12] El complejo de Edipo pasa por ser un *complejo doble*, *positivo – negativo*, marcado en su destino por la bisexualidad originaria del sujeto infantil [se da, en el niño, correlativamente al

sentimiento ambiguo respecto al padre y la elección de objeto respecto a la madre, una actitud subvertida, la adopción del rol femenino: celos y hostilidad hacia la madre y objetualización libidinal del padre-, articulándose una serie cuyos extremos serían las versiones positiva y negativa (invertida) puras del complejo, y una secuencia intermedia de miembros que revelarían la forma completa o mixta del mismo, con distinto grado de participación de sus componentes (*la identificación con el padre conservaría el objeto materno del complejo positivo, sustituyendo simultáneamente al objeto paterno del complejo invertido*, sostiene Freud, observándose la misma tendencia en la identificación con la madre)]. En la mayoría de los casos, desaparece o se atenúa uno de los componentes del complejo, persistiendo sólo con carácter vestigial [este dualismo, de corte pitagórico, es una constante del pensamiento contemporáneo, que se transfigura según el área de discurso. Así, la hipótesis de De Broglie, una de las tesis basales de la mecánica embrionaria en la época en que Freud supuraba, conjetura la dual naturaleza (corpuscular – ondulatoria) de los entes físicos, con predominio de una naturaleza sobre la otra, mitigada o inaparente, en unos fenómenos u otros, sin manifestación simultánea de ambas 'personalidades'… El extraño caso del Dr. Jeckyll (la luz, por ejemplo, muestra una faz corpuscular – fotónica dominante en el efecto Compton o en el fotoeléctrico, también en la reflexión y en la desviación que experimenta al atravesar campos gravitatorios intensos, o en su incapacidad de escapar al influjo gravitacional de agujeros negros, cadáveres de estrellas colapsadas, exhibiendo, en cambio, naturaleza ondulatoria en la difracción o en la interferencia, fenómenos que, sin embargo, no evidencian su seña transversal. El rastro de sierpe que repta y avanza sobre líneas distintas se delata en la polarización –el ángulo de Brewster lo atestigua-). La doble faz como característica esencial de *tà physei ónta* enlazaría con el dualismo psicoantropológico (tímico – irracional/ encefálico-racional) platónico, con la dualidad *ich – es* freudiana, o simplemente con la ancestral división *soma – psyché* para el hombre (el animismo corpóreo como expresión de la vida psíquica sensitiva y el incorpóreo como semblante de racionalidad – espiritualidad)]. El resultado de la fase sexual, marcada por el complejo de Edipo, sería la presencia residual en el yo de las dos identidades ensambladas. Esa modificación del yo conserva su *significación especial*, oponiéndose al contenido restante del yo en calidad ideal de yo o <super yo>, si bien el <super yo> *no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino además una enérgica formación reactiva contra las mismas*. Su relación con el yo no se limita al imperativo del <deber ser> como el padre (la dualidad kantiana *sein* / *sollen* que modula las *facies* teórica y práctica de la razón, sustentada sobre la propia dicotomía *phainomenon* / *noumenon*, tañe subrepticiamente en el diálogo yo – superyo), sino que comprende también la prohibición (proyección del <no deber ser> hacia la figura paterna). La bifacialidad del yo idealizado depende de su precedente participación en la represión del complejo de Edipo, e incluso *debe su génesis* –sentencia Freud– *a tal represión* (en la egogenia ideal concurren dos factores: la indefensión y dependencia infantil del hombre –factor biológico– y su complejo de Edipo, relacionado con la interrupción del desarrollo de la libido por el período de latencia). La netamente egomórfica subjetividad ética kierkegaardiana es el ideal de yo freudiano, y tal como la primera supone, en cierta medida, una recapitulación ontogénica de la filogenia en clave ética, también el superyo, heredero del complejo de Edipo, y con él, de los más poderosos impulsos del ello, representa la relación del sujeto con sus progenitores (si el yo no es sino *una parte especialmente diferenciada del ello*, en su idealización, el yo se torna *heredero del ello* –es el fracaso en el *sojuzgamiento del complejo de Edipo*, lo que reactiva la *energía de carga* del yo, de herraje ilúdico, encauzada a la *formación reactiva* del ideal-)… Mediante su creación se apodera el yo del complejo de Edipo, sometiéndose

simultáneamente al ello. *El superyo, abogado del mundo interior, o sea, del ello, se opone al yo, verdadero representante del mundo exterior o de la realidad. Los conflictos entre el yo y el ideal reflejan, pues, en último término, la antítesis de lo real y lo psíquico, del mundo exterior y el interior*. El superyo deriva de sucesos que dieron origen al totemismo. *Todo lo que la biología y los destinos de la especie humana han creado y dejado en el ello, es tomado por el yo en la formación de su ideal y vivido de nuevo en él individualmente. El ideal de yo presenta (.) una amplia relación con las adquisiciones filogenéticos del individuo, o sea, con su herencia arcaica. Aquello que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana, conforme siempre a nuestra escala de valores*. La tensión entre las *aspiraciones de la conciencia* y los *rendimientos del yo* es evaluada como *sentimiento de culpa*, cuya forma conscia sería la conciencia moral (de génesis íntimamente ligada, entonces, al complejo de Edipo, inserto en lo inconsciente), que descansa sobre la tracción yo – ideal de yo como imagen de la condena del primero por *su instancia crítica* [en las neurosis obsesivas, el superyo cede a influjos del ello inconsciente externos al yo, éste no asume culpa alguna, mientras que en la melancolía, el objeto sobre el que recae la reprensión del superyo ha sido acogido por el yo, que admite así su culpa, plegándose al castigo sin reclamar ayuda exterior –un vigoroso superyo implacable, poseído por el instinto de muerte (en la melancolía, el superyo es una especie de sumidero o receptáculo tanático, un centro de acumulación de instintos de muerte), se encarniza sádicamente con el yo melancólico, que sucumbiría a sus furibundos ataques de no contar con el refugio de la manía--. En la histeria, en cambio, el yo se alza en eficiente instrumento represivo al servicio del ideal yoico: el yo histérico se defiende de la invectiva, de la sanción punitiva del superyo, en la misma forma que emplea para protegerse contra una *carga de objeto transportable*, mediante la represión]. Los sentimientos sociales plasman identificaciones con los otros basadas en un ideal común de yo. La historia genética del superyo muestra que los conflictos del yo con las cargas objeto del ello pueden perdurar, transmutados en conflictos con el superyo (la permeabilidad del superyo respecto al psiquismo ilúdico –matriz inconsciente instintiva– explica la inaccesibilidad temporal del superyo al yo). La independencia del superyo respecto al ego consciente y su estrecha relación con el ello inconsciente se esclarece, pues, a la luz de los mecanismos de numerosas psicopatías y traumas psicógenos. Los *restos verbales preconscientes* integrados en el yo son también constitutivos de su ideal: las representaciones verbales (conceptos, abstracciones) llegan, en efecto, al superyo, en tanto que parte del mismo yo, antes que a la conciencia, si bien la energía de carga no es aportada a esos contenidos del superyo por la percepción auditiva, que contribuye decisivamente a su origen, sino que afluye a ellos desde manantiales ilúdicos. Si, por su relación con el sistema de la percepción, el yo *establece el orden temporal de los procesos psíquicos*, supeditados al examen de la realidad, por *interpolación de los procesos mentales* controla los accesos a la motilidad. Enriquecido en la confrontación de la realidad externa, el yo afronta el ello como otra suerte de *mundo exterior* a dominar: *sustrae libido de él*, transformando sus cargas de objeto en estructuras yoicas (el abastecimiento puede seguir un curso directo o una ruta que atraviesa el ideal de yo): *el yo progresa desde la percepción de los instintos hasta su dominio y desde la obediencia a los instintos hasta su coerción*. En esa función interviene el ideal del yo, pues es, parcialmente, una formación reactiva contra los instintivos flujos ilúdicos. El precario equilibrio del yo en su triple servidumbre (mundo exterior, libido yoica, rigor suprayoico) es fuente de angustia. Como mediador entre el ello y la realidad envolvente, procura atraer a aquél hacia sí, objetualizándose libidinalmente, superponiendo sus *racionalizaciones preconscientes* a los inconscios dictados del

El eros polimnio es un apetito ilúdico, libidinal, una fuerza erótica sensual que sume al alma en el *kosmos aisthetós* (desenmascara a la *psyché* en su vida *aisthetikonófaga*), en pugna con instintos tanáticos. El eros uranio es, en contrapartida, un amor egogénico que abona el alma al *eidos*, la eleva al feudo de *noetikones*, sustrayéndola a su estado cavernario, rotas las cadenas que la atan al infra-reino de sombras y entes hiléticos. El eros es la potencia de resolución espectral del psiquismo. Como un cuerpo emite pulsos de radiación electromagnética, paquetes de ondas de frecuencia diversa que rinden un espectro de emisión característico (un cuerpo radia luz por debajo de la temperatura de incandescencia, saldando un espectro continuo de termoluminiscencia –gama completa de energía sin discontinuidades entre dos valores extremos de longitud de onda, como las observadas en los espectros de emisión/absorción de rayas o de bandas que son la huella identificativa de átomos aislados o agrupaciones moleculares de ellos en las que los saltos electrónicos proporcionan colecciones de energías próximas-), así, el eros desovilla las hebras psíquicas en sus rangos de frecuencia irracional y racional, sin mudas regiones intercaladas. El yo llama eróticamente hacia sí al ello, según la clase de amor sensitivo que mueve a esta instancia psíquica (obyacencia al impulso erótico irracional que azuza al ello), y como el yo está, a su vez, transido de un eros noético, en su objetualización libidinal y consiguiente atracción erótica del ello, compele a éste hacia su propio destino ultrasensible. La corruptibilidad del psiquismo tímico se explicaría en razón del desprendimiento de lastre psíquico somato-sensible a que el eros uranio apremia. Las sombras, criaturas psicófagas, devoran el alma inferior, o ésta, criatura eikonófaga, va pudriéndose, rumiando sombras, como si éstas la gangrenaran o fraguaran un tumor oscuro que la consume internamente. Efluvios tanáticos. La luz al final de la gruta tenebrosa es la luz que acoge a la *psyché* depurada de su densidad tímica. El medio de excarcelación del cautivo es, en definitiva, el eros eidético. La afirmación del yo sobre el ello es la elevación sobre la fosca sensible, y el psicoanálisis debe encarar al yo,

ello, y encubre las desavenencias ello – realidad / ello – superyo, pero no se muestra imparcial – sostiene el autor de *Die Traumdeutung*– respecto a las dos clases de instintos, antes bien, en su función de identificación, *auxilia* los instintos thanáticos del ello en el sojuzgamiento de la libido, exponiéndose a una objetualización frente a aquellos instintos y a sucumbir a los mismos bajo ese hábito objetual. Sin embargo, en esa labor auxiliar, se satura de libido, erigiéndose en representante erótico que aspira a la vida. Como un virus lisogénico que injertase el ARN en la dotación genética del huésped para aprovechar su propia dinámica replicativa, el yo, en su objetivación libidinal, se 'introduce' a título de objeto erótico, en el ello, de ese modo le guía (como en el caso de los *template virus*, hay una fase de latencia en la que la 'infección' es inaparente, pero no hay ciclo lítico, puesto que el ello no puede desintegrarse, por más que su porosidad fuese en aumento –esa porosidad recupera la veta irascible del psiquismo irracional – somatotímico).

libándolo, trasegándolo de los celajes del psiquismo instintivo. Este enfoque haría zozobrar la correlación establecida en la primer parte del estudio: ¿En qué categoría de psiquismo encuadrar al superyo? La ontogenia o génesis individual del superyo acopia las adquisiciones filogenéticas en el *concretum* psíquico, tal como la heredad instintiva exfolia la ontogenia ilúdica… *En el seguro centro de su propia identidad, con su mundo familiar rodeándolo como otra carne … no tenía necesidad del oscuro mundo interior*… Dylan Thomas recrea poéticamente la sintonía ontogenética del ello y el superyo sobre el factor hereditario, en su dimensión biológica – instintiva (ello) o ética – normativa (ideal de yo)[13].

La bipolaridad freudiana inicial -instintos yoicos/instintos libidinales-, planteada como una tracción neurótica entre la tendencia de autoconservación y las exigencias de la libido, fue posteriormente desechada, reconociendo la infiltración del yo por instintos objetales que fomentan la introducción del concepto de *narcisismo* (la libido narcisista se orienta hacia objetos, convirtiéndose, según un proceso reversible, en libido objetal). La transformación de la concepción dualista de la vida instintiva, con la ratificación del carácter primario de los instintos sexual (*Eros*) y autodestructivo (*Thánatos*), se cimenta en el estudio de la agresividad y las neurosis traumáticas. Los fenómenos vitales son explicados por el antagonismo e interacción *Eros-Thánatos* (el instinto de diálisis de unidades de condensación de la sustancia viva y de reducción al estado primitivo, inorgánico, se manifiesta, al servicio del *Eros*, *como* impulso de agresión y aniquilación ordenado a lo exterior, o como instinto antagónico de autodestrucción[14]). El yo es la única instancia psíquica que arrastra la impronta de bifocalidad característica de la hipóstasis intermedia en el esquema egresivo – regresivo neoplatónico, enfatizada en el *noûs*: la vida racional – noológica es egomórfica. El yo, conductor de los imperativos del suprayo, víctima de sus denuestos y dicterios, permanece atento a las intemperancias del psiquismo ilúdico, a sus desenfrenos, en un complicado equilibrio. La calidad irracional del psiquismo epitímico no empaña su vocación medial.

Una parte de la pulsión tanática queda neutralizada por los instintos eróticos con que se mezcla (dilución de instintos de muerte en la turgencia erógena), otra fracción es drenada hacia el exterior bajo la forma de impulso de agresión[15], pero una tercera *continúa libremente su labor interior*, socavando

[13] THOMAS, D., 'Un sábado caluroso', en *Retrato del artista cachorro*, Seix Barral, Barcelona 1984, p. 165.

[14] S. FREUD, *El malestar de la cultura*, p. 58 – 62.

[15] La limitación de los impulsos de agresión *ad extra* (en la melancolía) llevaría aparejada la reconducción *ad intra* de la agresividad: hipertrofia moral del superyo y proyección de la

al yo. El superyo es una caja de resonancia de ecos tanáticos retrogradantes, y esa retrocesión es la senda de la filogenia, de la arcaica heredad y el dinamismo antinomial de lo real – extrapsíquico y lo intrapsíquico. La pulsión (*trieb*) de muerte retrotrae a un estadio anterior, de manera que la muerte biológica podría entenderse como una regresión a lo inorgánico. La pulsión sexual no sería, por

---

agresividad hacia el yo (en su hábito hipermoral, el superyo puede ser tan cruel como el amoral ello, mostrando en sus restricciones y prohibiciones una inflexibilidad inusitada). La identificación con el modelo paterno que da forma al superyo tiene visos de *de – sexualización* y de *sublimación*, con disociación de instintos. Subsiguiente a la sublimación es la criba del componente erótico de la *energía necesaria para encadenar la destrucción agregada, liberándose ésta en calidad de tendencia a la agresión y a la aniquilación. De esa destrucción extraería el ideal yoico el deber imperativo*. En la neurosis obsesiva, la disociación detonante de la agresión no derivaría de alguna función yoica sino de una regresión en el seno del ello, transmitiéndose ese proceso desde éste al superyo, que acentuaría su severidad contra el yo inocente… *En ambos casos*, hace notar Freud, *sufriría el yo, que ha sojuzgado a la libido por medio de la identificación, el castigo que por tal acción le impone el superyo, utilizando la agresión mezclada a la libido*. La exposición del yo en su combate con la libido al peligro del maltrato o la muerte sería análoga a la del protozoo que sucumbe a los catabolitos o desechos metabólicos por él mismo generados (el *pondus* moral del superyo tiene ese estatuto, el de un producto de descomposición del yo). El yo es el núcleo de la angustia. Para conjurar los peligros que le acechan, despliega un reflejo de fuga, *retirando su carga propia de la percepción amenazadora o del proceso desarrollado en el ello considerado peligroso y emitiéndola en calidad de angustia*. Esa reacción primordial es sustituida por el establecimiento de cargas de protección (mecanismos de las fobias). No es analíticamente precisable el sojuzgamiento o destrucción que el yo teme de la libido illúdica y del mundo externo, en cambio, sí es determinable lo que se oculta tras la angustia del yo ante el superyo: la amenaza de la castración, el probable nódulo de cristalización del temor a la conciencia moral. La angustia adopta formas dispares: angustia neurótica frente a la libido, angustia real – objetiva o la problemática angustia que infunde la idea de la muerte desde la óptica psicoanalítica (la muerte es una noción abstracta de contenido negativo sin correlato inconsciente que sólo podría desencadenar en el yo la angustia por un mecanismo de descarga de libido narcisista –en ese sentido, la angustia ante la muerte se desarrollaría entre el yo y el superyo, como una reacción a una adversa contingencia exterior y cierta penuria interior –melancolía, … El temor a la muerte que acompaña a la melancolía se interpreta como un abandono del yo a sí, un refugio en sí mismo, sintiéndose odiado y acosado por el superyo, que ha asumido ya la función protectora del padre, y más tarde, de la providencia o el destino: <vivir> suple para el yo al amor negado por el superyo, que aparece en esta situación como representante del ello –éste carece de medios para testimoniar odio o amor al yo, *no puede expresar lo que quiere ni constituir una voluntad unitaria, en él combaten el eros y el instinto de muerte… se encuentra bajo el dominio del instinto de muerte, mudo, pero poderoso, y quiere obtener la paz silenciando, conforme a las indicaciones del principio de placer, al eros perturbador* … El hedonismo es, pues, el signo con que una sociedad acentuadamente ilúdica trata de acallar el temor a *Thánatos*). La génesis de la angustia que tiene efecto entre el yo y el superyo, la angustia ante la muerte y ante la conciencia moral, retrograda, sostiene Freud, a la angustia ante la castración, las primeras no son sino *elaboraciones* de la segunda.

contra, retroyectiva, sino proyectiva, un denuedo de prolongación de la vida del individuo y de perpetuación de la especie. La línea vital – progenética del eros libidinal – psiquismo ilúdico, en oposición a la línea fúnebre retrogenética de sobreposición del yo, con el yo basal y el eros uranio que le anima, como bisagra. *Thánatos* es la fuerza ominosa que excava la ruta inversa de retromoción al pasado, la vía retropoyética de idealización moral del yo que, singlada en el totemismo, desemboca en lo inanimado[16]. Eros es impulso vital, progénico, no rediticio, en su forma ilúdica – polimnia (libidinal – objetal) o yoica – urania (liberación del yo de funestas represiones y control de la sensualidad, prevención contra la vida inmoderada del ello, la esclavitud de la pasión anexa a una hipertrofia del psiquismo estético).

Al hilo del mito platónico del andrógino, Freud presentará, no obstante, la pulsión, sin distinción *a priori* entre tanática y libidinal, como un hipotético movimiento retroactivo que remonta a un estado anterior, lo reconstruye (*Sie leitet nämlich einen Trieb ab von dem Bedürfinis nach Wiederherstellung eines früheren Zustandes*).

El curso filogénico de *thánatos*, la potencia retrogradante, es el itinerario de la heredad ética que configura al sujeto moral, la vía metafísica tanática de esclerosis del ser. El rumbo ontogénico de *eros*, en cambio, la directriz vital-instintiva que conforma al sujeto ídico, es equiparable a la vía estética que asoma al ser como devenir. La base de la crítica nietzscheana a la moral está en Freud, el centro de gravedad ultraterrenal, el del mundo de las ideas, es el sostén del superyo: <*la vida acaba donde comienza el ideal de yo*> – podría reformularse la célebre sentencia nietzscheana[17] en tales términos. La apelación de la metafísica y la teología tradicionales al orden moral del mundo, la influencia moldeante que esa constante cultural tiene en la supraegogenia, es la vena estigial de *thánatos*, obtura el porvenir del ser, paraliza al *esse* como acaecer (mina, a juicio del apologeta de Roecken, *la inocencia del devenir por medio del castigo y la culpa*).

[16] *Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos, en virtud de aquella tendencia retrospectiva… Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres accesibles para ellos. De este modo es como la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir, así, con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Aquél que infringía estos tabúes se hacía culpable de los dos únicos crímenes que preocupaban a la sociedad primitiva*. FREUD, S., *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 186 – 187.

[17] *La vida acaba donde comienza el reino de Dios* – NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 57.

