

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD CUAJIMALPA

División de Ciencias Sociales y Humanidades



**“HEIDEGGER Y FREUD: UNA CRÍTICA AL SUJETO Y A LA
CULTURA MODERNA”**

TESIS

Para obtener el grado de

DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Presenta

JENNY LEVINE GOLDNER

Directora de tesis: Dra. Zenia Yébenes Escardó

Lectores

Dr. Enrique Gallegos

Dr. Fernando Juan García Masip

Dr. Hans Saettele

“¡Oh eterno misterio, lo que somos
y buscamos no podemos encontrar;
lo que encontramos, no somos!

Hölderlin, *Empédocles*

ÍNDICE

NOTA AL LECTOR.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I. HEIDEGGER Y FREUD: UNA RELACIÓN SUPLEMENTARIA..... 24	
Una disputa entre la fenomenología y el psicoanálisis.....	37
CAPÍTULO II. HEIDEGGER Y FREUD COMO CRÍTICOS DE LA CULTURA MODERNA..... 55	
La crisis de la subjetividad y el desenmascaramiento del sujeto moderno.	76
Hacia una crítica de la cultura moderna.....	89
Freud: el neurótico y su malestar en la cultura.....	91
Heidegger: la penuria de la época técnica y la huida del pensar	108
Heidegger con Freud; Freud con Heidegger.....	124
CAPÍTULO III. LA COTIDIANIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DEL <i>SER HUMANO COMO PROYECTO</i> 140	
El Dasein cotidiano.....	148
Psicopatología de la vida cotidiana.....	172
CAPÍTULO IV. LA TÉCNICA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL <i>SER HUMANO COMO PROYECTO</i> : FREUD Y EL MALESTAR DE LA TÉCNICA EN LA CULTURA..... 207	
La técnica y la ilusión de satisfacción.....	262
CAPÍTULO V. LA TÉCNICA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL <i>SER HUMANO COMO PROYECTO</i> : HEIDEGGER Y EL PELIGRO DE LA TÉCNICA. 270	
Dispositivo y reificación.....	318
A MODO DE CONCLUSIÓN.....	331
BIBLIOGRAFÍA.....	350

Nota al lector

Para la elaboración de esta investigación, se tomaron en cuenta los textos en alemán, idioma original en el que fueron escritos. En nuestras explicaciones, así como en algunas de las citas tanto de Heidegger como de Freud, se incluyeron algunas palabras sacadas del texto original, y se resaltaron mediante el uso de corchetes. También se utilizó la versión inglesa de algunos textos y se subrayó la traducción al inglés igualmente mediante corchetes. Esto con la finalidad de crear mayor entendimiento y profundidad de los textos trabajados.

Se trabajó con la edición de Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*. Nachtragsband, Texte aus den Jahren 1885 bis 1938. Herausgegeben von Angela Richards, unter Mitwirkung von Ilse Grubich-Simitis, 1987.

En el caso de Heidegger, trabajamos con la versión alemana *Sein und Zeit*, 15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage, mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.

Además, nos apoyamos en la traducción inglesa de *Ser y tiempo, Being and Time*, translated by Joan Stambaugh, New York: Suny series in contemporary continental philosophy, 1996.

Del libro “Conferencias y Artículos”, se consideró la versión alemana *Vorträge und Aufsätze* en Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinen Handexemplaren Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

Asimismo, nos apoyamos en la traducción inglesa *The question concerning Technology and other essays*, translated by William Lovitt, New York: Harper and Row, 1977.

INTRODUCCIÓN

La filosofía como teoría crítica es un campo que actualmente se encuentra minado por el psicoanálisis. La propuesta psicoanalítica es un gran punto de apoyo para la empresa filosófica, pero también hay que tomar en cuenta las aportaciones de la filosofía al psicoanálisis. Filosofía y psicoanálisis hoy en día, son dos áreas de estudio que se necesitan la una a la otra.

Muchos filósofos y psicoanalistas, han buscado generar puentes que conecten a estas dos tierras, para así crear una teoría más rica, una teoría que nos proporcione mejores herramientas para comprender la existencia del ser humano y sus entramados con la cultura.

En la investigación que trabajamos aquí, consideramos que ambas teorías funcionan como puntos críticos para el estudio del ser humano en la cultura. Psicoanálisis y filosofía ya no pueden pensarse en soledad, sino que solamente por medio de su conjunción podemos reflexionar de forma más amplia y crítica.

En este texto formaremos una lectura crítica para aproximarnos a una manera divergente de comprender al ser humano en la actualidad y la relación que tiene con el mundo. Para ello, hemos retomado a dos pensadores, quizás de los más grandes del siglo XX: Martin Heidegger y Sigmund Freud. Un filósofo y un psicoanalista, que a través de una lectura de sus textos, se puede retomar una interpretación que alcanza al hombre de hoy en día. Si bien estos dos autores apuntalan sus teorías en problemáticas específicas de cada uno de ellos, en esta investigación se propone

que pueden contribuir enormemente para pensar la actualidad, al ser humano y sus entramados con la cultura.

Sin embargo, al retomar a estos autores, no tendremos como objetivo ulterior una reflexión que note coincidencias o nexos en sus pensamientos. En definitiva, encontraremos tales nexos y los sacaremos a la luz, pero como un paso necesario que habrá que tomar en nuestras propuestas. Consideramos que este momento, el de mostrar coincidencias y divergencias entre ambos autores, es una que se da por añadidura, es decir, que a pesar de que este no es el objetivo final de nuestra investigación, dichos nexos flotarán a la superficie, simplemente por el curso que tomarán nuestras propuestas.

Las ligaduras y desligaduras llegarán a la superficie mientras recorremos el camino. ¿Hacia dónde? Pues bien, hacia una reflexión que abra a la posibilidad de expandir ambas teorías, de minarlas, y de la posibilidad de reflexionar junto con ellas. Asimismo, de contribuir a un problema de investigación específico, es decir, se busca abordar un cuestionamiento —a la cultura y al ser humano— tanto psicoanalítico como filosófico desde la postura de ambos autores.

Como bien se afirma en el primer capítulo de esta investigación, no buscamos complementar a un autor con el otro, puesto que esto sería imposible en el sentido en que cada uno de ellos se refiere a cuestiones distintas y se aproxima al ser humano y al mundo de formas diferentes. Ambas teorías parten de fundamentos teóricos que difieren, por lo que el intento por unirlos será siempre fallido.

Más que complementar a Heidegger con Freud o a Freud con Heidegger, lo que proponemos es que sus teorías se encuentran abiertas, que en su centro se

encuentra un vacío, lo que permite la movilidad. Esta lectura pone en cuestión la unidad de sus pensamientos e interroga la aparente estabilidad en sus discursos.

Por lo tanto, la lectura que se presenta aquí es una que necesariamente es violenta y desgarradora, en tanto que, al adentrarnos en sus teorías, se diseminan los márgenes que aparentemente crean unas teorías unitarias y firmes.

El interés por debilitar los márgenes de estas empresas, nos permite interpelar y generar crisis en sus pensamientos. El ser humano y su existencia, como problema principal en ambos autores, siempre se encuentra al borde de un abismo: dividido, fragmentado ante sí mismo y ante su mundo. La fragmentación misma del ser humano fragmenta ambas teorías, pone en desequilibrio su centro y desquicia su unidad de pensamiento. El ser humano, *insatisfecho*, *insuficiente para sí*, *inacabado*, *inasequible*, rompe los *márgenes* de estos edificios teóricos. Siempre habrá algo que falta, una pieza perdida que permite el movimiento. Se pone en crisis la teoría misma y la desquicia, la disloca, y así se abren espacios de interpretación.

Nuestras reflexiones parten de la propuesta de que en ambos autores existe la posibilidad de extraer ideas que nos permitan llevar a cabo una crítica a la cultura y dentro de ésta, una crítica al sujeto moderno. En el primer capítulo exploraremos esta posibilidad y abordaremos a ambos autores desde una postura crítica, que propone que solamente partiendo de una crítica a la cultura, podemos empezar a pensar al ser humano de forma distinta.

La crítica a la cultura que proponemos que se puede extraer de los textos de nuestros autores principales, es una parte esencial para nuestra propuesta. Consideramos que ésta es una de las piezas centrales de nuestra investigación. Cuando hablamos de crítica, habrá que tener en cuenta la forma en la que la

estamos comprendiendo. Para abordar este concepto, retomamos a Adorno y a Habermas, quienes proponen una forma particular de comprender la crítica a la cultura. Uno de los puntos más importantes para estos filósofos de la Escuela de Frankfurt, es que la crítica a la cultura tiene que ser una que revele los problemas que están intrincados en la crítica misma. Es decir, que para ambos filósofos, una crítica verdadera tiene que hacer visibles las estructuras que determinan al interpretante, llámense “inconsciente”, “estructura ontológica”, “superestructura”, para que éste tenga siempre a la vista que sus interpretaciones pasan necesariamente por aquellas estructuras, que funcionan como una especie de filtro. Esta crítica dialéctica o social, como cada uno de ellos la llama, aunque tiene sus diferencias, nosotros nos apoyamos en lo que las une. Esta crítica tiene un alto grado de sospecha: frente a las formas en las que aparentemente desenvuelve la cultura, las acciones del ser humano y las maneras en las que éste se relaciona consigo mismo, con el mundo y con otras personas. Asimismo, esta crítica dialéctica-social, para fundir ambas propuestas, es necesariamente activa, es decir, que para que ésta sea auténtica y responda a formas verdaderas de interpretación, esta tiene que llevar a cabo o desembocar en una transformación del mundo o de la cultura. No busca simplemente hacer una descripción de la realidad como el crítico podría comprenderla, sino que propone que su crítica tiene que formar parte de una esfera de acción, en donde se generen modificaciones en el mundo. Esto es trabajado con más claridad y extensión en el segundo capítulo, en donde proponemos a Heidegger y a Freud como críticos de la cultura moderna.

La crítica que proponemos que se puede interpretar desde ambos autores, es una que comienza por criticar las formas en que la ciencia y la filosofía habían comprendido lo que es el hombre y cuál es su relación con el mundo y con la cultura. Tanto Heidegger como Freud se resisten a concebir al ser humano de forma unitaria, completa; se resisten a pensar que el hombre es un ser acabado, que puede autointerpretarse de forma transparente. En ambos autores encontramos un desenmascaramiento, en palabras de Vattimo, de un sujeto de la conciencia, aquel que se venía gestando con la filosofía moderna.

El ser humano que aparece en esta escena es uno que su existencia se encuentra corrompida por su mundo, por sus relaciones con otras personas y con los objetos, pero también, un hombre que no puede encontrarse consigo mismo en ninguna parte. Este hombre perdido, es el hombre moderno. Aquel que vive una cotidianidad fundada en la distancialidad de lo que más importa, que vive en una repetición constante, provocado todo el tiempo por fuerzas que no da cuenta que están ahí. Un hombre extraviado, vagando por un mundo que cree controlar, manejar y administrar, por medio de la forma en que la técnica se ha desarrollado en la modernidad. Este hombre merodea por el mundo con una actitud hipócrita frente a sus deseos y frente a la posibilidad de su propia muerte; camina por la tierra queriendo dominarla y retenerla, pero al mismo tiempo mantiene una relación distante con ella. El hombre extraviado de la modernidad, es un hombre que ha olvidado pensar en la verdad de su ser y en la del mundo, ha huido para refugiarse en un tipo de pensamiento calculador que le cree que le permite llevar una vida más dichosa. Pero lejos de ser así, la vida del hombre perdido de sí mismo, es una vida llena de sufrimiento.

Este es el hombre de hoy en día. Es por eso que Heidegger y Freud iluminan con preguntas críticas acerca de las relaciones del ser humano y del mundo. A partir de esclarecimientos respecto a la vida cotidiana y la técnica, podemos leer que ambos autores se encuentran preocupados por el destino del hombre.

Claramente, desde que Heidegger escribió acerca de la técnica, han sucedido innumerables cosas, se han desarrollado incontables nuevos aparatos técnicos, dentro de los cuales el solo invento del internet, tiene un lugar especialmente valioso. El objeto técnico del que hablaba Heidegger desde los cincuenta, definitivamente ha cobrado mayor fuerza y se ha transformado, quizás por el camino que Heidegger ya nos había advertido. Pero habría más cosas a considerar a parte de una descripción heideggeriana de la época técnica, y esta es la era tecnológica-capitalista. Desgraciadamente, el filósofo de "La pregunta por la técnica" no incluyó en sus reflexiones a Marx, quien para ese entonces, definitivamente tenía un reconocimiento mundial dentro del campo de la filosofía. Nuestro filósofo tenía, quizás, una visión muy cerrada, con muros aparentemente muy altos, que salvaguardaran su filosofía y la protegieran de confundirse con crítica cultural, sociología, psicología, u otra forma de filosofía que no fuese ontología. Pero, como ya lo veremos en los primeros capítulos de esta investigación, la teoría heideggeriana no es una que se mantiene cerrada, sino que podemos abrirla para generar una discusión más rica en contenido, una reflexión más profunda y compleja. En especial, en este mundo contemporáneo, habría que llevarlo a cabo con más fuerza. Las teorías tanto filosóficas como psicológicas que permanecen cerradas sin posibilidad de debate o discusión, no podrían ya generar nuevos caminos o nuevas reflexiones. No podemos continuar pensando a la teoría desde ella misma, regresando una y otra vez a ella misma,

porque se termina por organizar congresos sobre teorías ya tan gastadas y tan cerradas, que acaban por ser una ideología más.

Y curiosamente, Freud tampoco utiliza la teoría de Marx para la reflexión psicoanalítica. Y quizás ocurre lo mismo que en la teoría heideggeriana, un deseo de cercar, menospreciando otras herramientas que podrían servir de andamio en la teoría.

En definitiva, el objetivo principal de nuestra investigación no es una crítica al capitalismo, consolidándola desde nuestro dos autores principales, pero buscamos empezar a marcar un camino que desembocaría en eso. Es por ello que en los últimos dos capítulos de esta investigación, trabajamos en dos pequeños subcapítulos sobre estas cuestiones, en donde puede empezarse a vislumbrar una crítica apuntalada en el mundo contemporáneo. Trabajaremos, con ayuda de Marcuse, Agamben y Honneth una pequeña reflexión acerca del hombre en una sociedad industrial avanzada, marcada igualmente por el capitalismo, y de cómo, a partir de conceptos de la teoría freudiana y heideggeriana, podemos empezar a construir un camino que pueda adaptarse a una visión más contemporánea, tanto de Heidegger como de Freud.

Claramente, esto habrá que resolverlo en otra investigación, puesto que es un problema distinto con alcances mayores. Sin embargo, mediante estos análisis, podemos trazar un camino hacia esta otra investigación, pero que a la vez, tiene grandes lazos con lo que trabajamos aquí. Sería miope no tomar en cuenta elaboraciones que pensadores han desarrollado para hablar acerca del mundo contemporáneo, en especial haciendo uso de los conceptos marxistas,

psicoanalíticos y heideggerianos, y es por ello que decidimos incluir apartados que contengan algunas reflexiones al respecto.

La interpretación que se realiza en esta investigación, parte de una crítica específica, a saber, una crítica a la psicología científicista y la filosofía moderna del sujeto cartesiano-kantiano. Partimos de una filosofía y una psicología que definen al ser humano como conciencia y que a partir de ahí, se establecen las relaciones consigo mismo y con el mundo. Un ser humano que puede autointerpretarse y autoconocerse.

Esta visión del ser humano ha sido un constructo de la filosofía moderna y occidental, y tiene sus raíces en la filosofía cartesiana y en los filósofos modernos posteriores, así como argumenta Chales Taylor en *Fuentes del yo*. Lo que se encuentra en esta perspectiva del ser humano y en la construcción de su interioridad es “el progresivo ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada.”¹ Un ser humano que puede controlar, modificar y administrar, los deseos, las inclinaciones, los hábitos de pensamiento, y que asimismo, es capaz de generar un control sobre la naturaleza y una mecanización del mundo. Esta visión tayloriana bien puede aplicarse de igual forma a la psicología behaviorista, precedida por John Watson y otros psicólogos posteriores.

El interés de introducir una lectura desde los textos de Heidegger y Freud, busca generar cuestionamientos y reflexiones que apunten a crear una visión más amplia, más crítica y más completa del ser humano en términos de su existencia, que siempre esté en constante diatriba con la visión de un ser humano conciente y

¹ Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, tr. Ana Lizón, España:

mecánico, así como la idea de un ser humano ya siempre construido, acabado y unitario. Es por ello, que en primer lugar, se busca desvincular al psicoanálisis de la psicología moderna, y exponer que el primero no pertenece de ninguna manera al conjunto de pensamientos que caracterizan a la psicología moderna o científicista. Esto es muy importante porque el psicoanálisis de Freud, lejos de ser una terapéutica que busca modificar o encauzar conductas (pensando en lenguaje foucaultiano), es, entre otras cosas, una crítica a la cultura.

Partiendo de que tanto Freud como Heidegger se desvinculan de este tipo de interpretaciones del ser humano y que, más bien, las critican, esta investigación tiene, como uno de sus principales objetivos, extraer ideas para elaborar una crítica a la cultura moderna. Una crítica, pues, que abra nuevos espacios de interpretación del ser humano y del mundo, y que haga evidente que la relación que tiene el hombre con su mundo es una que siempre se encuentra en crisis.

Desde los textos de Freud como *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*, una crítica a la cultura es bastante clara. No está de más decir que estos son textos psicoanalíticos que buscan reflexionar acerca del hombre y sus conflictos y relaciones con el mundo; sin embargo, estos textos también proponen una visión crítica de una cultura occidental en el primer tercio del Siglo XX, pero que también podríamos extender hasta nuestros días. En estos textos Freud reflexiona sobre la relación del ser humano con la religión, con las formas con las que trata de defenderse del sufrimiento que le causa la cultura, con la tecnología, y con el desarrollo del aparato psíquico a partir de estas últimas. No obstante, podríamos agregar que el hombre del cual Freud habla en estos textos, y claro en muchos otros, es de un ser humano particular que él llama neurótico. Este hombre neurótico es

también el hombre ordinario, el hombre de la vida cotidiana. En el segundo capítulo, exploraremos la propuesta freudiana y sus elaboraciones en torno a la relación del hombre ordinario con la cultura, con la técnica y con la religión. Pero también encontramos en los primeros capítulos de *El malestar en la cultura*, ideas acerca de la posibilidad un hombre que logra desprenderse de la neurosis y vivir una cotidianidad de forma distinta. En este capítulo exploraremos esta posibilidad, ligada a otras propuestas filosóficas.

Cuando intentamos leer una crítica a la cultura moderna en Heidegger, nos topamos con la dificultad inherente de que el mismo autor señala que sus reflexiones no son una crítica a la cultura. Esto lo dice explícitamente en *Ser y tiempo*; sin embargo, como uno de sus biógrafos, Sanfranski, lo menciona, “La descripción heideggeriana del mundo de la vida *impropio* tiene una clara relación crítica con la época, aunque el autor lo negara siempre.” En el segundo capítulo argumentamos que existe una clara visión crítica de Heidegger frente a la cultura de su época y que más allá de una descripción fenomenológica, es una crítica a la cultura desde una perspectiva específica. A partir de algunos textos como *Ser y tiempo*, *La pregunta por la técnica*, *¿Para qué poetas?*, *¿Qué significa pensar?*, entre otros, argumentamos que se puede extraer un tipo de filosofía que nos permite también realizar una crítica a la cultura moderna y a la de hoy.

Cuando proponemos la posibilidad de interpretar desde estos autores una crítica a la cultura, tenemos que tomar en cuenta que también se está llevando a cabo una crítica a las formas modernas de pensar la existencia del ser humano. Esto resulta un punto decisivo en esta investigación, ya que a partir de ahí, se propone una forma diferente de pensar al ser humano y de la relación que tiene con su

mundo. Una de las problemáticas más importantes sobre esto, es la propuesta expresamente heideggeriana de que el ser humano, o como bien él lo propone, el *Dasein*, es un ser que se encuentra siempre abierto a las posibilidades, es un ser en proyecto. Esto quiere decir que el ser no está cerrado y que su existencia no es algo ya terminada y completa, sino que siempre habrá algo más que construir, hasta el momento de su muerte. Este ser también se encuentra, por tanto, abierto al mundo, en un proceso en donde él crea su cotidianidad y su cotidianidad incide en lo que éste es. Este es un punto crucial en nuestra investigación, ya que a partir del capítulo tres abordamos esta temática, teniendo como punto de partida justamente eso: que el hombre es un proyecto.

Para hablar sobre este último punto, se tomaron dos fenómenos culturales que consideramos que son muy importantes para ambos autores. Más allá de que si existen diferencias o similitudes en un autor y en otro, lo que buscamos es aproximarnos a nuestro problema de investigación que ya mencionamos, a saber, cómo pensar al hombre contemporáneo de forma diferente, pero también, de una manera más crítica y compleja, que se encuentre en crisis frente a las posturas cartesiano-kantianas, así como de las de la psicología del *behaviorism*.

Cuando hablamos de pensar al hombre contemporáneo de forma distinta, estamos considerando partir de las reflexiones que tanto Heidegger como Freud elaboraron en su tiempo, de forma que podamos extraer ideas que nos pueda ayudar a pensar qué es lo que está pasando hoy con el ser humano. Esta sería la primera parte de una reflexión que nosotros llamamos diferente respecto a pensar al hombre. Pero por otro lado, también queremos rescatar la posibilidad de pensar que el hombre puede ser en su cotidianidad de una manera diferente. Argumentaremos a

partir de conceptos como el de “autenticidad” y “Serenidad” en Heidegger, cómo se podría concebir una forma distinta de existencia del hombre contemporáneo. Asimismo, rescataremos de Freud algunas ideas en torno a una forma de existencia que se basa en la desilusión, en la cosecha de la tierra y en la destrucción de la religión como aquella que domina el sentido de vida del hombre occidental. Estas ideas las desarrollaremos más adelante en esta investigación, pero consideramos que a partir de ambos autores se pueden extraer conceptos que pueden ayudarnos a pensar en una especie de transformación de la cotidianidad y de la existencia del hombre.

En cuanto a los dos fenómenos culturales que mencionábamos, hemos escogido a la cotidianidad y a la técnica, pues consideramos que ambos forman parte de las problemáticas que nuestros autores trabajan de una u otra manera, y que constituyen una parte importante para pensar al hombre en la actualidad.

En el tercer capítulo titulado “La cotidianidad en la construcción del ser humano como proyecto”, desarrollamos el papel que tiene aquella en el proceso de construcción tanto del Dasein como del neurótico, cómo es que ésta incide y qué efectos tiene tanto en uno como en otro.

En el caso de Heidegger, el papel de la cotidianidad es muy importante y es inherente para pensar el Dasein. Esto surge a partir del modo de ser del convivir del Dasein, en donde el autor ubica que cuando se habla del hombre cotidiano, se le tiene que pensar como un ser que se encuentra sometido a los otros, lo que Heidegger llama el *das Man* o el “Uno”.

La pregunta sobre la cotidianidad del Dasein asciende a preguntar cómo “el uno” se manifiesta en la perspectiva de la aperturidad. Es decir, que la pregunta se

enfoca en los modos de comprender y de interpretar el mundo a partir del carácter público del “uno”, el cual es la forma de ser originaria del Dasein, puesto que es un ser-en-el-mundo y un ser-con-otros.

Una cosa que hay que tener en mente cuando hablamos de lo que determina la vida cotidiana del Dasein, es que estas determinaciones existenciales que Heidegger propone —a saber, habladuría, curiosidad, ambigüedad y con ellas, la caída del Dasein—, no se encuentran ahí en el Dasein, sino que contribuyen a construir su ser. Esto quiere decir que no son meras características que podemos atribuirle, sino que son una de las piezas que se encuentran siempre activas en la construcción del ser. El Dasein no es un ser que ya se encuentre construido, comprendido e interpretado en su totalidad, aunque la publicidad del uno nos dé la ilusión de lo contrario. El Dasein, en cambio, se encuentra siempre en construcción a partir del modo de ser en su cotidianidad y también en la posibilidad de modificar este modo de ser a una forma que oscile en mayor medida hacia lo auténtico.

Entonces, si el ser humano no es pura presencia acabada y finita, y siempre estará construyéndose junto con su mundo y su mundo construyéndolo a él, la cotidianidad se presenta como uno de los puntos clave.

El lugar de la cotidianidad en el caso de Freud es mucho más complicado, en primer lugar, porque este concepto no tiene clara y abiertamente un papel central en sus teorías, más allá de su mención en el título de una de sus obras. Es aquí en donde se encuentra el mayor trabajo hermenéutico.

No cabe duda de que Freud le otorga un significado especial a los hechos cotidianos. Al prestar atención a estos aparentemente insignificantes sucesos de la vida diaria, coloca a la vida común en el lugar más significativo en el que el ser

humano se construye y se desarrolla. El psicoanalista ubica en la esfera de lo doméstico y de lo cotidiano, el escenario principal para la formación de lo subjetivo, y es en esta esfera en donde se representan los dramas del aparato psíquico.

La vida cotidiana que Freud describe, es una que se encuentra continuamente quebrantada por pensamientos alojados en la represión. Esta fuerza incontrolable e inmensurable irrumpe en la vida corriente. Pero una de las preguntas que proponemos que es central en la teoría del psicoanalista es: ¿Quién es el ser humano de la cotidianidad y cómo es? Proponemos que la teoría psicoanalítica de Freud se enfoca en gran medida en el hombre ordinario, ese que vive concretamente en un mundo específico, en una cultura que le causa conflictos, que le hace sufrir. Para poder reflexionar sobre estas preguntas, retomamos los textos *El porvenir de una Ilusión* y *El malestar en la cultura*, y a partir de ellos desarrollar una concepción del hombre ordinario.

Algo muy importante en este apartado es la idea retomada de los textos de Freud, de que el hombre ordinario puede ser de un modo distinto al neurótico. El hombre neurótico es uno que se encuentra aquejado por síntomas, paralizado ante el mundo, jaloneado por los ideales culturales, los deseos pulsionales y las demandas superyóicas, es un hombre que también se encuentra atado a estándares impuestos por otros y sin darse cuenta los toma para sí, como bien menciona al inicio de *El malestar en la cultura*. Es un hombre, también, que se encuentra atado a ilusiones religiosas que le impiden enfrentar la vida real o la vida hostil, como él la llama. Pero Freud considera la posibilidad de un hombre cotidiano distinto. Es un hombre que se lanza al mundo y que aprende a vivir las fatalidades del destino con resignación; aquel que no se encuentra pensando en los placeres que le otorgará una “vida

eterna” en el cielo, sino que trabaja su tierra y se nutre de ella. Un ser que compara con un “campesino honrado”, que se sabe desamparado, pero que no se encuentra aturdido por el ruido de la ilusión.

Entonces, para Freud, la vida ordinaria es una que trae consigo dolores y la meta del psicoanálisis no es librarse de esos dolores, sino que fundar esa vida hostil en la desesperanza, en el sentido en que Albert Camus la trabaja, y en la renuncia a que en los cielos encontrará una vida mejor o a que la forma en la que vive apunta a un bien que va más allá de sí mismo.

Freud, en uno de sus primeros textos, se ve interpelado por uno de sus pacientes, quien le objeta que a pesar de que esté en un tratamiento psicoanalítico, no será un hombre más feliz porque siempre habrá algo de dolor que la vida le depare. A esto, Freud responde: “No dudo de que al destino le resultaría por fuerza más fácil que a mí librarlo [*beheben*] de su padecer. Pero usted se convencerá de que es grande la ganancia si conseguimos mudar [*verwandeln*] su miseria [*Elen*] histórica en infortunio ordinario [*gemeines Unglück*].² En esta cita ya podemos apreciar uno de los caminos que el psicoanálisis quiere construir, en donde no se trata de encontrar o de alcanzar una felicidad que cree que existe en otros y no en uno mismo, sino de aceptar que tal cosa no es posible. Propondremos desde una lectura de los textos de Freud, cómo entender a un hombre en este sentido y en la transformación que tendría que llevar a cabo para lograrlo.

La vida corriente para Freud no es solamente una rutina diaria que se repite una y otra vez, sino que tiene lugar como un escenario en donde se despliegan las

² Freud, S., “Sobre la psicoterapia de la histeria (Freud)” en *Obras Completas*, T. II, tr. José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 309. A partir de aquí, todos los textos que pertenecen a las *Obras Completas* de Freud, son de la misma edición.

representaciones alojadas en el inconsciente. En nuestra vida cotidiana se despliega nuestro aparato psíquico, pero también, la cotidianidad tiene un papel activo en la construcción del ser humano, puesto que todo aquello que pertenece a la cotidianidad, — a saber la muerte, la técnica, las relaciones con otras personas y con la cultura, por nombrar solo algunas — tiene un lugar decisivo en la forma en que cada hombre se construye.

La cotidianidad entendida como la esfera más amplia cuando pensamos al ser humano como un ser-en-el-mundo, contiene muchos otros fenómenos que tienen una importante relación con la forma en que el ser humano se construye. Dentro de la cotidianidad podemos encontrar que la técnica, tiene también un papel decisivo por la forma en que el ser humano se relaciona con ella. Heidegger y Freud tienen perspectivas y definiciones distintas de la técnica y de lo que entienden por ella, pero en definitiva convergen en varios momentos. Para ambos pensadores las relaciones que el ser humano moderno ha adoptado frente a la técnica, no son solamente comprendidos como enriquecimiento del ser humano, sino que ambos encuentran un peligro en ello. Este último tema se revisa en los últimos dos capítulos, en donde hacemos un minucioso análisis de dos textos, “La pregunta por la técnica” y dos capítulos de *Malestar en la cultura*. En esta parte de nuestra investigación buscamos hacer una análisis de cada uno de estos textos, de forma que podamos verlos completamente abiertos, es decir, un análisis con detenimiento y detalle de cada uno de ellos, para que a partir de esto podamos hacer algunas elaboraciones.

La técnica entendida desde cada uno de nuestros pensadores, es en definitiva uno de los puntos nodales de esta investigación, puesto que se entretajan la crítica a la cultura y la cotidianidad como parte de un mismo núcleo. La técnica representa,

para ambos autores, un concepto en el cual debemos de detenernos con precisión, ya que ésta no es solamente una herramienta del día a día, sino que el hombre moderno ha desencadenado una forma muy particular de relacionarse con ella, al grado en que impera en la forma en que se construye. Entonces, para ambos autores, la técnica no solamente puede representar un avance o el progreso de la humanidad, sino que en ella reside el peligro de olvidar al hombre mismo.

Con estas ideas, proponemos llevar los textos tanto de Heidegger como de Freud hacia un camino que se acerque más a nuestro mundo contemporáneo. No tenemos como objetivo, como ya lo habíamos mencionado anteriormente, llevar a cabo una crítica capitalista al mundo de hoy, aunque consideramos que nuestras elaboraciones servirían como una etapa preparatoria para pensar al lado de filósofos marxistas. Tendiendo esto en cuenta, incluimos dos subcapítulos en donde exploraremos de forma contemporánea, una filosofía, a partir de Heidegger y Freud como base, que nos lleve ulteriormente hacia preguntas políticas.

Heidegger y Freud no pueden complementarse. Pero sí podemos tomarlos como dos autores que pueden aportar todavía muchas ideas y reflexiones para pensar al hombre de hoy. Pensar al hombre de forma crítica, pensar en la forma en la que se relaciona con otros, y quizás uno de los puntos más importantes que podríamos retomar de nuestros autores, es una reflexión respecto al hombre y su relación con la técnica. Este es uno de los puntos nodales porque el hombre de hoy tiene una relación con la técnica como nunca antes. La técnica se ha desarrollado a una velocidad temeraria, porque no solamente se hace uso de ella, sino que esta comienza por ser parte de lo que el hombre es hoy en día. Claramente, y lo dicen nuestros autores, no podemos rechazar fríamente a la técnica, puesto que ha traído

beneficios. No obstante, con esto avances también se ha de pagar un precio. Para Heidegger, la manera en la que se ha destinado la técnica en nuestro mundo, es una peligrosa, porque se corre el riesgo del olvido del ser y de la tergiversación de la verdad. En el caso de Freud, la técnica moderna nos ha aportado mucho, pero el hombre la utiliza creyendo que con ella será más feliz, vencerá a la muerte y abolirá todos sus sufrimientos.

La técnica corre el riesgo de convertirse en parte del hombre, al punto en que ya no es posible decir qué es el hombre y qué es la técnica. Pero el peligro no está en que el hombre se pierda, en que existe una forma “natural” de lo humano y que si aprehendemos la técnica, esa parte “natural” de lo humano se pierde. El peligro es que el hombre del mundo contemporáneo no puede detenerse a reflexionar sobre ello, sobre sí mismo, sobre su existencia y sus relaciones con la cultura. El paso veloz del hombre contemporáneo nos advierte que éste no puede encontrarse consigo mismo en ninguna parte, que el pensamiento reflexivo se menosprecia y se alza en su lugar un tipo de pensamiento que solamente busca la efectividad, la rapidez, el menor esfuerzo. Pero quizás el mayor peligro de todos, es que el hombre contemporáneo corre el riesgo de convertirse él mismo en un útil más, un punto más en estadísticas, un recurso más dentro de instituciones comerciales y políticas. El hombre pensado así, como un simple recurso, como un útil más, nos lleva por un sendero peligroso. Nos hace cuestionar con mayor amplitud y fuerza sobre quiénes somos, sobre quién es el otro, sobre quiénes somos frente al otro y frente a la cultura. Porque cultura y hombre, no pueden ya ser entendidos como dos entidades independientes. El hombre no solamente habita en la tierra, sino que la construye; y ésta a la vez, construye en la cotidianidad lo que es el hombre. Una cotidianidad

entendida sin reflexión, sin *serenidad*, en donde los hombres se tratan unos a otros como un simple medio o herramienta para cumplir con sus propósitos; una cotidianidad que desestima todo lo que se arroja en ella como los actos fallidos, que se vive hipócritamente, sufriente. Esta es una cotidianidad que debemos de seguir reflexionando porque es ahí en donde el hombre como proyecto se construye cada día.

CAPÍTULO I.

HEIDEGGER Y FREUD: UNA RELACIÓN SUPLEMENTARIA.

“¿No me muevo por esta vida como un sonámbulo, como un ciego con los ojos abiertos? Todo lo que sale al paso es una quimera de mi fantasía interior. Desierto y caótico yace todo a mi alrededor. Como una varilla mágica golpea el hombre en el desierto, y de pronto saltan juntos los elementos enemigos, todo fluye para compenetrarse en una imagen clara. Pasa a través de todo ello, y su mirada, que no puede volver atrás, no percibe cómo a sus espaldas todo se separa de nuevo y se hace pedazos.”

Ludwig Tieck

Nos encontramos *vis-à-vis* con los textos de Heidegger y Freud, y nos mantenemos a la espera de su apertura. Primeramente, caemos en la impresión de no contar con dicha apertura, pues nuestros pensadores transmiten un discurso que aparece como cerrado sobre sí mismo.

Heidegger siempre se desligó de cualquier tipo de antropología, psicología o crítica de la cultura; y Freud buscó separarse de una forma de psicología experimental o filosofía. Nuestros autores persiguieron los intereses de delimitar o de crear *márgenes* respecto a su propia teoría. En este trabajo buscamos presentar un rompimiento de estos *márgenes* que introduzca un hiato con el fin de proponer una lectura distinta.

No podemos dejar de lado el hecho de que toda traducción es una traición, como bien dice el refrán italiano “*Traduttore, traditore*”, (del cual Humberto Eco habla

en su libro *Decir casi lo mismo*), y por tanto, toda re-lectura también podría serlo, en tanto que una forma de traducir un texto. Pero las obras tanto de Heidegger como de Freud se han abierto a nosotros y nos han dado la oportunidad de incidir en ellas, de leerlas de otra forma, pero nunca sin un poco de violencia. Una violencia, quizá, necesaria para leer cualquier texto de cualquier autor.

Los pensadores se muestran aquí, cada uno de ellos, como “instauradores de discurso”, así como Foucault se refiere en cuanto a Marx y a Freud, ya que ellos no solo “hacen posible un cierto número de analogías, sino que hacen posible (también) un cierto número de *diferencias*. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenece a lo que fundaron.”³ En este sentido, Heidegger y Freud se descubren como autores en apertura, con quienes podemos pensar solamente teniendo en cuenta que sus obras no permanecen cerradas, y en donde podemos producir más discursos pero siempre ligándolos al que Heidegger y Freud fundaron en un inicio.

La lectura que estamos introduciendo no puede ser sino violenta, desgarradora y peligrosa. Al adentrarnos en sus teorías, rompemos los *márgenes* de sus pensamientos y los llevamos por un camino arriesgado. Nuestra lectura pone en cuestión la unidad de su pensamiento e interroga la aparente estabilidad en su discurso.

En principio, Heidegger y Freud no pueden complementarse. El filósofo se encuentra tras los intereses de la ontología y el psicoanalista busca la creación de un nuevo tipo de ciencia que tenga efectos terapéuticos. Sobre este punto no hay

³ Foucault, M., “¿Qué es un autor?” en *Revista Litoral*, n. 25/26, año 1998, Argentina: école lacanienne de psychoanalyse, p.68. Las cursivas son mías.

mucho que decir en esta posible relación. Pero, ¿qué quiso decir el autor?, ¿cuál era su intención?, ¿lo que dijo fue lo que nos quiso decir o hay algo más? Y si es que hay algo más, ¿en dónde se encuentra?, ¿cómo leerlo? Estas son algunas de las preguntas a las que se enfrenta cualquier lector de cualquier texto. Pero si estamos de acuerdo en que toda lectura es interpretación, se abre la pregunta: ¿Entonces cómo leer un texto que fue escrito hace 100 o 50 años, en una época determinada, con un lenguaje específico? Aquí parece que nos encontramos ante una encrucijada: no podemos saber qué es lo que nos quiso decir el autor, si es que él mismo sabía lo que quería decir o si es que supo transmitirlo. Entonces, toda lectura o toda interpretación parece que trae una especie de desgarradura, una, pues, necesaria para la lectura. Según la psicoanalista Piera Aulagnier en toda interpretación existen dos tipos de violencia, una primaria y una secundaria. Enfocándonos solamente en su concepto de violencia primaria, Aulagnier escribe que ésta “se impone desde el exterior a expensas de una primera violación de un espacio y de una actividad que obedece a leyes heterogéneas al yo [...]”⁴. Se trata de una acción necesaria que contribuirá a la futura constitución del yo. A través de ésta se le impone a la psique ajena un pensamiento, acción o elección producidos por el deseo de quien lo impone, pero que da respuesta a una necesidad a quien le es impuesto. La psicoanalista está pensando definitivamente en la interpretación psicoanalítica, pero bien podemos retomar este concepto para cualquier tipo de interpretación. Así, la violencia primaria es necesaria y persigue los intereses de la creación o de la construcción de sentido. La interpretación que estamos proponiendo en este trabajo

⁴ Castoriadis-Aulagnier, P., *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires: Amorrortu Editores: 1997, p. 34.

es objeto de esta violencia primaria, ya que lo que planteamos no está explícito de forma definitiva. La violencia primaria se impone desde el exterior y se introduce en el psiquismo del interpelado.

Las teorías de Heidegger y Freud no se podrían simplemente juntar para hacer una nueva, ya que sus intereses epistémicos no nos lo permiten. Pero si hacemos el movimiento de introducir una interpretación del exterior, una pieza más, ambas teorías se conmocionarían; mediante la introducción de un elemento externo ajeno a ellas, se crearía un desquiciamiento que rompería los *márgenes* que en un principio creían tener. Heidegger y Freud vendrían a ser dos pensadores en los que podemos encontrar una relación *suplementaria*, en el sentido en que Derrida la trabaja⁵.

Derrida, en *De la Gramatología*, nos presenta el concepto de “suplemento”, mismo de gran importancia en su teoría, como lo es la *desconstrucción*, el trazo, la *différance*, la archi-escritura, entre otros.

En el capítulo “Ese peligroso suplemento”, expone su interpretación acerca de Rousseau. Primeramente, el francés presenta la actitud de Rousseau hacia la escritura y el habla. Para este último, la palabra hablada expresa naturalmente nuestros pensamientos presentes, mientras que en la palabra escrita se encuentra una barrera innecesaria entre el pensamiento y la expresión. La escritura comienza a

⁵ Cabe aclarar que retomaremos el concepto de “suplemento” trabajado por Derrida, pero intentaremos hacerlo de una manera más libre. Cuando Derrida aborda este concepto, lo está pensando para trabajar el problema de la escritura; sin embargo, en esta investigación, hemos retomado este concepto para pensarlo de forma más amplia, menos atada a la versión clásica derridiana, con el objetivo de abrir los espacios de interpretación y poder entrar en un diálogo. En este sentido, el “suplemento” entendido de forma más libre, lo utilizamos como un operador para entramar ciertas concepciones de Heidegger y Freud, de forma que realizaremos un desplazamiento de sentido a otros espacios que no se relacionan solamente con la escritura.

ser peligrosa cuando, lejos de ser la mediación del pensamiento, se convierte en su sustituto: lo que comienza siendo una mera representación de algo, acaba por confundirse con la cosa misma. Esto resulta ser un miedo constante en la historia del logocentrismo. Saussure, por ejemplo, es igual de temeroso de una cultura moderna y decadente, en donde el significante se confunde con el significado, la representación con la presencia real. Sin embargo, la desconfianza de Rousseau hacia la escritura no es simplemente un problema lingüístico, sino que tiene una gran dimensión política. La palabra hablada representa una sociedad en donde todo ciudadano está al alcance del oído y en donde todos participan cara a cara, una sociedad sin divisiones y sin jerarquías; una sociedad que es ideal para Rousseau. Por otro lado, la palabra escrita representa el comienzo de la sociedad moderna, en donde todos los miembros se empiezan a dispersar, fragmentar o desaparecer. No obstante, la relación entre Rousseau, la escritura y el habla no es tan sencilla, puesto que continuamente encontramos malentendidos y contradicciones en su propio discurso. Por un lado, el filósofo ataca constantemente a la escritura, pero por otro encuentra en ella un *suplemento* necesario a causa de una cierta deficiencia en el habla mismo. Él aseguraba que escribir sus *Confesiones* le daba la oportunidad de ser mucho más sincero y verídico, que si tendría que estar hablando frente a un público. En este sentido, Derrida escribe que parece ser que el lenguaje escrito ayuda a preservar el lenguaje, ya que obviamente Rousseau no está aquí presente cuando leemos sus *Confesiones*. Es así como la palabra hablada necesita del suplemento de la escritura para poder ser preservada y transmitida.

El término de 'suplemento' [*le supplément*], le permite a Derrida articular la lógica de la diferencia, la archi-escritura, el trazo originario y la *différance*. El efecto que tiene el suplemento es el mismo, aunque el nombre cambie: "es otra forma de teorizar el hecho de que toda aparente presencia idéntica a sí misma depende de lo que ésta pone afuera, debajo o después de sí, para obtener incluso el efecto de identidad."⁶

Se encuentran dos significaciones contradictorias acerca del suplemento según Derrida: por un lado es una añadidura a algo que ya está totalmente lleno y que se basta a sí mismo; es un excedente que enriquece, acumula y preserva lo que ya está en sí mismo: "el suplemento se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece a otra plenitud, el colmo de la presencia."⁷ Por otro lado, el suplemento puede ser un sustituto o una compensación por la falta anterior de una presencia: "en tanto sustituto no se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado por la marca de un vacío."⁸

Entonces, para Derrida el suplemento juega un doble papel: por un lado confirma una presencia originaria que está completa, y por otro, revela una insuficiencia esencial. Lo que el autor argumentará es que estas dos vertientes están entrelazadas entre sí: lo que produce la impresión de cualquier presencia completa e inmediata es nada más y nada menos que el suplemento que viene a compensar por su ausencia.

⁶ Bradley, A., *Derrida's of Grammatology: an Edingburgh Philosophical Guide*. United Kingdom: Edinburgh University Press, 2008, p. 102. Traducción mía.

⁷ Derrida, J., *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1978, p.185.

⁸ *Idem*.

Así, la necesidad del suplemento es inminente. La intención de Rousseau por marcar una diferencia u oposición entre lo natural y lo no natural, lo interior y lo exterior, se ve puesta en cuestión, ya que una no podría existir sin la otra. Lo natural no es una presencia pura o completa que se ve corroída por un suplemento exterior, sino que ésta contiene una falta originaria que trae la necesidad del suplemento que emerge desde un espacio dentro de la naturaleza misma.

Ambas operaciones están presentes en el suplemento, pero en ella se reconoce una función común: “se añada o se sustituya, el suplemento es *exterior*, está fuera de la posibilidad a que se sobreañade, es extraño a lo que, para ser reemplazado por él, debe ser distinto a él. A diferencia del *complemento*, dicen los diccionarios, el suplemento es una ‘*adición exterior*’”.⁹

A partir de la lectura que hace Derrida de Lévi-Strauss, “la significación escandalosa” del suplemento describe “el juego de sustituciones sin un centro [...]”¹⁰. El suplemento es un excedente en relación al proceso de significación que produce el sentido. Este estudio, de acuerdo a Derrida, tiene implicaciones filosóficas que la filosofía misma no puede asimilar, ya que ésta requiere que la estructura del conocimiento tenga un centro. El hecho de que no haya centro, nos invita a pensar en un movimiento en donde siempre habrá algo más: no se puede determinar el centro o la completa totalización porque el signo que reemplaza el centro es adherido en su ausencia, en su lugar es reemplazado por un suplemento. El movimiento de significaciones suma algo, por lo que siempre habrá algo más.

⁹ *Ibid.*, pp.185-186.

¹⁰ Wood, Sarah. *Readers Guide: Derrida's writing and difference*, United Kingdom: Continuum International Publishing, 2009, p. 149. Traducción mía.

Freud y Heidegger no pueden complementarse. Esta sería una operación sin mucho sentido. Pero la teoría de cada uno de ellos contiene una desgarradura. El ser humano, como problema principal en ambos autores (y quizás en todos), siempre se encuentra al borde de un abismo, dividido, fragmentado ante sí mismo y ante su mundo. La fragmentación misma del ser humano fragmenta ambas teorías, pone en desequilibrio su centro y desquicia su unidad de pensamiento. El ser humano, *insatisfecho*, *insuficiente para sí*, *inacabado*, *inasequible*, rompe los márgenes de estas empresas. Siempre habrá algo que falta, una pieza perdida que permite el movimiento. Así como en el juego de “Taquin” o “de las 15”, se necesita que falte una pieza para que pueda haber movimiento. Esta pieza faltante de la que hablamos es el centro. Al faltar el centro de la teoría, el suplemento emerge y viene a añadirse desde el exterior. Pone en crisis la teoría misma porque la desquicia, la disloca, y así abre espacios de interpretación.

Pero suplementar a Heidegger con Freud o a Freud con Heidegger no busca traer al frente una teoría completa, totalitaria o suficiente para sí, porque como ya revisamos, esta operación es imposible. ¿Y por qué buscarlo? Si queremos teorizar sobre el ser humano en la cultura, tenemos que tener presente la división y la falta que lo caracterizan, y por ello, una teoría acerca del hombre no podría estar completa, tendría que estar, pues, siempre en falta.

¿Cómo hablar del ser humano si el paradigma de la psicología científica y la de sujeto en la tradición metafísica parecen insuficientes? y ¿Cómo hacerlo de forma distinta? ¿Cómo abordar al ser humano en una época precedida por la técnica moderna? Estas son algunas de las preguntas fundamentales a las que nos

acercaremos en esta investigación. Heidegger y Freud, desde la falta inherente y fundante en su teoría, nos invitan a pensar en los fundamentos de lo que constituye al ser humano en una época en donde el pensamiento ha sido reemplazado por la técnica, así como Heidegger lo reflexiona en *Was heißt denken?*. Pensar, pues, de forma crítica, pensar *sospechando* del pensamiento mismo, de la filosofía y la psicología moderna.

Tejeremos entre ambos autores una interpretación que produce otra cosa: una sospecha. La interpretación no será, entonces, una restauración de sentido, sino una “reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia”¹¹. Tanto Marx como Nietzsche y Freud, dice Ricoeur, llevan a cabo en sus escritos un ejercicio de la sospecha que avanza y cuestiona la conciencia cartesiana. La duda funda sus teorías, pero no la duda cartesiana sobre la cosa, sino la duda sobre la conciencia. Ricoeur identifica que la fórmula que caracteriza estos tres ejercicios sobre la sospecha es “la verdad como mentira” y la “conciencia falsa”:

Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación oculto-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifiesto.¹²

Los tres maestros de la sospecha dudan de que las cosas en la conciencia son lo que parecen. Esta es una sospecha que abre el horizonte de posibilidad por medio de una crítica destructora.

¹¹ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI Editores, 2009, p.32.