La senda de la regresión ético-filogenética que sobredimensiona al yo es la estela de un orden moral transcendente, externo al hombre singular, con *categorías de un ser verdadero de las cosas* que no son sino *signos del no-ser, de la nada*, primitivas señales fanáticas que estancan al ser. El pretendido <mundo verdadero>, el del ideal yoico, se constituye en oposición al mundo de las apariencias, el de los sentidos, el mundo del ser como devenir (la ontología fundada en el sacrificio del ser al devenir[18] como falacia, gestaría categorías anquilosantes a expensas del no-ser, un mundo donde el ser yace cosificado, encriptado en conceptos. La discordia superyo – ello transluce, por tanto, la contraposición de un mundo verdadero, con sus cláusulas nihilizantes, una idealización acodada en la moral antinatural que recela de la vida como devenir, y un mundo aparente, con sus claves vitalistas. *Inventar otro mundo distinto a éste implica (.) una actitud de recelo frente a la vida como devenir. Inventar otro mundo no tiene sentido si no se pretende que sea 'mejor' que éste que pisamos; ahora bien, esto es propio del resentimiento hacia la vida*[19]. La dicotomía kantiana <*phainomenon – noumenon*>, o el cisma ontológico platónico <*aisthetikón – noetikón*>, la distinción entre un mundo ideal (eidético) verdadero –*kósmos noetós*– y un mundo sensible aparente –*kósmos aisthetós*-, la antítesis <*sein und schein*>, es –clama Nietzsche– una *sugestión de la decadencia*. Platonismo y kantismo, las figuras lógicas o los patrones de la metafísica tradicional, serían *síntomas de la voluntad de poder*, de la *necesidad de normalizar lo imposible de racionalizar* (el ser como devenir). Los modelos

[18] En la <*reditio completa*>, la *metamorfosis de lo mismo*, podría decirse, tomando prestado el título de la edición de Visor de la poesía completa de Gonzalo Rojas, o en el <*circulus vitiosus deus*>, formulación hipotética del eterno retorno, se materializa la *mayor aproximación del mundo del devenir al del ser*. En el movimiento circular de *series absolutamente idénticas*, se despliega la más íntima esencia del ser, la voluntad de poder. El ser se desvanece así en el devenir, sometido al valor, una *condición de conservación y crecimiento* para el aumento de poder (*Wille zur Macht*). Nietzsche concibe al ser en función de valores que son el resultado de determinadas perspectivas de utilidad –*resultate bestimmter perspektiven der Nützlichkeit*– relativas a la vida, o condiciones de conservación y acrecentamiento en relación con formas complejas de vida de cierta duración en el curso del devenir –*erhaltungs – steigerungs – bedingungen in hinsicht auf complexe gebilde von relativer dauer des lebens innerhalb des werdens*-. La vida originaria no es un valor (lo que el ente es, vale para la vida, pero la vida en sí no vale para ella misma), sencillamente <es>, surge de sí y por sí misma, al modo de la *physis* helena, aunque sin sustancialidad o permanencia sustancial. El valor al servicio de la vida sería el <*quod est*>, en tanto el <*quo est*> mismo no sería un valor. El juego del mundo (*welt – spiel*, unidad originaria de voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, simbolizado por Dionisos, el niño heracliteo), lo imperioso, mezcla el ser y el aparecer (*mischt sein und schein*) –*Nietzsche Werk (Kritische Gesamtausgabe*), Berlín 1967 – 74, t. VIII – 1, 2 (150), p. 138 y t. V – 2, p. 324.

[19] F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 50.

gnoseológicos caducos[20] pretenden dar estabilidad a lo que en sí es caos –versión

[20] El olvido de la naturaleza metafórica del concepto contribuiría a la criba de la forma o *eidos* de la cosa, justamente el alumbramiento que sigue a la *epojé* fenomenológica husserliana (al índice de indiferencia o nulidad gnoseológica que entraña la actitud refleja, con su maniobra de parentización provisional del mundo reificado de la ingenua actitud natural a la búsqueda de la serie de intencionalidades, encubiertas tras él, a partir de las que se dibuja *el semblante de las cosas*, sigue el acceso al plano de la conciencia pura por deshiletización de los hechos, la aprehensión del revalorizado *eidos*, ser autárquico de lo individual que lo constituye en lo que es –la reducción eidética que rentabiliza esencias universales captables por intuición pura). La base procedimental de una teoría del conocimiento no sería otra, en codificación nietzscheana, que el progreso cognitivo de la sensación al producto como tal (*Se pasa de la sensación a la imagen mediante metáforas intuitivas, y de la imagen al concepto a través de la fijación de una metáfora o conjunto de metáforas. Esta fijación la produce la costumbre*. La verdad consistiría, entonces, en una ilación de generalizaciones ilusorias impuestas por el uso o la costumbre, cuya naturaleza ha caído en el olvido *–metáforas ya olvidadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas*. NIETZSCHE , F., *El libro del filósofo* III, Taurus, Madrid 1974, p. 94-), con exclusión de todo tipo de proceso lógico en la génesis conceptual. *Esa acción es lo racional, producido por la capacidad abstractiva que posee el hombre: en primer lugar, generaliza las impresiones, las convierte en conceptos*, refiriendo a ellas, después, su misma vida. La abstracción constituye el medio de afrontar el devenir que arrastraría de intuición en intuición, sin posibilidad de supervivencia, labrando un orden piramidal estructurado en castas y grados, un mundo novedoso de leyes, privilegios, subordinaciones, pero, sobre todo, una nueva 'fijación de límites', contrapuesta al mundo embrionario de las primeras impresiones. Las categorías tradicionales se sostendrían sobre la base de un isomorfismo *essendi – cognoscendi*, la convicción de una adecuación del ser y el concepto [la *adaequatio rei et intellectus* en la que florece la verdad (el intelecto no concuerda con la idea sino cuando realiza en sus juicios la ordenación de lo concebido con la cosa *-dass er in seinen Sätzen die Angleichung des Gedachten an die Sache wollzieht-*, *debiendo ésta, por su parte, hallarse en conformidad con la idea*, nos dice Heidegger en <*De la esencia de la verdad*>, a propósito del análisis de la concepción medieval de la misma. La verdad de la cosa consistiría, así, en la *concordancia de la cosa con sus concepto esencial, tal como lo concibe el espíritu -vernunftigen-*; esto es, la aparente independencia de la concepción de la esencia de la verdad respecto a *la interpretación relativa a la esencia de ser de todo ente -der Auslegung des Wesens des Seins alter Seienden–* es fraudulenta, pues debe incluir *una interpretación que se refiera al hombre mismo como portador y realizador del intellectus*. La noción de la *veritas* como conformidad *-richtigkeit–* o <*adaequatio rei ad intellectum*> implica *la concordancia* -ομοιωσις– *de un enunciado* -λογος– *con una cosa* -πραγμα-, y está aún lejos del pensamiento transcendental kantiano, según el cual <*los objetos concuerdan con nuestro conocimiento*> *-sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten-*)], que Nietzsche reprueba, pues los conceptos urdidos no aprehenden, en su opinión, la verdadera realidad del ser, que es devenir, cambio (reelaboración de la tesis heraclitea del <*panta rei*>, el devenir como fundamento de la *physis*). También el superyo se consolida sobre ideales abstractos con los que combatir las vicisitudes de la vida ídica, coartando el puro devenir del individuo en renglones onto-psicológicos. Para el filósofo de Turingia no caben correspondencias lógicas – relación causal, finalidad, …– entre sujeto y objeto, el homomorfismo biyectivo entre el ser y

entrópica del ser-, en tanto que dispensado de leyes rectoras sobrenaturales. Las categorías existenciales son ficciones convencionales, fruto de la *voluntad de poder*, *con fines de desintegración, no de aclaración*[21], que momifican al ser, procurando una sensación de dominio, erigiéndose en medio de afirmación de lo humano sobre el mundo. La división del mundo, el diastema ontológico, implementaría una dualidad antropológica (hombre verdadero – hombre aparente), como sucede en el pensamiento platónico, que habría sembrado el germen de un orden moral sobre-(anti-, para Nietzsche) natural, sesgando el prístino carácter de inocencia que poseyera el devenir del ser, sometiendo al hombre a una instancia superior (Dios, como expresión dogmática del espíritu; la Razón, la Ciencia o la Historia. El análisis psicológico freudiano es tangencial al ontológico del que fuera profesor extraordinario de la universidad de Basilea: la vía retrogenética de idealización del yo está en estrecha conexión con la vía de litificación del ser (ontología fijista – *thanatosis*), mientras la faceta ilúdica del psiquismo sería la cara vital – erótica, la vía de captación y vivencia del ser como continuo devenir, sin trabas morales, sin intrincados tagmas categoriales que lo osifiquen. Se da, entonces, una inversión de los roles platónicos, y la sanción de la vertiente ideal por su severidad y la intransigencia de sus preceptos.

El *lógos* solidifica al ser, encapsulándolo en categorías lógico – epistemológicas sofocantes, opresivas (vía ontológica energetista –tanática– organizada en torno a clásicos categoremas ético – metafísicos –en rigor, toda *onto – logía* es censurable, en tanto que criogenización óntica en el *lógos*), pero el ser como devenir repele toda categorización o corsé metafísico, reclamando una vía dinamista (vitalista – estética) que atienda a su incesante proyección temporal, a la posibilidad de ser más que al acto estático de ser,

---

el pensar (*adaequatio intellectus ad rem/rei ad intellectum*) es falaz e ineficaz (el lenguaje y el aparato conceptual no permiten penetrar en el origen de las cosas, ni aun las formas puras de la sensibilidad o las categorías intelectuales proporcionan algo semejante a una verdad estable, eterna. Sólo cabe un comportamiento estético), en sintonía con la circunscripción freudiana de la oposición entre lo real y lo intrapsíquico en el ámbito tanático del superyo. Así pues, la vía supraegogénica es la senda retrogenética que remonta al pasado, un orden moral de sustentación que transciende al *individuum* psíquico ilúdico – yoico, sobredimensionando su yo, una órbita de anclaje del psiquismo en el pasado metafísico –como en el ideario nietzscheano es la vía del estatismo ontológico-, la de la abstracción, la de la prohibición y la represión, la vía de la muerte o la momificación del ser. Por el contrario, el psiquismo ilúdico y el control yoico sobre el mismo, sin idealización o sobredimensionalización del yo en la filogenia moral, articulado sobre la representación o la intuición sensible que atiende al ser como devenir, como flujo de ser sobre la directriz entrópica del tiempo, es la ruta vitalista.

[21] NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1975, p. 43.

a la potencialidad o la mudanza más que a la subsistencia o al inmovilismo óntico. El contingentismo escotista que antepone la potencia al acto, sea como modalidad entitativa, sea como principio activo, funda una visión dinamicista que contemporiza, en ciertos aspectos, con el criticismo nietzscheano[22]. El ensueño del ser como constante progresión y el desprecio de las modalidades epistemológicas relacionales (la deconstrucción epifenoménica de la causalidad final, la detracción de base empírica a la noción de causa, …) que enquistan al ser, pasa por la línea escotista – ockhamista, en connivencia con la moderna mecánica cuántica –ésta maneja una función de probabilidad para la descripción fenoménica que integra al principio epistemológico de incertidumbre de Heisenberg, muy alejada de los algoritmos deterministas habituales (acotación del rigor en la ponderación del objeto cuántico), que obliteran al fenómeno tanto como los filosofemas tradicionales atenazan al ser-.

Pues bien, el análisis psicológico freudiano tiene claras afinidades con la crítica nietzscheana a las metafísicas filoplatónicas y con la exhortación a una neo (no)-ontología del devenir, indeterminista. La vía psíquica recesiva de *thánatos*, la de idealización ética del yo (el superyo se conforma sobre una genealogía moral), se acopla a la de blindaje óntico, el ser plisado e inserto en clichés metafísicos, ambas son vías retroyectivas que someten al ser a noologemas ocluyentes o a la vida psíquica a axiologemas y categorías morales coercitivas, antinaturales (capas piroclásticas alternan con coladas ácidas expuestas a una intensa erosión diferencial, acentuada en los depósitos donde se suceden materiales sueltos y compactados sobre los que la lluvia ensaya señuelos kársticos; aguas someras hacinadas en los niveles piroclásticos que actúan como lubricantes al alterarse, provocando deslizamientos de zócalos suprayacentes; amplias plataformas basálticas o ignimbríticas encajan rugosos

[22] Las mayores aportaciones de Escoto a la modernidad son la inversión de la prelación relativa que el aristotelismo – tomismo otorga al par acto – potencia (ésta, conceptualizada como <poder> o como <posibilidad pura subsistente>, pasa a ser lo primante –la mecánica cuántica se sustenta sobre una idea afín a ese postulado-); una novedosa lógica modal conjuntiva de predicados que cifran posibilidades mutuamente excluyentes (el aristotelismo veta la conjunción *–a simultaneo–* y prescribe la disyunción de predicados contradictorios), según una distinción de sentidos de lectura (*sensu diviso – sensu composito*) de la proposición; y la adición al cuadro general aristotélico – tomista de divisiones del acto y la potencia de las dicotomías <potencia objetiva / potencia subjetiva>, con un rédito capital en la interpretación del proceso de la creación, y <acto virtual / acto formal>, que permite conjugar *<in eodem subiecto>* acto virtual y potencia formal o actos *<non de eiusdem speciei>*. Además, claro está, de la habilitación de la autoefectuación equívoca por vigencia *<ad intra>* en la unidad de realidad *simpliciter* de la distinción formal *ex natura rei*, una diferencia real *secundum quid* que hará de la autocausación *simpliciter* equívoca una heterocausación (real) *secundum quid*.

valles con escarpaduras que capturan las cuencas secundarias, relevando a los reductos del drenaje radial de los conos desmantelados; chimeneas descarnadas y diques de aspecto monolítico, mantos de lava áspera, escoriácea o cordada,… Ese paisaje espectral, fósil, de cenizas, domos y nubes ardientes es la metafísica. La meteorización, favorecida por la heterogeneidad de los productos volcánicos, pudo, con todo, generar una película arcillosa que, a modo de superficie impermeable, impidió medrar tempranamente a los agentes erosivos o retrasó su ataque[23]). La dialéctica psicológica del *ich – es*, sin

[23] Por una extraña adicción a los manuales de geología que padezco desde la adolescencia (las rocas, pese a toda la violencia que acumulan en su memoria, son criaturas apacibles, quizá sea por eso), aun como esporádicas lecturas recreativas, se me antoja ilustrativo del avatar de la metafísica el ciclo de Wilson, en la terna de etapas que gradan la fase expansiva (etapa Rift africano –fractura de litosfera continental y aparición de fosa tectónica o cuenca embrionaria-; etapa Mar Rojo –sección de márgenes pasivos y cuenca en expansión, creación de corteza oceánica –borde constructivo-, y etapa océano Atlántico –bordes divergentes, cuenca ampliada con dorsal medio-oceánica madura sajada por fallas transformantes) y en las que escalonan la fase compresiva (retracción de la cuenca con estrago de litosfera oceánica, bordes de destrucción subducentes, por enfriamiento y densificación, con arcos insulares; formación de orógeno litoral –tipo andino– a partir de sedimentos comprimidos entre borde continental y arco volcánico; desaparición de cuenca oceánica, obducción y orógeno de sutura por isostasia –tipo himalayano-). Un ciclo puede cortocircuitarse en cualquiera de sus puntos, admitiendo lecturas laterales, y aun subvertidas, una podría ser ésta: el pensamiento elementalista milesio y la naciente ciencia experimental [Arquímedes, Aristarco, las aportaciones científicas de Aristóteles o de sus sucesores al frente del Liceo, en su tenaz búsqueda de causas formales y finales en la naturaleza: criterios embriológicos de clasificación, principios de continuidad y regularidad –*natura non facit saltus et nihil agit frustra*-, escala de criaturas ordenadas según la perfección de su forma estructural, regida por sus hábitos y funciones, o <*el grado en que están infectadas de potencialidad*>, introducción de vocablos (carpo, pericarpio, …) que han sobrevivido en campos concretos de la ciencia moderna, principio de analogía entre procesos naturales y artificiales (Teofrasto) –*explicación de fenómenos naturales en términos de los procesos observados en las artes mecáni*cas, como lo designa Stephen F. Mason en su *Historia de las Ciencias* (1. *La Ciencia Antigua, La Ciencia en Oriente y en la Europa Medieval*, Alianza, Madrid 1986, p. 56)-, o el paso, más allá de la observación, a la experimentación, que dará Estratón de Lampsaco, presunto autor del Libro IV de la *Meteorología* de Aristóteles, con no desdeñable rentabilidad: discontinuidad de la materia que posibilita la propagación de la luz o la transmisión del calor a su través, …], se fisura (rift fenomenista); los bordes continentales dislocados comienzan a separarse, dejando una cuenca incipiente (*kósmos noetós* frente a *kósmos horatós* – Μετὰ τὰ φυσικά) que se ensancha más (apologética de corte neoplatónico – patrística) y más (renacimiento carolingio – alta escolástica), hasta cobrar proporciones oceánicas (apogeo de la escolástica). La corteza oceánica generada comienza a necrosarse en sus bordes subducentes (crisis de la escolástica) con intensa actividad sísmica y volcánica en las zonas estragadas (*hotspot* no restringido a áreas limítrofes de placas; origen: *mantle plumes* o fuerzas tectónicas de extensión), arcos insulares surgentes (nominalismo, ciencia del siglo XIV), en tanto los márgenes continentales cisurados tornan a aproximarse (método científico galileano, heliolatría kepleriana, racionalismo, dualismo

injerencias suprayoicas, el sendero vitalista – erótico (eros polimnio – aisthético / eros uranio – noético) del psiquismo, es equipolente a la línea no-ontologista estética, que reprueba el austero isomorfismo *essendi – cognoscendi* y las categorías lógico – epistemológicas fraguadas en el ejercicio inconsciente de funciones gramaticales, la vía que opta por el valor vital – fisiológico del juicio y mira al ser como proyección entrópica o proceso (*processus essendi* o *esse in progressus*), no como *factum essendi* estático (aun el *esse in fieri* de los patrones alienistas transcendenatales es sésil, una solución bentónica de ser circunspecta en su mudanza por fondeo en la providencia).

El congénito parentesco entre los conceptos impone un plan de prospección común en los diversos sistemas filosóficos El <*parecido filosófico*> de propuestas como la griega, la hindú o la alemana, radicaría en un apriorístico <*parecido lingüístico*>. Es el *dominio y dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas* lo que predispone a un esquema ideológico basal común[24]. La estructura del sistema categorial – relacional se halla dada de antemano en el propio lenguaje, toda vez que la estructura gramatical limita el campo de significaciones y de interpretación de lo real. La palabra se convierte en concepto precisamente cuando deja de servir para la *vivencia original*, individualizada (qué sentido tan diferente de la <*erlebnisse*> husserliana y la vida dentro de la *eigensphäre*, la esfera de propiedad originaria de ese residuo fenomenológico que es el yo puro transcendental, tiene para Nietzsche el término), constituyéndose, con su estricta tasa denotativa, en el mayor obstáculo para la penetración de la realidad. La presunta funcionalidad del concepto como intención psíquica o signo suplente en la proposición mental de una pluralidad de *res* singulares (valor supositivo del *signum rei* o del universal como *status rerum*), en virtud de una razón de semejanza objetiva, no deja de ser una ilusión lógica. Las realidades concretas *nunca son idénticas*, sostiene Nietzsche, y la génesis conceptual prescinde arbitrariamente de las diferencias individuales saldando una re-presentación de la cosa que concita la idea de algo

---

ontológico – mecánico newtoniano). Violenta deflación oceánica (empirismo, ilustración) hasta colisión de bordes continentales con sutura orogénica (criticismo kantiano, espejismo transcendental de un océano fantasmal), reconstrucción del supercontinente fragmentado, con una morfología renovada, ya no Pangea (positivismo, razón unifocal – fenomenológica)… *El viejo mundo* consumido *en el fuego de la industria*, valiéndonos de una sentencia de Saruman el Blanco, personaje del *Legendarium* de Tolkien. Se trata sólo de una arrebatada analogía. Sea como fuere, me inspira la fidelidad de Kant a la docencia de la metafísica, aun después de la ruptura definitiva con ella. En adelante, la metafísica será el trabajo de un meticuloso geólogo que rastrea vestigios ígneos de una actividad eruptiva extinta o declinante.

[24] NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, p. 42.

extra naturam, una especie de forma primaria prototípica o modélica que cotiza intrapsíquicamente como *ratio intelligendi*. Una diatriba contra el artificio que supone, en el orden gnoseológico, la *species intelligibilis* como *qualitas mentis* o como *medium cognoscendi*, y en el orden metafísico, el descrédito de la tesis que secunda una entidad real *ex natura rei* neutra, una *formalitas* indiferente a la concreción y a la misma existencia, o que aboga por la distinción real de esencia y ser en la unidad del ente. Nada hay fuera del singular existente, los procesos de sustancialización de inspiración platónica son fatuas maniobras abocadas al fracaso interpretativo. Sin embargo, la intencionalidad de los signos naturales o convencionales apunta hacia algo exterior al pensamiento y al lenguaje, la cosa misma en su inalienable singularidad[25]: la crítica nietzscheana no está tan lejos del nominalismo ockhamista, en su refutación de esencias no individuales, que no son sino las mismas individualidades existentes, y en la abrogación del problema de los universales, o en la especial caracterización de la cualidad atingencial del *signum rei* (la realidad singular del signo mental o proferido en sus respectivos estatutos físicos de *ens intra intellectum* o de sonido, la incognoscibilidad de la sustancia en sí, la devaluación metafórica de la causalidad final, la falta de solvencia empírica de la noción de causa, o la aseveración de la individualidad de los principios de la realidad –cuantas son las cosas generadas, tantos son los principios involucrados-, son postulados sediciosos que preludian la falla nietzscheana), sólo que la función sustitutiva o supositiva del signo se troca en función fisiológica, *–las funciones filosóficas gramaticales son juicios de valor fisiológico y condiciones de vida-*. La correlación entre la funcionalidad gramatical, apriorizada y consagrada por la costumbre, y la solución formal – esquemática de cada filosofía [*la razón en el lenguaje* es una *vieja hembra engañosa* -sentencia en el *Crepúsculo de los ídolos* (p. 49)-. *Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de 'Dios' porque aún seguimos creyendo en la gramática*] es sumamente nociva para la comprensión de lo real.