¹² *ibid.*, pp. 33- 34.

Cuando intentamos postular a Heidegger y a Freud como dos críticos de la cultura moderna, nos referimos justamente a lo antes dicho. Una crítica, pues, que comienza como un ejercicio de sospecha: ante la conciencia como la fundadora de la interioridad y como aquella que rige los procesos de desarrollo de lo humano; y sospecha ante la técnica moderna y la relación que establece con el hombre.

Esta crítica a la cultura moderna que queremos trazar con ambos autores se dirige a poner en crisis la construcción del ser humano, y la relación que tiene consigo mismo y con su mundo. Las cosas no son lo que parecen, dijo Ricoeur, y para poder poner esto delante de nosotros, tendremos primero que tambalear a nuestros autores principales y la tarea de la destrucción será por ello necesaria. Pero no entendamos destrucción como “ruina, asolamiento, pérdida grande y casi irreparable” como dice el Diccionario de la Real Academia Española, comprendámosla en el sentido nietzscheano y heideggeriano del término. La destrucción, dice Ricoeur “es un momento de toda nueva fundación”¹³. Heidegger utiliza el concepto de destrucción en *Sein und Zeit* para hablar acerca de la historia de la ontología y la operación que hace el autor frente a ésta.

La tradición filosófica hasta este momento, dice Heidegger, ha olvidado la pregunta por el sentido del ser, y para poder hacerla más transparente, será necesaria la tarea de la *destruktion*¹⁴ del contenido de la tradición filosófica de la

¹³ *Ibid.*, p.33.

¹⁴ “...destrucción, en alemán, *Destruktion*, es un concepto fundamental en la filosofía de Heidegger, un concepto que debe de ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como de-strucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen. La *destrucción ontológica* no tiene un sentido negativo, sino que significa, como lo dice el texto mismo, despojar de su rigidez lo que a lo largo de la tradición de ha anquilosado, y mostrar de esta manera los elementos vivos y fecundos, las grandes intuiciones que están a la base del edificio tradicional.”

ontología “en busca de las experiencias originales en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser [...]”¹⁵ Pero esta destrucción, continúa el autor, no tiene un sentido negativo de un deshacerse de la tradición filosófica, sino que se encuentra tras la búsqueda de sus posibilidades, desde la crítica del pasado y sus implicaciones en el hoy.

De este modo, el entretrejimiento entre Heidegger y Freud busca una *destruktion* pero siempre en la mira de una construcción. Así como el espíritu nietzscheano tiene que llevar a cabo tres transformaciones para llegar al *übermensch*, estas teorías tienen que dar lugar al rompimiento de sus propios conceptos, como el camello que corre al solitario desierto para transformarse en león. Un león que, sin embargo, no puede crear valores nuevos, pero puede “crearse libertad para un nuevo crear”¹⁶. Pero para esta nueva creación es preciso el niño, aquel que es capaz de inocencia y olvido, y en especial, aquel que tiene la posibilidad de juego.

En nuestra lectura de destrucción y reconstrucción, de transvaloración y creación, el juego tiene un papel importante, puesto que sin él aquellas operaciones resultan imposibles. Jugar con Heidegger y Freud es abrirlos a las posibilidades de sentido, porque el juego es la posibilidad de movimiento. Y el ejercicio de la sospecha también tiene estas características, ya que se destaca que la intención de los Maestros de la sospecha es la de revelar la verdad como un ocultamiento-desocultamiento, y en el curso de este movimiento es en donde se encuentra la

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera C., tercera edición 2012, España: Editorial Trotta, nota del traductor, p. 456.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ Nietzsche, F. “De las tres transformaciones” en *Así habló Zaratustra*, México: Alianza, p. 54.

verdad. Generar movimiento en los autores es también abrir el horizonte de posibilidad hacia un nuevo proyecto: un *Entwurf*, un estar lanzado hacia delante, hacia el futuro.

El juego crea movimiento, abre espacios de libertad: “Jugar es hacer”¹⁷ decía Donald Winnicott. El juego es creación pero será necesario el entretejimiento entre ambos autores para hacerlo efectivo, y este tejer historias es el que generará movimiento y abrirá el horizonte de posibilidad.

De cierta forma, lo que acabamos de reflexionar, es la tarea del psicoanálisis en tanto teoría como práctica. El *análisis*, como lo indica la palabra misma, busca *separar* elementos para observar sus principios, es decir, descomponer la historia del ser humano, desarticular hasta cierto grado los tejimientos que se han venido elaborando a lo largo de su historia, para después de ello volver a tejer, volver a articular por medio de la reelaboración [*Durcharbeiten*]. El concepto de *análisis* es muy interesante en este sentido. Su uso más antiguo se encuentra en el segundo libro de la *Odisea* de Homero. Aquí se utiliza la palabra ἀναλύειν para referirse a aquello que hace Penélope noche tras noche mientras espera a Ovidio. En griego significa:

[...] el desarticular un tejido en sus partes componentes, [...] también soltar, por ejemplo, soltarle las cadenas a un encadenado, liberar a alguien del cautiverio, [...] desarticular las piezas de construcción que pertenecen a un conjunto, por ejemplo, desmantelar las tiendas de campaña.¹⁸

¹⁷ Winnicott, D. *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 64

¹⁸ Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*, tr. Ángel Xolocotzi Yáñez, México: Editorial Herder, p.184

De este modo, nuestra investigación tiene como uno de sus objetivos el *análisis* en el sentido antes mencionado, similar a la *destruktion*, pero siempre teniendo a la reelaboración o el entretejimiento en el horizonte.

Pero crear conmoción en las teorías de Heidegger y Freud que innove nuevos espacios no puede ser tarea sencilla, puesto que no podríamos leer cualquier cosa en ellos. Así como dice Derrida respecto a la lectura de un texto: “Y no habría entendido nada del juego quien se sintiese por ello autorizado a añadir, es decir, a añadir cualquier cosa”¹⁹, habrá que seguir las huellas que las mismas teorías nos indican.

Sospecha, destrucción, entretejimiento y juego es la operación que llevaremos a cabo entre Freud y Heidegger como autores que se presentan dentro de una relación suplementaria.

¹⁹ Derrida, J. *La diseminación*, tr. José Martín Arancibia, séptima edición, España: Espiral, 1997, p. 94.

UNA DISPUTA DE EPISTEMOLOGÍAS: LA FENOMENOLOGÍA, LA PSICOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS.

“El camino misterioso va hacia adentro. Quien se queda aquí, triunfa sólo a medias. El segundo paso ha de ser una mirada activa hacia fuera, una observación activa y sobria del mundo exterior.”

Novalis

Uno de los principales problemas con el que nos encontramos en nuestra investigación es el de los márgenes. Como ya lo dijimos hace un momento, nuestros dos autores se presentan a sí mismos como representantes de teorías determinadas, teorías totalmente cercadas en sí mismas. Habrá, pues, que abrir, que desgarrar a nuestros autores, de forma que se posibilite un movimiento, y para ello, habrá que modificar ciertas perspectivas que tiene, por ejemplo, Heidegger a cerca del psicoanálisis y Freud frente a la filosofía. Cada uno de ellos parte de ideas específicas para rechazar cada uno a su manera estas otras teorías.

La relación entre Heidegger y la psicología ha sido un tema rechazado. Primeramente porque Heidegger mismo (y antes que él, Husserl) siempre negó la posibilidad de que su teoría constituyera parte de la psicología o que pudiera tener algo en común con ella. Junto con la crítica al “psicologismo”, Heidegger advierte que este tipo de teorías, junto con otras, han intentado, desde un punto fragmentario, indagar sobre la cuestión del ser humano pero sin lograrlo del todo, ya que teorizan desde un aspecto particular del hombre y no desde lo que le es ontológicamente más

propio y más fundamental, que es el ser. Asimismo, podríamos decir que estas otras teorías acerca del ser humano han arrinconado al hombre en una descripción, llámese psicológica, sociológica, antropológica o incluso biológica, y que la visión que nos entregan es una versión terminada, finita. Por ejemplo, la biología nos dice que el ser humano es aquel que “nace, crece, se reproduce y muere”. Por un lado, no podemos sino estar de acuerdo con esta sentencia, pero por otro, tendríamos que añadir: ¿eso es el ser humano?, ¿eso es lo que hace al ser humano ser lo que es?. En contraste con esto, la ontología analítica del Dasein en Heidegger nos propone que nunca podremos definir por completo lo que es el hombre. El análisis de Dasein es siempre provisional en la medida en que está siendo, y su ser se ve *proyectado* al futuro.

No obstante, con la publicación de los *Seminarios Zollikon* en 1987, podemos reconsiderar la postura heideggeriana. Estos fueron editados por el psiquiatra suizo Medard Boss, en donde se descubre una profunda discusión entre el filósofo y el psiquiatra acerca de distintos temas, entre ellos la relación del filósofo con la obra y práctica freudiana. Sin embargo, la perspectiva que Heidegger tiene del psicoanálisis, nos atrevemos a decir, es una visión fragmentaria. Habría que desmitificar al psicoanálisis, leído desde el presente, para, desde ahí, poder hacer reflexiones y entretejimientos.

Por otro lado, es bien sabido que los intentos de Freud se dirigen a proponer una nueva forma de ver al hombre, en tanto que no es solamente un ser que responde a las leyes de la razón o de la conciencia, sino que es el inconsciente, como aquello oculto, rechazado y atemporal, el que guía la vida y las decisiones que la conciencia cree tomar. Freud lleva a cabo un trabajo para dismantelar la teoría

cartesiana y la teoría racionalista, en tanto que critica a la razón mecanicista e instrumental. Por su lado, Heidegger lleva a cabo un intento similar, pues busca erosionar la separación del problema sujeto-objeto, al proponer que el ser humano es un ser-en-el-mundo. En los capítulos siguientes hablaremos más sobre la teoría de Heidegger.

Pero Heidegger, al igual que Husserl, expuso sus intentos por distanciarse de lo que el primero llamó “psicologismo”, puesto que se reducía al hombre a una perspectiva puramente psíquica. Heidegger —en contraste a las teorías que consideraba que encapsulaban al hombre a una sola característica en lugar de tomar en cuenta *todo* lo que constituye al hombre —presentó al hombre como un ser-en-el-mundo, en donde el Dasein no significa solamente un estar-ahí como estar localizado en un espacio físico, sino que denota la apertura a la existencia y a su sentido, así como a los otros. El Dasein o el ser-ahí, nos preocupa porque somos todos nosotros. Cada uno de nosotros somos un Dasein en el mundo, en contacto constante con las cosas del mundo y con otros Dasein.

En los *Seminarios Zollikon*, Heidegger discute con Boss varias cuestiones, en donde la crítica hacia la psicología y el psicoanálisis es presentada por el filósofo en varias ocasiones. Heidegger critica esta postura porque considera que ve al hombre como un objeto en el sentido amplio, como un instrumento, es decir, como un dominio óptico en donde las características humanas son empíricamente comprobables. Lo que se discute desde este punto de vista es la pregunta por la “humanidad” del ser humano, en particular el hecho de que el hombre en un principio se relaciona con los otros y consigo mismo, operación posible por su cualidad ontológica de apertura. Según el filósofo, su ontología es contraria a la de la ciencia

moderna de la que forma parte la psicología y el psicoanálisis, en las cuales se niega radicalmente una consideración ontológica y en donde el hombre resulta ser un punto espacio-temporal en movimiento o una colección de imágenes en la conciencia. De acuerdo al filósofo de la Selva Negra, el psicoanálisis se encuentra situado al lado de las ciencias modernas, aquellas que, lejos de participar en el pensar meditativo, se recluyen en el pensar calculador.

En base a la lectura que Heidegger hace de Freud, el filósofo se pregunta: a partir de la teoría de la libido freudiana, ¿queda algún espacio para el hombre o para su existencia? Para Heidegger, una teoría que se enfoca en estudiar al hombre desde algo llamado “pulsiones”, tiene el carácter metodológico de la ciencia moderna, en donde el objeto no es el hombre sino sus mecanismos. Desde esta postura, el ser humano queda limitado y no es posible interrogarlo en toda su apertura.

A pesar de que existe una profunda distinción entre las teorías de Heidegger y Freud, algunos filósofos y psicoanalistas han discutido sobre su posible correlación o distanciamiento. Dentro de este debate las opiniones se han dividido en dos y las críticas se han centrado en la delimitación del concepto de “inconsciente”. La primera perspectiva encabezada por Joseph Kockelmans, se ha dirigido a presentar la incompatibilidad entre ambos autores, mientras que su compatibilidad, por lo menos desde una postura lacaniana, ha sido defendida por William Richardson.

En su ensayo titulado “*Daseinsanalysis and Freud's unconscious*”, Kockelmans distingue el *Daseinsanalyse*, inspirado en *Ser y tiempo* de Heidegger, del psicoanálisis freudiano, de la psicología científica o conductista. Discute que estas posturas dirigen sus intenciones a reparar mecanismos que ya no funcionan

bien. En contraste, el *Daseinsanalyse* escapa a cualquier tipo de reduccionismo científico. Esta postura que fue inaugurada por Binswanger y continuada por Medard Boss, propone una teoría que se diferencia de la freudiana, puesto que sostiene que el ser humano no es una máquina y no funciona como tal.

En contraste a estas formulaciones, encontramos a William Richardson quien va proponer que sí existe una lectura que relaciona a Heidegger y al psicoanálisis lacaniano-freudiano. En este sentido, los esfuerzos de Richardson estarán dirigidos, por una parte, a relacionar el giro lacaniano del inconsciente freudiano hacia una estructura lingüística y la noción de logos como experiencia ontológica de lenguaje en Heidegger.

Las formulaciones de estos dos teóricos nos pueden llevar por dos caminos totalmente contrarios: uno que reconozca ciertas conexiones entre Heidegger y Freud, y otro que desmantela tal posibilidad. Sin embargo, de acuerdo a Dallmayr²⁰, no podemos anunciar que entre ambos autores existe un abismo insalvable. Este autor hace principalmente un lazo entre la teoría heideggeriana y la lacaniano-freudiana, no obstante, en esta investigación no retomaremos a Lacan puesto que no pertenece nuestros objetivos. Por otro lado, ya mencionamos que no es nuestro principal objetivo llevar a cabo una comparación entre dichos autores. Como ya dijimos en un principio, consideramos que dichas comparaciones son de cierta forma necesarias en el camino, pero no suficientes. No basta hacer un ejercicio interpretativo que coteje un pensamiento con el otro, pero quizás este ejercicio llega necesariamente al tratar de abordar ambas teorías y extraer de ellas una crítica a la

²⁰ Dallmayr, F., "Heidegger and Freud" en *Political Psychology*, Vol. 14, No. 2, Special Issue: Political Theory and Political Psychology (Jun., 1993), pp. 235-253. Traducción mía.

cultura, así como una propuesta de explicar al ser humano desde su cotidianidad y sus entramados consigo mismo.

Hay puntos que convergen y que son necesarios para realizar una discusión crítica, puesto que si hablaran de temas completamente y radicalmente divergentes, quizás no habría ni siquiera el suelo necesario para establecer una reflexión. Pero ambos autores hablan del ser humano y de la forma en que éste se relaciona con el mundo, consigo mismo y con las demás personas. Para poder sostener este suelo del que hablamos, habría primeramente que, como decíamos, desmitificar al psicoanálisis, y sacarlo de la forma en la que Heidegger lo mira. Si lo estudiamos desde la perspectiva de este filósofo, quizás no haya mucho que decir, más que atacarlo. Pero no se trata aquí de eso, porque sostenemos que la forma en que Heidegger comprendió al psicoanálisis podría ser desmantelada rápidamente. Esta es una interpretación miope y fragmentaria, por lo que habría que descubrir otra forma de comprender la empresa psicoanalítica, una que se encuentra lejos de ser una ciencia natural exacta que busca el control del ser humano, a través de una comprensión de su estructura como maquinaria. Un extraordinario ejemplo de ello se encuentra en un texto de Medrard Boss, quien tuvo conexión tanto con Heidegger como con Freud. Este describe la opinión del filósofo frente al psicoanalista:

Incluso antes de nuestro primer encuentro, ya había escuchado la tremenda aversión de Heidegger hacia toda la psicología científica moderna. Para mí, él no mantenía en secreto su oposición hacia ésta. Su repugnancia se acumuló considerablemente después de que lo induje, con engaño y sagacidad, a introducirse directamente por primera vez a los escritos propios de Freud. Durante su detenido examen de los trabajos metapsicológicos, Heidegger nunca dejó de sacudir su cabeza de lado a lado. Simplemente no quería aceptar que un hombre tan inteligente y talentoso como Freud, pueda producir una construcción tan artificial, inhumana, puramente ficticia y

de hecho absurda, acerca del Homo Sapiens. Esta lectura le hizo literalmente sentir enfermo.²¹

Parece ser que la lectura de Heidegger sobre Freud ya se encontraba de antemano apuntalada, pues la consideraba de entrada una ciencia, cosa que para el filósofo era un error. Por un lado, no podríamos culpar mucho a Heidegger, pues el mismo Freud consideraba su psicoanálisis una ciencia. Podríamos atrevernos a decir que parte de la interpretación que Heidegger tenía de Freud se debía a la interpretación que Freud tenía de su propia teoría, por lo menos al principio de su obra. Sin embargo, podríamos defender que esa no es la única interpretación que hay sobre el psicoanálisis, ni siquiera en Freud mismo, en especial con el curso que tomó su obra a partir de los años veinte. Pero nuestro interés aquí es exponer que la lectura que aparentemente tenía Heidegger respecto al psicoanálisis es, pues, una fragmentada, puesto que los textos metapsicológicos de Freud no consolidan su obra como una totalidad, y además porque había quizás cierto desprecio hacia el psicoanálisis, incluso antes de haber leído algunos textos.²²

Merleau-Ponty es un autor que nos puede presentar otra lectura sobre este problema, sin tener una postura radical como la que sostienen los autores anteriores. En su ensayo “Fenomenología y psicoanálisis”, Merleau-Ponty se distancia de una postura científica o idealista acerca del psicoanálisis. Inclusive, promueve una conexión entre la filosofía fenomenológica y el psicoanálisis, y escribe que “la teoría y

²¹ Boss, M., citado por Askay, R., Farquhar, J., *Apprehending the inaccessible. Freudian psychoanalysis and existential phenomenology*, USA: Northwestern University Press, 2006, p. 191

²² Para más información sobre la lectura de Heidegger respecto al psicoanálisis, véase *Idem*.

la práctica del psicoanálisis supone o induce una actitud de la mente e inclusive, todo desconocido para Freud, una 'nueva filosofía'.”²³

Merleau-Ponty afirma que el inconsciente es una conciencia “arcaica o primordial” y que lo reprimido es “una zona de experiencia que no hemos integrado”²⁴. Desde esta perspectiva, el autor anuncia que el psicoanálisis no pertenece a la Filosofía de la conciencia. Asimismo, propone que el psicoanálisis y la fenomenología de Husserl no tienen una relación de subordinación una respecto a la otra, ya que no podríamos decir que la fenomenología dice con claridad lo que el psicoanálisis dice con oscuridad; más bien, propone que ambas perspectivas se relacionan con armonía y consonancia. A pesar de que este texto tiene un enfoque en la fenomenología de Husserl y no en la de Heidegger, nos puede dar algunas pautas para comprender una posible de Heidegger y Freud.

Asimismo, el fenomenólogo francés nos indica que en ocasiones Freud utiliza para describir sus teorías un lenguaje hecho para generar orden, como por ejemplo los conceptos “complejo” o “instancias”, pero también utiliza el lenguaje de la medicina y la psicología de su tiempo. No podemos olvidar que Freud era un médico y que el lenguaje de la medicina era una de sus herramientas, como también lo era el lenguaje de la poesía, a la que tanto se refirió. Sin embargo, nos dice Merleau-Ponty, que la utilización por parte de Freud de un lenguaje científico de la época puede llevar a un lector apresurado a malentendidos y a comprender sus teorías de forma

²³ Merleau-Ponty, M., “Phenomenology and Psychoanalysis” en *The essential writings of Merleau-Ponty*, editado por Alden L. Fisher, USA: Harcourt, Brace & World, Inc., 1969, p. 81. Traducción mía.

²⁴ *Idem*.

errónea. Posiblemente este es el caso de Heidegger, el de un lector apresurado del psicoanálisis.

Por otro lado, Havi Carel, en su libro *Life and death in Freud and Heidegger*, propone una relación de complementación y de cercanía entre ambos autores, tomando como punto de referencia los conceptos de “vida” y “muerte”. Siguiendo a este autor, se revela que las obras de ambos pensadores operan con objetivos y contextos distintos, pero al mismo tiempo se preocupan por el bienestar del ser humano y el autoconocimiento. Asimismo, propone que el énfasis sobre la hermenéutica y el conocimiento de sí que aparece en el proyecto de Heidegger es similar a la formulación freudiana del psicoanálisis como un descubrimiento de sí.

Uno de los principales obstáculos al que nos enfrentamos cuando queremos hablar del psicoanálisis y de la fenomenología analítica del ser-ahí, es la epistemología a la que se adscribe cada doctrina como aquella que fundamenta la teoría misma. Para continuar con nuestros avances en este tema, retomaremos a Paul Ricoeur, quien propone una lectura del psicoanálisis muy particular, la cual se distancia completamente de esta visión mecanicista que aparentemente tenía Heidegger.

Paul Ricoeur en *Freud: una interpretación de la cultura*, en el capítulo “Epistemología: entre psicología y fenomenología”, busca confrontar el discurso de Freud con otros tipos de discursos y justificar su paradoja central. Con ello, el filósofo intenta de determinar en los primeros párrafos la diferencia entre la psicología behaviorista y el psicoanálisis, con el fin de dilucidar qué es el psicoanálisis frente a la psicología; y en segundo lugar, lleva a cabo un análisis para determinar cuál es la relación o diferenciación entre el psicoanálisis y el método fenomenológico.

Para el francés, se debe de resolver el malentendido de situar al psicoanálisis como parte de una psicología general científica, un malentendido que se ha elaborado sobre todo en los países ingleses y norteamericanos. Autores pertenecientes a estas regiones, han intentado incluir a la propuesta freudiana al campo de la ciencia, mediante ciertas modificaciones en la teoría del psicoanalista. Según Ricoeur, estos intentos están equivocados.

En primer lugar, la epistemología, la lógica, la semántica y la filosofía del lenguaje han revisado de cerca los conceptos psicoanalíticos y han llegado a la conclusión general de que esta disciplina no satisface los requerimientos más elementales de la teoría científica. Los psicoanalistas, ante esto, han replicado, ya sea huyendo o intentado crear una “reformulación” de los principios teórico-prácticos, con la pretensión de hacer esta disciplina “aceptable a los ojos de la gente de la ciencia”²⁵. Frente a esto el francés responde: “No, el psicoanálisis no es una ciencia de observación, por lo mismo que es una interpretación, más comparable a la historia que a la psicología”²⁶.

Dentro de las críticas de los lógicos hacia el psicoanálisis, encontramos que la más devastadora es la de Ernest Nagel, que elabora en un simposio en Nueva York titulada *Psychoanalysis, scientific method and philosophy*. Nagel dice que si el psicoanálisis es una ciencia como lo es la teoría de los gases o la teoría genética en la biología, entonces debería de cumplir con los mismos criterios lógicos como otras teorías en las ciencias naturales o sociales lo hacen.

²⁵ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 301.

²⁶ *Idem*.

En primer lugar, tendría que ser capaz de verificación empírica. Esto asume que sería posible deducir determinadas consecuencias de sus proposiciones; sin embargo, la teoría energética de Freud es tan vaga y metafórica que resulta imposible deducir de ella determinadas conclusiones. Sus nociones no pueden ser corroboradas empíricamente.

En segundo lugar, si se quiere determinar la validez de la teoría, su validación empírica debe satisfacer los requerimientos lógicos de la prueba. El método principal del psicoanálisis es la interpretación, pero, ¿bajo qué condiciones es válida una interpretación? ¿Es válida porque es coherente, porque el paciente la acepta y porque mejora su condición? Finalmente, el psicoanálisis no cumple con los requerimientos básicos en cuanto a la verificación de la efectividad del tratamiento. No hay forma de establecer estadísticamente un “antes y después”, y su efectividad no se puede comparar con otros métodos terapéuticos. Por estas razones, el criterio de éxito terapéutico no puede ser usado.

Sobre la base de esta crítica, muchos psicoanalistas han tratado de “reformular” la teoría en términos aceptables para la psicología científica. Uno de ellos, llamado Rapaport, propone tres tesis que sitúan al psicoanálisis dentro de la psicología científica. El autor supone que, primeramente, el psicoanálisis tiene como objeto la *conducta*, por lo que no difiere fundamentalmente de cualquier psicología empírica. En segundo lugar, escribe que el psicoanálisis comparte el punto de vista gestaltista, según la cual toda la conducta está integrada, por lo que los sistemas del aparato psíquico, a saber, el ello, el yo y el superyó, no son “entidades” sino aspectos de la conducta. Y por último, que todas las conductas están relacionadas con la personalidad integral del paciente y están conectadas entre sí con los

sistemas del sujeto. Asimismo, los analistas han buscado formular al psicoanálisis bajo la mira de las “grandes dominantes” de la psicología científica: adaptación, estructuración y evolución.

El problema que Ricoeur encuentra en estas reformulaciones es que “no satisface al psicólogo, ni respeta la constitución propia del psicoanálisis.”²⁷ No es suficiente un “vago parentesco”, dice Ricoeur, sino que se tendría que llevar a cabo una reformulación total.

B.F Skinner y Albert Ellis, psicólogos norteamericanos, han generado una importante crítica hacia el edificio teórico construido por Freud y sus discípulos. Ambos psicólogos, formados como psicoanalistas, encontraron en esta disciplina una gran desventaja para el tratamiento de sus pacientes, por lo que se empeñaron a construir su propia teoría y su propio método de tratamiento, el cual consideraron más efectivo en sus resultados. Skinner desarrolló la psicología conductista, la cual generó un enorme aporte a la psicología científica; y por su lado Ellis, en base a las aportaciones de Aaron T. Beck, fue el creador de la Terapia Racional Emotiva (TRE), mejor conocida como una variante de la terapia cognitivo-conductual, la cual hoy en día está en su mayor apogeo. Según Skinner, teorías como el psicoanálisis que hablan sobre aparato psíquico, solo traen metáforas peligrosas y principios imaginados. Los fundamentos psicoanalíticos no han generado avances epistemológicos distintos a lo que antes se consideraban los demonios o el espíritu:

El esquema explicativo de Freud sigue el modelo tradicional que invita a buscar en el interior del organismo una causa del comportamiento humano y esta tradicional

²⁷ *Ibid*, p.307.

ficción de una vida mental lleva a implantar algo que no es observable y sobre lo que no podemos actuar.²⁸

Asimismo, Skinner le critica a Freud que su modelo de aparato anímico solo retardó la incorporación de su disciplina al cuerpo de la ciencia.

Albert Ellis, por su parte, genera críticas muy similares a las de Skinner. El creador de la TRE escribe que “para tener sentido en términos operacionales, un enunciado debe relacionarse en algún punto con observables”²⁹. A pesar de que Ellis fue una gran lector de Freud y de algunas escuelas filosóficas como el estoicismo, no puede dejar de lado sus sospechas ante la realidad de las afirmaciones sobre el inconsciente. Así escribe el autor en una de sus obras principales:

Al utilizar la TRE, usted por lo común dedicará poco tiempo al análisis de los sueños y, en cambio, preferirá examinar los conceptos y comportamientos *reales* de dichos pacientes...Por la misma razón, en la TRE usted por lo general evitará dedicar demasiado tiempo a interpretar oscuros simbolismos de sus pacientes, ya se produzcan durante el sueño o la vigilia, puesto que hay demasiadas interpretaciones disponibles para tales procesos simbólicos y a menudo imposible de definir *con exactitud* lo que un símbolo pueda significar.³⁰

Para Ricoeur, si es posible una reformulación de los principios del psicoanálisis para ser llevados a algo más observable y concreto, se deberán “anclar” los conceptos a

²⁸ Skinner, B.F., “Critique of Psychoanalytic concepts and theories” reproducido en *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol I. *The foundations of science and the concepts os psychology and Psychoanalysis*, ed. por Herbert Feigl y Michael Scriven, University of Minnesota Press, 1956, pp. 77-80, citado por *ibid*, p. 308.

²⁹ Ellis, A., “An operational reformulation of some of the basic principles of Psychoanalysis”, en *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol I. *The foundations of science and the concepts os psychology and Psychoanalysis*, ed. por Herbert Feigl y Michael Scriven, University of Minnesota Press, 1956, p. 135, citado por *Ibid*, p. 309.

³⁰ Ellis, A., Abrams, E., *Terapia Racional Emotiva*, México: Pax México, 2005, p. 33-34. Las cursivas son mías.

un modelo empírico de percepción y respuesta. Sin embargo, continúa el autor, esto no es posible porque inconsciente, Eros, pulsión de muerte, vida sexual, libido, complejo de Edipo, etc., no son y no pueden ser observables: “Antes de ser ‘reformulado’, todo ello ha sido ‘interpretado’ en la situación analítica — esto es, en una situación de lenguaje.”³¹

El filósofo francés nos advierte que tales reformulaciones o intentos de reformulación podrían hacerse sobre resultados “muertos”, extraídos independientemente de la experiencia analítica y aislados de su contexto original. Por ello, sería una desviación del interés propio del psicoanálisis generar una “reformulación” de la teoría. Tanto la psicología científica como el psicoanálisis muestran diferencias muy importantes ya desde el punto en el que parten: la psicología es una ciencia de la observación que se basa en hechos de conducta, mientras que el psicoanálisis “es una ciencia exegética, que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión.”³²

Aún así, los intentos de reformulación buscan modificar algunas de las categorías principales del psicoanálisis con el fin de *adaptarlas* a una teoría de más rigor científico en donde se encuentran metas muy específicas: verificación de hechos y conductas, adaptación del sujeto al medio e instaurar realidad en la vida del sujeto, principalmente. Con estas metas en mente, se busca que la reformulación del psicoanálisis quede articulado bajo estos registros. Según Ricoeur, esto es

³¹ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 310.

³² *Ibid*, p. 313.

necesariamente incorrecto y solamente posible si se traiciona completamente la tarea de la empresa freudiana y sus objetivos.

En primer lugar, el psicoanálisis no se basa en los hechos del medio ambiente, más bien, en la forma en la que el paciente ha experimentado el medio, es decir, el sentido que el hecho ha tomado en la historia del hombre y cómo se ha articulado con él. El trabajo de “historización” que se hace en psicoanálisis a partir de las significaciones que ha hecho el hombre sobre sus experiencias, se elabora por medio de la palabra. Este método es por excelencia “un intercambio de palabras entre el analizado y el médico”³³, en donde la historia del analizado se expresa en el campo de la palabra para analizar los efectos de síntomas, sueños, actos fallidos y chistes. Para la psicología científica esto representa solamente un segmento de la conducta del individuo y algo que su averiguación no tiene mucho sentido, como bien leíamos en Albert Ellis, y representa, como Freud decía, “la escoria de fenómenos” para la ciencia.

Lo cierto es, podemos argumentar, que el psicoanálisis está preocupado por algo más que la conducta y no basa sus teorías en una perspectiva puramente psíquica de lo que es el hombre. No trata solamente de curar al hombre, en el sentido de remover sus síntomas, sino que tiene un importante nexo con la verdad y con el ser del hombre:

Les dije que el psicoanálisis se inició como una terapia, pero no quise recomendarlo al interés de ustedes en calidad de tal, sino por su contenido de verdad, por las informaciones que nos brinda sobre lo que toca más cerca al hombre: su propio ser;

³³ Freud, S., “1ª conferencia. Introducción” [1915-1916] en *Obras Completas*, T. XV, p. 14.

también, por los nexos que descubre entre los más diferentes quehaceres humanos.³⁴

Pero el mayor enfrentamiento, según Ricoeur, se da al nivel del concepto de “adaptación al medio”. El término de realidad en psicoanálisis difiere radicalmente de los conceptos que se encuentran en las teorías behavioristas. La realidad en psicoanálisis se trata principalmente de “la verdad de una historia personal en una situación concreta.”³⁵ La realidad, pues, no es un orden específico de experiencias o de estímulos vividos que podría ser corroborado con otra persona o con un instrumento de medición; la realidad en psicoanálisis se entrelaza con las fantasías de la persona, sus experiencias y los sentidos que éste pueda darles. Lejos de buscar una adaptación,

la tarea propia del psicoanálisis [...] consiste en articular precisamente los mitos estructurales [...] La cuestión de la adaptación es la que plantea la sociedad existente con base en sus ideales reificados, fundándose en una engañosa relación entre la profesión idealizada de sus creencias y la realidad efectiva de sus relaciones prácticas; y esa cuestión es la que el psicoanálisis decide poner entre paréntesis.³⁶

Como vemos, para Ricoeur es imposible aceptar la epistemología de la psicología científica para pensar el psicoanálisis, pues ésta no nos da las herramientas necesarias para pensar los fundamentos sobre los cuales están erigidos los conceptos psicoanalíticos. Por esta razón, el filósofo francés conducirá sus reflexiones hacia el campo de la fenomenología, para preguntarse si en este método

³⁴ Freud, S., “34ª Conferencia. Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones” (1932-1936) en *Obras Completas*, t. XXII, p. 145.

³⁵ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 324.

³⁶ *Ibid*, p. 325.

puede encontrar el psicoanálisis sus condiciones de posibilidad. No obstante, esta empresa, según el autor, fracasará igualmente, aunque traerá a la luz algunas puntualizaciones que nos acercan a pensar el psicoanálisis y su soporte epistemológico.

Más allá de las coincidencias que Ricoeur encuentra entre el psicoanálisis y la fenomenología, mismas que fracasan de igual manera³⁷, el objetivo de estas reflexiones es el de situar al psicoanálisis en un campo que de ninguna forma es el de la ciencia empírica. A pesar de que Freud tenía como horizonte a la ciencia natural exacta, sus elucidaciones se apartan totalmente de ella, puesto que a partir de sus conceptos principales, Eros, Complejo de Edipo, pulsión de muerte, etc., podemos concluir que su camino no es el mismo que el de la ciencia. No se pueden medir ni corroborar estos conceptos, porque, ya lo mencionamos, pertenecen al campo de la experiencia del ser humano y de la interpretación de la misma.

Si situamos al psicoanálisis lejos de las metas de la ciencia natural exacta, solamente desde ahí, podemos empezar a pensar al psicoanálisis como una teoría que busca comprender al hombre y la forma en que este se relaciona con sus mundo, pero que se aleja de un interés utilitario y mecanicista, que finalmente querría controlar al ser humano para introducirlo de nuevo en su mundo pero ahora adaptado. El psicoanálisis como lo estamos entendiendo en esta investigación se aleja completamente de ello. Es por eso que critica a las terapéuticas norteamericanas y todas aquellas que, bajo la pretensión de un ciencia, buscan, más bien, adaptar al hombre de forma mecánica en una cotidianidad entendida de manera técnica-capitalista. Esto lo veremos en los últimos capítulos de este trabajo,

³⁷ Véase *Idem*.

pero consideramos importante que se parta de un entendimiento de lo que es el psicoanálisis como una teoría y práctica crítica de la cultura y del ser humano actual. Solamente a partir de ahí, de una teoría abierta, podemos reflexionar sobre los problemas de investigación que hemos definido y de otras problemáticas que iremos rescatando a lo largo del texto.

CAPÍTULO II.

HEIDEGGER Y FREUD COMO CRÍTICOS DE LA CULTURA MODERNA.

“Has de saber que este universo es lo que pretende ser: una realidad infinita. No intentes devorarlo, confiándote en tu capacidad de digestión lógica; más bien, debes estar agradecido si tú, hundiendo con habilidad esta o la otra columna en el caos, logras que no te trague.”

Thomas Carlyle

Con el desarrollo de la psicología científica y la psiquiatría en el Siglo XX, la perspectiva acerca del ser humano se ha ido modificando en gran medida. Durante y después de la creación del psicoanálisis, algunos teóricos, en desacuerdo con esta teoría, buscaron crear una nueva que criticara a la empresa psicoanalítica y se mostrara más clara, rigurosa y metódica, y que coincidiera en mayor medida con el método científico moderno. Estas nuevas psicologías creadas en el siglo pasado y agudizadas en este siglo, han logrado emparentarse con la visión psiquiátrica de la enfermedad mental y con la ciencia natural exacta, teniendo como resultado una construcción teórica acerca del ser humano en general distante y distinta a la psicoanalítica. Esto lo podemos observar con mucha transparencia en las teorías conductuales iniciadas por el premio Nobel Iván Pavlov, quien con sus investigaciones acerca del condicionamiento clásico en animales generó una de las primeras ideas que más adelante serían retomadas por diversos fisiólogos y

psicólogos para generar nuevas perspectivas en torno al comportamiento del ser humano.³⁸

Uno de los científicos más importantes que recuperó el pensamiento del Premio Nobel ruso fue John B. Watson, reconocido por ser el creador del conductismo o del *behaviorism*. Watson leyó la obra del científico Wilhelm Wundt — conocido por haber creado en 1879 el primer laboratorio de Psicología en la Universidad de Leipzig, dando inicio a la creación de la psicología como una disciplina independiente³⁹— y le pareció que su pensamiento tenía poco alcance científico, ya que sus teorías no podían comprobarse objetivamente. Tanto Pavlov como Watson, entre otros, dieron pie a la investigación científica de la psicología. Estos pioneros construyeron algunos de los fundamentos que luego darán lugar a una psicología terapéutica basada en sus principios. Posteriormente, psicólogos como Albert Ellis y Aaron T. Beck, principalmente, construyeron lo que hoy conocemos como la psicología cognitivo conductual. Tal terapéutica, caminando al lado de la psiquiatría, hará uso de un paradigma muy particular acerca del ser humano. Quizás el científico de esta línea que más nos podría aclarar es Watson.

En su artículo de 1913 titulado “*Psychology as the behaviorist views it*”, comienza señalando que la Psicología debe de ser una ciencia objetiva, crítica a la psicología que le precede y genera una propuesta diferente, centrada en el estudio de la conducta. Para el americano, la psicología no necesitaba ni de la introspección

³⁸ Véase Pavlov, I., *The work of the digestive glands*, London: Griffin, 1902.

³⁹ Véase Schacter, D. L.; Gilbert, D. T. and Wegner, D. M. *Psychology*. 2nd Edition. Worth Publishers, 2010.

o estudio de la conciencia, ni de la mente o el alma, del mismo modo que la física o la química no las necesitan.⁴⁰ Así escribe Watson en su Manifiesto:

La psicología humana ha fallado en su afirmación como ciencia natural. Debido a una visión equivocada de que su campo de acción es el fenómeno de la conciencia y de que la introspección es el único método directo para acertar en este campo, la psicología se ha enredado con una serie de preguntas especulativas las cuales no están abiertas a un tratamiento experimental.⁴¹

Watson, en contra de las ideas previamente elaboradas por Wundt y también criticando el psicoanálisis que Freud estaba iniciando, declara que la parte más importante del estudio del ser humano es la conducta. En este sentido, la conducta del ser humano y la del animal no le parecían tener ninguna diferencia. Esto es un punto muy importante en relación a la teoría psicoanalítica, ya que esta última utiliza herramientas que Watson insiste en descartar. Podríamos inclusive señalar que la herramienta principal del psicoanálisis es la conciencia, pero su foco de atención no es solamente ésta, sino que el inconsciente, como aquello que siempre actúa “detrás” de la conciencia, al grado en que la direcciona. Para Watson, el estudio del inconsciente sería todavía más rechazable, ya que este no es ni visible ni cuantificable, y si para él el estudio a través de la conciencia es inútil, el inconsciente lo es todavía más.

⁴⁰ Véase Watson, J. B., “Psychology as the behaviorist views it”, *Psychological Review*, n. 20, 158-177, 1913.

⁴¹ *Ibid*, p. 176. Traducción mía.

Hay una famosa cita de Watson, publicada en su obra titulada *Behaviorism* de 1930 en donde introduce un “ambientalismo extremo”⁴² y podría asistirnos en nuestro entendimiento acerca de su teoría y de la contraposición con el psicoanálisis:

Dadme una docena de niños sanos y bien formados y mi mundo específico para criarlos, y yo me comprometo a tomar cualquiera de ellos al azar y entrenarlo para que llegue a ser cualquier tipo de especialista que quiera escoger: médico, abogado, artista, mercader y si, incluso mendigo y ladrón, sin tener para nada en cuenta sus talentos, capacidades, tendencias, habilidades, vocación o raza de sus antepasados.⁴³

En esta cita, el psicólogo americano hace referencia a una definición de ser humano particular, en donde el ambiente es de mucha más importancia que cualquier tipo de deseo, tendencia o historia personal. Una de las palabras claves en este fragmento es la de “entrenar” [*train*], ya que supone que cualquier persona puede ser “entrenable” para poder ser cualquier cosa que se desee, como señala, desde un médico hasta un mendigo. Este fragmento podría resaltar uno de los puntos principales que el psicoanálisis le criticaría al conductismo, a saber, el de rechazar, negar u olvidar, justamente, los talentos, capacidades, tendencias, habilidades, vocación o raza, cuestiones que serían unos de los más importantes para el psicoanálisis, sin mencionar, claro, el lugar que todo ello tiene en el inconsciente de la persona singular.

⁴² Véase Ardila, R., “Los orígenes del conductismo, Watson y el manifiesto conductista de 1913”, en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 45, núm. 2, -, 2013, pp. 315-319 Fundación Universitaria Konrad Lorenz Bogotá, Colombia, p. 316.

⁴³ Watson, J. B., citado por *Idem*.

La pregunta sobre qué es el hombre queda, de cierta forma, borroneada con las teorías del *behaviorism*, ya que, desde un inicio, no existe diferencia entre el comportamiento del hombre y del animal. Si no hay tal distinción, entonces, ¿qué es el hombre desde el conductismo? Quizás, al enfocarse puramente en la conducta del ser humano, se olvida al ser humano mismo o se engloba a todo lo que es el ser humano en la pura conducta; el ser humano, sería, pues, conducta. Pero, ¿qué pasa con sus deseos, sus emociones y afectos, sus fantasías, aspiraciones, sueños, relaciones interpersonales, arrepentimientos? Al parecer, todo esto no es importante para las teorías del *behaviorism* o por lo menos no arrojarían respuestas objetivas, capaces de ser medidas y cuantificadas, cosa que es imprescindible para la ciencia. Si el conductismo puede ser comparable con la física o la química, según Watson, todo lo anteriormente enumerado debe de ser descalificado desde el inicio.

Esto es muy interesante en especial a la luz de la crítica al *psicologismo* de Husserl que más tarde Heidegger retomará. Podríamos empezar diciendo que, entonces, el psicoanálisis podría esquivar esta crítica, ya que este no solo se enfoca en una parte del ser humano, sino que —y trataremos de sostener esto— se interesa en todo lo que puede ser el hombre y también el mundo en el que se encuentra. Luego nos adentraremos en eso con mucho más detenimiento. Sin embargo, lo importante y lo que habría que resaltar hasta este punto es que las teorías conductistas parten de una visión de hombre completamente diversa al paradigma del psicoanálisis, tal y como lo hemos desarrollado ya en el apartado anterior.

Sobre esta línea, uno de los principales objetivos en nuestra investigación es el de exponer una crítica a este tipo de psicología científicista, puesto que consideramos que esta resulta insuficiente para describir al ser humano en su

totalidad. Por otro lado, consideramos que ciertos aspectos de la filosofía que podrían esclarecer y apoyar una definición y tratamiento del ser humano, son totalmente dejados de lado por estos nuevos enfoques psicológicos.

Sostenemos, pues, que la psicología científicista no solo es insuficiente, sino que aporta una teoría que resulta fragmentaria y pobre.

Por otro lado, encontramos en la tradición filosófica, desde el pensamiento de Descartes hacia Kant, un pensamiento que tiene como fundamento un sujeto unitario, conciente y universal. Ya en Descartes está la idea de que existe un sujeto que es racional y conciente, capaz de lograr un conocimiento pleno de su pensamiento. Un hombre, pues, que puede lograr el conocimiento diferenciando lo verdadero de lo no verdadero. Este sujeto cartesiano será retomado algunos siglos después por Kant, quien, con el apoyo del empirismo británico, logrará perfeccionar el concepto de sujeto.

Tanto la tradición filosófica como la psicológica se concentra, pues, en la idea de un ser humano autoconciente, así como lo explica Heidegger:

Pero el problema de la psicología es aún más complicado por cuanto en el curso de la evolución moderna el estudio de lo anímico se concentró en los procesos psíquicos conscientes, es decir, en la conciencia, en las vivencias en sentido restringido, de modo que, a partir de Descartes, la psicología pasó a ser esencialmente ciencia de la conciencia [...].⁴⁴

Apoyándonos en la crítica husserliana al “psicologismo” en donde la psicología no nos permite conocer al ser humano y a sus procesos en su totalidad, ya que, como anuncia el autor de *Ser y Tiempo*:

⁴⁴ Heidegger, M., *lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J. Alberto Ciría, Madrid: Alianza, 2004, p. 39.

[...] la tarea de la psicología [...] se ha configurado hoy de modo totalmente caótico, en tanto que la etnología [...], la antropología, y encima esa que se llama parapsicología, la ciencia de los fenómenos ocultos, la psicopatología, la ciencia de la vida anímica patológica, se han metido dentro de la psicología, de manera que ya no se puede decir qué es la psicología: es todo y no es nada [...]. Así pues, cuando en lo sucesivo hablemos de psicología, tenemos que tener claro que en el fondo no sabemos lo que es.⁴⁵

A partir de esto último nos preguntamos: *¿Cómo hablar del ser humano si el paradigma de la psicología científica y la de sujeto en la tradición metafísica parecen insuficientes? y ¿Cómo hacerlo de forma distinta? ¿Cómo abordar al ser humano en una época precedida por la técnica moderna?*

Estos últimos dos cuestionamientos forman la base de nuestra investigación. Para poder adentrarnos en esta encrucijada, se propone hacer una relectura de algunos textos de la teoría psicoanalítica y de algunos textos de la filosofía heideggeriana, con fin de desarrollar una crítica a partir de ambos movimientos que nos permita acercarnos al ser humano de manera distinta a la tradición metafísica moderna y la psicología científicista contemporánea. Asimismo, reflexionaremos acerca de la relación del ser humano con la cultura moderna y cómo esta última ejerce un papel necesario en la forma en que el hombre es y se construye en su cotidianidad. Partiendo de la filosofía de Heidegger, veremos cómo es que la cultura tiene un lugar primordial en la pregunta por el hombre, centrándonos, más tarde, en la cotidianidad y en la técnica. El ser humano está ya siempre entrelazado y entretejido al mundo, un mundo en el que cae, como lo dice Heidegger, y no

⁴⁵ *Idem.*

podemos, entonces, estudiar al ser humano por un lado y al mundo por el otro; sino que la constitución del humano está ya siempre entrelazada en el mundo en el que vive.

Sostenemos que no solamente se puede construir, a partir de una lectura de sus textos, una crítica al sujeto de la metafísica tradicional en las obras de nuestros dos autores principales, sino que también aquellos son *necesarios* para elaborar un nuevo acercamiento a la noción de ser humano en el mundo contemporáneo. Más adelante tendremos la oportunidad de consolidar nuestra propuesta de este “nuevo acercamiento” hacia el ser humano.

Habrán que ser un poco más claros cuando hablamos de crítica a la cultura. Es importante reconocer, como ya lo hemos señalado y los seguiremos haciendo más adelante, que Heidegger no hizo en sí una crítica a la cultura, sino que sus intereses iban hacia la construcción de una filosofía ontológica que respondiera la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, fundamentaremos y sostendremos la posibilidad de construir una crítica a la cultura a partir de la lectura de sus textos, de forma que ésta puede ser extraída y reinterpretada a partir de sus propuestas filosóficas. Es importante tener esto en cuenta, porque no podemos simplemente decir que Heidegger estaba haciendo una crítica a la cultura cuando él explícitamente dijo lo contrario. No obstante, podemos introducirnos en los hiatos de su discurso y proponer dicha interpretación.

El caso de Freud es similar, aunque no tan extremo. Textos como *Malestar en la cultura*, son escritos producidos desde el psicoanálisis, para el psicoanálisis. Empero, sostendremos también que a partir de una lectura de algunos de sus textos, podemos extraer dicha crítica a la cultura.

Ahora bien, habrá también que explicar con un poco más de detenimiento que es eso de *crítica a la cultura*. Para ello retomaremos dos ideas de dos filósofos de la Escuela de Frankfurt, en las que nos apoyaremos para aclarar nuestra propuesta. En primer lugar, encontramos en Adorno un concepto de “crítica a la cultura”, que podría funcionar como andamio para nuestra investigación⁴⁶.