La iniciativa nietzscheana es legible al hilo de la dislocación de principios imbricados en la unidad del ente, fundantes, cada uno de ellos por separado, de una vía ontológica diferenciada: la del <*quod est*> (vía metafísica quiditativa, fijista, que atrapa al ser, politrópico, en una esencia que determina restrictivamente las directrices de cambio, lo eidetiza –el <*quod est*>, el *eidos*,

[25] *Unde dicunt quod intellectio qua intelligo hominem est signum naturale hominum, ita naturale sicut gemitus est signum infirmitatis vel tristitiae seu doloris; et est tale signum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus* –G. DE OCKHAM, *Summa Logicae*, pars I, c. 15.

es una rígida mortaja para el ser que anula la perpetua víspera, un sofocante retículo de formalidades que, a modo de sudario, inhibe la vida, como los valores propios colapsan la función de onda: la eidetización del ser aborta el *clinamen*, una anisotropización del devenir del ser, y a la postre, su amortajamiento) y la del <*quo est*>, una vía no ontosófica renovada, vitalista, que rechaza el régimen categorial enervante del <*Ereignis*>[26]. La primera es, en el orden freudiano, la vía psíquica retroactiva de *thánatos*, la de la supraegogenia retropoyética con su nómina de valores inanes (la sobrenaturalización del destino humano, canalizada en la retroversión metafísica del ser a través del censo de *mathémata* marchitos que buscan la generalización, la universalidad estática, la fijación nomotética, frente a la metamórfica faz de lo individual, se torna, en el orden psicológico, en la sobredimensionalización del yo por aglutinación de *pragmata* patrimoniales investidos de valor moral que instigan una clausura genética para el hombre, atentando contra su vitalidad individual). La segunda, es la vía erótica binomial del *ich – es*.

La inversión de roles platónicos (*umgedrehter Platonismus*) está consumada[27]: el orden noo – eidético es el curso de *thánatos* y de lo inorgánico, el de la retrospección ontológica y psíquica; el aisthético es el camino de eros

[26] (.) *en el evento se anuncia la posibilidad de que el puro dominio del* Ge-stell *se supere mediante un evento más originario. Una superación así del* Ge-stell*, desde el* Ereignis *sobre él, traería consigo la retirada del mundo técnico de su dominio, retirada que depende del evento y que no se puede llevar nunca a cabo sólo por el hombre; y esto serviría para entrar en un ámbito mediante el cual el hombre llega propiamente al* Ereignis –HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, p. 25. En el <*schicken des Gechickes*>, el enviar del destino de ser, se revela un <transferir> (*übereignen*) de ser como presencia y de tiempo como ámbito de apertura a <lo suyo propio> (*eigenes –lo que actúa en el mostrarse –zeigen– de la Sage es el apropiar –eignen-*). <*Das Ereignis*> sería lo que determina al ser y al tiempo en su mutuo pertenecerse, lo que las lleva a lo suyo propio y las mantiene en su estado relacional, bien entendido que ese estado (*sach – verhalt*) que es el evento, no les viene posteriormente como relación añadida, sino que acaece a ambas en lo suyo propio a partir de su relación: ser y tiempo son acaecidos en lo suyo propio y relacionados como perteneciéndose mutuamente en un *Ereignis* que es un <dar> y un <destino>. Así, 'lo que' <*Es*> de la fórmula <*Es gibt Sein, es gibt Zeit*> se atestigua como evento (el ser, como el tiempo, es un modo del evento, no a la inversa. Tiempo y ser acaecen en el evento).

[27] La intención de Nietzsche habría sido, observa Heidegger, no una simple inversión del esquema jerárquico bicósmico de Platón, sino su superación mediante una <*transvaluación de valores*> (*Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. I, p. 242). La realidad o no de su logro queda abierta. El prototípico aforismo del *Götzen – Dämmerung* (<*Wie die 'wahre welt' endlich zur fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*>) condensaría las etapas de la historia del platonismo hasta la transvaluación y superación de la metafísica. La antítesis <*wahre welt*> / <*scheinbare welt*> se contrae a la oposición <mundo> / <nada> (*Der gegensatz der scheibaren und der wahren welt reduzirt sich auf den gegensatz 'Welt' und 'Nichts'*), pues la supresión del mundo verdadero arruina el mundo aparente (*Die wahre welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig?*

y la dehiscencia óntica, el de progradación del ser como devenir y del sujeto psíquico como instinto de vida. *Tà noetá* no son sino moldes pétreos, los *eidé* son prototipos que comandan índices de necrosis (el <*quod est*> como pretina metafísica que estrangula al ser – devenir). Las categorías, pequeños sarcófagos que custodian al <ser> eviscerado y embalsamado. La vida, como pulsión estética, se orienta hacia *tà aisthetá*, el ser fenoménico de la experiencia sensible que no se deja confinar en frústulas formales que refrenen su vigor mutante (las posibilidades inherentes al ente no están radicadas en su esencia, sino que el ser es su misma posibilidad, el ser es inagotable *potentia essendi* desnuda, deseidetizada, se diría en un lenguaje inapropiado que abusa justamente de metalogemas clásicos). Como ideal de yo, el superyo es foco de exudación tanática sindicado en el *eidos*, *tanatoteca* o reservorio de inertes arquetipos morales, custodio de *arjaí* estáticos que atoran la vida. La vía eidética es el ámbito lacustre, estigial, de *thánatos*; la aisthética es el soplo fluvial de la vida, y ése habrá de ser el curso que siga la filosofía y el cauce que abra el psicoanálisis.

3. ANDROGINIA ORIGINARIA: RECONCILIACIÓN Y PERTENENCIA

El mito platónico del ser andrógino primitivo y la partición somática incoada por Zeus sirve a Freud como base para elucidar la génesis del psiquismo humano y acometer un análisis de la *objektwahl*, en virtud de la cual establece el ateniense una serie de perfiles psicológicos. El cruel espectáculo de la Gran Guerra impuso a Freud nuevas directrices de indagación metapsicológica: la pulsión tanática y la <*wiederholungszwang*> (compulsión a la repetición), temas nucleares para la comprensión ulterior de ciertos fenómenos clínicos como la transferencia negativa, centran su pensamiento.

Cuenta Aristófanes que al comienzo de los tiempos la constitución corpórea humana era completamente distinta. Existían tres sexos, masculino, femenino y un tercero que reunía a ambos, el andrógino (*mannweibliche*). Todo en los seres andróginos era doble: cuatro manos, cuatro pies, dos rostros (fundidos en oposición,

---

Die scheinbare vielleicht? … Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft) –KGW, t. VI – 3, p. 75 y t. VIII – 3, 14 (184), p. 163.

Entre el nihilismo decadente asentado en la trama de metafisemas absolutos o relacionales clásicos y el nihilismo extático nietscheano, el que inauguraría la sentencia <*Gott ist tot*>, halla su campo de expresión el nihilismo crítico que deberá conjurar las postreras sombras que se ciernen sobre el *temprano sol distorsionado* (léase a Dylan Thomas) del *kósmos noetós* (Vid. LARUELLE, F., *Nietzsche contre Heidegger*, París 1977, p. 155 – sig.)

ignorándose el uno al otro), doble dotación genital… La duplicidad corporal de la humanidad andrógina suscitaba el recelo de los seres olímpicos, que veían una potencial amenaza en ciertas cualidades coligadas a la particular complexión anatómica, según relata el comediógrafo, pues aunque estos humanos primitivos caminaban erguidos, como los hombres actuales, al correr, girando sobre sus ocho miembros, alcanzaban insólitas velocidades, manifestándose en su veleidad y su inquietud una ambición que pudiera derivar en el deseo de atacar a los dioses (190 b). Desechada la idea de fulminarlos en el cónclave olímpico, por el fatídico efecto de una recesión en los sacrificios y los honores que recibieran en adelante las deidades, Zeus se decide por la <*tmesis*>, que reportaba ventajas adicionales, como la duplicación de ofrendas por la propia duplicación de tributantes. La escisión abrió una profunda herida que Apolo suturó, de la cual son vestigios el ombligo y algunos pliegues cutáneos, con una reubicación de la cabeza, a fin de que los hombres divididos pudiesen contemplar los signos del castigo divino a su soberbia, a su falta de reposo o de quietud. El mutuo reconocimiento facial de las mitades separadas, azuzadas por el anhelo del reencuentro, tuvo nefandas consecuencias. Cuando éste acaecía, las mitades se abrazaban furiosamente, y así permanecían, enlazadas, pereciendo de inanición, una en brazos de la otra.

El deseo de restauración de la unión originaria era tan vehemente que la humanidad comenzaba a extinguirse, forzando a Zeus, apenado, a una ingeniosa (o artificiosa –*mejanéas*– 191 b 6) solución: una segunda modificación corporal, la de los genitales, que posibilitara la relación sexual entre las mitades, y con ella, la procreación, una oficiosa proliferación de adoradores. La segregación instauró una tipología antropológica ternaria (varones y hembras que antaño estuvieron unidos a un individuo de distinto sexo, varones que estuvieron originariamente ligados a otro varón y mujeres que lo estuvieron a otra mujer) y un sincrético patrón psicológico que explica la dispar conducta sexual: los hombres que provienen de un andrógino híbrido son lujuriosos, insaciables heterosexuales; las mujeres procedentes de una doble mujer ancestral muestran tendencias lésbicas; los hombres, al fin, que derivan de un varón dual puro inspiran toda una apología que alaba su inclinación no lasciva a la compañía de los jóvenes[28].

---

[28] La pederastia no era, obviamente, valorada en el siglo dorado de Pericles, el de esplendor y plena hegemonía ateniense, el de nacimiento de Platón, como pueda serlo hoy día. Los adolescentes eran confiados por sus padres a la tutela intelectual de un maestro, que les iniciaba en el conocimiento y moldeaba su virilidad. La pederastia era la vía de transmisión intergeneracional de la masculinidad en la Grecia clásica, pero la masculinidad no se revelaba sólo, ni especialmente, en el orden sexual, sino en el de *otras necesidades vitales* –aclara el propio filósofo en 191 c 5 – sig– (la adquisición de un compendio de *aretaì têsˆ psychês* (*aretaì ethikaí*

La <*tmesis*> y ulterior refección es puramente somática, no psíquica (quizá en atención a esta circunstancia, la versión alemana que ofrece Freud del pasaje del *Banquete*, maneja el término <*leib*> como transducción de <*physis*>, atribuyendo la transliteración a Wilamowitz)[29]. Según parece, los primitivos andróginos poseían dos cuerpos fusionados –unidad somática– y dos almas, más o menos diferenciadas. Los reajustes corporales (torsión cefálica y redisposición anterógrada genital) no fueron acompañados de refacciones psíquicas en los seres simples resultantes de la escisión. Así, el vocablo <*physis*> que Platón pone en voz de Aristófanes referiría, exclusivamente, la naturaleza corporal del ser andrógino, no su naturaleza psíquica o psicosomática, alejándonos, por tanto, de la conexión aristotélica *physis – morphé* (la naturaleza del ente hilemórfico emboscada en el principio formal de ser), que relacionaría a aquélla más bien con el alma, en tanto principio de vida orgánica y forma del viviente. La partición no es, pues, psíquica ni psicosomática, sólo somática, arrastrando consigo cada mitad, su alma correspondiente.

El castigo bíblico a la *hybris* luciferina o a la *hyperephanía* cainita, el *páthos* consecuente a la *tolmé* (osadía) que impulsa desmedidamente al héroe trágico, la soberbia que censura el cristianismo, los perniciosos excesos y la transgresión del propio ser preludiados en el humano andrógino que dibuja el autor de *Σφήκες* y *Ὄρνιθες*, culminan en el antropocentrismo renacentista y en la emancipación de la divinidad del hombre moderno, que, usurpando el

---

o *dianoethikaì aretaí*), tales como μεγαλοψυχια, σοφροσυνη o δικαιοσυνη, era el fin de la παιδεια). No olvidemos que la tripartición psíquica patrocina una división social de prototipos humanos, afín a las virtudes dominantes en cada estrato anímico. La mofa de Aristófanes en *Νεφέλαι* es conocida: Fidípides ingresa en el 'Pensatorio' (φροντιστήριον), donde Querefonte y αὐτός ('él mismo', una irónica fórmula nominativa que encubre a Sócrates) le instruyen sobre disquisiciones sofistas y sobre los argumentos justo e injusto, decisivos para combatir a sus acreedores y librarse así de las cuantiosas deudas contraídas por la afición inmoderada a la hípica. El delirante episodio en que Sócrates defiende la divinidad de las nubes, sometidas en sus evoluciones, no a los designios de Zeus, sino a una deidad turbulenta (Δῖνος), y el diálogo posterior de Estrepsiades con los nimbos, agudizan la sátira.

[29] La versión alemana del pasaje del *Banquete* que ofrece Freud en *Más allá del Principio del Placer* (c. VI, Ed. Studien Ausgabe, Band III, p. 266) es la siguiente:

'Unser Leib war nämlich zuerst gar nicht ebenso gebildet wie jetzt; er war ganz anders. Erstens gab es drei Geschlechter; nicht blob wie jetzt männlich und weiblich, sondern noch ein drittes, das die beiden vereinigte....das Mannweibliche' *... Alles an diesen Menschen war aber doppelt, sie hatten also vier Hände und vier Fübe, zwei Gesichter, doppelte Schamteile, usw. Da lieb sich Zeus bewegen, jeden Menschen in zwei Teile zu teilen, '****wie man die Quitten zum Einmachen durchschneidet...Weil nun das ganze Wesen entzweigeschnitten war, trieb die Sehnsucht die beiden Häften zusammen: sie umschlagen sich mit den Händen, verflochten sich ineinander im Verschlagen, zusammenzuwachsen'****.*

rol divino, se adjudica, subjetivada, la fórmula aristotélica <*nóesis noéseos*> en la forma de *cogito* autocogitante (la autoconciencia fundacional del sujeto como núcleo de irradiación ontológica y de intencionalidad noológica). La vida rampante sigue a la demediación. Con la maestría que caracteriza a Calvino para fabular los íntimos conflictos humanos, sugiere una tortuosa experiencia de anhelo y dispendio en la existencia errática del semi – vizconde Gramo hasta el encuentro con su mitad perdida (Trelawney, antiguo aristócrata de Bristol transmutado en médico de la corte tras su aventura en la Isla del Esqueleto, hace las veces de Apolo, sólo que, en este caso, la fractura es también anímica, decantada la truculencia del lado del 'geteiltegänger' Gramo)[30].

El mito de Edipo preconiza ya esa ruptura con los dioses por autoposición y asunción de su misma condición, no sólo por la razón nominal de hombre bípedo (*e-dipous*) como criatura que se ha alzado, abandonando la zoomórfica postura tetrápoda, sino como ser que descifra el enigma de su destino, custodiado por el feroz testaferro de los dioses para que permanezca oculto. El hombre edípico es el hombre del *lógos*, tal como el prometeico (representante de la fase post-edípica de la humanidad) es el hombre trípedo del deicidio y la *techné*, el que ha utilizado la ciencia en su provecho (el *podós* o apéndice artificial es símbolo de la técnica). En esa lectura del mito hay una transfiguración *physis – polis*, una conmutación del mundo natural y el social, paralela a la díada quietud – dinamismo [el estatismo del hombre mítico, pre-edípico o iliádico, su sumisión al capricho de fuerzas cósmicas divinizadas, en vía de exoneración (la odisea es justamente eso, un viaje interior del hombre que ha quedado rezagado tras la guerra, separado

[30] El extraño caso del Dr. Jeckyll es el de una transfiguración psíquica y fisionómica (el mal parece tener consistencia orgánica), algo semejante a una <*verwandlung*>, una transformación o mutación, como la que experimenta Gregor Samsa, aunque sin regresión 'zoológica' y reversible. El trance de Goliadkin en *El Doble* (*Dvoynik*), con *El Capote* de Gógol como referente próximo, es el desdoblamiento del yo (ser yo o fingir no ser yo, el dilema del *chinovnik* ante su antiguo jefe). Ambos textos dramatizan precozmente el conflicto yo – superyo que Freud explanará (la tentativa inicial de convivencia yo – superyo fracasa con la emancipación del 'doble', su marcha de casa en busca del éxito vital en solitario. El triunfo final del señor Goliadkin II (superyo que consigue lo que el modesto funcionario Goliadkin deseara siempre para sí, el ascenso en la escala burocrática) supone el ocaso definitivo del yo – Goliadkin, abatido en los fosos de la esquizofrenia (son recurrentes las microfracturas subjetivas o pseudoduplicidades egopáticas en la obra del ruso). Sin embargo, el caso del vizconde Medardo de Terralba es muy singular. Los hemi – vizcondes Buono y Gramo encarnan polaridades psíquicas separadas (cada uno es, no un 'doppel-' sino un 'mittle-' gänger, un *Geteilter Mann* psíquicamente demediado). Otro mito contemporáneo a sondear es el del carismático Dorian Gray, con la libido narcisista como telón de fondo. La vida hedonista – ilúdica que propugna Lord Wotton, y sus efectos (desfiguración, envejecimiento) sobre un doble pasivo (superyo moral). Los estragos de la vida ídica – aisthética recaen, en un juego de simetrías, sobre la realidad – objeto estético, en tanto la realidad viviente que los perpetra se sustrae a ellos.

del clan, el hombre que, en soledad o diáspora, ha de franquear la teonomía que confiere sectaria unidad orgánica a la fratría a la conquista de su propia identidad, abjurando de dioses y monstruos, en busca de su soberanía, su misma condición divina; la odisea es el relato del desafío a los dioses y la liberación de su yugo: Odiseo –*Homo odisseicus*– es el hombre transicional del *mythos* al *lógos*, el que comienza a erguirse, a desprenderse del pesado lastre de dioses y νόμοι que obstruyen su potencialidad, su vigor psíquico, a edipizarse en su viaje interior hacia Ítaca, una forma nueva de *physis*. La 'edipización', el alumbramiento del ser vertical, se inicia con la visión de su verdadera historia, hilvanados presente, pasado y futuro –la ontogenia extracta la filogenia, comprendidas ambas en clave psicológica-), o la rígida jerarquía del régimen antiguo y medieval, ceden al renacer espiritual]: el *katapontismós* de la esfinge es el prólogo a la expulsión de los dioses de la *physis*, que deja de ser el reino de su voluntad caprichosa, para ser un espacio de predecible regularidad fenoménica, ámbito saneado por un principio inmanente de causalidad. El hombre se adueña de su destino natural y social.

Si el reconocimiento de un componente irracional en el psiquismo humano permite justificar ciertas conductas desaforadas, el sentido heleno de la 'αρμονία y la τάξις conmina a la admonición del elemento híbrico en la Tragedia, su advertencia en la anagnórisis y la superación mediante la *kátharsis* ulterior. El mito del andrógino se anuncia entonces como un intento más de preservación de lo transcendente, de salvaguardar la posición suprema y el orden que esa instancia sufraga frente a la pujanza de lo inmanente, el elemento natural. La tentativa cristaliza en la abrogación de la inmortalidad psicosomática del andrógino (implícita en la caracterización que se hace de él: la ausencia de relación sexual y de reproducción entre los seres duales –descartadas la gemación, la partenogénesis u otros mecanismos asexuales, el hermafroditismo resultaba inviable por la disposición anatómica de los aparatos genitales– aboca inductivamente a su inmortalidad o su extinción, dado que no hay producción continua), reservada a los dioses, pero choca con la dimensión subjetiva de la divinidad (la amenaza que las deidades olímpicas perciben en los humanos primordiales delata su estatuto de entidades subjetivas, portadoras de un interés propio o de una perspectiva particular).

Sexualidad y mortalidad están, pues, estrechamente relacionadas. La actividad sexual y procreativa es la del andrógino dividido que, si bien ha cosechado la muerte con la escisión, no se abandona a ella en un interminable abrazo con su otra mitad[31], sino que satisface la apetencia de encuentro, pudiendo

[31] Más que un *amplexus reservatus* o una <*karezza*> sin emisión seminal (Cf. WATTS, A. W., *Nature, Man and Woman*, Random House Inc., New York 1970), una unión emocional.

cuidar su existencia individual. En esa *epiméleia* psíquica (ἐπίμέλεία ἑαυτοῦ)[32] fulgura la idea heideggeriana de <*sorge*>, el segundo momento estructural del <*dasein*>, articulado trifásicamente (<*pre-ser-se*>, <*ser-junto-a*>, <*ser-ya-en-el-mundo*>) y en cuyo primer estadio se insinúa el carácter *anticipativo, proyectante y de autotranscendimiento* del <*dasein*> (<*ex – sistencia*>, en cuanto que transcendencia o *sobrepasamiento*)[33]. La relación sexual y la mortalidad, la reconvención y la preparación para la muerte que procura la filosofía como una llamada al cuidado del alma, quedan anexados[34], en oposición a la soberbia, la falta de templanza, la imprudencia y la constante inquietud subrogadas a la inmortalidad de la androginia. Ahora bien, el furor heterosexual que caracteriza a los humanos provenientes de andróginos mixtos es contraproducente para el desarrollo socio-cultural, el deleite coital atrapa y se torna impedimento para el progreso personal. He ahí el ambiguo valor del don otorgado por los dioses tras la segregación: fianza contra la extinción de la especie, barrera para el cultivo de los individuos (el elogio a la homosexualidad masculina está larvado; apenas

---

[32] El concepto de <ἐπίμέλεία> engasta el <γνωθι σεαυτόν> del oráculo de Delfos e, implícitamente, a través de la llamada al <cuidado o gobierno de sí>, el <τχένη τοῦ βίου>, el *ars vivendi*. Éste, tanto como el <ocuparse de sí> del sujeto, son indisociables de una <ἄσκησις> para el acceso a la verdad que, en el ámbito intelectualista griego no reluce tanto en la síntesis sujeto cognoscente – objeto conocido en el acto cognitivo, cuanto en cierta transformación del ser subjetivo por un compromiso práctico de vida auténtica. No es posible afrontar la vida desde la <*epiméleia heautoû*> y la <*téchne toû biou*>, en lo que esta última tiene de técnica o de arte, sin un preceptor. La calidad de la acción práctica para el cuidado de sí no remite a un imperativo categórico sino a un bien sostenido en el ejercicio virtuoso que modifica el ser del sujeto a través del autoconocimiento y el autogobierno. Es en Descartes, sentencia Foucault (*La hemenéutica del sujeto*, Akal, 2005), donde hallaríamos una razón temprana de la disipación de la *epiméleia*.

[33] En la organización que el propio Heidegger propone de *Sein und Zeit*, <*Welt*> (con las ramificaciones <*Zeug – ganzheit*> y <*Umwelt*> de <*Weltlichkeit*>) – <*Selbst*> – <*In-sein*> configuran la *Sorge*. <*Angst*> (desembocadura de la rama <*Befindlichkeit*> – <*Zweideutigkeit*>) – <*Entwerfen*> (culminación de la línea <*Verstehen*> – <*Neugier*>) – <*Verschwiegenheit*> (cenit de la rama <*Rede*> – <*Gerede*>) refunden en el <*In-sein*>. La condición de posibilidad del autotranscendimiento y la apertura proyectiva es la *temporalidad*, en la que reside *la unidad original de la estructura de la Sorge*. La esencia de la temporalidad es un <*ex – stasis*>, un <*fuera de sí*> en la unidad de los tres momentos temporales. El <*sein*> mundano de la *Existenz* (*in der welt sein*) no es un 'estar' como el de las demás cosas, sean los entes que consisten en un *mero permanecer clausurados, sin posesión de sí mismos* (*Vorhandene*), sean los que se agotan en una *pura referencialidad y utilidad* (*Zuhandene*). Tampoco 'mundo' designa 'naturaleza' o 'lugar', ni significa en modo alguno *el ente terrenal* por contraposición al *celestial*, *ningún ente ni ámbito del ente*. 'Estar en el mundo' denota una apertura a la *comprensión del ser* desde cierta situación, determinarse y proyectarse a un *número indefinido de posibilidades*.

[34] Vid. GARCÍA CALVO, A., <Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad>, en F. SAVATER (ed.), *Filosofía y Sexualidad*, Anagrama, Barcelona 1988.

merece consideración para Aristófanes, en cambio, la homosexualidad de las mujeres procedentes de andróginos femeninos puros).

La adecuada reacomodación genital que propiciara el contacto sexual no deja de ser una maquinación de Zeus (*mejané* es la maquinaria escénica desplegada en la representación dramática –artificios mecánicos para escenificar epifanías o hierofanías, etc– que Aristóteles reprueba en la *Poética* como recurso técnico que devalúa la Tragedia, un ingrediente tóxico para la calidad de la *mímesis de una praxis* en que consiste el acto trágico) en pro de un eventual apaciguamiento, el sosiego y la consiguiente posibilidad de satisfacer otras necesidades o atender a otros desvelos. La facultación sexual y reproductiva del hombre es, entonces, una artificiosa coyuntura vinculada al padre y a la disociación (al filial complejo de Edipo cabría contraponer un paterno complejo abrahámico, el difuso y reprimido deseo de exterminio en el padre del hijo que usurpa su posición de privilegio ante la madre – esposa), en tanto el rol materno tendría una carga connotativa de unción, evocando esa figura el primigenio estado natural de unión perdido que habrá de añorarse siempre.

Si la caída y la expulsión del Edén impuso al hombre la penuria, el esfuerzo incesante en una tierra huraña, de intrincados frutos, la supresión de la androginia prendió el amor en las almas separadas. Una vez más, Freud se adhiere al canon griego, conjugando dos nociones axiales: *versöhnung* y *zugehörigkeit*, reconciliación y pertenencia. La primera, derrama lexémica de <*sohn*> (hijo), denota una recuperación de la posición filial ('volverse hijo' – en nomenclatura psicoanalítica, asunción de la filiación). La segunda, con raíz en <*hören*> ('escuchar' – y su voz correlativa 'transigir', 'acatar'), dicta una resolución a la obediencia, disposición o ánimo de sumisión. La *reconciliación del sujeto con su pertenencia* (deidad totémica o abstracta, figura paterna), la aceptación de su filiación, disipa el conflicto y restaura la armonía[35].

[35] J. José Ipar, en su artículo <*El Banquete según Freud*>, esboza nítidamente la relación parasitaria Freud – Platón en la línea mítica del andrógino: *El relato platónico nos presenta, pues, una versión mítica del momento culminante del nacimiento de la subjetividad: la intervención paterna que produce un corte en el sincitio madre-hijo e introduce al sujeto en los desencuentros del amor. Salida penosa del narcisismo, de su soberbia y de su desconocimiento, que impone la necesidad del cuidado de sí y la certeza en cuanto a la propia muerte. El corte de Zeus va acompañado de la reforma corporal que permite la relación sexual, que tiene un doble valor: por un lado, salva de la extinción a la especie y, por otro, es un deliquio extremo que amenaza el desarrollo de la cultura. Una muestra de que Platón y sus contemporáneos no eran homosexuales al estilo de los que solemos ver en nuestros días es que, justamente, describe al coito heterosexual como deleitoso y no horroroso como sí lo hacen los perversos de nuestra propia época. Hay que admitir que el mito platónico es optimista por cuanto el corte asegura que cada cual tiene su cara mitad y el problema se reduce a armarse de paciencia y buscar hasta*

4. *NOT*, *URVATER*, TOTEM Y UTOPÍA. PSICOANÁLISIS SOCIAL

La distinción que Hegel estableciera entre *forma y contenido del espíritu absoluto* en la comprensión de lo religioso[36] subyace a la defensa freudiana

encontrarla… Para que aparezca el tema de la falta es menester esperar el discurso de Sócrates, quien revela que Eros es hijo de Penía *(la falta) y de Poro (el "rebusque"). En el mito del andrógino, la búsqueda del objeto perdido puede tener un desenlace feliz, mientras que en Freud el objeto de la mítica* Befriedigungserlebnis *(experiencia de satisfacción) está irremediablemente perdido y sólo es recuperado en forma ilusoria en ciertas experiencias como el enamoramiento* (Verliebtheit) *y la sugestión. De allí que la ilusión, esto es, la esperanza de reencontrar el objeto perdido, sea tan necesaria en la vida (.) Y tan nociva. No hay vuelta atrás del corte operado por el padre Zeus. Si el corte ha sido bien hecho, la nostalgia por el objeto se convertirá en materia poética y liberará energías a favor del desarrollo cultural. Pero si esto no ocurre, el recuerdo del objeto se convertirá en el retorno ominoso de un objeto terrorífico e indeseado, tal como lo vemos en los pacientes psicóticos y, veladamente, en los sujetos perversos.*

[36] Si en la *Fenomenología del Espíritu* el alemán tiende a la superación del dualismo dialéctico sujeto – objeto [estructuración dialéctica del conocimiento sobre la bipolaridad sujeto – objeto y reducción a la identidad subjetual –reconversión polar del objeto en sujeto– en aras del conocimiento absoluto (una reducción doble: ontológica –de <ser> a <pensar>– y epistemológica –de <objeto> de conocimiento a <sujeto> cognoscente-). La realidad como espíritu objetivo en la forma de <mundo a producir> y el espíritu en su forma autorrelacional – activa, fundidos en el espíritu como unidad de subjetividad y objetividad (en cuanto actividad, el espíritu subjetivo se constituye en relación con lo otro de sí, en lo que se reconoce a sí y a lo que reconoce como un momento de sí mismo)], en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* aspira a salvar la distinción forma – contenido. La religión es expresión de lo absoluto que no ha logrado identificarlos, pues el saber religioso es fundamentalmente subjetivo, basado en la representación, que supone cierta *exterioridad* entre el material dado (verdad revelada) y la subjetividad propia. Así, la brecha entre materia y forma traduce la separación sujeto-objeto. Esa separación, rédito del régimen representativo de la religión, se allana en el culto, esencial en la esfera religiosa del espíritu absoluto, dado que reconstruye la unidad del sujeto y su autoconciencia a nivel del espíritu, arraigando en el sujeto un sentimiento de participación en el absoluto. En el parágrafo 564 de la *Enciclopedia*, afirma Hegel que Dios es sólo en la medida en que Él se conoce a sí mismo (recreación de la idea de la nóesis noéseos en codificación antropológica), si bien ese autoconocimiento divino es la autoconciencia de Dios en el hombre (el conocimiento de Dios por el hombre que se desarrolla en el autoconocimiento del hombre en Dios). El culto, con su destacado aspecto oblativo y penitencial, descansa sobre la nóesis divina y la relación de la conciencia finita con ella. La *realidad que corresponde rigurosamente al concepto*, en esa reelaboración del homomorfismo *essendi – cognoscendi* que pasa por el esquematismo de las formas *a priori* de la sensibilidad, es el espíritu absoluto, cuya modalización emocional – representativa es precisamente la religión (la fenomenología dialéctica del espíritu absoluto conserva su carácter histórico porque las *etapas de la toma de conciencia del espíritu por sí mismo* –estadios del espíritu que no deben confundirse con las formas sensitiva, emocional o reflexiva del espíritu absoluto– están vinculadas a los momentos decisivos de desenvoltura del espíritu subjetivo y del objetivo). Para el filósofo de Stuttgart *el concepto de libertad que ha llegado a ser el mundo existente (Vorhandenen) y la naturaleza de la autoconciencia* (*Filosofía del Derecho*,

del valor regulador de la idea religiosa en la articulación social. El superyo cultural se nutre de preceptos sociales de cariz represivo que se desmoronarían con la extinción del concepto suplente de Dios, despuntando letárgicas tendencias asociales en la masa (la falta de fe en la élite ilustrada se contagiaría a la *mayoría inculta*, descomponiéndose el tejido social por difuminación del elemento irreemplazable de sumisión). Dios debe pervivir, aun como mera entidad abstracta (la sentencia de Voltaire es premonitoria: <*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*>), sin representación sensible posible, que amalgame el sistema significante y cubra la vacante potestativa del padre.

La tesis habermasiana de una verdad consensuada en la acción comunicativa que sustente una ética de mínimos es sumamente nociva para el orden social que pregona Freud, si se priva de objetividad. La denuncia del carácter falible de las instancias humanas deja huérfana de aval a la verdad, que reclama un soporte objetivo. La labilidad y la transitoriedad –*vergänglichkeit*– son sus signos, sembrando la angustia (con matices de pulsión psíquica egomórfica) y la inseguridad (la díada dialéctica *angst – sicherheit* se erige en oposición basal de la moderna sociabilidad). Y en esa coyuntura, la sola idea de una divinidad interina que colme el vacío dejado por el parricidio inaugural del clan juega un papel matricial en la orquestación – liturgia de los signos. Una paradójica vuelta de tuerca hacia Agustín, a la *consequentia mirabilis* que presenta el error humano en clave existencial y a la posición no ontologista del hombre en su autotranscendimiento, moción psíquica integral que compromete a intelecto y voluntad, a la necesidad de un Dios iluminador erigido en garante de verdades estables sobre las que cimentar una ciudad humana, y a la vez, una solución contraria al iluminismo, pues la ciudad terrenal de *los hombres que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios* tiene plena cabida en un contexto freudiano, en tanto el psicoanálisis se reserva el rol salvífico que para el cristianismo tendría la fe 'verdadera'.

El psicoanálisis es una eficaz herramienta de secularización que, sobrepujando la religiosidad, abre el umbral de una utópica edad dorada, cumbre de la cultura positivista, un instrumento al servicio de la socialización puramente racional, purgada de elementos exocientíficos, depurada del sentimiento de culpa derivado del ancestral parricidio, que encarnaría los valores ilustrados. En ese

---

prgf. 142), conlleva la plena realización de la libertad, a la vez que su ocaso como arbitrariedad, esto es, la liberación del sujeto de vinculaciones sensibles, inmediatas y naturales. El desarrollo de la *eticidad* no es sino el despliegue de las diversas formas en que la universalidad de la libertad se unifica con la actividad individual (la paraseidad individual supondrá la integración de cada individuo en la totalidad como parte del producto social común –el sujeto hará de la eticidad su necesidad, la condición de posibilidad de su libertad).

sentido, Freud proclama la autodestrucción del iluminismo. La indisociabilidad de la libertad social y el pensamiento iluminista (*el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que la formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, contienen ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier. Si el iluminismo no acoge en sí la conciencia de este movimiento regresivo, firma su propia condena. Si la reflexión sobre el aspecto destructor del progreso es dejada a sus enemigos, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter de superación y conservación a la vez, y por tanto, también su relación con la verdad*[37]). Si el padre, en su inmolación, es el artífice de la edipización, Dios, aun como nuda referencia abstracta, es el promotor de la sociabilización.

En *Totem y Tabú*, el sentimiento religioso es asimilado a la neurosis obsesiva. Más tarde, en *Sinopsis de las neurosis de transferencia* (*Übersicht der Übertragungsneurosen*), el moravo propondrá una lectura de la vivencia religiosa enraizada en el duelo y la melancolía –la fase religiosa en la que aún se hallaría la humanidad, con su conciencia exacerbada del pecado –advierte Freud a Ferenczi en carta[38] fechada en julio de 1915-, parece *el último prolongamiento de la melancolía* que la aqueja, y el psicoanálisis representaría *el comienzo de la curación* del hombre (el *collyrium fidei* que sanaría al ojo enfermo es ahora el psicoanálisis como expresión refinada del racionalismo positivista), el de su liberación de la religión y la *rebelión contra la autoridad injustificada*. El inicio de la fase científica – objetiva, de la era positiva del espíritu que encomia Comte. No deja de ser curioso que quien aboga por la purificación de componentes atávicos, deletéreos ingredientes religiosos o pseudocientíficos, delegue constantemente en el mito para amortizar sus ideas, incurriendo de continuo en la especulación parásita sin soporte experimental, abusando de la hipótesis y la utopía.

---

[37] HORKHEIMER, M. y ADORNO, T., *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires 1970, p. 9-10.

Vid. también el respecto: HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires 1973.

El proyecto de razón ilustrada será, a la postre, el punto de partida de la Escuela de Frankfurt. Advierte Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración* que el iluminismo ha perseguido siempre como fin la conjura del miedo en los hombres, para convertirlos en *amos*. Su programa consistía en cribar la *magia* del mundo, *disolver los mitos y confutar la imaginación*. *La esperanza*, dirá en *Minima Moralia*, *es la única categoría en la que se manifiesta la verdad. Sin la esperanza, la idea de verdad sería difícilmente concebible, y es falsedad capital ofrecer como verdad la existencia reconocida*.

[38] FREUD, S., *Epistolario, 1873 – 1937*, Biblioteca Nueva, Madrid 1963.

Las fases de la historia humana, concomitantes a los estadios de desarrollo individual sobre el complejo edípico (reaparece el motivo recapitulativo en formato no biogenético: la ontogenia como expediente espiritual recapitula la filogenia, la historia colectiva), van desgranándose:

- Hipotética horda primitiva y sustitución de *Not*, que cifra la necesidad de adaptación a un ambiente hostil, por el *Urvater* (padre omnipotente). La periodización de la era arcaica de la humanidad, con un ciclo inicial de nula o tibia presión ambiental, seguida de una época glaciar de escasez y una última etapa, consecuente a la conformación de la horda, pivota sobre el reemplazamiento de *Not* por el padre primigenio como aquello a lo que es preciso adaptarse (el rigor de la privación en la *Eiszeit* habría forzado la transformación de la libido en angustia. La limitación de la reproducción en pos de la supervivencia determinó una predisposición filogenética a la histeria –la carencia de lenguaje habría soterrado la emoción de cólera hasta el transtorno de conversión o disociativo (la histeria[39] es ante todo, para Freud, una condición proteica sostenida por alegorías que proyecta vivencias, fantasías,…, asumiendo el control psíquico como vehículo exteriorizante; un polimórfico holograma alegórico del verbo sustentado en elaboraciones psicodinámicas inconscientes de ampuloso rictus mimético). El desarrollo del lenguaje y de la inteligencia derivó en la aparición de la horda, discurriendo la vida amorosa *egoísta y agresiva*. La neurosis obsesiva sería un mecanismo de reacción contra ese retorno, en tanto las psiconeurosis narcisistas se inscribirían propiamente en la era de la horda, la de suplantación de la naturaleza por el padre. Este período sería correlativo al segundo momento del complejo edípico, en su versión lacaniana (feroz irrupción perturbadora del padre incastrado, encarnación de atributos potestativos y viriles, en la díada madre – hijo –la funcionalidad fálica que el hijo detenta hasta entonces respecto a la madre, remitente a un período anterior al de la horda, es usucapida por el padre, omnipresente, todopoderoso-). La progenie sufrirá un destino cruento en el lapso primordial de penuria: castración e integración tribal como sujetos inocuos, pueriles, relegados del estro, desprovistos de instintos libidinales (hebefrenia, *dementia praecox*); abandono de

[39] En tiempos de Hipócrates, se creía que el útero deambulaba por el cuerpo de la mujer y que, al alcanzar el pecho, desataba convulsiones, sofocos y otros trastornos somatoformes (motores, sensitivos o sensoriales). La etimología del término (ὑστέρα, útero) recoge esa visión de afección psicológica asociada al útero como órgano móvil.

la horda y organización sobre una base de homosexualidad, o conjura contra el padre, parricidio y totemifagia –banquete totémico– con ribetes de duelo y melancolía.

- Configuración de clanes totemicéntricos. El mitologema[40] confiere unidad orgánica e identitaria al clan; la sociedad como organización fraterna se consolida en rituales focalizados en la vacante potestativa del padre primitivo (el *vacuum patris* es reverenciado como un neo-espacio de gestación –soportar la vacuidad del *locus* paterno sin realidades interinas y la despersonalización del destino serían metalogros del espíritu científico en eras postremas). Una figura patriarcal –*pater familias*– es investida de la autoridad que ostentara el *urvater* en la horda. Sacralización contingente de la autoridad: el *hierós* árquico deja de ser una condición ínsita, revirtiendo de un acto de dignificación por imposición de un ropaje exterior que realza a quien lo porta, una concesión honrosa que recubre la desnudez o mitiga el desamparo –*hilflosigkeit*– del ser común substante a la investidura (el préstamo eventual reclama, como acto ceremonial, códigos semióticos de expresión). Esta etapa y la siguiente serían correlativas a la tercera fase del complejo de Edipo: un padre magnánimo, afable, casi fraternal, portador de una *gesetz*, una ley abstracta que desborda su propia potestad, se iguala al hijo, nimbando un cuadro holista.
- <*Vorbereitung*> -preparación– de la edad dorada (época inaugurada por el psicoanálisis, caracterizada por una crítica radical a la autoridad y la superación de las represiones –*einschränkungen*– que de ella dimanan. Una élite se driza como sociotipo de transmisión no violenta de una cultura a la masa. En esta etapa, el *eros* se despliega como una eficaz fuerza pedagógica, exorcizado el tabú, inervando una sociedad que ha filtrado el <*zwang*>, el flóculo de culpa presto a la redispersión, si bien subsiste la tensión social minoría culta – masa, que emula la dialéctica hegeliana amo – siervo). El hundimiento de la figura paterna y la emergencia y revitalización de la materna son señas de este período que los lacanianos describen prolijamente. La historia es, para Comte, una sucesión dinámica y progresiva de estados sociales (épocas orgánicas y críticas –estas últimas traban el progreso social y alteran la euritmia del espíritu positivo), fundados en órdenes intelectuales definidos. El progreso consiste en el tránsito de una época u orden orgánico determinado a otro, con una crisis inflexiva (límbicos frisos de turba y

[40] KERÉNYI, K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, B. Boringhieri, Turín 1983, p. 15 – sig. Vid. también: CAMPBELL, J., *L'eroe dai mille volti*, Guanda, Parma 1998.