Adorno distingue en *Crítica de la cultura y sociedad*, dos tipos de crítica a la cultura. La primera, caracterizada como una crítica falsa, es aquella que es realizada por el crítico como aquel que se presenta como un valorador. Éste se muestra inconforme con la cultura porque considera que debería de modificarse para acoplarse más a sus propios ideales. La cultura le causa malestar, pero éste se posiciona como un observador que considera que posee el saber de cómo debería de ser la cultura. Para Adorno, este crítico es uno falso:

El crítico de la cultura, en tanto que valorador, tiene que ver ineludiblemente como un esfera salpicada de valores culturales, aunque rechace la comercialización de la cultura. Su posición contemplativa frente a ella incluye necesariamente el revisar, inspeccionar, sopesar, elegir: esta pieza le viene bien, esa otra la rechaza. Precisamente su autonomía, la pretensión de tener un conocimiento profundo frente al objeto, la separación del concepto respecto de su cosa mediante la independencia del juicio, amenaza con ser una víctima de la figura cósica del objeto, pues la crítica de la cultura se apoya en una colección de ideas que están como expuestas y fetichiza categorías aisladas, como espíritu, vida e individuo.⁴⁷

⁴⁶ Hay que resaltar que Adorno era un gran crítico de Heidegger. Nosotros utilizaremos un concepto de Adorno teniendo esto en mente y extraeremos la forma en la que este filósofo se refiere a la crítica a la cultura, sin tomar en cuenta su posicionamiento filosófico frente a Heidegger, que era negativo. Retomaremos la idea de este filósofo pero para extrapolarla a nuestra investigación, con todo aquello que pueda estar en juego en este movimiento.

⁴⁷ Adorno, T., *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas sin imagen directriz*, España: Ediciones Akal, 2008, p. 13.

Este crítico es un observador pasivo y lleva a cabo una crítica que acaba por ser superficial. Esto sucede porque ésta se enfoca en la fachada y termina por instaurarse en la cadena de producción, por lo que responde a la eficacia y a la inmediatez: “Como la crítica de la cultura se rebela contra la integración progresiva de toda consciencia en el aparato material de producción, sin llegar a conocerlo a fondo, se da la vuelta, atraída por la promesa de la inmediatez.”⁴⁸ En consecuencia, esta es una crítica que responde a la inconformidad de la burguesía, más que a la verdad.

Por otro lado, encontramos otra forma de crítica, que sí responde a formas verdaderas de interpretación de la cultura. Para Adorno, esta es una crítica dialéctica, ya que es una que no es producida por un observador pasivo, distante, y poseedor de todo conocimiento; sino que es llevada a cabo con fines tanto contemplativos como prácticos. Es decir, que esta crítica es aquella que busca generar acciones reales en el mundo y que busca transformaciones. Este crítico es uno que se mantiene tanto dentro de la cultura como fuera de ella, de modo que toma acción pero también se posiciona como observador: “El crítico dialéctico de la cultura tiene que participar en ella y no participar en ella. Sólo entonces hace justicia a la cosa y a sí mismo.”⁴⁹

Asimismo, la crítica dialéctica es aquella que muestra la falsedad que ella misma también posee, ya que adopta la crítica a la cultura, aunque siempre sospechando de ella, es decir, que esta es una crítica que también se critica a sí misma:

⁴⁸ *Ibid*, p. 14.

⁴⁹ *Ibid*, p. 24.

[...] la teoría dialéctica, si no quiere quedar a la merced del economismo y de una mentalidad que cree que la transformación del mundo se agota en el incremento de la producción, tiene la obligación de acoger la crítica de la cultura, que es verdadera en tanto que hace a la falsedad consciente de sí misma.⁵⁰

Una crítica a la cultura que también puede llevar a cabo una reflexión sobre sí misma, es reconocida por este filósofo como una crítica que puede llegar a la verdad, puesto que no solamente funciona desde un lugar pasivo de categorizar, valorar y juzgar, sino que ésta se introduce en el mundo real y efectivo, de modo que sugiere una transformación del mundo.

Esta forma de crítica también podemos encontrarla en Habermas de manera similar a la de Adorno. Para el primero, existen tres formas diferentes de saber que se distinguen por su contenido de verdad y su autocrítica.

El primer tipo de saber son las ciencias empírico analíticas, que se distinguen por la búsqueda de control del sujeto a través del estudio que se apoya en el uso de un método experimental preciso, y además se guían por principios de explicación estables.

El sistema de referencia de este tipo de saber está construido sobre prejuicios de posibles enunciados empíricos y establece reglas tanto para la construcción de teorías, como la elaboración de comparaciones críticas. Su saber es un saber pronóstico, que toma a la realidad de forma que se pueda obtener una seguridad informativa y que pueda haber éxito controlado en sus acciones.

El segundo tipo de conocimiento es la hermenéutica, que se distingue del primer grupo de ciencia porque el resultado de su comprensión afecta directamente

⁵⁰ *Ibid*, p. 19.

al interpretante, tratándose de un juego entre el saber del fenómeno y estilo de vida del intérprete que aclara y explicita los contenidos de su conciencia a través de su interpretación.

Esto sugiere que una crítica que se conduce por medio de un método hermenéutico, es siempre una crítica que no puede desprenderse del interpretante, es decir, que está siempre sujeta a él y filtrada por el contenido de su conciencia y de su estilo de vida. Esta es, por tanto, una crítica o una interpretación de la cultura, no del todo verdadera, puesto que el problema principal de ésta es que el interpretante no puede dar cuenta de que toda su interpretación pasa necesariamente por sí mismo, es decir, que él es parte de la crítica que, distanciada y objetivamente, cree producir.

Es por ello que la hermenéutica no puede dar cuenta de su propio lenguaje, cultura y entramados subjetivos, que son necesariamente condiciones para sus resultados, por lo que estas condiciones terminan por ser ideológicas. Esto quiere decir que la interpretación que surge de este método parte de condiciones lingüísticas y socio-históricas que determinan, como en un telón de fondo, toda la conducta y lenguaje del interpretante (lo que Marx llamó *superestructura*). A esto Habermas le llama "lenguaje sistemáticamente distorsionado" del que no podría dar cuenta el propio intérprete, porque más bien lo condiciona a él. Y esta ideología, desde la perspectiva del psicoanálisis, es la determinación del inconsciente, de la cual tampoco podríamos dar cuenta con nuestros propios esfuerzos de interpretación. Entonces, desde esta perspectiva, no se podría llegar a una crítica de la cultura verdadera, porque el sujeto quedaría atrapado en su propio saber y no podría tener acceso a algo más allá de sí mismo. Este tipo de ciencia coincide de

cierta forma con la propuesta de Adorno en cuanto a la crítica a la cultura falsa, aquella que solamente puede ser realizada por un observador que considera que es el punto de partida para lo que está bien y mal dentro de la cultura, pero al mismo tiempo se queda como un observador al que nada le afecta en realidad.

En tercer lugar, encontramos a las ciencias crítico sociales, las cuales podrían dar cuenta tanto de las trampas y los engaños involucrados en el lenguaje ideológico, como de los condicionamientos inconscientes involucrados en nuestra conducta y lenguaje. A este último modelo no le es suficiente describir leyes de control de un objeto científico ni la auto-interpretación de la hermenéutica, sino que va más allá:

Una ciencia social crítica no se contenta obviamente con esto. Se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio. Mientras este sea el caso, *la crítica de las ideologías*, cuenta —del mismo modo, por lo demás, que el *psicoanálisis*— con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado; con ello, el estadio de conciencia irreflexiva, que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes*, puede ser cambiado. [...] La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio.⁵¹

Al saber crítico social no le parece suficiente el resultado que se extrae de las ciencias empíricas, puesto que es capaz de sumergirse y hacer visibles las relaciones que se establecen gracias a ideologías que, en un primer momento, el interpretante no sabía que estaban ahí. Este método crítico social anuncia que hay que develar ciertos mecanismos en la conducta y en el lenguaje que no son visibles

⁵¹ Habermas, J., “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como “Ideología”*. México: REI, 1993, p. 172. * Cuando Habermas habla aquí de nexos legales o leyes se refiere a las leyes del lenguaje enajenado o a las dinámicas del inconsciente y a la posibilidad de transformarlas críticamente.

para el propio intérprete. Tanto el psicoanálisis como la Teoría Crítica, son para Habermas, representantes de la ciencia crítico social, ya que el psicoanálisis busca hacer explícito el inconsciente como aquel que determina las condiciones de cualquier crítica, de cualquier conducta o pensamiento. Asimismo, el psicoanálisis— y claro, la Teoría Crítica— es aquel que sospecha del lenguaje de la conciencia y aquel que puede criticarse a sí mismo, porque, justamente, sabe de las trampas que la conciencia puede tener.

Este saber crítico del mundo y de la cultura, se encuentra tras la emancipación y libertad del ser humano, que tienen como consecuencia, un impacto social directo. Esto último es muy importante para Habermas y también para Adorno, quienes abogan que un saber crítica sin impacto o sin una transformación del mundo, es una crítica superficial y falsa, que responde, más que a una crítica de la cultura, a ideologías.

La crítica que estamos proponiendo en esta investigación es una que se sostiene en un saber crítico social, en tanto que no solamente busca un resultado interpretativo, sino que también propone acceder a aquellas *superestructuras* que le dan forma a la cultura y al ser humano, pero que se mantienen ocultas. La crítica que proponemos busca develar aquellas estructuras que le dan forma a la cultura y a su relación con el ser humano, y que tienen un papel estructurante, indispensable y directo, en las formas en las que se han desarrollado tanto el hombre como su cotidianidad en el mundo. Proponemos, pues, que esta crítica implica que los actores no son solamente observadores pasivos, sino se posicionarían en la frontera, es decir, como observadores, pero también como actores activos en la cultura. Esta crítica es, también, una que necesariamente puede auto-criticarse, ya que es

conciente de todas las dinámicas que subyacen tanto en el interpretante, como en las formas sociales.

Por otro lado, esta crítica dialéctica-social es una que no solamente se basa en descripciones de la cultura, sino que también persiguen la realización de una transformación del mundo y del ser humano. Para ilustrar esto, podemos hacer referencia, en Freud y en Heidegger, al proceso psicoanalítico y al concepto de *Sorge* o al de *serenidad*. Trabajaremos con mucha extensión sobre esto a lo largo de esta investigación, pero por el momento podemos encontrar que tanto en el psicoanálisis como en la *serenidad*, se encuentra la propuesta de llevar a cabo una transformación de la posición desde la que el ser humano se observa y observa su mundo, un cambio de actitud frente a la técnica y una sospecha frente a las estructuras que determinan la cotidianidad del Dasein; transformaciones necesarias para lograr un impacto en el mundo. Esto quiere decir que desde nuestra propuesta de investigación, las teorías de Freud y de Heidegger no son simples exámenes de la realidad que ellos conciben, sino que podemos, a partir de sus teorías, extraer una crítica social y cultural que busca la liberación del ser humano de las ataduras de la técnica, de la religión, del miedo a la muerte; ataduras, pues, que no sabe que se encuentran ahí, pero que determinan su cotidianidad y sus formas de desenvolvimiento. Cuando Heidegger habla del “uno” o del *das Man*, podemos interpretar que justamente eso: una estructura que determina todos los movimientos del hombre y de la cultura, pero que parece pasar desapercibida. ¿La propuesta heideggeriana? Hacer visibles todos los entramados que pertenecen al ser y que no permiten que el hombre pueda vivir con más libertad, sin menos ataduras, de forma más auténtica. Es así como a partir de las teorías de Heidegger y Freud, podemos

extraer una postura crítica dialéctica o social, en los términos que ya hemos explicado, para proponer una transformación del hombre.

Solamente tomando en cuenta la idea de crítica en estos términos, es que podemos proponer que a partir de los textos de nuestros autores se puede extraer una crítica a la cultura. Pero no solamente eso. Sus críticas, las que sí proponen abiertamente, comienzan por ser críticas al entorno científico y filosófico, de forma que esto funciona, en sus teorías, como la base para sus posteriores propuestas.

La teoría psicoanalítica tradicional es reconocida por criticar con fervor al *modus operandi* de la psicología experimental o científicista, en especial de la cognitivo-conductual y sus similares. Una breve nota sobre ello la encontramos en “Esquema del psicoanálisis” (1940 [1938]) en donde Freud escribe que el principal punto de partida para el psicoanálisis es que el aparato psíquico se conforma por instancias conscientes e instancias inconscientes, pero la esencia de lo psíquico no se encuentra, precisamente, en la conciencia. Por ello, Freud escribe en una nota al pie con un tono notablemente irónico: “¡... el conductismo nacido en Estados Unidos, cree poder edificar una psicología prescindiendo de este hecho básico!”⁵². Aquí podemos leer uno de los puntos principales de la crítica del psicoanálisis a las teorías de la psicología conductista, sin mencionar a autores post freudianos que hacen también un fuerte crítica.

Entonces, el desacuerdo del psicoanálisis con el conductismo y sus similares recae sobre el hecho de que su visión y definición acerca del ser humano está basada en la conciencia, en procesos cognitivos, reacciones conductuales y en la voluntad, como aquella que participa de forma activa en la vida del hombre. Es decir,

⁵² Freud, S., “Esquema del psicoanálisis” (1940 [1938]) en *Obras Completas*, T. XXIII, p. 155.

el ser humano es conciente de sí mismo, es un conjunto de conductas ordenadas sistemáticamente, conducidas por otras conductas anteriores aprendidas, las cuales puede manejar, por medio de la terapia, y lograr que la voluntad conciente de la persona transforme su condición presente. Esta constituye una perspectiva del ser humano basada en el entendimiento de éste de forma mecanicista, es decir, que el hombre puede ser emparentado a la representación de una máquina que ha dejado de funcionar de forma correcta, por lo que el tratamiento adecuado en este sentido sería el de *reparar* al hombre, en tanto sus mecanismos. A partir de esto, como ya lo revisamos en el capítulo anterior, la psicología científica busca generar métodos que puedan ser aplicables a todo ser humano, que pueden devolverle o restaurarle su funcionamiento óptimo en la sociedad. Esta adaptación al medio es una de las piezas más importantes de la psicología entendida como ciencia.

Aquí, la crítica psicoanalítica es bastante clara. Retomando lo que habíamos dicho al principio, la perspectiva psicoanalítica propone una configuración acerca del ser humano mucho más amplia, compleja e incluso completa, ya que el conductismo, en primer lugar, parte de una visión acerca de ser humano que se basa en que éste está compuesto de conducta, misma que es capaz de ser modificable mediante ejercicios específicos que la misma teoría conductista enseña a su paciente. Si decimos que el objetivo principal del conductismo es modificar la conducta, podemos decir que se basa sobre el hecho de que las conductas son modificables, al igual que los pensamientos, como lo propone la psicología cognitiva o cognitivo-conductual. También podríamos señalar que la concepción de ser humano que tiene la psicología científicista es que éste está conformado por pensamiento y acción, conciente o con fácil acceso a la conciencia, esto es, que el psicólogo científicista puede mostrarle al

paciente su conducta y puede tener acceso a los pensamientos que acompañan a aquella. El ser humano es conciencia, conducta y pensamiento, sobretodo modificables y “encauzables” a conductas y pensamientos que la misma teoría considera saludable y funcional. Uno de los principales reproches del psicoanálisis a estas teorías es justamente eso: la concepción general que se tiene de ser humano, en tanto conducta y pensamiento conciente, mismos que deben de ser modificados para ajustarse a normas de “salud” y “funcionalidad”.

El psicoanálisis, como crítica a estas formas de pensamiento, propone que el ser humano, aunque sí es conciencia, también está subyugado por su propio inconsciente, y que el punto más importante del aparato psíquico, lejos de ser la conciencia, es lo inconsciente. Asimismo, el mundo en el que el hombre se desarrolla constituye una parte importante del psicoanálisis, pero no en el sentido *behaviorista*, el cual entiende al mundo como una parte igualmente mecánica del hombre. Sostenemos, pues, que el psicoanálisis comprende al hombre y a su mundo desde la esfera de la experiencia, es decir, de qué forma el hombre se entreteje con su cotidianidad y la interpretación que éste le da a partir de su experiencia.

Esto es muy importante porque el psicoanálisis está proponiendo otra configuración y otro modo de desarrollo del ser humano, mismos que se acompañan por una forma totalmente diferente de concebir el aparato psíquico y el modo en que la existencia del hombre se configura. El psicoanálisis concibe a un ser humano mucho más complejo, en donde no solo la conciencia tiene una función importante, sino en donde lo inconsciente, la historia, lo que no puede recordarse, lo que falla en la conducta o en el habla, los chistes, las fantasías concientes e inconscientes, la configuración de la primera y la segunda tópica, que tienen funciones tanto

concientes como inconcientes; todo esto y el juego con la cultura, es lo que compone al ser humano, sin mencionar las relaciones que tiene con el mundo, es eso, con sus objetos y con otras personas. A partir de esto, sostenemos que la psicología cientificista se encuentra fragmentada en su visión respecto al ser humano.

Ahora bien, digamos que el psicoanálisis sí ofrece la visión más completa y crítica del ser humano dentro de las teorías psicológicas cientificistas. Esto dentro las teorías psicológicas, mismas que no introducen en sus conceptualizaciones el edificio teórico de la filosofía. Si el psicoanálisis toma en cuenta para sí a la filosofía, sus formulaciones podrían abrirse a nuevos espacios de interpretación, a otras reflexiones y cuestionamientos. Sin embargo, la relación de Freud con la filosofía es ambivalente y contradictoria, ya que por un lado es explícito en retomar conceptos filosóficos, y por otro lado, rechaza a la filosofía y la caricaturiza⁵³. Existen huellas de la filosofía en el psicoanálisis freudiano, aunque de forma encubierta u oculta, que aportan una enorme gama de cuestionamientos y reflexiones. Ahora bien, si esas huellas filosóficas se hicieran más explícitas, quizás el contenido teórico del psicoanálisis podría ser aún más crítico y completo de lo que es inicialmente.

Que el psicoanálisis entretelado con la filosofía podría ofrecernos una visión más completa en torno al ser humano, más que una suposición, parece algo realmente efectivo: lo podemos observar en filósofos como Bataille, Žižek, Honneth, Merlau-Ponty, Ricoeur, Marcuse, Althusser, Deleuze, Derrida, Habermas, que han retomado a la teoría psicoanalítica, en especial de Freud y Lacan, para crear ejemplos, conexiones, o para hacer de su empresa una más completa y

⁵³ Véase, Assoun, P.L., "Introducción" en *Freud, la filosofía y los filósofos*, tr. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Paidós, 1982.

fundamentada; así como de psicoanalistas contemporáneos que llevan a cabo la misma operación para el psicoanálisis, como lo podemos ver muy claramente con Lacan. Parece ser que el psicoanálisis y la filosofía están emparentadas de cierta forma o, mejor aún, *deben* de estarlo. Para responder a las preguntas anteriormente hechas: ¿Cómo hablar del ser humano si el paradigma de la psicología científica y la de sujeto en la tradición metafísica parecen insuficientes? y ¿Cómo hacerlo de forma distinta?, retomaremos al psicoanalista y al fenomenólogo para construir una teoría diferente acerca del ser humano que se muestre una visión más completa, fundamentada y contemporánea que pueda responder a la crítica de la psicología científica y a la filosofía moderna del sujeto cartesiano. Por medio de estos dos autores y sus respectivas teorías, surgirá una revisión del concepto de hombre y la relación que esta tiene con la cultura contemporánea. Esta última parte, la de la cultura, resulta extremadamente importante, ya que no existe la construcción de ser humano sin cultura.

¿Cómo acercarnos y cómo conocer al ser humano? Existen varios métodos y procesos para llevar esto a cabo. Hegel, por su parte, se propuso conocer al sujeto metafísico por medio de la historia. En *La fenomenología del espíritu*, el filósofo lleva a cabo una descripción desde la conciencia y la autoconciencia hasta el saber absoluto, lo que constituye el sujeto metafísico. A partir de esto, podríamos señalar que una de las formas de acercarnos al ser humano y a su construcción se muestra por medio del estudio de la cultura y sus fenómenos. La construcción del ser humano, entonces, presenta una estrecha relación con el mundo, con la cultura; como decíamos hace un momento, no existe la idea de ser humano sin mundo. El camino que tomaremos, pues, será el de analizar ciertos fenómenos de la cultura y

con ello reflexionar cómo es que tiene un impacto inherente en la construcción del ser humano. Esto lo revisaremos con mucha claridad en los últimos tres capítulos.

Parece ser que en nuestra búsqueda por definir tanto al ser humano como a la cultura, nos encontramos con ciertas encrucijadas, que parten, paradójicamente, por el uso que tienen los conceptos mismos. Quizás el uso que se le da a *ser humano* presenta conflictos aún más decisivos. El primer obstáculo al que nos enfrentamos es que el mismo Heidegger criticó fervientemente este concepto y recurrió al de *Dasein*. Para el alemán, el concepto de hombre formaba parte de una tradición filosófica específica, misma que él *destruye* o desmantela, para darle lugar a su fenomenología analítica del *Dasein* y a la ontología. Ya desde aquí podríamos decir que utilizar la palabra “humano” parece, no solo inadecuado, sino incorrecto. Sin embargo, encontraremos que en los textos que pertenecen al llamado “segundo Heidegger”, el autor sí utiliza el concepto de “ser humano”.

El segundo obstáculo lo encontramos en la teoría psicoanalítica, puesto que Freud, hace referencia al ser humano en general con el concepto de *neurótico*.

Habría que preguntarnos, en primer lugar, si no es que nos estamos enfrentando a un problema más bien semántico. Es por ello la necesidad de determinar con claridad a lo que nos estamos refiriendo. Quizás, al final de nuestra intervención sobre este punto, nos toparemos con la idea de que la palabra “ser humano” no es la mejor para lo que queremos decir. Si es el caso, tendremos, pues, que buscar otra palabra, otro concepto, que sea más asertivo. Pero tengamos paciencia.

LA CRISIS DE LA SUBJETIVIDAD Y EL DESENMASCARAMIENTO DEL SUJETO MODERNO.

“...tal vez habría que hablar de una *subjetividad sin sujeto*, el lugar herido, la desgarradura del cuerpo desfallecido ya muerto del que nadie pudiera ser dueño o decir: yo, mi cuerpo, aquello a que anima el único deseo mortal: deseo de morir, deseo que pasa por el morir impropio sin sobrepasarse en él.”

Maurice Blanchot

¿Cómo hacer referencia al ser humano?, ¿cómo hacerlo de manera justa, viva y completa? Probablemente la filosofía siempre se lo ha preguntado, pero su misma tradición nos anuncia que este confuso término ha sufrido una metamorfosis a través de los siglos.

Cuando queremos hablar sobre lo humano, aparece un concepto que tiene íntimos lazos tanto con el psicoanálisis contemporáneo como con la filosofía, es el concepto de “subjetividad”. Esta noción es realmente conflictiva, en primer lugar porque se tienen multiplicidad de interpretaciones del concepto, y en segundo porque parece que existe una fuerte relación (o confusión) con el término de “sujeto” en el sentido tradicional de la metafísica. La idea moderna metafísica de sujeto tiene sus raíces, como decíamos, en la filosofía de Descartes que más adelante Kant retomará y perfeccionará. A partir de que el francés describe al ser humano como “una cosa que piensa”, distinta al cuerpo, se elabora una tradición filosófica con un sentido mecanicista, en donde la verdad acerca del ser humano reside, justamente, en su pensar. Descartes, al introducir este “yo pienso” como la piedra angular de la filosofía

moderna, intenta develar que la verdad ya no puede ser encontrada a través de las escrituras, sino que a través de la fuerza de la razón misma. El punto de partida, pues, para todo conocimiento comienza con el yo, el cual adquiere su certeza por medio del pensar mismo. Cualquier otro aspecto de la realidad podría ponerse en duda, excepto el pensamiento mismo. De esta forma se crea una especie de brecha entre la objetividad, es decir, entre la realidad objetiva y el pensamiento. Esta gran fisura tendrá que ser salvada por los filósofos posteriores, con el fin de no caer en un solipsismo y un escepticismo que no conducirían a un conocimiento total del mundo. Aquí es desde donde parte la teoría kantiana, en donde, en respuesta al escepticismo cartesiano, se conformaba con que el conocimiento parte de los objetos y el papel de la razón es el de corresponderse con el objeto. Kant, como lo sabemos, invierte este esquema y produce una especie de “giro copernicano”, en donde el sujeto, más que adaptarse al objeto, tiene un papel activo en el conocimiento. El sujeto será aquel que desempeñe el papel determinante respecto al conocimiento, ya que es el fundamento mismo del carácter objetivo de los objetos, es decir, que el sujeto trascendental es aquel que, lejos de contraponerse a la objetividad, la permite.