óxido, epífisis de segmentos orgánicos más o menos distendidos de cierta médula amarilla -¿*lluvia* o cieno?– en que la bestia vertical crepita y se malogra, dilatando su huella genealógica. Talud y abismo). El progreso no es sino <*el desarrollo del orden*> (*La humanidad* –asegura el filósofo de Montpellier– *no sabría crear ninguna institución verdaderamente fundamental de la cual su estado rudimentario no ofreciera en absoluto el germen necesario, según la identidad radical de nuestra naturaleza sometida solamente a un desarrollo gradual*). La interna relación entre orden y progreso resuelve al espíritu humano en cada período. En la línea de Comte, considera Freud inevitable la impresión de desintegración social en etapas transicionales, en las que las fruiciones protervas que anidan en los estratos afóticos, casi ya hadales o subducentes, de la vida psíquica parecen desencadenarse frenéticamente hasta el triunfo final de la razón. Dios reúne matices de ficción o ideal normativo, una fuga transcendental de la razón hacia el *nullum* cognitivo que, sin embargo, cumple una función de vacío reguladora en el engranaje de los signos, un ateoremático gödeliano imprescindible en la edificación del sistema de significaciones: el *escandido* de los lacanianos o la tecla espaciadora en el régimen semiótico, sin carga significativa en sí misma.

Hacia esa pregnante fantasmagoría se dirigen rituales y signos, como si de una realidad suplente que amortigua el desahucio paterno y lenifica la orfandad intermitente, largamente rumiada a través de las eras y los huesos, se tratase, sellando la fisura que desaloja a la conciencia de su propia ensidad opaca y, a la vez, la anuncia como existencia desnaturalizada o desnudez transeúnte hacia el gesto: la eclosión de la subjetividad que se arroga destellos divinos.

- Utópica edad de oro (armonización de los polos de la díada motriz del desarrollo cultural en tono dialéctico: *arbeit-genuss*, trabajo-ocio (marxismo[41]).

[41] La moderna soberanía del sujeto (<*cogito*> cartesiano, <*mens*> leibniziana, <razón> ilustrada, <yo transcendental> kantiano) y las instancias conscientes del <yo> comienza a ser socavada por Hegel (realidad del <todo> como sustancia, y en la misma medida, como espíritu absoluto, disolución polar, …), y más tarde, por el materialismo histórico [el hombre como plexo relacional –transición del <*zoòn noetikón*> a <*zoòn poietikón*>-, totalidad social concreta históricamente determinada, dialéctica de la infraestructura – superestructura sobrepuesta al factor económico erigido en detonante histórico –*input* abstracto o vacuo como principio explicativo del desarrollo histórico sin esa dialéctica auxiliar-, desaparición de clases como vector directriz utópico de la historia ('metafísica de la historia': *el contenido esencial de la esperanza no es*

la esperanza, sino, en tanto que aquél no permite fracasar a ésta, es existencia sin distancia, presente. Utopía labora sólo por razón del presente a alcanzar, y por eso el presente se encuentra al final, como la falta de distancia finalmente querida, salpicando todas las distancias utópicas. Precisamente porque la conciencia utópica no se deja alimentar con lo malo existente (.) y (.) se llama utopía concreta: por eso precisamente la utopía no pretende una distancia eterna del objeto, sino que desea, más bien, coincidir con él como un objeto que ya no es ajeno al sujeto. Con esta delaminación de la utopía materialista, cercana a la superación hegeliana de la fractura dialéctica sujeto – objeto, se descuelga Ernst Bloch en *El principio esperanza*, vol. I, Aguilar, Madrid 1977, p. 311 – 312-), …] y por el propio Freud (primacía de lo <inconsciente> sobre el yo – conciencia). El estructuralismo etnológico preservará la condición transcendental del sujeto, negando, sin embargo, su preeminencia o privilegiada posición como conciencia individual en la explicación de los fenómenos (transmigración de la instancia transcendental al orden relacional e inconsciente, en cuyo tejido sedimenta la conciencia, resaltando el valor de la afectividad, las operaciones menos racionales y las manifestaciones prelógicas –subraya Lévi-Strauss en *Tristes Tópicos*-), con una hipótesis ontológica de fondo, extraída del corazón del marxismo: la comprensión como *reducción de un tipo de realidad a otra*. El estructuralismo aglomera préstamos diversos, el principio geológico de estratificación substante al aparente desorden de formas singulares superficiales, que les brinda soporte, unidad y consistencia, permitiendo recuperar un sentido 'oscuro' pero general del que los demás son *una transposición parcial y deformada*; la contracción marxista del acto comprensivo (la verdadera realidad no es nunca la más manifiesta –*la naturaleza de la verdadero resplandece ya en el cuidado que pone en ocultarse*-), o el relieve que concede a <lo inconsciente> la teoría psicoanalítica: una categoría de mayor prominencia y validez que lo racional, la del significante. La reamortización ontológica de <naturaleza> en <cultura> (reintegración de la cultura en la naturaleza y de la vida en el conjunto de sus condiciones físicas, que propone Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, FCE, México 1964, p. 358), el reajuste del <espíritu consciente> al <inconsciente>, la resolución de lo humano en <no humano>, en consonancia con la reificación de la mente –lo inconsciente, sincopado en su lectura antropológica a término mediante el que se designa una función simbólica genuinamente humana, como *carácter común y específico del hecho social* (*Ibid*, p. 183 – 184), transcendente en cuanto que sobrepasa la diversidad individual y en tanto que condición de posibilidad y principio originario de significación de todos los fenómenos culturales y sociales-, son cláusulas ideológicas del estructuralismo. Tras la doble reducción (ontológica – epistemológica) y la tesis de la actividad inconsciente del espíritu como *imposición de formas a un contenido*, alcanzada la moldura (nervadura) inconsciente subyacente a cada institución y costumbre en prosecución de *un principio de interpretación válido para otras instituciones y costumbres* (*Ib*., 21 – 22) se embosca una actitud crítica respecto al concepto diltheyano de <vida> estructuralmente tridimensionada (representativa –imagen objetiva del mundo – elevación a conciencia en el conocimiento de la realidad / afectiva – estimativa – valorativa / volitiva) y la inevitabilidad como problema o tarea expedita de una imposible metafísica: la <*Weltanschauung*> pretende restañar la herida que abre la conciencia de la relatividad histórica sin incurrir en un sistema filosófico periclitado, en la metafísica como propuesta hermética y ahistórica: la misión pionera de la filosofía, sobre el supuesto de una <historicidad vital> que pone el ser del hombre en el decurso de su experiencia a través de la historia, no es sino *la conducción (.) de la predisposición y de la necesidad filosóficas que existen en los sujetos a la plena conciencia histórica. Esta Historia es la indispensable propedéutica de la filosofía sistemática* (DILTHEY, 'Teoría de las concepciones del mundo', en *Obras de Dilthey*, t. VIII, FCE, México 1945, p. 350)… Cuán cerca de la noción unamuniana de intrahistoria.

> La edad de Hesíodo[42]. El final del tercer momento del complejo edípico (aceptación de la idea de la muerte, castración del padre y renuncia a ocupar el *locus patris* –asunción de la propia castración–) es sincrético a la edad de oro, en la que el paternalismo (monarquía) cede a la fraternidad (democracia) como patrón de relación humana.

De nuevo las deudas son patentes. El rasgo conformativo más nítido del orden social, en el prospección de Auguste Comte, es el estado del espíritu, con lo que la filosofía, entendida como sistema ideológico por antonomasia,

---

[42] Hesíodo la sitúa en su *Teogonía* al comienzo de la edad de los metales. Freud la desplaza al final de esa era, en un futuro brumoso pero promisorio, cima de la evolución cultural. Los hombres de la edad de oro hesiódica viven como si fuesen dioses o en estrecha comunión con ellos. No han de roturar y sembrar la tierra, pues ésta les provee con munificencia de frutos, son muy longevos y mueren plácidamente en el sueño. La tierra dorada tiene cualidades letárgicas, todo discurre bajo su plácida égida. Tutela vidas pueriles (de hecho, pueden asociarse las distintas eras del metal a las edades del hombre: edad de oro – infancia / edad de la plata – pubescencia / edad del bronce – adolescencia / edad de los héroes – madurez / edad del hierro – senectud), pues estaría muy cercana al origen, un mundo anterior al tiempo [del caos primordial, narra Hesíodo, en el que imperaba la mezcla y la indiferenciación (como ocurriera con la *migma* de homeomerías –tal como las designa Aristóteles– o semillas a la que el *Nous* imprimiera el movimiento de remolino, según Anaxágoras), signos oníricos, surgieron ciertas deidades oscuras –la Noche, el Erebo, el Éter, el Sueño, Eros, …-, coronando la primera generación de dioses, que culminaría con la pareja Urano (dios celeste) – Gaia (diosa terrestre), en déficit forme con incipiente diferenciación sexual. A esa díada siguió una generación de dioses turbulentos pero sexualmente dimórficos, los Titanes. Gaia engendró monstruos cuya capacidad generativa se vio limitada por el poder demiúrgico de los olímpicos, en los que cristaliza la belleza, la prudencia o la serenidad que adornan lo sacro, en contraste con la monstruosidad, la *hybris* y la iracundia de los hijos de la diosa tierra. La sucesión de edades en el hombre conlleva una paulatina degradación que deyecta a la edad de hierro, la del propio Hesíodo, caracterizada por la falta de respeto al padre, el esfuerzo de subsistencia y la irrupción de Pandora, malévola mujer que vive a expensas del denuedo y la energía del varón (la feminidad de la madre tierra es alegórica, la tierra está presente en el relato mítico desde el comienzo, amparando a dioses y hombres, sosteniéndolos; la mujer es una tardía aparición, señal de la decadencia de la edad de hierro). Los presagios no pueden ser más funestos: los hombres del futuro nacerán viejos. Aidos y Némesis abandonarán el mundo, agudizándose la fractura entre lo humano y lo divino. A esa pesimista previsión se contrapone la esperanza freudiana, no obstante la desconfianza del moravo en la naturaleza humana, de una era liberada de sacralidad, del elemento represor y la superstición, regida por la razón secular que alienta el ideal ilustrado. El yo colectivo rescatado por el filósofo clarividente, el iluminado psicoanalista, de las sombras ilúdicas y las mordazas supraegológicas. Los cautivos eikonófagos liberados por el hombre prometeico, el psicoanalista portador de la luz, el mayeútico *paidagogos* que hará resplandecer la verdad en su interior… Un *sophós* mesiánico que romperá las cadenas, haciendo emerger la versión paralela, irrealizada aún, de mundo fulgurante, hundido en el pasado el vigente *kósmos noserós*.

será basal y configurativa para la estructura comunitaria. En toda época, orgánica o crítica, se ha reconocido, de manera *más o menos precisa*, pero *irrecusable*, <*la historia de la sociedad como estando dominada por la historia del espíritu humano*>[43]. Por la misma naturaleza del espíritu, afirma Comte, *cada rama de nuestros conocimientos está necesariamente supeditada en su marcha a pasar sucesivamente por tres estados teóricos diferentes*: teológico (ficticio), metafísico (abstracto) y, al fin, el estado científico o positivo[44]. El orden y progreso en los diversos estados[45] viene impuesto por la inercia natural del espíritu humano, y la sucesión de un estado a otro expresa, en base a la necesidad que la impone y guía, una ley del espíritu, rectora, asimismo, del conocimiento. La ley de los tres estados se aquilata, entonces, como una ley estructural del espíritu que procura un modo de interpretación de la trama fenoménica, plasmada en cierto patrón de conocimiento[46].

En el estado más primitivo del espíritu, *provisional y preparatorio*, el interrogante sobre la naturaleza y dinámica de los fenómenos apela a unas causas últimas, de linaje sobrenatural. Las especulaciones, en este estado, muestran una espontánea predilección por cuestiones insolubles, por *los temas más*

---

[43] *Las ideas gobiernan y trastornan el mundo, o, en otros términos, todo el mecanismo social reposa finalmente sobre opiniones (.). La gran crisis política y moral de las sociedades actuales se debe, en último análisis, a la anarquía intelectual. Nuestro más grave mal consiste, en efecto, en esta profunda divergencia que existe ahora entre todos los espíritus acerca de todas las máximas fundamentales cuya estabilidad es la primera condición de un verdadero orden social…* La terna de categorías medulares del proyecto positivista comtiano es la siguiente: **Estado**, que declara la *unidad sistemática y estructura* de una época dada del espíritu, *una estancia entre las diversas* que el espíritu va recorriendo en su desarrollo y consecución del fin adecuado a su naturaleza. **Orden**, como referencia a la *conexión, estructura y unidad sistemática* de factores sociales en una época determinada. Cada estado social se rige por una ley de estabilidad (el orden procura la estabilización y conservación del estado) y progreso o variabilidad (tendencia a la superación y constante transformación de la historia dominada por el espíritu positivo). El orden decisivo es el intelectual: el orden político es <*la expresión del civil*>, y éste no es <*más que la expresión del estado de la civilización*>. Sólo desde ese orden basal es plausible la institución social, cuya dimensión histórica es una exacción del espíritu humano, principio del orden. **Progreso**: tránsito de una época u orden orgánico a otro, con un interludio crítico. Orden y consecutivo progreso son exigencias de la naturaleza humana. La inflexión crítica entre períodos orgánicos supone un progreso porque aboca a un orden en el que cristaliza más vívidamente el espíritu unifacial.

[44] COMTE, A., *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Les Éditions Aubier – Montaigne, París 1970.

[45] COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar –trad. Consuelo Berges-, Madrid 1965.

[46] MULL, J., *Auguste Comte y el positivismo*, Aguilar, Madrid 1972.

ZUBURI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963.

radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva. La inteligencia está aún ensombrecida, obliterada entre sombras repta por pasadizos extranaturales, se desliza furtivamente bajo los más sencillos problemas científicos en fuga hacia <νοούμενα>, buscando con avidez, y de manera casi exclusiva, el origen de las cosas, las causas esenciales, primeras o últimas, de los fenómenos que la impresionan, y su modo fundamental de producción. Aspira al conocimiento absoluto. El orden teológico se exfolia en una terna gradual de momentos con reducción paulatina del censo de causas o la nómina de principios explicativos (fetichismo, politeísmo y monoteísmo).

La <*infancia de la Humanidad*>, durante la cual la filosofía teológica fue la única capaz de aglutinar o *sistematizar* la sociedad por ser la *fuente exclusiva de una cierta harmonia mentis*, dista tan profundamente en sus aspectos sumarios del estado de <*virilidad mental*> que el tránsito de uno a otro no puede operarse, ni en el individuo ni en la especie, sin el auxilio creciente de una suerte de <*filosofía inmediata, esencialmente limitada a ese menester transitorio*>. Tal es el papel del estado metafísico en la evolución de la inteligencia humana, *mal avenida con los cambios bruscos*: elevar *casi insensiblemente* al espíritu <*del estado puramente teológico al estado francamente positivo*>.

Como en el estado precedente, el espíritu metafísico, de destino *transitorio* y carácter crítico y *bastardo*, continúa cuestionándose el <*porqué*> de los fenómenos. Es, de hecho, una *modificación disolvente del primero*, una <*situación equívoca*> más cercana al espíritu antecedente que al consiguiente, si bien la señal de progreso determinante del nuevo orden es la reorientación del interrogante: la búsqueda de una causa no apunta ya hacia un principio foráneo, extrínseco a la *physis*, hacia una presunta instancia divina, sino que el principio explicativo de la realidad se emplaza *en las cosas mismas*. Las relaciones interfenoménicas, las interacciones endógenas, obedecen a propiedades o poderes naturales. La <*natura rerum*> y, en último término, la Naturaleza en su rumbo endogámico (su ritmo endogenésico, autodirigido), abriga una coda disquisitiva. Apuntalado sobre un régimen de <entidades abstractas> o basado en propiedades que, aun inmanentes, ínsitas en las cosas (*proprietates rerum*), acantonan cierta carga de inmutabilidad y necesidad, el conocimiento propio del estado metafísico se mantiene en la línea del correspondiente al estado anterior. La lógica especulativa, en ese estado preliminar, consistió en razonar, con mayor o menor sutileza, siguiendo principios confusos, sin una veracidad contrastada que despejase dilemas, puliendo los vértices de disputa. Prevención, perplejidad, fluctuaciones en torno a un gravamen mítico o dogmático, el bagaje de un ciclo cosmogónico nada proclive a la hesitación. La exención de *ítems*

de relatividad desborda las circunstancias particulares que envuelven cada fenómeno, preserva el carácter absoluto del conocimiento que surte este estado, un saber aún cimentado en la imaginación que crea y cree en tales entidades, pero el giro extrínseco a intrínseco en las notas de análisis, el viraje de la faz noológica transcendente – sobrenatural a la natural – inmanente aporta un índice de racionalización (pre-positivación) que expedita al estado metafísico, fragüado sobre el desmoronamiento del teológico (éste fue orgánico en una vasta diáfisis temporal, mientras que el metafísico *no ha podido ser jamás más que crítico*), como estado transicional hacia el positivo de apogeo del espíritu. Al fin, la bifacialidad del *noûs* neoplatónico que cuarteara a la misma razón humana en las etapas precríticas del espíritu palidece, cediendo a una razón monofacial que sólo atiende al fenómeno de ser y criba el *noumenon*, impugna la opaca ensidad metaempírica, ni siquiera ya nítido límite ideal de experiencia. El ser transfenoménico, el aparato de causas, primarias o finales, impenetrables y hueras de sentido, es sitiado… ¿Qué queda en el hombre unifacial, amputada la ilusión metafísica, sino una mohosa fe en la transcendencia de la especie, concebida como extenuante colonización de horizontes de inmanencia?

La larga sucesión de *preámbulos necesarios*, en el curso de los cuales ha sido testada *la inanidad radical de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial*, encauza al espíritu, gradualmente emancipado, al estado de positividad racional, definitivo, estable, última etapa de su desarrollo[47]. La renuncia a las investigaciones absolutas, pueriles, el abandono del motivo nuclear yacente a las *pseudocuestiones* teológico – metafísicas (el <*porqué*> de los fenómenos naturales, la exacción de una causa o esencia), fútiles para la sociedad que florece a la luz de la revolución industrial, en favor del <*cómo*>, que promueve, no una fórmula de comprensión de lo real de carácter explicativo, sino una norma epistémica descriptiva, en la que el poder que ostentaba la imaginación en los estados superados ha sido asumido por la razón

[47] *Un sistema social que se extingue, un sistema nuevo llegado a su plena madurez y que tiende a constituirse, tal es el carácter fundamental asignado a la época actual por la marcha general de la civilización. Conforme a ese estado de cosas, dos movimientos de naturaleza diferente agitan hoy la sociedad: un movimiento de desorganización y otro de reorganización. Por el primero, considerado aisladamente, la sociedad es arrastrada hacia una profunda anarquía moral y política que parece amenazarla con una próxima e inevitable disolución. Por el segundo movimiento, la sociedad es conducida hacia el estado social definitivo de la especie humana, el más conveniente a su naturaleza, aquél en el que todos los medios de prosperidad deben recibir su más pleno desarrollo y su aplicación más directa. Es en la coexistencia de esas dos tendencias opuestas en lo que consiste la gran crisis sufrida por las naciones más civilizadas. Es bajo este doble aspecto como la crisis debe ser considerada para ser comprendida.* COMTE, A., *Discurso,* Madrid 1965.

práctica (concebida, obviamente, en un sentido desviado del canon kantiano, como razón que gravita sobre lo fáctico, orientada a la acción instrumental, una razón poiética –no el rutilante <*noûs poietikós*>, sino la razón de un transfigurado <*zoón poietikón*> u <*homo faber*> en el que la acción aventaja al lógos)[48], adosan el espíritu a la era positiva, circunscriben su esfuerzo al dominio de la observación, <*rápidamente progresivo*> a partir de ese momento, arrojando un saldo de conocimientos <*verdaderamente accesibles*>, adecuados a sus <*necesidades reales*>. El estadio culminante del espíritu impulsa una solución de saber asentada en la pulcra caracterización de fenómenos a partir de la observación y el razonamiento, no en la búsqueda de un principio explicativo abstracto o ficticio – transcendente de sesgo vicioso.

Es en el estado positivo en el que el espíritu exhibe un perfecto ajuste al fin que lo orienta: *ver para prever*, *estudiar <lo que es> a fin de concluir de ello <lo que será>*, *según el dogma general de invariabilidad de las leyes naturales*[49]. En su extensión universal, el principio filosófico enunciado adquiere una *plenitud decisiva* por el efectivo valor de la analogía en cualquiera de los órdenes de fenómenos. La *anticipación lógica* cobra entonces toda su fuerza frente a la estática supremacía que pudieran conservar, para un espíritu absorto en la faz

[48] Para Comte, la <razón práctica> no es la variante funcional de <razón> que, por contraposición a la teórica (ésta procura un conocimiento objetivo a partir de impresiones sensibles e intuiciones puras o formas <*a priori*> de la sensibilidad, coordenadas vacías de contenido empírico, a que el sujeto somete los datos de la experiencia), lleva al conocimiento moral (razón práctica, con sus postulados: libertad, inmortalidad psíquica y existencia divina), sino una razón encaminada a la praxis positiva. La <*previsión de los fenómenos sociales*> supone, ante todo, el abandono de la <*región de la idealidad metafísica*>, ingresando en el territorio de las <*realidades observadas*> por sistemática <*subordinación de la imaginación a la información*>. Las interferencias exocientíficas son censuradas. El lema <*conocer para prever y prever para actuar*> encubre una visión idealista del conflicto social, y las ideas positivas calaron en el mundo de la Revolución Industrial, en el que las concepciones políticas pierden su vigor absoluto, *relativizándose al estadio variable de la civilización*, y la acción política queda limitada por leyes determinadas, ya que la supeditación de los hechos sociales a la custodia accidental (*a los disturbios de la intervención accidental*) del legislador humano o divino haría inviable la previsión científica. La concepción frankliniana del hombre como <*animal que elabora herramientas*> será reconducida por Marx, en la vieja nomenclatura (*Homo faber*) de las *Sententiae* de Claudius Caecus (*Homo faber suae quisque fortunae*). Esa catalogación funcionalista de la inteligencia como capacidad de creación artificial con su subliminal carga de poder, autosuficiencia y control instrumentado de su entorno será explotada en la modernidad (Bergson, por ejemplo, define la inteligencia, en *La evolución creadora*, como la facultad de crear objetos artificiales, herramientas en particular, y de modificarlos de modo ilimitado).