Con el perfeccionamiento en la empresa kantiana, el sujeto trascendental es dueño de su destino, dueño de su conciencia y voluntad, un sujeto, pues, autoconciente. Con la filosofía racionalista del siglo XVIII, se trae al frente una explicación acerca del ser humano muy particular, en donde el pensamiento y la razón son la clave del conocimiento; una razón, pues, que inclusive puede saber lo que no puede saber, esto es, que la razón tiene las herramientas necesarias para saber sus límites en cuanto al conocimiento. Esto podríamos verlo en el desarrollo de

la filosofía de Kant en cuanto a la “cosa en sí”, aquello inaccesible e incognoscible. El sujeto que desarrolla el filósofo de Königsberg es capaz no solamente de un conocimiento verdadero acerca del mundo y de sí mismo, sino que también es capaz de saber aquello que no le es posible saber. Sabe en dónde se encuentra el límite de su conocimiento.

La razón como aquella que caracteriza al hombre ha sido una pieza imprescindible para la filosofía, ya que esta región del pensamiento, se ha construido de tal forma que solamente se puede hacer filosofía desde la razón. La razón aparece como la herramienta, no solamente principal para la filosofía, sino como la necesaria para filosofar. ¿Podemos hacer filosofía desde otro lugar?, ¿desde lo irracional?⁵⁴

Uno de los términos centrales en la pregunta acerca del sujeto y de la subjetividad es necesariamente la idea del ‘yo’, la cual se encuentra relacionada de manera general con la interioridad.⁵⁵ A partir de los pensadores de la Ilustración, se ha creado una noción acerca de interioridad y ‘yo’, que han tenido un impacto aún en nuestros días. El concepto de ‘yo’ moderno es iniciado por Descartes y continuado por los modernos posteriores. Podríamos decir que Descartes “inventa” este término y con ello da inicio a un paradigma acerca del ser humano y de su interioridad completamente diferente al que se tenía en la época griega. El autor de las *Meditaciones Metafísicas*, da un tremendo paso al definir al ser humano como aquel que piensa y que puede conocer su existencia. Al proclamar *Je pense, donc je suis*

⁵⁴ Véase Heidegger, M., *¿Qué es la filosofía?*, México: Alianza Editorial, 2004.

⁵⁵ Véase Taylor, C., *op.*, *cit.*

([Yo] pienso, luego [yo] existo), Descartes se refiere al ser humano por medio de este “je”, el ser humano es un yo que piensa.

Desde la teoría cartesiana creemos que existe una bipartición “dentro-fuera”, en donde nuestros pensamientos, ideas y sentimientos se encuentran en nuestro interior y los objetos del mundo a los que se refieren esos estados mentales se encuentran fuera⁵⁶. No obstante, esta visión de la subjetividad, como lo refiere Charles Taylor, no es universal, a pesar de su apariencia sólida y verdadera

[...] es, en gran medida, un rasgo de nuestro mundo, el mundo de las gentes modernas y occidentales. [...] Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno [...]⁵⁷.

El canadiense argumenta que la visión que se tiene acerca del yo, a parte de que ha sido un constructo de la filosofía moderna y occidental, tiene sus raíces en la filosofía cartesiana y los filósofos modernos posteriores. Lo que se encuentra en esta construcción de interioridad es la idea de que existe un yo que puede autointerpretarse y autoconocerse, “[...] el progresivo ideal de un agente humano capaz de rehacerse a sí mismo mediante la acción metódica y disciplinada.”⁵⁸ El ideal de un yo, pues, que puede controlar, modificar y administrar, los deseos, las inclinaciones, los hábitos de pensamiento; un yo que, asimismo, es capaz de generar un control sobre la naturaleza y una mecanización del mundo. Este “sujeto desvinculado”, que busca el control por medio de su propia racionalidad, se ha

⁵⁶ Véase Idem.

⁵⁷ *ibid*, p.127.

⁵⁸ *ibid*, pp. 175-176.

convertido, dice Taylor, en la figura moderna primordial: “[...] casi podría decirse que se ha convertido en un modo de construirnos a nosotros mismos del que no es fácil desprenderse. Es un aspecto del insoslayablemente moderno sentido de interioridad.”⁵⁹

Ahora bien, la filosofía ha sufrido un cambio radical de pensamiento a partir de la introducción de la filosofía romántica, especialmente con anuncio de la muerte de Dios que se lee en Nietzsche. Desde su anuncio en *La Gaya ciencia*, el pensador alemán lleva a la filosofía por un sendero peligroso, en donde el fundamento del pensamiento y del ser están en crisis. Mediante la introducción del discurso de “El Loco”, Nietzsche, no solamente muestra el acabamiento de la metafísica, sino también trae a la luz un “desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia”, como Gianni Vattimo escribe en *Ética de la interpretación*. La conciencia, la cual representaba al sujeto, o mejor aún, a la idea de “yo”, sufre una crisis que abrirá el camino para toda la filosofía posterior al pensador de Röcken. Como una cierta forma de culminación de la *Aufklärung*, la filosofía romántica de Nietzsche trae a la luz un sujeto sin fundamento, uno que no puede ni autoconocerse ni controlar la naturaleza por medio de su racionalidad. A partir de que Nietzsche anuncia la muerte de Dios, no solamente cuestiona y abandona los valores morales, científicos, culturales, filosóficos y religiosos, sino que también trae la muerte del sujeto metafísico. La muerte del sujeto cartesiano-kantiano, es decir, el acabamiento de la conciencia como piedra angular del ser humano y del conocimiento, constituye una de las críticas principales que podemos leer en el filósofo romántico alemán.

⁵⁹ *Ibid*, p. 176.

Nietzsche nos invita a pensar al ser humano como oscuro, conflictivo, conducido por medio de un *pathos* que la racionalidad ya no puede controlar ni comprender. Como crítica a la filosofía moderna, este filósofo pone sobre la mesa una forma muy diferente de comprender el concepto de yo. Este aparece en su teoría como una parte del ser humano que está totalmente conducida y controlada por los deseos del sí-mismo, quien tiene, en realidad, la autoridad en cuanto a la conducción de los pensamientos y las acciones. Pero este sí-mismo no se encuentra a la vista, es decir, que el yo, el cual es representado por Nietzsche como la conciencia, no tiene idea de que hay *otra cosa* tomando las decisiones, y cree que es su propia conciencia la que guía sus movimientos. Esta es una de las críticas más fuertes de Nietzsche al pensamiento moderno, y no podemos dejar de lado la importante y profunda conexión con el pensamiento de Freud. De manera similar a la de Nietzsche, Freud sostiene que es el ello el que nos maneja mientras que el yo o la conciencia, cree que es ella misma la que toma todas las decisiones, y en caso de que algo falle (lapsus, actos fallidos, por ejemplo), es, pues, simplemente un error de distracción. Al igual que Nietzsche, Freud arma una crítica y se arma en contra de un pensamiento filosófico moderno, a pensar de que él no lo diga de forma explícita. Pero no podemos dejar de considerar este aspecto cuando queramos analizar una crítica a la cultura desde la teoría psicoanalítica de Freud.

El espíritu nietzscheano se alza en contra de todos los sistemas de pensamiento absolutistas y se descubre como un espíritu siempre en crisis. Quizás uno de los puntos principales cuando se habla de esta crisis de la conciencia en el alemán, se resalta cuando este genera una “sospecha”, retomando a Ricoeur, en la autoconciencia y en el concepto de yo [*Ich*]. Uno de los caminos para hablar sobre

esta sospecha respecto de un sujeto autoconciente, se encuentra en el descubrimiento de la falsedad de esta conciencia y de las formas de las que vive. Cuando Nietzsche le contrapone a ese *Ich* un *Selbst* (sí-mismo), el filósofo muestra la complejidad y la crisis en la que se encuentra el ser humano. En “los despreciadores del cuerpo” de *Así habló Zaratustra*, introduce estos términos para minar la conciencia y el control que cree tener, como ya lo decíamos un poco antes. El *Selbst* es aquel que hace al “yo”, es el *pathos*, el cuerpo. El filósofo desenmascara al yo para hacer salir a la luz a ese sí-mismo que es lo que en realidad nos dirige:

Tu sí-mismo se ríe de tu yo de sus orgullosos saltos. ‘¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos de pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos.’⁶⁰

Sin embargo, Nietzsche no puede quedarse en la pura indicación de un desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia y del sujeto moderno, sino que tendrá que tomar la dirección del nihilismo activo en donde hay una destrucción de la noción misma de verdad y de ser. Es por ello que en las obras a partir de *Humano, demasiado humano* este desenmascaramiento se acompañará siempre de la crisis de la verdad y la disolución del ser como fundamento, “tan es así que la expresión cumplida de la crisis de la subjetividad en Nietzsche está en el anuncio de la muerte de Dios”⁶¹.

Ahora bien, el anuncio que hace “El loco” en la *Gaya ciencia* es necesario para la llegada de la figura del *Übermensch*. Es necesaria la muerte de Dios, la

⁶⁰ Nietzsche, F., “De los despreciadores del cuerpo” en *op., cit.*, p. 65.

⁶¹ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Barcelona: Paidós, 1991, p.123.

destrucción del fundamento, para que el Ultrahombre llegue a escena. Pero el problema que se abre en este momento no es el de una teoría inconclusa o el de una aporía dentro de su pensamiento, sino que “esta problemática alude a la imposibilidad de redefinir la subjetividad con una simple toma de posición teórica, con una «clarificación» de conceptos o un sentar acta de errores.”⁶² Siguiendo a Vattimo, esta superficialidad y falsedad de la conciencia no puede abrir otro camino hacia una fundamentación más verdadera o segura; y la imposibilidad de un fundamento anuncia la imposibilidad de un reajuste a la noción de verdad y de ser. No se trata, entonces, de buscar mejores palabras o mejores conceptos para redefinir la idea de subjetividad, porque de hacerlo, estaríamos regresando a una idea metafísica de sujeto de la cual ya nos deshicimos antes. La metafísica, dirá Heidegger, no es algo de lo que simplemente podamos librarnos y escaparnos, así como lo escribe Vattimo:

La insostenibilidad de la noción de subjetividad registra y manifiesta una insostenibilidad de la subjetividad misma en el mundo, en la presente época del ser; y no puede encontrar, por obra de algún pensador genial, una pacífica solución teórica.⁶³

Es por ello que, según Vattimo, el concepto con el que Nietzsche concreta su visión de lo humano es el de *Übermensch*: “una humanidad no más sujeta” (en los numerosos sentidos, concordantes todos ellos, que tiene esta palabra, pasando principalmente desde la subjetividad a la sujeción).⁶⁴

⁶² *Ibid*, p. 129.

⁶³ *Ibid*, p. 130.

⁶⁴ *Ibid*, p. 127.

Podríamos decir, entonces, que no se trata de buscar un nuevo concepto que reemplace la idea de “sujeto” y quizás tampoco de “subjetividad” como algo acabado y capaz de ser totalmente definible, porque estos pertenecen justamente a la metafísica. Heidegger es muy claro en su crítica a la subjetividad y es por ello que introduce el término de *Dasein*, pues alude, entre otras múltiples cuestiones, a una idea de ser humano como proyecto, inacabado, finito, mientras que el concepto de “sujeto” siempre se referirá a un ser acabado, autoconsciente y en pleno control de su mundo.

Aquí la idea del *Übermensch* nos aclara muchas cosas y nos abre preguntas interesantes en cuanto a la idea metafísica de sujeto, así como la de una subjetividad ya construida y acabada. El *Übermensch* es aquel que ha sobrepasado su condición de animal de carga, aquel que ha podido poner en marcha su voluntad de poder y que también ya ha sobrepasado cualquier tipo de nihilismo, activo y reactivo. El *Übermensch* es aquel que es pura creación, “un santo decir sí”, como dice Nietzsche a través de Zaratustra. Es el que, después de pasar por un acto de violencia nihilista, como en la figura del león, puede llegar al juego, a la creación, a un nuevo comienzo, representado por la idea del niño. Un nuevo comienzo que permanecerá abierto al porvenir, a las posibilidades de creación de nuevas representaciones, sentidos e interpretaciones.

El proyecto nietzscheano de desenmascaramiento del sujeto metafísico también lo podemos encontrar en la filosofía de Heidegger, aunque con términos distintos. Siguiendo por este camino, podemos leer en *Sein und Zeit*, que el autor se refiere a un hombre que no es pensado como sujeto, como la tradición metafísica lo entiende, porque esto significaría que el hombre es una cosa “simplemente

presente”. Por el contrario, el ser-ahí es un proyecto en apertura, es proyectualidad. Para Heidegger, el sujeto se define como una sustancia determinada, y el ser-ahí solo puede ser pensado como sujeto cuando se pierde en lo público del *das Man*, pensando en terminologías inauténticas.

Cuando Heidegger define al Dasein en términos de proyecto en lugar de en términos de subjetividad, no está tratando de generar un desenmascaramiento que diera lugar a una nueva, más sólida, fundamentación, sino que abre al ser humano a todas posibilidades y también a la cuestión de la autenticidad.

Heidegger y Nietzsche, cada uno a su modo, apuntan a construir una filosofía que supera la concepción metafísica de sujeto. No obstante, creer que en ambos se encuentra el significado acerca de la verdadera naturaleza del hombre, para poder entonces corregir nuestros errores de la filosofía, sería caer en un error, nuevamente, metafísico. Lo que ambos autores nos enseñan es “la insostenibilidad, e incluso contradictoriedad interna, de la concepción metafísica de sujeto (en Nietzsche el descubrimiento de su superficialidad y no-ultimidad; en Heidegger la experiencia de la proyectividad infundada) [...]”.⁶⁵ A partir de esto, tanto Heidegger como Nietzsche no nos ofrecen soluciones claras, transparentes y definidas alternativas a la crisis del concepto de subjetividad, y esto no significa que sus teorías permanezcan inconclusas o insuficientes, sino que, más bien, esta misma falta es la pieza principal para una filosofía que busca “rasgos de una humanidad posmetafísica, capaz de no estar ya ‘sujeta’”.⁶⁶

⁶⁵ *Ibid*, p.138.

⁶⁶ *Ibid*, p.139.

La idea de partir de una filosofía posterior a Nietzsche y retomada por Heidegger, construye un camino que siempre será inconstruible y siempre estará inconcluso. La insistencia por encontrar ese concepto que por fin diera un conocimiento pleno y total acerca de qué significa el ser humano, es un viaje que solamente puede hacerse regresando a la idea metafísica de sujeto, y que solo se puede plantearse desde una Ilustración que busca un autocontrol y un autoconocimiento total; una idea metafísica de sujeto, pues, que ya ha sido destruida por Nietzsche y Heidegger.

Entonces, a partir de lo anteriormente establecido, no podemos retornar al concepto metafísico de sujeto, ya no es posible; sin embargo, aparece el concepto de "subjetividad". ¿Qué hacer con este concepto? ¿Cómo definir subjetividad sin caer en el error metafísico?, ¿será posible?, o ¿es cuestión de abolirlo, destruirlo al igual que el de sujeto? ¿Construiremos uno nuevo? Quizás la necesidad de un nombramiento claro, completo y transparente sobre este término es una mera necesidad de la técnica y ciencia modernas que tienen como objetivo el control sobre lo incontrolable. Lo que queremos defender aquí es justamente eso: la imposibilidad de la construcción de un concepto que sea, pues, definible, transparente y unitario. Trataremos, entonces, de generar una perspectiva distinta que parta de la filosofía heideggeriana y también de la empresa psicoanalítica. Creemos que estas teorías que inauguran un nuevo tipo de pensamiento filosófico y psicológico, pueden servirnos, en conjunto, para generar nuevas visiones, que en su multiplicidad, complejidad y apertura, nos sirvan en la construcción (siempre ya fallida) de lo que significa el ser humano.

Asimismo, nuestro objetivo en retomar la filosofía heideggeriana y el psicoanálisis freudiano es el de apuntar que dentro de estos conceptos (el de sujeto y subjetividad) existe una crisis, esta es, la crisis de la conciencia y la imperturbabilidad de la misma. Buscamos, pues, partir de teorías que anuncian la caída de la conciencia y de la definición de ser humano que parta desde este aspecto. Revisaremos cómo es que tanto en Heidegger como en Freud se puede construir una lectura que apunte hacia una crítica y una imposibilidad de construir un concepto que defina totalmente al ser humano. Desde la concepción de neurótico y su malestar en la cultura en Freud y el Dasein en Heidegger, abrimos las posibilidades para la imposibilidad de un sujeto metafísico, unitario y autoconciente.

Tomando en cuenta estas problemáticas, hemos decidido tomar el concepto de ser humano u hombre, mismo que es utilizado por Heidegger, especialmente en su segundo periodo filosófico, así como en Freud. Este concepto, sabemos, tiene grandes consecuencias al ser utilizado, pero habrá que siempre tener en mente la reflexión que ya hemos llevado a cabo. Cuando hablemos de ser humano o de hombre, habrá que poner siempre sobre la mesa que este concepto debe de ser considerado como uno que siempre falla al querer decir lo que se quiere decir acerca de él. Este es un concepto en falta, en falta de sentido y de completud, en falta de determinación y claridad total. El ser humano, entonces, habrá que comprenderlo como aquel ser ahí, retomando el lenguaje heideggeriano, que se presenta en crisis con su mundo, con su cuerpo, con sus relaciones con demás seres ahí, y consigo mismo. Este ser humano, entendido siempre como proyecto, es un ser inacabado, pero también es un ser concreto. Lejos de pensar a lo humano en términos trascendentales, tanto Heidegger como Freud proponen reflexionar hacer del ser

humano pero en tanto ser concreto, en un lugar y en un tiempo determinado. Un ser humano que somos nosotros cada vez y no un ser lejano que queda en el aire de un simple concepto. El ser humano, pensado como ser concreto, abre las posibilidades de pensarlo en nuestro mundo contemporáneo, y más allá de analizarlo como un sujeto de conocimiento, es considerado un ser de experiencia que se enmarca en un mundo particular. Solamente a partir de esta reflexión, podremos hacer uso de ese término, tan confuso y tan gastado.

Freud y Heidegger, leídos como críticos de la cultura moderna y de la filosofía asimismo moderna, se entretajan para tratar de resolver el conflicto en el que reside el ser humano que se encuentra siempre inmiscuido, entrelazado, enredado y enfangado de su mundo. ¿Cómo es que ambos autores describen y critican a la cultura y cómo esta última interviene en la construcción del ser humano? Este será uno de los desarrollos principales en este trabajo y será revisado en lo que sigue.

HACIA UNA CRÍTICA DE LA CULTURA MODERNA

“Misteriosa en pleno día, la Naturaleza no se deja despojar de su velo, y lo que ella se niega a revelar a tu espíritu, no se lo arrancarás a fuerza de palancas y tornillos.”

Johann Wolfgang von Goethe

Para llevar a cabo este desmontaje y articulación, utilizaremos, en principio, textos específicos de ambos autores que nos guiarán a través de sus huellas.

Hemos revisado la problemática del sujeto metafísico y la crítica que se encuentra tanto en los textos de Nietzsche y Heidegger, como Vattimo la rescata. Concluimos, hasta aquí, que la noción metafísica de sujeto ha sido desarticulada por ambos autores, y que con el anuncio de la muerte de Dios de Nietzsche, debemos partir desde una filosofía que no busca restituir el concepto de sujeto, sino desenmascararlo. Partimos, pues, desde una filosofía que intenta exponer una definición de ser humano que será, siempre, imposible de definir en su totalidad; un pensamiento que desarticula la filosofía moderna cartesiana-kantiana y que restituye un pensamiento en donde ya no es posible construir un fundamento último.

Este punto quizás sea un trabajo más complicado dentro de la obra de Freud, ya que este no era un filósofo *per se*, y la crítica que genera no es transparente, como lo es con Heidegger. Freud no se arma literalmente en contra de una tradición filosófica específica, o por lo menos no es algo que resalta en su obra. No obstante, parte de nuestra tarea será rastrear esta posible lectura, es decir, hacer clara una crítica a la tradición moderna de la filosofía que creemos puede ir en una línea similar

a la de Heidegger y, por cierto, a la de Nietzsche. No nos detendremos en un análisis entre Nietzsche y Freud, porque, además de que ya se ha realizado con anterioridad por algunos autores (como por ejemplo Paul-Laurent Assoun⁶⁷) no es nuestro objetivo dentro de esta investigación. Definitivamente, Nietzsche es un punto central porque es una de las conexiones posibles entre Heidegger y Freud, ya que ambos comparten parte de su filosofía (aunque Freud lo haga de forma renuente).

Al llevar a cabo esta reflexión en ambos autores, proponemos la idea de *ser humano como proyecto* que haga justicia tanto en la obra del filósofo como la del psicoanalista. Sin embargo, esta propuesta irá dirigida y caminará siempre por el sendero de la imposibilidad de la definición última o completa de ser humano.

En primer lugar, llevaremos a cabo una revisión e interpretación de algunos textos. Por parte de Freud, retomaremos principalmente dos textos que caracterizan, de cierta forma, el movimiento psicoanalítico y la temática que queremos abordar ahora, a saber, *El porvenir de una ilusión* de 1927 y *Malestar en la cultura* de 1929-1930. En ambos textos encontramos la preocupación de Freud por mostrar la relación que tiene el ser humano con la cultura y cómo es que esta relación lo lleva a la enfermedad o a la neurosis, condición inherente de todo hombre en la cultura, como lo veremos más adelante.

Argumentaremos que a partir de algunos textos de Heidegger autor podemos extraer ideas para elaborar una crítica a la cultura, especialmente enfocándonos en fragmentos de *Ser y tiempo* de 1927; así como de otros textos del llamado “segundo Heidegger”, principalmente con algunas ideas de “La época de la imagen del mundo” de 1938, “Para qué poetas” de 1946, “¿Qué significa pensar?” de 1951-1952, y “La

⁶⁷ Véase Assoun, P.L., *Freud y Nietzsche*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

pregunta por la técnica” de 1954. Partiremos de una lectura que en principio resulta problemática, ya que para el mismo Heidegger una crítica a la cultura no es posible, de acuerdo a su investigación. No obstante, argumentaremos que dicha crítica es posible de extraer de este filósofo.

FREUD: EL NEURÓTICO Y SU MALESTAR EN LA CULTURA

“Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?”

Sigmund Freud

Es cierto y hay que ponerlo sobre la mesa, que hay muchas formas de leer a Freud y quizás a muchos filósofos. Freud representa realmente un conflicto, ya que parece ser que hay “muchos Freuds”, no solo a lo largo de sus textos y de los periodos de su pensamiento, sino que hay varias formas de detenerse en él y de interpretarlo. Claro, esto es, juntamente, un conflicto en la interpretación. ¿Cómo leer a Freud?, es una pregunta siempre abierta. Habría que resaltar que la lectura que abordaremos acerca de este complejo autor se encuentra en su obra “tardía”, en donde su mayor exposición recae sobre sus investigaciones acerca de la cultura, la religión, la pulsión de muerte, entre otras. Más que un Freud científico, como lo era con mucho más ímpetu al inicio de su obra, retomaremos a una Freud literato, uno con un tono más romántico en sus textos.

Freud escribió *El malestar en la cultura* en 1929, una época precedida por la Primera Guerra Mundial, que trajo consigo consecuencias catastróficas. Su visión general del mundo se vio atravesada por esta guerra y poco después, por algunos efectos de los inicios de la Segunda. Podríamos decir que Freud toma una posición “pesimista” del mundo que lo rodea: para el médico, la cultura moderna había enfermado al hombre. Con la introducción del pensamiento calculador y la primacía de la razón sobre el sentimiento (fuerte crítica que nace en el romanticismo), el ser humano había quedado desvalido y debilitado, mientras que fuerzas oscuras y desconocidas por él mismo lo atormentaban en sus noches y en sus días. Ya desde sus primeros textos podemos leer una fuerte crítica a la ciencia de su tiempo, aquella que principalmente había olvidado o desechado al inconsciente como una de las características principales del hombre. La verdad del ser humano no está en la conciencia, ésta se encuentra, más bien, en una “región” oscura, que conduce al ser humano en todos sus movimientos, tanto en sus acciones como en su pensar; este es el inconsciente.

Para Freud hay dos postulados que rigen la teoría psicoanalítica y que tienen un lugar fundamental dentro de su teoría: el primero es definitivamente el inconsciente y el hecho de que el médico sitúe ahí la esencia de lo psíquico y no en la conciencia, como la tradición filosófica de la modernidad lo hacía, constituye ya un punto crítico de partida. El segundo postulado fundamental en la teoría psicoanalítica es el Complejo de Edipo, al cual lo llama la *shibbólet*⁶⁸ de su pensamiento. Por el

⁶⁸ Esto es mencionado por Freud en “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, T. XIX, p. 15.

Es interesante que Freud resalte esto último respecto al Complejo de Edipo y no respecto al Inconsciente, o en ambos. Y esta palabra *shibbólet*, también resulta curioso, en primer lugar

momento no hablaremos de este último, pero es importante resaltar que este concepto y su importancia en la teoría psicoanalítica anuncia el lugar que tienen las relaciones interpersonales, es decir, la forma en que cada hombre pone en escena la relación que establece con sus figuras primordiales y el impacto que estas tienen en el presente.

Teniendo en mente estos dos postulados fundamentales en la teoría freudiana es como debemos comprender sus textos subsecuentes. Claramente hay muchas más cuestiones a considerar, como por ejemplo el “descubrimiento” de la pulsión de muerte, elaborada en 1920 en el texto *Más allá del principio de placer*, concepto que es central en los textos que abordemos en un momento.

Después de *El porvenir de una ilusión*, en donde critica con mucho detenimiento y dureza a la religión, en *El malestar en la cultura* no es menos espinoso. El tema principal de este libro es el irremediable antagonismo entre las

por su procedencia bíblica. A pesar de que Freud era un “revolucionario” en cuanto a su educación judía (revolucionario en tanto que criticó fervientemente no solo la religión judía sino cualquier tipo de religión), utiliza una palabra bíblica para anunciar una cuestión muy importante de su teoría. Esta palabra *shibboleth* aparece en Jueces 12: 4-6 y tiene un uso interesante. En este capítulo de los Jueces se narra lo que ocurrió después de que los habitantes de Galaad derrotaron a la tribu de Efraím. Cuando los efraimitas que sobrevivieron intentaban cruzar el río Jordán, se encontraban con sus enemigos quienes vigilaban los vados (lugar de un río, arroyo o corriente de agua con fondo firme y poco profundo, por donde se puede pasar). Los galaaditas tenían una prueba para poder identificar aquellos que pertenecían a los efraimitas:

“Y los galaaditas tomaron los vados del Jordán a Efraím, y cuando alguno de los de Efraím que había huido decía: *¿Pasaré?* Los de Galaad le preguntaban: *¿Eres tú efrateo?* Si él respondía *No*, entonces le decían: *Pues di shibboleth*. Y él decía *sibboleth*, porque no podía pronunciar aquella suerte. Entonces le echaban mano y le degollaban. Y así murieron cuarenta y dos mil de los de Efraím.” (Jueces 12: 4-6)

Con esta pequeña narración, lo que Freud quizás quiso decirnos es que el inconsciente es un concepto que representa el código o la prueba de que la teoría que se está llevando a cabo o la práctica psicoanalítica que se está defendiendo es, de acuerdo a su forma de ver las cosas, la correcta. Si esta es la “llave”, por decirlo de algún modo, que nos permite la entrada a esta puerta un tanto oscura que es el psicoanálisis, sería una radical diferencia respecto a la tradición filosófica de la Era Moderna, en donde, podríamos decir, que la clave para ese pensamiento es, más bien, la racionalidad.

exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Una de las premisas iniciales para introducirnos en el pensamiento psicoanalítico y una de los temas principales dentro de este texto, es la posición de Freud respecto al yo. Para los pensadores de la modernidad, el yo representaba el *cogito* cartesiano, un yo poderoso, capaz de autoconocimiento y herramienta principal del ser humano para llegar al conocimiento verdadero. El proyecto de la modernidad perseguía las condiciones universales del juicio científico y moral, a saber, condiciones racionales que puedan garantizar el bien común y la paz perpetua, ya que la pasión y el deseo no podían garantizarlo.

Según Freud, uno de los mayores descubrimientos del psicoanálisis es el nuevo concepto de yo, uno que sirve como un engaño y una fachada para otra cosa. El yo “continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconsciente que designamos ‘ello’ [...]”⁶⁹. Asimismo, propone que existe una parte del yo que permanece inconsciente y que desempeña un papel muy importante para el desarrollo de la psique y las formaciones del inconsciente, que son los sueños, los actos fallidos, los chistes y los síntomas. El yo es caracterizado por Freud como un “pobre yo” que se encuentra jaloneado por tres severos amos:

El pobre yo lo pasa todavía peor: sirve a tres severos amos, se empeña en armonizar sus exigencias y reclamos. Estas exigencias son siempre divergentes, y a menudo parecen incompatibles; no es raro entonces que el yo fracase tan a menudo en su tarea. Estos tres déspotas son el mundo exterior, el superyó y el ello [...]. Se siente apretado desde tres lados, amenazado por tres clases de peligros, frente a los cuales en caso de aprieto reacciona con un desarrollo de angustia.⁷⁰

⁶⁹ Freud, S., “Malestar en la cultura” (1930 [1929]) en *Obras Completas*, T. XXI, p. 67.

⁷⁰ Freud, S., “Conferencia 31. La descomposición de la personalidad psíquica” (1932-1936) en *Obras completas* T. XXII, p. 72.

Un yo débil, siempre en conflicto, intentando satisfacer las exigencias de tres severas fuerzas, es el yo que se encuentra en la teoría psicoanalítica de Freud. Habría otras características, pero tomando estas en cuenta, encontramos a un yo que es radicalmente opuesto al yo de la filosofía moderna. Podríamos decir, inclusive, que gran parte de la descripción que hace el médico acerca del aparato psíquico es en gran medida discordante con la forma en que la filosofía metafísica moderna describe al ser humano. Para el psicoanalista, el neurótico estará siempre en conflicto y no hay en realidad una forma que finiquite este estado, porque es justamente inherente a la psique. Un conflicto, pues, que se encuentra tanto en el ser humano como en la relación que tiene con su mundo, y ante esta crisis, el ser humano no puede más que caer en un estado de enfermedad, de síntomas que causan malestar constante. Uno de los objetivos principales de la teoría psicoanalítica es el de encontrar el sentido de los síntomas, más allá de lo que se encuentra en la superficie.

El psicoanalista nos invita a pensar que los entramados de significados se encuentran ocultos a la vista y velados por un engaño. Este es un punto esencial en nuestra investigación y en la teoría psicoanalítica. Freud anuncia que el yo del ser humano, ese que se encarga del lenguaje, de la motricidad, de la lógica, ese que el hombre cree que lo define en su totalidad, sirve (aunque no en absoluto) como fachada, como engaño, como falsedad. Y es así como comienza El malestar en la cultura, tratando de determinar y de descubrir cuáles son esos “falsos raseros” [*falschen Maßstäben*] que los seres humanos buscan y qué es lo que hay detrás de

ellos. Estas concepciones marcan el inicio del movimiento psicoanalítico que se opone al proyecto moderno.

Freud reclama a la ciencia moderna el haber olvidado o pasado de largo el inconsciente como el punto central del aparato psíquico. De una forma similar a la de Nietzsche, el psicoanalista le reclama al pensamiento de su época, y quizás aún al nuestro, que debe de enfocarse más en la vida psíquica en donde realmente se expresan los deseos e inclinaciones del hombre, y no en ese yo que, más que nada, es una mera fachada, una máscara que, no solo engaña al mundo circundante, sino al ser humano mismo. Con este reproche, Freud le está volviendo a dar lugar a los sentimientos sobre la razón, como ya los románticos lo estaban haciendo, entre ellos, definitivamente, Nietzsche.

En las “Conferencias de introducción al psicoanálisis” de Freud, al hacer un recuento de la historia de la construcción de su teoría, escribe que a los científicos

“[...] les es ajeno un modo de pensamiento psicológico y se han habituado a mirarlo con desconfianza, a negarle carácter de científicidad y a abandonarlo a los legos, a los poetas, a los filósofos de la naturaleza [se refiere a Schelling] y a los místicos”⁷¹, y opinan que “[su] material de observación [el del psicoanálisis] lo constituyen por lo común aquellos sucesos inaparentes que las otras ciencias arrojan al costado por ser demasiado ínfimos, por así decir, la escoria del mundo de los fenómenos”.⁷²

Esta fuerte crítica al pensamiento moderno y, no solo al de la ciencia, sino que podríamos agregar que también al de la filosofía moderna, es el punto de partida en

⁷¹ Freud, S., “1ª Conferencia. Introducción” (1916 [1915]) en *Obras Completas*, T. XV, p. 17.

⁷² Freud, S., “2ª conferencia. Los actos fallidos” (1916 [1915]) en *Obras Completas* T. XV, p. 24. Los corchetes son míos.

Freud. Para nuestra investigación esto resulta realmente importante, porque es desde aquí que queremos rescatar el aporte freudiano al reivindicar al ser humano como un complejo entramado de conflictos, deseos, actos y relaciones con el mundo, en donde la conciencia se muestra como un obstáculo y un engaño. Lejos de ser la conciencia la que nos define define, Freud propone que los sueños constituyen la vía más directa, la vía *regia*, para conocer el contenido de nuestro inconsciente. Y nuevamente, para la ciencia de la época, los sueños eran llamados “la escoria del mundo de los fenómenos”, junto con los actos fallidos y los chistes, mismos a los cuales Freud les da un tremendo peso.

Es así como Freud llega a resaltar *El malestar en la cultura*: a partir de un ser humano siempre en conflicto con su mundo y consigo mismo, en crisis entre sus pulsiones y las demandas de la cultura, en conflicto entre sus propios deseos y sus propias normas; entre un inconsciente que lucha en contra de la represión y una conciencia que apoya fervientemente este esfuerzo de sofocación.

Entonces, tenemos un ser humano que encuentra satisfacción por medio de sus síntomas, como resultado de este conflicto, así como en otras técnicas para protegerse del mundo extrañándose de él de algún modo, en donde el psicoanalista ubica: la intoxicación, la sabiduría oriental, la sublimación, la fantasía y el arte y la religión.

Pero de todo este conflicto, nace una pregunta, una de las más importantes para el ser humano: ¿cuál es el propósito de la vida?. Con esta última pregunta se marca el inicio de *El malestar en la cultura*, y el médico contesta diciendo que es muy clara la respuesta: el hombre quiere dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. Esto quiere decir, evitar el dolor y el displacer, por un lado, y por el otro, tener intensos

sentimientos de placer. La búsqueda por el principio de placer es la que gobierna la actividad de todos los seres humanos; sin embargo, éste entra en un conflicto constante con el mundo y con la cultura, ya que nos impiden realizar nuestros deseos, nos imponen prohibiciones y normas que nos regulan, con fines que apuntan a permitir la convivencia entre los integrantes que la conforman. La cultura nos asigna ciertas restricciones que limitan nuestras posibilidades de satisfacer completamente nuestras pulsiones. Más adelante continuaremos hablando de esto, pero lo importante aquí a resaltar es que toda cultura se basa sobre la renuncia pulsional y Freud no puede caracterizar a la cultura sino de esta manera. Es por ella que hay en el ser humano un estado constante de insatisfacción y de conflicto que irrumpe fuertemente en toda construcción del ser humano. La relación que establece el hombre con su mundo o con su cultura se basa en la renuncia pulsional, lo que lo conduce a estar insatisfecho; pero es necesaria esta forma de relación, ya que ésta permite que exista el ser humano mismo. No obstante, dirá el autor, este procedimiento tiene un enorme costo, es decir, el proceso mismo de construcción del hombre se tiene que pagar un precio muy alto, y este es el del malestar o la neurosis.

A partir de la demanda de la cultura a realizar una renuncia de lo pulsional, el neurótico crea hostilidad hacia la cultura, ya que se ve obligado a resignar a sus deseos más propios de satisfacción. La cultura exige principalmente sostener dos leyes o preceptos-tabú, que el psicoanalista concibe como fundadoras de la cultura y la base sobre la cual se edifica la neurosis:

Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar

sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizá el núcleo de todas las psiconeurosis.⁷³

En este último párrafo encontramos muchas cosas a discutir; no obstante, hasta ahora resaltaremos las dos leyes o preceptos que edifican la cultura y provocan una condición neurótica que parece ser necesaria para la construcción de la psique. Con esto, podemos continuar diciendo que cultura enferma al ser humano, así como lo refiere el autor, pero esta condición de enfermo parece ser *necesaria* para el proceso de desarrollo del ser humano. Aquí el psicoanalista está claramente diciendo que el hombre está ya siempre en un estado neurótico, puesto que se encuentra en la cultura, y es la cultura misma la que posibilita la formación de la psique, quedando como condición o como precio, la situación de conflicto constante.

El autor nos está invitando a concebir al ser humano en un estado constante de conflicto, de ambivalencia hacia la cultura, hacia los miembros de ésta, como también hacia sí mismo. Existe, pues, una crisis entre el ser humano y el mundo que lo rodea. Bien podríamos pensar que lo que busca la teoría psicoanalítica es apaciguar ese conflicto y traer una fuente de armonía. Pero no es ese exactamente el punto. Podemos apuntar que lo que busca el psicoanálisis, como un pensamiento crítico, es desenmascarar esta problemática y hacerla explícita.

El intento psicoanalítico es el de mostrar o de develar los entramados de conflicto que residen entre el ser humano y su mundo. Sobre este punto hay muchas

⁷³ Freud, S. "Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1913 [1912-13]) en *Obras Completas* T. XIII, p.134.

cosas a discutir. En primer lugar, podría rescatarse la pregunta: ¿Cuál es el objetivo del psicoanálisis? ¿Cuál es su meta? ¿Curar al neurótico del conflicto, enmendar los errores de la cultura? Claramente aquí encontramos muchas problemáticas y no nos extenderemos mucho en ello en este momento. Sin embargo, habría que resaltar por ahora que la tarea del psicoanálisis no es precisamente la de curar el conflicto del neurótico, (en donde habría que primero preguntarse qué significa eso de la cura) sino más bien, como señalábamos, exponer el conflicto, traerlo al frente, descifrar los compromisos que crea nuestra psique para protegernos de la angustia; revelar que existe una crisis, que está presente en nosotros constantemente y que siempre estará presente, siempre habrá algo más que descifrar. La cura psicoanalítica se encuentra en este develar mismo. Volveremos más tarde sobre esto.

Regresando a la hostilidad del neurótico hacia la cultura producida por la renuncia pulsional que ella exige; Freud nos invita a pensar qué pasaría si todas las prohibiciones culturales se vieran canceladas:

será lícito escoger como objeto sexual a la mujer que a uno le guste, eliminar sin reparos a los rivales que la disputen o a quienquiera que se interponga en el camino; se podrá arrebatarse a otro un bien cualquiera son pedirle permiso: ¡qué hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida!⁷⁴

Sin embargo, continúa el autor, aparecería inmediatamente una dificultad, a saber, que todos los demás tienen justamente los mismos deseos. Solamente un tirano o un dictador podría “devenir ilimitadamente dichoso” gracias a esa cancelación de las prohibiciones culturales, y aparte, tal individuo querría fervientemente que las demás personas obedezcan por lo menos a la ley que dice “No matarás”.

⁷⁴ Freud, S., “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras Completas* T. XXI, p.15.

Las prohibiciones culturales son inamovibles en este sentido y necesarias para la edificación de la cultura misma. Sería impensable, escribe Freud, cancelar la cultura, puesto que nos encontraríamos en un estado de naturaleza, que, según él, es todavía más difícil de manejar, ya que la principal tarea de la cultura es protegernos, justamente, de la fuerza hiperpotente de la naturaleza:

la Tierra, que tiembla y desgarrá abismando a todo lo humano y a toda obra del hombre; el agua, que embravecida lo anega y lo ahoga todo; el tifón, que barre cuanto hay a su paso; las enfermedades, que no hace mucho hemos discernido como ataques de otros seres vivos; por último, el doloroso enigma de la muerte, para la cual hasta ahora no se ha hallado ningún bálsamo ni es probable que se lo descubra. Con estas violencias la naturaleza se alza contra nosotros, grandiosa, cruel, despiadada; así nos pone de nuevo ante los ojos nuestra endeblez y desvalimiento, de que nos creíamos salvados por el trabajo de la cultura.⁷⁵

Es por ello que el hombre se ve llevado a buscar una salida que lo lleve a la salvación. ¿Cómo soportar los agravios que la naturaleza atenta contra el ser humano? ¿Cómo reconciliar al hombre con la muerte que lo acecha cada día? ¿Cómo reconciliarse con la crueldad del destino? Para ello el hombre creará un “tesoro de representaciones” a saber, las representaciones religiosas, para volver soportable su desvalimiento y desamparo ante el mundo, la naturaleza y su relación con los otros. Asimismo, estas representaciones tienen como meta “corregir las imperfecciones de la cultura, penosamente sentidas.”⁷⁶

En *El porvenir de una ilusión* de 1927, Freud desarrolla sus reflexiones y argumentaciones respecto a la relación que tienen las representaciones religiosas con la cultura y qué función psicológica tienen en el ser humano, así como la

⁷⁵ *Ibid*, p.16.

⁷⁶ *Ibid*, p.21.

analogía que hace entre la religión y la neurosis. El resultado del conflicto entre hombre y la cultura es la neurosis, por lo que este estado aparece como una forma de estar en el mundo, para soportar la vida, y la angustia ante la muerte. Al hacer una correlación entre neurosis y religión, Freud nos está dando a pensar en el peso que tiene la neurosis en el enfrentamiento con su mundo. La ilusión religiosa es una especie de consuelo para soportar las penas de la vida y la cruel realidad, y el hombre, a saber, el hombre que pertenece a la masa, no podría soportar una vida sin estas representaciones que velen el mundo. En el capítulo cuatro hablaremos con más extensión sobre el papel de la religión y las representaciones religiosas respecto a la construcción del *ser humano como proyecto*.

Con las descripciones anteriormente establecidas, encontramos que el psicoanalista nos presenta un mundo en el cual la renuncia es condición inherente. La cultura, como un ejercicio de protección ante la pulsión de muerte, nos lleva por un camino tortuoso. El proceso de desarrollo del ser humano que nos muestra el médico, no está solamente entrelazado con la cultura, sino que es *por medio* de la cultura misma que puede darse el proceso. Este último se edifica sobre la renuncia a la satisfacción, la castración y la situación de conflicto constante en el aparato psíquico. Todas aquellas formas culturales que buscan aminorar la desdicha del hombre, como la religión, las drogas, los avances científicos y tecnológicos, son producto de la cultura misma y por ello siempre traerán más conflicto que calma.

Que Freud está llevando a cabo una crítica a la cultura moderna es realmente obvio, pero también está criticando a la ciencia moderna y la forma en que estas dos construyen la concepción de un individuo autónomo y conciente, en donde sus sueños, sus errores en el lenguaje y sus tendencias fantásticas, son meramente

descuidos que se deben de dejar de lado. Freud critica esta concepción de sujeto cartesiano y nos señala que no debemos de confiar tanto en la conciencia, porque ella siempre pondrá trampas y engaños ante las señales de humo que emanan desde el inconsciente. Y más que señales de humo, parecen, más bien, avisos de incendio.

Para Freud, la ciencia moderna y la tecnología estarían del lado de la conciencia en tanto que engañan al ser humano e intentan esconder los conflictos a los que realmente se está ateniendo. No obstante, el ser humano cree que todos los avances tecnológicos que él mismo inventa tienen como objetivo tratar de generar una vida más cómoda, más dichosa, tratando de suprimir todos los sufrimientos que el mundo y la cultura le causa. Pero, dice el autor, todo aquello con lo que intentamos salir de la rueda del sufrimiento que nos causa la cultura, pertenece, justamente, a ella misma. Aquí, los progreses técnicos y científicos han tenido un gran peso. Por medio de ellos hemos buscado una forma más fácil de vivir, que aligere nuestra pena:

En el curso de las últimas generaciones, los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable.⁷⁷

Pero sienten que estos avances no los han hecho más felices. Pero no podemos dejar de lado estos beneficios y no podemos extraer la conclusión de que los procesos técnicos tienen un valor nulo para nuestra felicidad. ¿Acaso no es una ganancia de felicidad que cada vez que quiera pueda viajar en ferrocarril para visitar a mi amigo en un país lejano?, ¿o que pueda escuchar la voz de mi hijo a cientos de

⁷⁷ Freud, S. "Malestar en la cultura" (1930 [1929]) en *Obras Completas*, T. XXI, p. 86.

kilómetros?, ¿o no podemos estar felices de que con los avances de la medicina hayamos reducido el índice de mortalidad infantil y que hayamos podido prologar la vida del los hombres? ¡Hemos conquistado el espacio y el tiempo! Podemos escuchar la voz crítica de Freud: “Se hace oír la voz de la crítica pesimista y advierte que la mayoría de estas satisfacciones siguieron el modelo de aquel ‘contento barato’”⁷⁸:

Si no hubiera ferrocarriles que vencieran las distancias, el hijo jamás habría abandonado la ciudad paterna, y no haría falta teléfono alguno para escuchar su voz. De no haberse organizado los viajes trasoceánicos, mi amigo no habría emprendido ese viaje por mar y yo no necesitaría del telégrafo para calmar mi inquietud por su suerte. Y de qué nos sirve haber limitado la mortalidad infantil, si justamente eso nos obliga a la máxima reserva en la concepción de hijos, de suerte que en el conjunto no criamos más niños que en las épocas anteriores al reinado de la higiene [...]. Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?⁷⁹

Esta larga cita es en donde se encuentra el meollo del asunto, y está íntimamente relacionada con lo que significa la cultura para Freud: el conjunto de reglas y operaciones que distancian nuestra vida de nuestros antepasados animales, que sirven para proteger al ser humano de la naturaleza y para regular los vínculos entre los hombres. Las actividades culturales son aquellas que ponen a la tierra al servicio del ser humano por medio del uso de instrumentos, domesticación del fuego y construcción de viviendas. Los motores, por ejemplo, ponen a nuestra disposición enormes cantidades de energía que podemos direccionar a donde queramos, así

⁷⁸ *Ibid*, p. 87.

⁷⁹ *Idem*.

como el barco y el avión que hacen que ni el agua ni el aire sea un obstáculo para nuestra marcha. En síntesis, la cultura es todo cuanto puede ponerse al servicio de la explotación de la tierra, es decir, todo lo que es útil para el hombre. Todo en cuanto pueda serle útil al hombre, es decir, todos los instrumentos técnicos por medio de los cuales el hombre pueda servirse para controlar a la naturaleza, es cultura moderna.

La naturaleza había sido tan tormentosa, azarosa e imperante, que el hombre moderno tuvo que hacer algo para mostrar que él podía ser más poderoso que aquella. ¿Podríamos escuchar algunos ecos de la crítica heideggeriana a la época técnica? ¿No podemos ver a ambas plumas entremezclarse por momentos? En los últimos dos capítulos de esta investigación reflexionaremos con mucho más detenimiento acerca del papel de la técnica en relación a la construcción del ser humano en la cultura.

Hay una pregunta que nos puede mostrar unos de los caminos que toma el psicoanálisis de Freud. Este cuestionamiento, dicho anteriormente, nos puede mostrar uno de los puentes que podríamos trazar entre Heidegger y Freud: ¿Cuál es para el ser humano el propósito de la vida? Ciertamente, este cuestionamiento no apunta al mismo lugar tanto en un autor como en el otro. Heidegger, por su parte, tenía como objetivo desarrollar una fenomenología que pudiera responder a una pregunta ontológica.

Como ya lo dijimos, que Freud esté llevando a cabo una crítica a la cultura, es realmente obvio. Solamente con leer el título de la obra que abarca la problemática de la cultura, parece que ya puede darnos una idea de el tema que busca analizar. Sin embargo, también podríamos decir que no es muy claro que el psicoanalista haga una crítica a la cultura, ya que su texto es uno psicoanalítico, y más que nada,

tiene el objetivo de analizar el conflicto del neurótico, las causas y consecuencias. Claramente *El malestar en la cultura* es un texto psicoanalítico, pero, como hemos subrayado con anterioridad, este texto puede abrirse, pues sus *márgenes* no están del todo delimitados. Si generamos una apertura en este texto y en otros, podemos leer una crítica a la cultura moderna y, también, a la filosofía moderna.

La piedra angular de la crítica a la cultura moderna en Freud es que ésta enferma al hombre. La cultura, pensada por un lado como aquella que impone restricciones al hombre y que, prometiendo cuidar las relaciones sociales y alcanzar la felicidad, falla en su tarea y da como resultado un estar en el mundo de forma neurótica.