[49] *Discurso sobre el espíritu positivo*, 16.

nouménica del ser, las ilusiones transcendentales, aun en fase vestigial[50]. Como se anticipó, el filosofema <positivo> designa restrictivamente lo real, desplegando su matriz significativa en un régimen gradual de oposiciones. En contraposición a <*lo quimérico*>, <lo positivo> conviene al espíritu filosófico, así caracterizado tras su infatigable consagración a <*investigaciones verdaderamente accesibles*> a la inteligencia humana, con invariable discriminación de insondables misterios, de inescrutables designios, relegados al estatus de objetos ingenuos. Por contraste a <*lo ocioso*>, la *vana satisfacción de la estéril curiosidad*, <lo positivo> alude al necesario destino de la *sana* especulación como mejora continua de la condición humana, en sus dimensiones individual y colectiva. En oposición a <*lo indeciso*>, a la incertidumbre que define el derruido orden mental, estragado por *dudas indefinidas* e *interminables debates*, <lo positivo> denota la aptitud característica del saber para la prosecución de *la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual en la especie entera*. Por oposición a <*lo vago*>, que sólo puede fomentar una actitud de permanente comprensión, apoyada en la creencia en una autoridad sobrenatural, <lo positivo> recuerda la

[50] *El principio de invariabilidad de las leyes naturales no empieza realmente a adquirir alguna consistencia filosófica sino cuando los primeros trabajos verdaderamente científicos han podido manifestar su esencial exactitud frente a un orden entero de grandes fenómenos, lo cual no podría resultar suficientemente más que de la fundación de la astronomía matemática, durante los últimos siglos del politeísmo. Según esta introducción sistemática, el dogma fundamental ha tendido, sin duda, a extenderse, por analogía, a fenómenos más complicados, incluso antes de que sus leyes propias pudieran conocerse en modo alguno. Pero aparte de su esterilidad efectiva, esta vaga anticipación lógica tenía entonces demasiada poca energía para resistir convenientemente a la activa hegemonía mental que aún conservaban las ilusiones teológico – metafísicas. Un primer bosquejo especial de establecimiento de las leyes naturales respecto a cada orden principal de fenómenos ha sido luego indispensable para procurar a tal noción esa fuerza inquebrantable que empieza a presentar en las ciencias más adelantadas. Esta convicción misma no podrá hacerse bastante firme hasta que no se haya extendido verdaderamente una elaboración semejante a todas las especulaciones fundamentales, ya que la incertidumbre dejada por las más complejas debía afectar entonces más o menos a cada una de las otras (…). El principio de invariabilidad de las leyes físicas queda a veces sujeto a graves alteraciones, hasta en los estudios puramente matemáticos, en que vemos, por ejemplo, preconizar todos los días, un pretendido cálculo de probabilidades, que supone implícitamente la ausencia de toda ley real acerca de algunos sucesos, sobre todo cuando el hombre interviene en ellos* [¿intuición de un principio de incertidumbre asociado a la observación y medida de aspectos fenoménicos?]. *Pero cuando esta extensión universal está por fin suficientemente bosquejada (.), este gran principio filosófico adquiere una plenitud decisiva, aunque las leyes efectivas de la mayoría de los casos particulares deban permanecer por mucho tiempo ignoradas; porque una irresistible analogía aplica entonces de antemano a todos los fenómenos de cada orden lo que no ha sido comprobado sino para algunos de ellos, siempre que tengan una importancia conveniente* [he aquí la clave operativa de la razón positiva] – Ibid.

tendencia del verdadero espíritu filosófico a la adopción del *grado de precisión compatible con la naturaleza de los fenómenos*, conforme a la exigencia de las genuinas necesidades humanas. Al fin, bajo el aspecto que más resalta la tensión dialéctica, contrariamente a <lo negativo>, <lo positivo> revela la eminente naturaleza y finalidad de la filosofía moderna, su disposición a organizar, no a destruir[51].

[51] Los caracteres universales revisados distinguen <lo positivo> de cualquier solución teológica o metafísica del espíritu filosófico en su embrión o en los primeros estadios de su desarrollo histórico. La relatividad es un signo crucial del espíritu filosófico, no prenotado bajo ninguno de los aspectos examinados, que recaba, como se señaló, una tendencia sustitutiva necesaria, la dimensión relacional del fenómeno positivo como hecho. El estudio de los fenómenos, *lejos de poder llegar a ser en modo alguno absoluto*, *debe ser siempre relativo a nuestra organización y a nuestra situación*. Así, el verdadero espíritu positivo está tan alejado del empirismo como del misticismo, entre estas dos *abstracciones* [*aberraciones*] *igualmente funestas debe avanzar siempre*. La auténtica positividad representa la lucidez del espíritu que en modo alguno puede convenir al estado naciente de la humanidad. Como teoría del saber que reorganiza el sistema de las ciencias a partir del estudio del progreso y el orden social, el positivismo encuentra su humus en el empirismo inglés y la razón positiva no es sino una reamortización de la secularizada. Dos aspectos primordiales del espíritu positivista, su condición histórica (el gobierno de las ideas impone la necesidad de interpretar la naturaleza y directrices de la historia: en el contexto sociológico en que se forja la teoría del saber afloran los íntimos matices del espíritu humano, insinuándose el sentido de la historia y del avance social) y su talante filosófico (la filosofía -<*sistema general de concepciones humanas*>– positiva consiste en una *manera especial de filosofar* que pergeña teorías coordinando los hechos observados), guían el proyecto de reforma social que alienta, sustentado por un aparato de valores que pretende ser extemporáneo, pese a fructificar a la luz de la reflexión crítica sobre una sociedad industrial, justamente porque esa sociedad se iza, no sobre los principios dogmáticos que apuntalaron el antiguo orden, sino sobre la ciencia, tectriz espiritual del nuevo orden orgánico. Los ejes radiales del positivismo serían: Fenomenismo [superación del idealismo transcendental (la <esencia> del idealismo se disuelve en el fenómeno), del dualismo kantiano <fenómeno / noúmeno>, reducción de la realidad al hábito fenoménico y deposición del valor objetivo de lo nouménico, por irreal. Afirmación de la estricta fenomenalidad del ser, de su educción espacio – temporal como condición de objetividad epistemológica (infundada la distinción entre esencia y fenómeno: aquélla es absorbida por éste, se contrae a la pura calidad fenoménica de lo real; sólo es admisible como real lo concreto que cae manifiestamente dentro de los límites de la experiencia). Anticipación de una ontología fenomenológica que estima la transfenomenalidad como petición ontológica de fenomenalidad, aun sin identificar ser en sí de fenómeno y fenómeno de ser. La evicción de proporción nouménica a lo real veta cualquier instancia metafísica o teológica. La ciencia natural se erige en modelo epistemológico]. Nominalismo [la aféresis del noúmeno y la elisión del estatuto metafísico de la esencia (indicativo de algún grado de realidad o entidad extra – intelectiva correlativa o subyacente a lo real fenoménico) implica la admonición de la universalidad *in re*. La esencia es sólo acreedora de un valor lingüístico, nominal. No hay otras realidades que las singularidades fenoménicas]. Unidad metodológica en el saber y en las ciencias [unificación consumada desde una ciencia prefijada como modelo, la sociología].

El precepto cardinal del espíritu en su madurez intelectual es, pues, un compromiso de adhesión al ser fenoménico en su concreción, un edicto de rigurosa atención a los hechos (regla fundamental de la razón positiva: <*Toda proposición que no pueda reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible*>)[52]. Los principios normativos que emplea tal razón <*no son ya*

[52] Los modelos cognitivos 'positivistas' vertebran la historia de la ciencia, traduciendo al lenguaje formal de la razón las apariencias, sin ocuparse de la relación entre lo que parece ser y lo que verdaderamente es. Ceder el ser como objeto a una solución epistémica superior (la filosofía natural, en su versión platónica, tiene cariz <positivista>, por cuanto relato o recreación doxológica de la indigencia del *aisthetón*) o como claudicación en un mero fenomenalismo estancado en el orden fáctico. Positivista es la hipótesis geocéntrica del *Almagesto*, en flagrante oposición, según expresa confesión de Ptolomeo, a la física aristotélica, con su delusorio sistema de epiciclos y deferentes para explicar movimientos retrógrados o bucles planetarios, o el artificio del ecuante, punto excéntrico al círculo deferente que pretende salvar la supuesta uniformidad de los movimientos circulares. Osiander presenta el sistema heliocéntrico copernicano como un modelo positivista (en el prólogo de Andreas Osiander al *De Revolutionibus* copernicano se anuncia a éste como un conjunto de hipótesis matemáticas descolgadas de la realidad, un esquema netamente positivista, en suma, contra la propia idea de su autor, que la declara fruto de <*largas y cuidadosas investigaciones*>. El astrónomo polaco, en efecto, exulta vocación realista: la rotación o la traslación terrestres son tomados por hechos físicos, no por artificios matemáticos). La heliolatría kepleriana, imbuida de misticismo, alcanza cotas positivistas (la armonía cósmica es equiparada por al astrónomo de Weil al símbolo trinitario: Sol – Dios / Esfera de las estrellas fijas – Hijo / Medio etéreo de interrelación – Espíritu. Más que las dos leyes enunciadas en la *Astronomia Nova*, la ley de la *Harmonia Mundi*, transluce la sínfisis entre hallazgos empíricos y especulación desenfrenada), bordeando la paradoja, pues el alemán era un reputado realista. La <*positivización de la razón*> apela a ese estado de superación de la *ratio bifacialis*, ulterior a su secularización, promotor de una teoría integral de la realidad que retrae lo real a <*lo positivo*>, perfilándose así como una aspiración <*a sustituir en todas partes lo absoluto por lo relativo*>. Una reacción contra lo absoluto como supremo idealista fundamental que organiza una teoría del saber y un sistema de las ciencias a partir de los datos concretos de la experiencia humana, de la existencia histórica del hombre y la estructura material de la naturaleza, reconociendo el carácter racional e invariante de las leyes que rigen la dinámica natural y la social (ARNAU GRAS, H., <El positivismo>, en *Antología de Textos de Filosofía*, Grupo πάντα ρεῖ, Alhambra, Madrid 1989, p. 473). En el contexto aquí acotado, el semantema <positivo> se significa en sus matices según un régimen progresivo de oposición a <*lo quimérico*>, <*lo ocioso*>, <*lo incierto*>, <*lo vago*> y <*lo negativo*>, sublimado como una prosecución del espíritu sobre los estados teológico y metafísico, más tempranos, provisionales. Por otra parte, <lo positivo> ha de estar en relación al sujeto, ser relativo a él, manifestándosele, de ahí su proporción fenoménica: fenómeno dado al hombre, puesto ante él, susceptible, entonces, de ser observado, verificado. Tales notas son los caracteres distintivos bajo los que el positivismo reconoce al <*hecho*> *-fenómeno positivo observable y verificable-*, configurándose el <saber positivo> como una ciencia o conocimiento de hechos. El rechazo de cualquier tipo de interpretación metafísica de la realidad, con reducción de lo real al objeto de experiencia, es signo definitorio. Ahora bien, la función del *nous* positivo

más que verdaderamente hechos>[53], si bien *más generales y abstractos* que aquellos cuyo vínculo deben establecer, y cualquiera que fuere el modo, racional o experimental, de acceder a su descubrimiento, la eficacia científica

---

no consiste en una mera compilación de hechos, un acopio de observaciones amalgamadas por simple asociación cuyo tejido va expandiéndose inductivamente, como sucede con el programa positivista de Stuart Mill (estricta atención a hechos concretos, atomización noémica por reducción de toda plausible generalización a sus elementos singulares, a registros sensibles actuales), sino en una consecución de leyes, no inferibles de la simple acumulación de datos suministrados por los sentidos, o de observaciones aisladas, expresión de una razón organizadora, constructiva (CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol, IV, FCE, México 1979, p. 17 – 18). La verdadera ciencia se nutre de observaciones, sin que el abuso del principio lógico de subordinación de la imaginación, que sustenta al espíritu en sus estadios primitivos, a la observación, primera condición fundamental de la especulación científica, haga degenerar a la ciencia real en una *estéril aglutinación de hechos incoherentes*, cuyo único mérito esencial fuese el de la exactitud parcial. El destino de las leyes positivas es la <*previsión racional*> (*En las leyes sobre los fenómenos es en lo que consiste, realmente la ciencia, ciencia a la cual los hechos propiamente dichos, por exactos y numerosos que puedan ser, nunca procuran otra cosa que materiales indispensables. Considerando el destino constante de estas leyes se puede decir, sin exageración alguna, que la verdadera ciencia, lejos de estar formada de meras observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyéndola por aquella previsión racional, que constituye, en todos los aspectos, el principal carácter del espíritu positivo (.). Una previsión tal, consecuencia necesaria de las relaciones constantes descubiertas entre los fenómenos, no permitirá nunca confundir la ciencia real con esa vana erudición que acumula hechos maquinalmente sin aspirar a deducir unos de otros. Este gran atributo de todas nuestras especulaciones no importa menos a su utilidad efectiva que a su propia dignidad, pues la exploración directa de los fenómenos realizados no podría bastar para permitirnos modificar su cumplimiento, si no nos condujera a preverlos convenientemente*. COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, 13, Aguilar –trad. Consuelo Berges-, Madrid 1965). El paradigma de propuesta positivista es el proyecto comtiano, cuyo boceto se traza aquí. Los modelos en vanguardia (teoría M, abolición de singularidad inicial en el cono espacio-temporal por 'limadura' del vértice cósmico, pulido el centro de homotecia en el aparato expansivo analógico de causas y efectos), delatan una clara tendencia positivista en la física actual que no escapa a la crítica de que fuera objeto el programa positivista de Comte por parte de Nietzsche o Husserl.

[53] El <*signum rei*> o el <*signum signi*> nominalistas, y de un modo más notorio que la <*passio seu intentio animae*>, sea primera o segunda intención, el signo oral o lingüístico, arbitrario, son entidades singulares en su respectiva existencia intraanímica, como término de una proposición mental, o extrapsíquica, como sonido. Y luego, Wittgenstein: el mundo es un retículo de hechos (<*Tatsache*>, lo real y complejo; <*Sachverhait*>, lo posible, simple), la composición de hechos por objetos no requiere de un elemento distinto de los mismos objetos para articularse, y la representación lógica de hechos como función de verdad de forma general [p, ξ, N(ξ)] (la proposición *-der Gedanke ist der sinnvolle Satz–* es <*Wahrheitsfunktion der Elementarsätze*>, según la idea de <proposición elemental> como función de verdad de sí misma). Al final, silencio. La retracción del lógos.

radica en su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observados[54]. La revolución que acompaña a la *virilidad* del espíritu humano importa la renuncia a la inalcanzable determinación de las *causas propiamente dichas*, una cómoda prevariación o concusión de fondo, la abstención (abdicación) de lo metafísico (cuando no su casación) para abrazar el ser en su neta proporción empírica, procediendo a la <*investigación de las leyes* [naturales]*, es decir, de las relaciones constantes que se dan entre los fenómenos observados. Trátese de los efectos mínimos o de los más sublimes, de choque y gravedad como de pensamiento y moralidad, no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción*>[55]. He ahí la aptitud espontánea del espíritu positivo para constituir la <*unidad final de nuestro entendimiento*>. Tal espíritu se ha alzado irrevocablemente con el privilegio de la congruencia. Él es, cuando va asistido por <*una suficiente conformidad de sentimientos*> y <*cierta convergencia de intereses*>, el único principio efectivo de la comunión intelectual en que se funda toda asociación humana.

Los estadios del espíritu que desglosa Comte pasan por ser una afinada reelaboración de las fases antropogénicas alegorizadas en el enigma que la esfinge planteara a los tebanos, como si el principio biogenético de recapitulación fuera extensible al espíritu. El espíritu teológico del tríptico sugiere, si no al hombre mítico –pues la teología es <*lógos*>-, aunque no <ciencia>, sí a un hombre bípedo temprano (odiseico), aún deslumbrado por símbolos y apegado al misterio (μυστήριον τῆς πίστεως), tanto como el hombre tetrápodo del *mythos* (iliádico) lo estuviera por los ídolos zoomórficos –dioses totémicos del albor-, que pugna ya por deshacerse de ellos en ese catártico viaje interior que es la Ὀδύσσεια, apartado del clan al que infunde savia la teodicea. El hombre edípico (erecto) tardío es el crisol del espíritu monofacial – positivista que, desistiendo de la idolatría y la reverencia a oscuras formas doxogénicas[56], renegando de efigies y arcanos, *exul umbra*, apuesta por el estricto fenomenismo como cauce del conocimiento. Faltaría por escrutar el impacto definitivo de la *techné* sobre el espíritu positivo, si el hombre trípedo (prometeico) acabara por

---

[54] *La pura imaginación pierde entonces irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para constituir un estado lógico plenamente normal, sin dejar de ejercer, sin embargo, en las especulaciones positivas un oficio tan principal como inagotable para crear o perfeccionar los medios de conexión, ya definitiva, ya provisional*. COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, 12.

[55] *Ibid*.

[56] Se concede aquí al vocablo el sentido opuesto al que le otorga Harold Merskey. La forma doxogénica no es tanto el producto de la *doxá* cuanto su objeto.

esencializar o naturalizar el soporte técnico (la prótesis, asimilada, no como accesorio de apoyo, sino como un miembro esencial completivo), quedando así lo humano desvirtuado, o simplemente transfigurado, aislado en una esfera benefactora que lo preserva del inicuo decurso natural.

El plan freudiano sigue, cuando menos, el escolio procedimental embastado. La *fantasía filogenética* que Freud expone en su *Sinopsis de las neurosis de transferencia*, complementando ciertas hipótesis ontogénicas de Ferenczi, atribuye a una huella constitucional de sucesos infaustos del pasado remoto en multitud de individuos (marcas ontofilogenéticas ancestrales, como si los signos del frío en las branquias y los órganos internos de los peces se transmitieran a la prole o la memoria aciaga de los árboles se propagara por los esquejes) la fijación de determinadas patologías[57], a modo de alelos anómalos o protooncogenes con carga fenotípica latente que mutasen a oncogenes bajo influjo ambiental.

Los reproches que Freud hace al super – yo del individuo, al hilo de la investigación de la neurosis, se refieren a su despreocupación de la felicidad del yo. Centrado como está en la vigilancia de sus preceptos y prohibiciones no toma en debida consideración las resistencias contra el cumplimiento de los mismos, la *energía instintiva del ello* y las *dificultades que ofrece el mundo real*. De ahí la recurrente refriega con el super – yo individual que ha de sostener la psicoterapia, su denodado esfuerzo por templar las inclinaciones de esa instancia psíquica. Análogas objeciones cabe oponer a las exigencias éticas del super – yo cultural, tampoco éste presta la atención oportuna a la constitución psíquica del hombre, pues instaura un precepto sin cuestionarse los obstáculos con que tropezará el ser humano para su cumplimiento; *acepta, más bien* –asegura el moravo– *que al yo del hombre le es psicológicamente posible realizar cuanto se le encomiende*, que el yo goza de ilimitada potestad, de plena autoridad sobre su *ello*, lo que supone un error, pues *aun en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el ello no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se desata en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz*[58]… ¿Acaso en el ideario dialógico platónico, los dictados racionales, acodalados en el arquetípico <*agathós*> (que tiene visos de agatodemon -ἀγαθὸς δαίμων), no resultan sofocantes para la vida sensitiva?

---

[57] Las neurosis transferenciales obedecerían a fijaciones ontofilogenéticas correspondientes a períodos anteriores a los de otras neurosis más graves como la narcisista. Psicopatologías menos severas serían más regresivas en su impronta ontogénica.

[58] S. FREUD, *El malestar*, p. 85.

CONCLUSIÓN

Las almas concupiscible e irascible son niveles de psiquismo idiforme, estadios anímicos pre-egomórficos. La racionalidad egoforme, con irisaciones ilúdicas, se sobredimensiona éticamente como super-yo. Las facetas psíquicas van elucidándose en el ascenso erótico. El despliegue hacia la belleza sensible y los bienes metécticos, con las pautas de comportamiento que esa proyección determina, muestra la *facies* ilúdica, irracional. El psiquismo aisthético zaborda en lo que sólo participa al *eidos*. El psiquismo racional parece remesar al *eidos* subsistente. Es también bifacial, con una vertiente reflexiva – transmisora yoiforme y una facies práxico – rectora de sobreposición ética (sobre-elevación axiológica del psiquismo yoico: el yo se reconfigura en el *éthos* o en virtud de una carga adquirida de valores como super-yo). Una y otra *facies animae*, yoidad – psiquismo noético conductor y suprayoidad – psiquismo ético represor, no son sino bandeados frecuenciales del espectro psíquico que el *eros* pro/apo-eidético separa, franjas de psiquismo *logistikón* que discurren por las sendas del <φαινόμενον> o del delusorio <νοούμενον>.

Aunque el desprecio de *tà aisthetá* (por su indigencia ontológica no pueden sufragar verdadera *epistéme*; no pueden, dada su labilidad, ser fundamento objetivo estable de γνῶσις o διάνοια), es irrecusable en el ideario platónico, con todo, para los cautivos *eikonóphilos*, la luz que emana de la razón es, en principio, lesiva, hiere sus sentidos subterráneos. Y si sus hábitos cavernarios son un claro contrapunto a la virtuosa ἕξις racional, propulsada por el afán de felicidad (ésta es, insistamos, un logro racional que se adscribe al *tópos* noético –la εὐδαιμονία no puede alcanzarse por la vía alogística de la *hedoné*, sino por el sendero del *lógos* y la *héxis* aretéctica conexa, tal como la vida estética que despreciara Kierkegaard es también una vida inauténtica, apenas un estadio pre – yoico de la fáctica espiritualidad que se esclarece por efecto de la angustia como pulsión psíquica motriz), si esa luz es terapéutica para sus ojos enfermos, no es menos veraz que los austeros proverbios de la razón (autotranscendimiento del yo en tono ético) son represivos para la instintiva vida ilúdica. Las simetrías son suficientemente explícitas para ser ignoradas: la organización y modulación interna del dispositivo psíquico en la tramoya freudiana, sus ejes, tienen una nada desdeñable impronta platónica. Una moderna reinvención de la psicología platónica, con un complicado entramado de patologías anexo, como instrumento eficaz de aproximación al espesor íntimo del individuo y la sociedad/cultura, y todo un arsenal algorítmico de rescate de las oscuras simas en que el hombre se adentra, a menudo, en ferviente sinergia colectiva.

La ἀρετή tiene cierta base héxica. El hábito contribuye, cuando no hace, a la virtud. *La poda y extirpación de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma* (*Rep*. IV, 519 a-b), haría que el hombre pudiese encarar lo verdadero (*afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser* – 518 d-)… Esa purga es la labor de la terapia psicoanalítica. El psicoanálisis cumpliría también la función terapéutico – propedéutica que Platón reconoce a la filosofía (*paideia* y dragado de horizontes psíquicos profundos que permita salir al alma cautiva de su bruma interior).

El psicoanalista es el filósofo prometeico, el portador de la luz (*lucífero* – Ἑωσφόρος / Φωσφόρος) o de las claves de acceso a ella, encargado de sanear el espesor psíquico corrigiendo las íntimas miserias del alma, descongestionando el yo, asfixiado por hiperplasias ilúdicas o férreas ligaduras superyoicas. El que debe hacer discernir *el fuego del interior de la caverna*, la región luminosa de la caliginosa *morada – prisión*. La función tutelar del psicoterapeuta es la del testigo de la luz exterior que ha de estimular a los reos (la exterioridad de la luz es sólo metafórica, pues emana de la propia alma bajo inducción psicoanalítica) a abandonar la gruta, la de la fuerza externa que coadyuva al yo oprimido en la neurosis obsesiva o en la histeria que forjan su cautiverio[59]. El psicoanálisis de masas que anhela Freud vela por un yo colectivo (el aparato psíquico individual tiene dimensión societaria: ἡ Ψυχή πόλεως o *anima urbis*), que arrastra hacia la claridad, procurando una polis que *no viva entre sueños… como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras* (he aquí la raíz ilúdica de la dinámica urbanita, marcada por el hedonismo, la amenaza constante de lo dionisíaco, los estragos de la intemperanza) *o se disputan el mando como si éste fuera un gran bien* (*Rep*. V, 520 c-d). Una ciudad no lacerada por la ansiedad, por la disensión o la polémica intestina y la ambición de fatuos bienes. La *polis* es una criatura psíquica que no debe ceder al dominio de corrientes ilúdicas de alineación (*ello* masivo) en discordia con la faz yoica – racional de esa constelación de almas.

El psicoanalista es el moderno trasunto del filósofo que gestionara la triple faceta funcional (ontológica, epistemológica y axiológica) de la Idea de Bien (<Bien> como realidad suprema a la que deben el ser, por participación en ella –*méthexis* ontológica-, las entidades sensibles; <Bien> como *ratio* o *causa essendi* de los *aisthetikones* y aun de los *noetikones* subordinados-, <Bien> como *ratio intelligibilitatis* o *causa cognoscendi* los entes hiléticos –éstos son

[59] JUNG, C. G., *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, vol. 9, Trotta, Madrid 2002.

metécticamente inteligibles, es decir, son tales en tanto que partícipes de la inteligibilidad del bien en sí –*méthexis* epistémica-; <Bien> como paradigma ético hacia el que se dirige el *impetus* eudaimónico). El *eosfóros*, en suma, que, excarcelado, libre de cadenas (recordemos que sobrellevar el vacío paterno absteniéndose de figuras suplentes, tanto como la concepción impersonal del *fatum* o de la *ananké*, son prebendas de una minoría de 'elegidos', del propio Freud o del psicoanalista amnistiado que hay en él), provee las claves para el efugio de la tiniebla psíquica, las armas con que combatir a los *erebóforos*, los profetas que portan las sombras (Ἐρεβο-φόρος / Σκοτο-φόρος) y seducen con espurias metafísicas, tratando de rescatar a las almas esclavizadas o de brindarles estrategias para remontar estados de desorden en el engranaje *ich – es*. Una psicoterapia con vocación de <*maieutikè techné*>: ayudar a alumbrar el alma, aséptica de amnios y abscesos placentarios, aliviada de inveterados tejidos y plesiomorfías, de fluxiones vestigiales o de detritus hacinado en las cloacas, los colectores fetales del psiquismo. No ha de administrar sofísticamente ciencia al alma, como si *infundiera vista a unos ojos ciegos* (IV, 518 c), sino aportarle luz del modo más eficaz para que la parte racional (Platón considera innata en el alma la facultad de conocer) no sea abducida por el oneroso *ello* o extorsionada por el implacable superyo, manteniendo un frágil equilibrio. El aprendizaje no es otra cosa que recuerdo, anámnesis, y en su preexistencia incorpórea en el mundo inteligible, el alma inmortal, sin el bandeado psíquico *alogistón* que despliega en su mixtura somática, conoció la virtud[60]. Basta con hacerla rememorar e instigar su desapego de las sombras para que afluya, como basta con podar gémulas primitivas de angustia, taras no ontológicas que perviven, solapadas, en el subconsciente, para prevenir graves patologías. La mágica teriaca del psicoanálisis.

El lema espinal de la era teológica <*Noli foras ire, in teipsum reddi; in interiore homine habitat veritas …*>, que convoca a la interiorización, al compromiso moral con la creación y al autotranscendimiento (primacía de la interioridad: *vuélvete a ti mismo*, busca la verdad en tu propia intimidad, y si encuentras que tu interior es mudable, *transciéndete* –sobre – elevación cordial, el itinerario psíquico *extra/intra/supra se*) cede el testigo a la neoversión, mixtificada en su fibra subliminal, del verso horaciano <*Fugerit invida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero*> (Odas I, 11), consigna de una era positivista postcrítica del espíritu de acusada escoración ídica (en contraste con la fase moderna – crítica de esa era, marcadamente yoica, la de la razón pura)

[60] En el ***Μένων*** (la traducción de Antonio Ruiz, por ejemplo, para el *Instituto de Estudios Políticos*, Madrid 1970) puede hallarse una lúcida reflexión sobre la naturaleza de la *areté*.

que conmina a la eyección, a la delectación en lo inmediato, el usufructo del instante que deconstruye el bagaje vital, reducido a caleidoscopio de imágenes rítmicas sin solución integral de sujeto, acorde a valores que no bloqueen la síntesis activa por predominio unilateral del elemento psíquico sensible (fractura exterioridad – interioridad sin auténtica autoposición subjetiva: el sujeto ético, no primordialmente <ser autoconsciente> sino <ser electivo> – conquista de una esencia individual mediante la acción ética por excelencia, la elección conformativa, el <*aut – aut*>, la libertad como energía ontológica egogénica[61]) … <*Transcendéos en la exterioridad del instante*>. Coged la rosa mientras podáis, agotad su dulzor, deleitaos con su fragancia, y cosechad nuevas rosas, sin que la vieja rosa agonizante, ya desvaído su color, os rezague, arrastrándoos en su declive… Ninguna clase de contrato moral es aceptable si empaña la frescura del instante perpetuo, zozobrar en el puro indeterminismo, sin directrices teleológicas ralentizadoras o deberes retentivos que sirvan de prótalo a una subjetividad no incontroladamente mitótica ni anaplásica, escasamente diferenciada (la variabilidad pleomórfica acentuada en el <yo> estético), sino pujante y esclarecida. Una célebre estrofa de Robert Herrick es el mejor exponente de ese sentido adulterado del <*carpe diem*>: *Gather ye rosebuds while ye may; Old time is still a – flying; And this same flower that smiles today; Tomorrow will be dying* …). La vocación de inmanencia apurada hasta límites grotescos de máscara y de eversión (avidez de juventud, veneración de la ciencia como medio para zafarse de la vejez, atajando sus escaras, porque lo decisivo es la mirada de los otros, cómo te ven, cómo te juzgan; la apariencia que ofrecemos, aun la apariencia de virtud, si es provechosa, prima sobre la virtud silenciosa).

Si en su sobredimensionamiento ético – material precrítico (era teológico – metafísica), el yo acaece superyo, la sobredimensión mercantilista del yo lo idifica. La globalización no es sino una forma de colectivización transfigurada sobre una base fisiológica mercantilista –falacia del mercado global autorregulado u homeostático-. La colectivización del yo lo iludifica respecto al yo tutelar: el yo colectivo – social es <ello> por relación al yo directivo, un collage de necesidades primarias y accesorias (*humanitas ludens*) a gestionar. La calidad de la facción imperativa de supra – yo que el yo rector despliega

[61] La autoconciencia no es conformativa de subjetividad, sólo media la egogenia (autopensarse no resuelve ontológicamente al yo radical. El movimiento decisivo es la elección, el uso ético de la libertad). El sujeto estético cubre una pseudo – yoidad inmediata a la espiritualidad fáctica (heteroposición), sin consistencia ética, disgregativa, fragmentaria. El espíritu, como bien señala Kierkegaard, es pre – yo opaco, *tertium* positivo ontológico en la síntesis pasiva (cuerpo – alma) posicionalmente *ad aliud*.

en su acción de control sobre la masa colectiva de *egos* iludizada define el *éthos* de una sociedad. El principio de <apariencia aretéctica> (suficiencia de la apariencia de virtud cuando de ella se deriva el mismo efecto que de su práctica) que guiara la sociedad capitalista en su embrión revela una ética utilitarista – consecuencialista que optimiza intereses frente al δέον [deontologismo formal], cuando el principio de utilidad no debiera ser el único criterio de corrección de la praxis.

El superyo, en su busilis pre-positivista, daría cuenta de la <*facies ad supra*> de una razón egomórfica que arrostra la impronta de bifacialidad de la hipóstasis nodal neoplatónica. La bifocalidad psíquica es la nota dominante en la era teológico – metafísica (una faz anímica que fuga a lo transcendente, sobre-elevada, y una faz orientada a los *sensibilia*, que podrían dilucidarse, en formato freudiano, como vertientes psíquicas afines al superyo –razón superior, vecina a lo divino, al padre ancestral – tótem– y a un yo – ello, muy matizado éste e hibridado como 'razón' inferior, disipativa, no pura dotación instintiva, que abarca al yo en cuanto instancia reflexiva atenta a los fenómenos mundanos y en cuanto autoconciencia que, si no basta para consolidar ontológicamente un yo, sí, al menos, lo escorza como voluble escenario de vivencias, de actos téticos, …)[62]. Otro de los logros de la razón bifacial (diédrica como la

[62] En la más pura contextura husserliana: <*cogito*> como intencionalidad explícita (acto en que el yo vive como ejecutante -<*vollziehende*>– en la forma <yo pienso que>), vivencias no explícitas con su acervo noético – noemático [intencionalidad implícita de actos ejecutados (los actos, ejecutados o no, pueden ser neutrales o posicionales –la posicionalidad designa genéricamente el acto tético, sea actual o potencial, y el índice de neutralidad remite a los ponentes dóxicos: las modalidades dóxicas están conectadas, de suerte que la doxá retrotrae a la protodoxá, extendiéndose el análisis noético – noemático a diversas capas de la vida intencional. La descarga del índice de neutralización sobre la posicionalidad dóxica es circunvalante, pues no sólo las vivencias doxificadas son intencionales, también son implícitamente posicionales o téticas las vivencias no puestas dóxicamente -a todo carácter posicional no dóxico corresponde una potencialidad dóxica, pero las modalidades dóxicas pueden darse adoxificadas: se vive irreflexivamente en ellas sin tematizarlas o noematizarlas-. Las ejecuciones de acto equivalen a tomas de posición *sensu lato –Stellungnahmen im weitesten Sinne-*; las tomas de posición *sensu stricto –prägnanten Sinne–* se identifican solamente con actos fundados –valoraciones éticas, morales, estéticas, …-, que tendrían como base actos más simples, desiderativos, …) que se hundieron en el pasado por modificación atencional y de <mociones de acto> *-regungen-*, actos que se imponen desde la periferia al ego central como vivencias]. Los actos fundados *sensu stricto* obedecen a un patrón estructural trisegmentado: nóesis o acto de orden superior (valorar, querer, …), momento noemático correlativo a la nóesis (lo valorado, lo querido, …) y aprehensión de nuevos sentidos – objeto que se significan como <*objetividades de valor*> (*Wertobjektitäten*). Cada nueva objetividad invita a su correspondiente núcleo sémico, y es susceptible de agregación de novedosos caracteres de orden superior (en esta propiedad, la esfera noemática superior es análoga a la inferior). La doxificación hace cognoscibles las formas téticas de la vida consciente

hipóstasis medial neoplatónica, con sus facies proódica – exiticia y epistrófica – rediticia) de la era teológico – metafísica habría sido la postulación, entibada en la díada aristotélica de principios acto – potencia y en el axioma de primacía del primero (de raigambre parmenídea), del acto puro subsistente como límite de convergencia de la serie de composición energo – dinámica. El acto puro, a la postre, en su simple o doble habilitación (predicamental como <forma>, transcendental como <*esse*>), izado en objeto de la <*facies rationalis ad supra*> (la <*facies ad infra*> se abonaría al mundo hilemórfico, campo epistemológico de la física), justificando, en su mismo estatus real – objetivo <*ex hypothesi*> y en su condición de límite de serie, exuberante, por tal, del dominio ontológico de adscripción de sus elementos, ámbito de competencia operativa del morfismo *essendi – cognoscendi* fenomenológico, la pertinencia de la metafísica (*forma subsistens*, inmaterial) o de la teología (*esse subsistens*) como 'ciencias'.

El alma se eleva sobre sí por encima de su exuvia y circunscripción sensible, transciende la apariencia. La razón cogitante se estira supra – racionalmente (super – yo) para tocar lo meta – fenoménico, y, más allá de lo metafísico, se acerca a lo divino (esa defección supra-racional de la razón – yo como supra – razón está geométricamente plasmada en los pináculos y en los arcos ojivales, el yo se sobrepone en la estilizada verticalidad gótica[63], con particular

–lo tético se doxifica noemáticamente-. Toda nóesis de orden superior tiene carácter posicional o tético (basculando desde el simple <es> tal o cual valor, al <es posible> o al <no es>) y experimenta cambios atencionales del lado noético o noemático (de este lado, en la línea de los nuevos caracteres de ser agregados al objeto fundante o en la línea de la neo – objetividad sintetizada). A toda conciencia intencional pertenecen uno o varios caracteres posicionales o tesis –*sensu lato*-, entre ellos el arcóntico. Las tesis tienen unidad genérica y específica. Todo acto o correlato de acto alberga en sí algo explícita – o implícitamente lógico. Las nóesis y los noemas expresivos se adaptan (*anschmiegen*), respectivamente, a cada estrato noético o noemático. Todo acto es potencialmente objetivante, y en su ejecución dóxica deviene actualmente objetivante. Los objetos de la universalidad de los actos suscitan otras tantas ontologías (la axiología, por ejemplo, es una ontología de los valores).

[63] La verticalidad gótica, expresión de la <*facies ad supra*> de la razón o de la vocación super-yoica del orden teológico medieval, es ostensible en la gran urbe vertical contemporánea (Nueva York como prototipo, su aurora gimiente de *columnas de cieno*, de *luz sepultada por cadenas y ruidos* que *nadie recibe en su boca*, de *enjambres furiosos* y *aguas podridas* y horas erguidas y *gentes que vacilan insomnes* bajo el *cieno de números y leyes* –Lorca, eterno-), si bien, en el primer caso, es expresión del anhelo *thigético* o contemplativo de un yo sublimado (super yo) o aniquilado (egocidio místico), mientras que en el de la *ciudad erecta* –como Céline la designa en *Viaje al fin de la noche*– es la extrusión babélica de una <*hybris*>, una razón desafiante que, en su narcisismo, en su autocomplacencia, se iludiza. No nos dejemos engañar, el narcisismo, los excesos de vanidad, la ostentosa ambición, son flecos ilúdicos del yo: el <yo> se expone ilúdicamente ante sí mismo y ante los otros, se ofrece a sí como objeto erótico.

énfasis en el período flamígero de decadencia. La faz psíquica que aspira al místico <*thigein*> o a la verdadera <*epistéme*> (el auténtico conocimiento es el conocimiento de lo supra-sensible; la metafísica como ciencia eidética, o la teología que avitualla de metafisemas, gozan de la prebenda del saber superior por la sublimada calidad de su objeto). Una bifacialidad desajustada, que privilegia a la faz psíquica <*ad supra*>. Las realidades físicas no suscitan sino un conocimiento débil (*doxá* en su modalidad pística, creencia o conjetura), no puramente imaginativo o ilusorio (εἰκασία, comercio con reflejos y eikones), pero sí depreciado; la <*ratio ad infra* (*extra*)> es una razón vestigial, minada por el espejismo, malversada por la labilidad de sus objetos, allende la sinecura que el positivismo otorga.

La razón egomorfizada moderna del período orgánico crítico – cientificista no es aún netamente monofacial o inmanentista, conserva la 'ilusión' de lo transcendente (el transcendentalismo realista radical de la era teológico – metafísica se ha trocado en ilusión transcendental) en la forma de *facies* nouménica idealista. La razón pura no ha perdido del todo la bifacialidad de la vieja razón teológico – metafísica, aun cuando se trate de una bifacialidad descompensada, con inversión de relevancia facial y deflación ilusoria de la <*facies ad supra*>, ahora una vertiente del psiquismo no epistémica sino en fuga ideal. La faz pro-fenoménica pasa a ser la faz sintético – judicativa de progreso epistemológico sobre los datos empíricos esquematizados mediante formas puras de intuición sensible y categorizados en formas puras del entendimiento, en tanto la razón metafísica se ha desviado por completo del sendero de la ciencia, amenazada por la antinomia y el paralogismo.

La pertinacia de la dislocación de vertientes ontológicas en la cosa, fenomenalidad y ensidad o noumenalidad, aun con la carga negativa que esta última faceta pueda recabar como límite de experiencia sensible (el *noumenon* no puede rendir noticia intuitiva, pues carecemos de capacidad de intuición inteligible), articula la bifacialidad (*facies rationis ad infra* / *ad supra*) de la razón, siquiera, la última, como facultad de idealización o fabulación por *reditus* prosilogístico sin base empírica (una bifacialidad desnivelada, escorada del lado fenoménico –faz epistémica–, relegada a la ficción transcendental la *facies ad* <*noumena*>, la faz metafísica de la razón). El desequilibrio facial en la era crítico – moderna anticipa la monofacialidad de la era positivista postcrítica que reduce el ser a fenómeno de ser (deceso de roles metafísicos), superando así los dualismos impuestos por Kant a la filosofía próxima ulterior, encuadrada en la fase crítica. Las dicotomías descansan sobre la dualidad puntal fenómeno – noúmeno, y el positivismo contrae el ser a fenómeno (incluso cuando, como

hará Sartre, se distinga <ser (en sí) del fenómeno> y <fenómeno de ser>, la noumenalidad – ensidad del fenómeno que parece encriptar la primera fórmula sólo apela a la reducción analítica del <en sí> como <*ser que es lo que es*>, sin auto– o hetero-relación posible, pues la transfenomenalidad del ser, exigencia de su misma fenomenalidad, no advierte de 'algo' oculto tras el fenómeno, sino del agotamiento ontológico del ser <en> y <como> <fenómeno de ser> ante la conciencia). La univalencia objetiva de la razón epistémico – teórica es ya rúbrica del moderno criticismo, y la monofacialidad de la razón está sólo larvada (en rigor, la *facies ad supra*, la faz racional que mira al noúmeno es una angulación práctica, idealista, no epistémica, de la razón pura, y esa descompensación facial presagia ya la reamortización monofacial positivista). El superyo se difumina en adhesión a una utopía transcendental, acreedora, no obstante, durante la fase orgánica crítica, de un valor regulativo en el uso o impulso de la razón teórica, hasta descolgarse definitivamente del espíritu positivo post-crítico. El colapso del noúmeno en la era postcrítica labra la unifacialidad del espíritu posmoderno y la recusación del superyo. El noúmeno arrastra en su desmoronamiento a la <*ratio ad supra*>, y con ella, se desdibuja el buzamiento supraegológico del espíritu, despejando el terreno al relativismo. La etapa postcrítica temprana continúa siendo egomórfica, quizá sea la etapa de crisis intersticial entre las eras orgánicas criticista y positivista – uniaxial.

Así pues, la era teológico – metafísica (precrítica) habría sido una fase eminentemente superegófila del espíritu, un período diédrico con dominancia de la <*facies ad supra*>, transcendente (la sobre – posición yoica delata la bifacialidad de la razón egoforme, su avidez de un espacio ontológico elevado de encuentro más allá de la mera interioridad psíquica de cabotaje autoposicional del yo y en contraprestación a la simple extroversión cogitativa o despliegue intencional de la conciencia). La era científico – crítica, con su entronque racionalista – empirista, una fase yoica (génesis de la subjetividad moderna, el sujeto como motivo nuclear de construcción de la realidad y foco de irradiación sémica –función ontológica-. Devaluación metaepistémica de la <*ratio ad supra*>, de cometido exclusivamente normativo, y del <superyo> acólito a esa faz psíquica. La voluntad o la razón práctica lancinada por imperativos categóricos), con hegemonía de la <*facies ad intra/extra*> (*facies rationalis*), en detrimento de la faz <*ad supra*> (*facies supra – rationalis*) que descuella en el período anterior. Una etapa, en definitiva, inmanentista que conserva la ilusión de lo incondicionado con vigor estrictamente regulativo (unificaciones condicionadas –sensible, categorial– en *reditus* noológico hacia una asintótica o eutópica unidad suprema). Ambas, por ende, épocas de bifacialidad

descompensada de la razón, con prominencia y atenuación quiásmica de *facies*. Al fin, la era tecnológica – posmoderna, una fase intensamente ilúdica e inmanentista, con reminiscencias yoicas, más o menos sofocadas (la razón monofacial proyectada epistémicamente al fenómeno y el hedonismo como apuesta vital).

El espíritu seguiría en su evolución orgánica el esquema inverso de la morfogénesis psíquica freudiana [superyo (era teológica pre-crítica) – yo (era crítica moderna/positivista post-crítica) – ello (era posmoderna)]. La filogenia – periodización orgánica del espíritu replica, *sensu inverso*, la ontogenia psíquica. Deifilia y *egocidium in Deo* crepuscular –internamiento del hombre en su Dios hasta el rapto– (orden teológico – suprayoico), antropocentrismo renacentista que deriva en egofilia racionalista hasta la absolutización del sujeto con prevalencia de la ilusión transcendental –el fantasma divino– (período criticista moderno), crisis transicional (revolución industrial – materialismo dialéctico), y explosión de narcisismo con *deicidium* en la distopía positivista alentado por la revolución tecnológica posmoderna (frente a la vieja <τέχνη> que prospera bajo la vigilia de un *lógos* externo a la misma *techné*, la <tecnología> suscita su propio discurso, desde un *lógos ad intra*, solidario a ella. Es, por ende, una técnica que genera internas lógicas rectoras o que engulle al *lógos*, éste se torna estenoxeno -y aún más reductivo, monoxeno-, una *techné* autocrática por el ayuste *intra se* de sus nudos de análisis, con los peligros que esa circunstancia entraña). La era posmoderna abjura de la utopía por el presunto carácter autónomo de sus éticas pendulares (la posición extrínseca de la utopía heteronomizaría éticas refractarias a lo transcendente –el elemento teológico camuflado que anima al marxismo ha sido filtrado por la ética posmoderna-). La bies ídica de la era posmoderna no es fortuita: el ello (yo densamente iludizado, en rigor) se impone al yo porque éste, encumbrado en la era crítica, está exhausto. Ha brillado y dilatado híbricamente sus haces de expresión, radicalizándose hasta el escombro. De igual modo, el yo moderno se impone al cimero superyo metafísico por agotamiento: la fuga transcendental de la razón suprayoizada ha alcanzado tales cotas de magnificencia, el huso supra – racional del alma está tan tensado, tan *flamboyant* u ostentosa es su flamígera geometría, que acaba quebrándose; lo que resta es desasimiento, adnihilación psíquica: el mundo asolado por la gran epidemia negra, oscuro pasadizo al renacer, se adentra en su Dios para hundirse con él -mística tardomedieval, perpetración del <*supra-egocidium*>[64]-. La *infirmitas* (no la infección de un

[64] Aunque fuera el principio cartesiano del <*cogito*> el detonante del giro focal hacia el sujeto como núcleo fundamental de especulación, hay precedentes insoslayables de ese viraje

que legitiman la fórmula <super – yo> o <conciencia *ad supra*> en la era teológica. Uno de los más claros quizá sea la *consequentia mirabilis* que corona el análisis existencial del error humano en el *De Civitate Dei* (IX). Una noción central en la filosofía plotiniana, ya prefigurada en la disquisición estoica, es la de <conciencia> [hace notar N. Abbagnano que la conciencia, en un prístino contexto estoico, no es el conocimiento de los propios estados internos, sino la actitud introspectiva del sabio, del que no precisa salir de sí para hallar la verdad. En ese sentido, la conciencia es <*campo privilegiado en que se manifiestan en su evidencia las verdades más altas*> a las que el hombre pueda aspirar, y <*la fuente o principio mismo de tales verdades*> (Dios). Los presupuestos de ese concepto serían la <*autosuficiencia del sabio*>, motivo dominante en la especulación moral del estoicismo romano, y la delimitación establecida por Epicteto de 'las cosas que caen bajo nuestro poder': lo externo de que dan noticia los sentidos, como base de actitudes morales, sería un mero <*corolario del principio de conciencia*> (Cf. *Historia de la filosofía* I, Montaner y Simón, Barcelona 1973, p. 216)]. El pensador de Lycópolis la entiende como 'auscultación interior' o 'introspección', refiriéndose a ella como un <*retorno a sí mismo*>, <*vuelta a la interioridad*> o <*reflexión sobre sí*>, movimientos que describen la actitud sabia en contraposición al pensamiento dirigido a lo externo: <*El sabio extrae de sí mismo lo que revela a los demás, pues no sólo tiende a unificarse y aislarse de las cosas exteriores, sino que está vuelto hacia sí mismo y halla en sí mismo todas las cosas*> (*Enéada* III, 8, 6). Pues bien, el camino hacia Dios pasa por esa <interiorización> progresiva del hombre o <retorno a sí mismo> que delata a la conciencia, y, ante todo, por una ruptura de ligaduras con lo externo: la liberación de vínculos forjados por los sentidos corporales y la depuración de pasiones o afecciones en relación con lo material (recordemos: la materia es privación, deficiencia de ser, principio del mal) es la senda por la que el alma regresa a Dios. Está pretrazada la vía de interiorización agustiniana para el acceso a la verdad (el tránsito <*extra animam*> / <*intra animam*> que luego, junto al autotranscendimiento –ascenso anímico *intra – supra se-*, recogerá Bonaventura). Temática importante en la psico-antropología de Tertuliano es la cuestión de la autopercepción inmediata del alma por connaturalidad, o el <*sensus communis*> por el que el alma se conoce en relación a su autor y su juez (El alma no es para Tertuliano el principio de interioridad que Plotino postula como conciencia y en Agustín se dibuja ya como ese íntimo rincón en que resuena la voz divina, el *tópos* aletéctico. Para este pagano converso nacido en Cartago, el *testimonium animae* es el del sentido común, más que el de la conciencia, extrayendo del mismo precisamente las pruebas de la inmortalidad psíquica, solidaria a la resurrección de la carne, pues el hombre debe resucitar en su naturaleza íntegra, incompleta sin aquélla -*De resurrectione anima*, 56-57. La resurrección aporta una <*dispositio spiritualis*> en una carne que conserva su sustancia (*Ib*., 62), con lo que alma y materia serían constitutivos sustanciales distintos, ambos de carácter permanente, en el hombre. La ignorancia por el hombre de su alma <*per impedimentum carnis*> late como problema de fondo, impulsando el desarrollo de la teoría psíquica. La necesidad humana de una revelación supondría una suerte de exteriorización del hombre respecto a su alma, cuando, en rigor, <*totum quod sumus anima sit*> (12, 1). El hombre se conoce a sí: no hay animal sin sentidos y no hay sentido sin alma. El alma es esencialmente <*sensus*>, percepción –el <*sensus animae*> es el <*anima animae*>, sostiene Tertuliano. Ahora bien, la *qualitas* del <*flatus vitae*> está definida en origen. Así, el animal racional poseerá un alma de ese género, y ¿cómo podría ser racional el alma humana ignorándose a sí misma? (*El alma está dotada de sentidos. En efecto, no hay nada de animal sin los sentidos, y no hay sentido sin alma. Para decirlo de un modo más firme, el sentido del alma es el alma del alma… Este alma, que concede que pueda sentir, ¿cómo*

hombre, sino la pandemia de un tiempo) es una cencellada acre, una ominosa niebla de advección que arrasa ecos y sombras dejando una *physis* desnuda en la que germinará el sujeto moderno: la razón se rehace en autoposición, intrapolando la nóesis autopiética que el orden antiguo – medieval reservó a la divinidad, atrás su delirio teofánico (alienación transcendental –la aliedad transcendente como referente de ser y de valor– de la era suprayoica, tan malsana como la alienación inmanentista imperante en la fase ilúdica posmoderna –la alteridad inmanente como núcleo de orbitación-. La hipergénesis de superyo es tan mórbida como la neoplasia ilúdica ('timoma') para el sujeto. El yo – razón reflexiva es el rotor del eros polimnio (el impulso eikonófilo, motor del peregrinaje doxogénico por el mundo aisthético, catalizador de la vida ilúdica) y del eros uranio que impele al cosmos eidético – axiológico, la moción eidófila que plusvalúa al yo). El ello posmoderno no es sino un yo colectivizado bajo insípidas apologías democráticas que desplazan subrepticiamente al sujeto a la uniformidad y la anonimia, el puro valor cuantitativo del individuo sedado, (i) – ludizado, embaucado en el consumismo… *Ocios tenebrosos y desnudos*[65]. Una estafa soportable de bordes supurantes que previene la subversión y no deja espacio, por pandémica, a la disidencia, no despierta demasiado entusiasmo en un kantiano irredento.

---

es posible que no posea desde el origen su qualitas? Además, el hombre, por ser un animal racional tiene un alma del mismo orden, es decir, dotado de razón (ratio)… ¿Cómo podría ser racional si ignora su razón, ya que ignora a ella misma? Por tanto, el alma no tiene necesidad de que Dios le enseñe a su autor, su juez, su status. Lo que precisa aprender el hombre no son, observa Daniélou, *effigies*, sino su propia salvación –*De test. an*. 12, 6-). Los mundos sensible e inteligible son diversos sólo en cuanto que uno es aparente, perceptible, y el otro huidizo, inapreciable. El cuerpo sensible es objeto del sentido, el inteligible lo es del entendimiento, pero el propio acto intelectivo es un 'sentir' y el acto sensitivo es un 'comprender' (<*el entender es un sentir y el sentir es un entender*>: la sensación es la inteligencia de la realidad sensible y la intelección es la sensación de la realidad que se percibe –*De anima*, 18-). La percepción anímica se desarrolla en sus diferentes niveles, particularmente en el racional, pues el <*flatus*> del que está hecha el alma humana es de cualidad racional. Conclusión: el alma se conoce a sí misma en su *qualitas* racional, en virtud de una percepción inmediata por connaturalidad. Este es el <*sensus communis*> por el que se conoce en relación a Dios [apunta Daniélou, que la tesis del autoconocimiento anímico en Tertuliano no enlaza tanto con el innatismo de las ideas (Platón) cuanto con la *synaisthesis* estoica, sincopada así la consistencia del *anima* en su orden propio]. Sin tener ese conocimiento connatural de sí el pleno valor de una autoafirmación existencial, es ya, en su forma de planteamiento, la difusa senda de hallazgo de la subjetividad que explorarán Agustín y Escoto Eriúgena (*scio me esse*).

[65] *En ocios tenebrosos y desnudos cambió la gente el estudio glorioso* –el vaticinio de Leopardi en 'A un vincitore nel pallone', *Cantos*, Edición de Antonio Colinas, Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores, 2006, p. 73)… *De la fama el grito nutre la plebe ávida*…

EPÍLOGO

Habitamos un reino de derrubios. Una región herrumbrosa, fuertemente ilúdica, que, bajo consignas vitalistas, se ha desprendido de pesados lastres de εἶδος y ἄξιος de comisión suprayoica. La *casa encendida*, la senda alumbrada con filamentos de neón, henchida de voces que reniegan de la atonía y la anoxia de intempestivos metafisemas.

La neotenia es un rasgo dominante, los fenotipos sociales adultos arrastran características ninfales acusadamente ilúdicas. Maduración tardía y genéticamente recesiva. La psicología moderna bisela al individuo, maleable, suavizando sus aristas, ofreciéndole infinidad de excusas, meandros de un *Apo – Aqueronte* (no <ὸ ἄχεα ῥέων>) que vadean las *Malebolge*. Dosifica la luz en un frágil equilibrio de motivos de exoneración y de tibio compromiso (evasivas causas remotas, higiénicas fluencias globales, no tanto el prójimo inmediato… Un compromiso que se detiene en cotas sublitorales del βένθος, sin rozar niveles más profundos).

Vías de descompresión psíquica, exculpación a ultranza, puerilización, irresponsabilidad de sí, oportunismo, continuos pábulos absolutorios, saldan una conciencia letárgica, neustónica, que funciona como un agujero blanco expelente de *páthos* y de *nómos*; una conciencia cóncava, que, a modo de dioptrio divergente de foco imagen *levo*, se recrea en lo virtual, menor siempre que toda forma real de objetividad. Almas troqueladas flotando en el azogue límbico, *iludescente*, de espejos de curvatura trucada, inhabilitadas fenotípicamente para sumergirse en busca de la profundidad aplazada que se agita como un incómodo sedimento tras esas aguas opacas. Individuos sumisos, conformes, ungidos en la adaptación o la integración distópica, remisos a la interiorización, inmunes a la utopía y a la culpa, a los que una cohorte de hechiceros colegiados, gurús espirituales al servicio de un orden ilúdico, surten de triacas y sortilegios para ahorrarles el descenso al Érebo, los adustos confines de regresión ética, zonas de subducción o de trinchera oceánica por las que repta *thánatos*, pero también en las que palpitan la εὐτοπία y la mórula de la sedición. Sólo el que ha vislumbrado a través de las grietas del mundo hadal, bajo la *luz enfermiza* y envuelta en *pálidos reflejos*, la *oscura forma* que *duerme su antiguo sueño sin sueños*, yacente en la hondura aún *no consumida por el Juicio Final* (leed a Tennyson), resurgirá, enmudeciendo, a la *Civitas Solis*, a Amaurota, el centro del mosaico de ciudades – estado, no una red perfecta de engranajes, sino el babélico *aleph* donde no los hay, lejos de un pensamiento y una lengua únicos.

Atrás parecen haber quedado los días de expiación y de barbarie, aguardando nuevas oportunidades para medrar. La cisura ontológica, la bipolaridad del ser, la fría política de bloques, …, cedieron a un orden unitarista en su fe y en su fisionomía: fenómeno y mercado. Los umbráculos fueron demolidos y las voces mesiánicas se apagaron en un mundo que no reclama redentores porque se ufana en su propia anatomía, saciándose de una promesa de luz constante, deleitado en los ecos de sus cavidades hueras. Un mundo autótrofo, edificado sobre éticas heterónomas, coyunturales, de corte utilitarista[66], que invitan a la deserción del <εὐτόπος> y adían a la urgencia, el devenir incesante, sin detención posible. Una sociedad intensamente 'carpediemizada' bajo la acuciante perversión del lema horaciano. Atrás quedarán los nichos ontológicos saqueados, horizontes de *pístis* y verdades rumiadas hasta el agotamiento de su virtud vital. El hombre sin excusas metafísicas, liberado de oráculos y de augurios, disuadido de *escotóforos* que lo aturdan, dragando la matriz mineral de sus sueños, pero también dispensado de mayeutas ubérrimos. Alodial. Desamparado.

El feroz indeterminismo en la *weltanschauung* alimenta la vocación de inmanencia. La potencia contra – nómica del azar apremia a la vivencia segmentaria, una atomización de la cadena vital que degenera en la anáfora: almas ingrávidas en un limbo de contorno permeable, infiltrado de hipnóticos epinicios y drenado sin cesar de morbosos efluvios de la conciencia individuada.

Quizá, al cabo, Ignatius J. Reilly fuera un visionario, no un simple inadaptado y extravagante agorero: habitamos un mundo falto de 'geometría y teología', que, en el fondo, son (casi) lo mismo, porque es viable (y aun necesaria) una teología sin Dios o sin verdad revelada, sustentada en el mero ideal. No concierne a la teología la realidad divina… ¿Qué sentido estrictamente lógico podría tener su existencia desde nuestra perspectiva, sino desbordarla, más allá de salmos, nociones y homotecias?

Una teología hilada sobre la ilusión transcendental de Dios (no sobre un fáctico Dios que se sustraiga a nuestra experiencia de la realidad, fuera de toda dimensión concebible que pudiera transformar, al ser franqueada, la propia noticia de lo real). Esa sola posibilidad se alza como pieza angular de articulación de la gran catedral, que no es atrio divino, sino prodigio de geometría (los medievales pensaban exactamente como construían: las *Sumas* son mínimas catedrales derramadas, bóvedas nervadas con su plementería y triforios y arcos formeros extendidos, como relieves aplastados, sobre angostas llanuras blancas, y las catedrales, *Sumas* cinceladas en la piedra, *quaestiones*

[66] Utilitarismos fáctico o normativo que, como apunta B. Russell, habría cosechado logros superiores a los de todas las filosofías idealistas.

et argumenta que descargan el peso mudo de sus quitinosos escleritos sobre arbotantes y contrafuertes, artejos del monstruoso artrópodo… *Thou Wonder, and thou Beauty, and thou Terror!*[67] … No es extraño que, como observara Hugo, la imprenta arrinconase a las catedrales). Quisiera pensar en ella como una estética transcendental, y sus juicios están, en efecto, apriorizados, en tanto se desenvuelven en el plano quiditativo, el dominio de la pura posibilidad de ser que delinea la metafísica, pero es ésta una bisectriz de apriorismo bien distinto al que asiste a los juicios estéticos, cimbrados en el esquematismo de intuiciones puras, formas <*a priori*> de la sensibilidad con el ámbito fenoménico como único dominio de cobertura, cuando el objeto teológico cae del lado del nóumeno, idealmente transcendental (la ineficacia demostrativa de las pruebas <*quia*> – <*a posteriori*> que extenúan a la teología tomista radica en la adscripción no fenoménica de su objeto y en la interdicción del salto a lo no – fenoménico desde este orden de ser, impugnándolas de base, tanto como puedan serlo las pruebas ontológicas –*a priori*-, por la nocionalización, objetualización lógica y conducción sobre los rieles de la razón pura de lo <*plus quam*> racional).

Es, pues, la teología, una *meta* – geometría transcendental.

La relación a Dios no es, en ningún modo, fenomenológica (y la causalidad es relación de tal índole). Dios no reviste una dimensión fenoménica que pudiera acreditarle como extremo <*ad quem*> de causalidad. Es por ello que la incausación (no la autocausación) y la creaturalidad no han de estar reñidas o excluirse mutuamente por lo que al universo respecta. El universo, como omnitud fenoménica, no podría fundamentar una relación causal puesto que nada deja fuera de sí que no escape a esa variante de ser a lo que pudiera relativizarse, y, precisamente por no respectivo a algo otro que sí de orden fenoménico, el universo es metafenoménico en sí mismo (dimensión omnitudinal nouménica del universo, instancia metafísica en su unidad, sólo internamente fenomenológica. La irrelatividad de orden fenomenológico del universo lo exime de cualquier compromiso causal como <*totum*> a un referente extrínseco). La hipotética creaturalidad es, en cambio, una razón de relatividad transcendental (de *noumenon* a *noumenon*) compatible con la incausalidad o no – *adaliedad* de índole fenomenológica (interfenoménica). Este corolario estiba cualquier índice de fenomenalidad, actual o potencial. Fenómeno es lo formalizable, lo expresable en coordenadas lógicas, así que

[67] Todo Shelley, no sólo su *Epipsychidion*, es un llanto oscuro y hermoso que vela el espesor de la vigilia. Mi devoción es completa. Siempre dividido entre el Viento del Este y la Razón Pura, devastando nóumenos y antinomias.

espacio y tiempo podrían refundarse, perdiendo su condición de aprioridad para lo fenoménico, como fenómenos. Con todo, la variable temporal persiste, en su hábito apriorizado (variable independiente), en los modernos isomorfismos *essendi – cognoscendi* (relativista, mecano – cuántico, …).

No concierne a la teología, entonces, la existencia o no de Dios. No es su realidad lo que está en juego en el discurso teológico, sino la geometría misma del mundo sustentada en un ideal de Dios. Nuestra perspectiva sólo consiente esa posibilidad entelejética, y la sola posibilidad condena a un mundo autocomplaciente que naufraga en idolatrías. La realidad de Dios no incumbe al *lógos*, de ella únicamente puede ocuparse el silencio.