Y esta es la parte primordial de su crítica, que la cultura viene con la promesa de la felicidad, de la igualdad, de la fraternidad, de la paz, y falla en hacerlo. Sin embargo, el hombre que vive bajo el techo de esta cultura, no se da cuenta de ello. La cultura tiene un importante impacto en el ser humano, pero no solo eso, sino que esta es necesaria para el desarrollo y transformación de éste. Desde *El malestar en la cultura* y quizás otros textos del mismo autor, no hay forma de pensar al hombre liberado por fin de la cultura, no existe un regreso al mundo animal y natural, porque el hombre es ya siempre un ser que pertenece, que se teje y que se hace, por medio de la cultura.

La cultura en la forma en la que se hace apuntalado en la modernidad, enferma al hombre quien vive su cotidianidad sin dar cuenta del conflicto. Es por eso que, también, que al hacer una crítica a la cultura moderna desde Freud, no podemos dejar de lado que también se está haciendo una misma crítica al hombre de la modernidad, y también al hombre de nuestro mundo contemporáneo.

El neurótico, como aquel que no da cuenta de esta crisis, vive bajo los mandatos del determinismo psíquico que son creados a partir de su desarrollo biológico y psíquico en el mundo, y a partir de esta forma de estructuración psíquica y cultural, el ser humano conduce su vida en la cotidianidad. Esta forma de vida neurótica tiene como característica principal el “no saber”, es decir, que el neurótico es aquel que no quiere saber acerca de sí mismo, de su mundo; pero al mismo tiempo genera una compulsión superficial por querer saber todo. Esto quiere decir que el saber que posee el neurótico en la cultura, es un saber que se sostiene únicamente en la superficialidad de la conciencia; es un saber, pues, como engaño. Es el saber de los medios masivos de comunicación: de las revistas, de los programas televisivos, de la radio, las redes sociales; un saber que se adopta a partir de otro, de lo que le dicen, de lo que se tiene que hacer. Un saber que tiene como líder a un superyó masivo.

La crisis del hombre en la cultura moderna desde el psicoanálisis, es que el hombre ya no está consigo mismo, se encuentra perdido, mientras la fuerza del ello lo maneja a cada instante.

El psicoanálisis no podría proponer una forma de cura sin antes proponer el conflicto, y esta es la crítica a la cultura y al ser humano, y las formas en las que se han entrelazado uno y el otro.

A partir de la propuesta que hemos hecho explícita desde el psicoanálisis, el hombre de la cultura se construye de una forma que atiende a la superficialidad de la conciencia y a la búsqueda por la felicidad. Esta última, la máxima promesa de la cultura, se aparece ahora como una meta imposible de lograr. Entonces el hombre — ese que pone a la tierra al servicio de sus propósitos, que desestima sus deseos más

profundos, que cree tomar sus propias decisiones de forma racional y conciente; que vive en la cultura plagada de representaciones religiosas, que también prometen la felicidad en la vida eterna — se desarrolla y se construye de una forma que atiende al comportamiento de la masa. Esto quiere decir que se vive de forma anónima, sin responsabilidad, sin reflexión sobre uno mismo y sobre la cultura que lo rodea. Un hombre, pues, perdido en los laberintos de la neurosis. Este es el hombre que, a partir de la teoría psicoanalítica, camina por las calles.

¿Puede el hombre construirse de una forma distinta? ¿Puede transformarse? ¿De qué forma? La crítica que proponemos a partir de los textos de Freud, es una que necesariamente va ligada a la idea de transformación. Finalmente, ¿cuál es la tarea del psicoanálisis? En última instancia, es eso, una transformación. ¿De qué?, ¿cómo? y ¿para qué?, lo veremos más adelante.

HEIDEGGER: LA PENURIA DE LA ÉPOCA TÉCNICA Y LA HUIDA DEL PENSAR.

“Vosotros, instrumentos, sin duda os burláis de mí con esas ruedas y esos dientes, cilindros y arcos. Yo estaba ante la puerta; vosotros debíais de ser las llaves.”

Johann Wolfgang von Goethe

Hablar de una crítica a la cultura desde Heidegger es arriesgado. Si leemos al autor a la letra, es decir, de forma puntualmente literal, el alemán no planteó ninguna crítica a la cultura; es más, desechó y negó tal posibilidad. Pero, como ya lo hemos

señalado, la obra heideggeriana nos permite incidir en ella para encontrar las fracturas que abren espacios de interpretación. Una crítica a la cultura moderna es una lectura que podemos extraer y lo veremos a partir de ciertas obras que hemos seleccionado, las cuales ya hemos mencionado al iniciar este capítulo.

Heidegger buscaba llevar a cabo un análisis fenomenológico que pudiera responder a la pregunta por el ser, y es en su gran obra *Sein und Zeit* en donde veremos la extensión de esta problemática. Para nuestro autor, la pregunta por el ser es la más importante; no obstante, la tradición filosófica ha pasado demasiado rápido, al cabo que ha olvidado hacerse esa pregunta. La tradición que le antecede respondió rápidamente con distintos entes como Idea, Dios, yo, sujeto, entre otros, que Heidegger considera que no son suficientes para responder a esa pregunta. Es por ello que la filosofía respondió a la pregunta por el ser antes de hacerse la pregunta misma.

Para el autor, la manera de introducirse a la pregunta por el sentido del ser es preguntar por aquél que pregunta, a saber, el ser humano, el cual Heidegger ha llamado el *Dasein* o ser-ahí. Este es un ser que existe porque justamente puede preguntar por su existencia en el mundo. El *Dasein* está siempre aconteciendo y es un ser-en-el-mundo, un ser, por tanto, que está ya siempre en el mundo. Es, también, un poder-ser, es decir, un ser de posibilidades, siempre en “apertura”. El *Dasein* es todas las posibilidades de existencia. Dentro de estas “formas de existencia” está también el ser-para-la-muerte, siendo esta la posibilidad de toda posibilidad, a saber, la muerte. Cuando se pone a la muerte como la posibilidad más propia, se abre al ser a todas las posibilidades. Estamos en el mundo, en el tiempo,

deviniendo siempre de cierta forma, pero algo ha pasado con el ser, pues no se muestra como apertura y devenir.

Para nuestro autor, las posibilidades de apertura en el mundo moderno, aquel que funciona a partir de la técnica, se encuentran clausuradas, y sus textos son un llamado a analizar y a reflexionar sobre el ser humano en el mundo para pensar qué es lo que ha pasado con él.

Ya desde esta forma de ver al ser humano, el fenomenólogo parte de una forma crítica, en donde se está oponiendo a la concepción cartesiana de hombre. Desde Descartes, el ser humano está ya siempre acabado, sus posibilidades están ya delimitadas por su razón y su pensamiento autoconciente. Al decir "*Je pense, donc je suis*", el autor centra su paradigma del hombre en tanto un hombre ya conciente, capaz de conocerse totalmente. Algo que llama la atención en la famosa sentencia cartesiana es que el francés se concentra en la primera parte de la oración, pero deja de lado la segunda, la de "*je suis*", y esta es quizás una de las partes centrales de la obra de Heidegger: la existencia del ser humano en el mundo. Heidegger tomará esta segunda parte de la sentencia cartesiana para incidir en ella, de manera que se preguntará sobre qué significa la existencia, qué sentido tiene, qué características presenta y cómo se desenvuelve frente al mundo, frente a los otros y frente a la técnica moderna.

Uno de los puntos clave en la propuesta de leer una crítica a la cultura y al hombre moderno, es la lectura de Heidegger respecto a las dos formas de estar en el mundo: de forma propia o impropia. El ser que vive de forma impropia es uno que está cerrado a todas sus posibilidades y se comporta como "se" tiene que comportar, como dice que "hay" que hablar, lo que debe hacerse, lo que dicta la multitud.

El Dasein cotidiano convive con distancia, su convivir tiene el carácter de la *distancialidad*: “Cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él.”⁸⁰ Cuando el Dasein convive con esta distancialidad, se encuentra “sujeto al *dominio* de los otros” en su estar cotidiano. “No es él mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. [...] El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quien” es el impersonal, *el “se” o el “uno” [das Man]*. Cada vez que estamos en la vida mundana, tornamos nuestro lenguaje en “habladurías” en lugar de estar atento a mi existencia; nos da “curiosidad” las cosas de los demás; y, en lugar de ver lo complejo que somos, tornamos la existencia en algo “ambiguo.” Estas son estrategias de “lo uno” para prolongarse y no encontrarse con uno mismo.

Pero, por otro lado, el ser que vive propiamente (aunque sabemos que siempre se oscila de un lado al otro y no permanecemos totalmente en lo propio o impropio), puede preguntarse por sí mismo y abrirse a las posibilidades de su Dasein. Escribe Heidegger: “Pero, ¿quién eres “tú”? Ese que tú, librándote de ti mismo, proyectas al lanzarte decididamente hacia delante-el que devienes?”⁸¹ El Dasein es proyecto, es siempre un ser-en-devenir. El problema es que la aperturidad se cancela por “lo uno” [*das Man*], se cierran las posibilidades del ser y se es como se tiene que ser. La forma en que el ser-ahí se ha relacionado con el mundo, entra en crisis cuando pensamos en cómo es su forma de desenvolverse con una de las cosas más próximas a él, a saber, los utensilios técnicos:

⁸⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 150.

⁸¹ *Ibid*, Nota al pie, p. 169.

Heidegger –quien heredó de cierta manera el planteamiento romántico conservador contra el maquinismo, que ponderaba lo natural contra lo artificial, lo rural con lo urbano, lo orgánico contra lo mecánico– percibe una amenaza en la técnica que no viene, en primer lugar, de los efectos mortíferos de las máquinas y los aparatos de la técnica.⁸²

La crítica a la producción técnica de la modernidad es uno de los puntos clave para nuestra investigación, ya que a partir de ahí y de algunos otros pasajes, nos enfocaremos en rescatar y proponer una lectura de un planteamiento crítico de la cultura desde este autor.

Para Heidegger, la técnica es “el brazo instrumental de la metafísica” que quiere definir al ser como pura presencia ante sí mismo. La actitud de la metafísica de la presencia es, para él, todo lo que es útil para el hombre. Una de las primeras veces que Heidegger menciona la técnica como tal es en su texto “¿Y para qué poetas?”, retomando a Rilke cuando escribe que las cosas desaparecen a partir de la producción industrial:

[...] El vulgo las trocea para hacer monedas,
el nuevo señor del mundo
las dilata en el fuego para hacer máquinas
que sirvan rugientes a su voluntad;
pero la dicha no está con ellas [...].⁸³

La cuestión de la técnica será desplegado con más puntualización en uno de sus artículos más reconocidos, *La pregunta por la técnica*, en donde desarrolla la idea de

⁸² Illanes Díaz-Rivera, A. “Técnica, medios de comunicación y acontecimiento. Heidegger y la cuestión de la técnica y el problema del acontecimiento” en *Comunicación, tecnología y subjetividad*. Francisco Castro (coord.), México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 31

⁸³ Rilke, “Libro de la peregrinación” (1901) en *Obras Completas*, vol. II, p. 254, citado por Heidegger, M. “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 1996, p. 263.

que se ha confundido la técnica con la esencia de la técnica, ya que éstas no equivalen a lo mismo: “[...] la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico.”⁸⁴ Pero entonces el problema no es el objeto en sí, sino la manera de relacionarnos que hemos establecido con esos objetos de la técnica. La técnica moderna ha enterrado al ser y ya no podemos saber qué son las cosas ni quiénes somos nosotros mismos. La técnica es

un modo del salir de lo oculto. Hemos pasado de largo la esencia de la técnica: Mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. Pasamos de largo la esencia de la técnica.⁸⁵

La técnica moderna se relaciona con la naturaleza de un modo nuevo y peculiar. Ahora, la naturaleza es una gigantesca estación de servicio que provee energía para su uso en la industria. “Para Heidegger hemos pasado de la consideración de objetos, al *Bestände*, existencias, *stocks*, reservas, fondos. [...] Ese ente que está listo, permanentemente disponible para el consumo en el cálculo global, planificado.”⁸⁶

Pero el peligro no se encuentra en la técnica misma, sino en la *esencia* de la técnica moderna, que se impone totalmente sobre lo real. Para el filósofo, el peligro más grande es olvidar que la técnica es solamente *un* modo del desocultar y hacer al lado cualquier otra forma que no esté atravesada por la medición y el cálculo: “El peligro vacío de la época técnica y de consumo reside en la creencia, inconscientemente asumida, de que todo está disponible al hombre; de que toda la

⁸⁴ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencia y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 9.

⁸⁵ Illanes, A., *op. cit.*, p. 30.

⁸⁶ *Ibid*, p. 31

realidad es un producto dispuesto a sus maquinaciones.”⁸⁷ En este sentido, la técnica contiene el peligro de descubrir todo, “eso significará que lo oculto se convierte en tema a desentrañar, lo que de alguna manera también supone su liquidación en cuanto tal.”⁸⁸

Entonces, esta imposición de la técnica amenaza al hombre con perder lo más propio de él: su ser que reflexiona y que se pregunta. Pero, ¿por qué queremos “velar” al ser? ¿Por qué esta forma de relacionarnos con la técnica y con la naturaleza? Quizá la naturaleza forme parte de lo más propio de nosotros. La naturaleza puede ser amenazante por su carácter azaroso y hiperpontente, como ya habíamos señalado, y ello nos atormenta con nuestro acabamiento. Tal vez es por ello que el hombre moderno ha querido controlar a esta fuerza, ponerla a su disposición totalmente. Entonces, podríamos decir que la naturaleza angustia al hombre y una de las formas de combatir esta angustia, es por medio de su control. Pero la angustia no está allá afuera, es parte de nosotros. Somos angustia, dice Heidegger, porque nos reconocemos como finitos y porque reconocemos la posibilidad de la nada. Sin embargo, esta angustia nos asusta y queremos mantenerla alejados de nosotros, y las cosas mundanas nos distraen de que moriremos.

Las posibilidades de devenir se cierran poco a poco y el ser queda desvalido y confundido ante su propia existencia. El hombre moderno ha intentado con mucho frenesí dominar al mundo para esconder su carácter finito y tapan la verdad del ser.

⁸⁷ Castro, F. *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*, México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2008, p. 33.

⁸⁸ Leyte, A. *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 222.

En *La pregunta por la técnica* podemos interpretar rasgos de una cierta crítica a la cultura de su tiempo. En este texto, y como veremos en otros, podemos leer una especie de reclamo ante una cultura que ha avanzado por el camino equivocado. Habría que señalar que el texto *Die Frage nach der Technik* de 1953 tiene una importante conexión o relación con otros de sus textos, entre ellos encontramos *Was heißt Denken?*, *Und warum Gedichte?*, *Die Zeit des Weltbildes*, entre algunos otros que ya mencionamos anteriormente y los cuales trabajaremos más adelante.

En “¿Y para qué poetas?” de 1946, el autor inicia con una pregunta expuesta por Hölderlin en su poema “Pan y Vino”: ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?. Si hoy apenas entendemos la pregunta, dice Heidegger, parece casi imposible comprender la respuesta que da el poeta. Por “tiempo”, dice el filósofo, nos referimos a la época en la que nosotros vivimos, y por “penuria”, a una falta de fundamento, un dios que ha muerto, como Nietzsche proclamó, por lo que lo único que encontramos ahora es abismo. Un mundo, pues, indigente, oscuro y tan pobre que ya ni siquiera se es “capaz de sentir la falta de dios como una falta”⁸⁹. El progreso en esta situación continúa su camino. ¿Cómo realizar un cambio?:

El cambio de la era no acontece porque en algún momento irrumpa un nuevo dios o vuelva a resurgir el antiguo desde el trasfondo. ¿Hacia dónde podría volverse el dios a la hora de su retorno si previamente los hombres no le han preparado una morada?⁹⁰

Según el filósofo, el mundo que habitamos hoy en día, está dominado por una falta de fundamento que se encuentra cubierta o velada por un mundo tecnificado, en

⁸⁹ Heidegger, M., “¿Y para qué poetas?”, p. 242.

⁹⁰ *Idem*.

donde el ser se oscurece poco a poco. Un mundo, pues, en donde los poetas ya no tienen lugar. Pero son estos últimos, los poetas, lo que pueden “sentir el rastro de los dioses huidos”, y pueden señalar el camino hacia el cambio.

En estos tiempos de penuria, la naturaleza ya no es captada por el hombre moderno de forma poética, es decir, que la naturaleza ya no se mueve en el juego de ocultamiento y desocultamiento, así como lo hace la metáfora de la poesía. El hombre moderno se impone ante la naturaleza, “dispone el mundo en relación a sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce, para sí mismo.”⁹¹ Se toma al mundo, a la naturaleza y se modifica, se compra, se utiliza, se crea ahí donde falta, se “encarga la naturaleza allí donde ella no basta a su representar.”⁹² Lo abierto se reduce a objeto de utilización. Pero esto es un “querer”, según la interpretación que Heidegger hace de la poesía de Rilke, en el cual el ser humano se encuentra sumergido y en donde “marcha con ese riesgo”. Este querer tiene como propósito disponer del mundo en tanto objetos producibles y caracteriza de una forma muy particular al hombre moderno:

Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer. El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado.⁹³

⁹¹ *Ibid*, p. 259.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Ibid*, p. 260.

El mundo se convierte en una fuente de materia primaria en donde el hombre se impone y todo resulta ser material de producción. Este es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica, como habíamos visto un poco antes, y es solamente a partir de la época moderna cuando se establece esta esencia como el destino de lo ente en su totalidad. El mundo y el hombre están entregados a la producción técnica: “no solo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de vida como tal, se encuentra en pleno esplendor.”⁹⁴ El mundo se encuentra en un momento tal, que inclusive las máquinas ya no son la técnica en sí, sino que sirven como medio para instaurar la esencia de la técnica en el medio que se desee. Pero Heidegger no solo está criticando con esto a la tecnificación del mundo, también a la forma en que esto se ha desarrollado, incluso por medio del pensar filosófico. Leemos en Heidegger: “hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí mismo y no al contrario.”⁹⁵ Esta es una tradición filosófica que es fiel a este modo de pensar moderno, la cual podemos ubicar en la instauración de la filosofía kantiana, y la forma en que el pensar se ha impuesto en la modernidad en general. Esta forma de concebir al ser humano, el de un sujeto frente a un objeto, un sujeto que permite no solo el conocimiento de un objeto, sino que permite el objeto mismo, constituye el punto más crítico de la modernidad. A los ojos de Heidegger, esta postura no solamente imposibilita pensar al hombre como un proyecto, sino que también clausura las posibilidades para concebir la vida fáctica del Dasein: “este haber previo

⁹⁴ *Ibid*, p. 261.

⁹⁵ *Idem*.

de carácter constructivo, difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida, impide de manera fundamental y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con 'vida fáctica.'⁹⁶ Que el esquema de sujeto-objeto sea el centro de la teoría del conocimiento, impide que haya un acceso a la comprensión e interpretación de la vida cotidiana.

Pero lo más peligroso de este mundo moderno no es que el poeta ya no tenga lugar o que se busque que la producción sea ilimitada, sino que lo más amenazante es que el hombre moderno piensa que mediante esta transformación y acumulación de la naturaleza y sus energías, se puede llegar a tener una vida más soportable o inclusive más dichosa. El hombre moderno actúa pensando que no hay riesgos en esto, piensa que la producción a partir de la naturaleza pone en orden al mundo; sin embargo, esta producción técnica aleja y destruye el origen de un reconocimiento a partir del ser, un develar y ocultar al ser, así como lo hace la poesía. Se borran las huellas de lo sagrado. Será un mundo sin salvación, dice el filósofo, a menos de que haya "todavía algunos mortales" que sean capaces de ver el peligro de nuestra época, que estén preparados para ver "cómo les amenaza la falta de salvación *en tanto* que falta de salvación."⁹⁷ Para que pueda mostrarse el peligro, tienen que haber algunos mortales que sea capaces de alcanzar este abismo.

El peligro, entonces, recae sobre el hecho de que el ser del ente se encuentra disponible, es decir, en el mundo moderno la técnica tiene una pura intención desocultante, por lo que ya no queda nada de misterio en ella. En la técnica, pues, se encuentra tanto el peligro como la salvación.

⁹⁶ Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, España: Alianza, 2008, p. 105.

⁹⁷ Heidegger, M., "¿Y para qué poetas?", p. 266.

En este sentido, resulta muy interesante vincular el tema de la técnica con la cuestión del pensar. Como habíamos mencionado hace unos momentos, el filósofo no solo está criticando en modo de proceder de la técnica, sino que con esto, se postula una crisis en la forma en que el pensar se está desarrollando y enfocando en este tiempo. En el texto *¿Qué significa pensar?* de 1952, el autor adopta una posición crítica ante el pensar moderno.

Heidegger distingue el pensar reflexivo o meditativo del calculador y sostiene que en la época de la técnica moderna, de la mano con la ciencias naturales exactas, se ha perdido el pensamiento meditativo, mientras que el calculador se presenta como el único modo de pensar. El pensamiento calculador es aquel que busca la predicción, el manejo y el control del ser, para fines puramente técnicos, es decir, para la producción y acumulación de existencias que sirven para los fines prácticos del ser humano. No es que el autor esté en contra de este tipo de desarrollo cultural, pero advierte que no es la única forma de estar en el mundo y que si nos colocamos únicamente en el registro de la técnica moderna, nos encontraremos con el peligro del olvido del ser, el peligro de convertir al hombre en una producción más, en un objeto más de consumo. Es por ello que los poetas deben de tener un papel tan importante, pero no solo ellos, también los artistas, los filósofos.

¿Para qué poetas en tiempos de penuria? es una pregunta que haría la ciencia natural exacta de la mano de la técnica moderna, y Heidegger plantea esta pregunta, de cierta forma, con un sentido paradójico. La pregunta es ya una crítica a la situación del mundo, una pregunta que permite la apertura. Puesto que se plantea como una pregunta y no como un imperativo, la pregunta abre espacios al pensar meditativo. Este cuestionamiento es también un reclamo que se le hace a la forma en

la que la técnica moderna se ha destinado en nuestra época, y cuando decimos “nuestra época”, nos referimos, no solamente al momento en que Heidegger la plantea, sino también al mundo en el que nos encontramos en la actualidad.

Cuando pensamos la pregunta ¿para qué poetas? en nuestra lengua castellana, encontramos, ya en el mismo planteamiento, el conflicto, ya que el ¿para qué?, alude a un ¿para qué se necesita?, en un sentido práctico. Es decir, ¿para qué necesitamos a los poetas, a los artistas, a los filósofos, en tiempos en los que necesitamos resultados prácticos, en momentos en los que se requiere mejores instrumentos de producción y acumulación? Pues bien, si planteamos así este cuestionamiento, no necesitamos a los poetas, pues éstos no sirven para esos fines. El objetivo de la poesía o del arte no sirve para algo, así como sirve una máquina o un útil. Pero ese es justamente el reclamo heideggeriano, en donde la época de penuria y de oscuridad en la que nos encontramos, al no *necesitar* al artista, se convierte en un tiempo en el que el llamado al filósofo es aún más requerido. Requerido en el sentido no de utilización para los fines prácticos, sino para un pensar más profundo, un pensar del ser, y más concretamente, un pensar reflexivo sobre lo que significa el hombre.

Pero la ciencia moderna necesita resultados prácticos que sean útiles. Paradójicamente, esta ciencia, parte de un proceder anticipador, esto es, que los resultados que la ciencia busca, no son precisamente unos que busca de forma ignorante, sino que son resultados que ya espera. De esta forma, la ciencia moderna, mediante sus investigaciones y experimentos, anticipa ya los hallazgos, que en todo caso serán confirmados o negados. Desde esta perspectiva parece ser que la ciencia moderna no se encuentra abierta a las posibilidades del ser, sino que lo reta, lo

provoca, y hasta lo moldea, para conseguir resultados que tienen una utilización práctica y efectiva de modo general. Definitivamente esta es una perspectiva crítica tanto de la ciencia moderna, como de un mundo tecnificado, que corren el riesgo de avasallar completamente al ser:

Pero cuanto más en serio y de modo más condicionado procedan la ciencia y los investigadores con la figura moderna de su esencia, de modo tanto más evidente e inmediato se pondrán a sí mismos al servicio de la utilidad general, mientras que también se verán tanto más obligados a retirarse sin reservas al público anonimato que acompaña a todo trabajo útil para la generalidad.⁹⁸

Pero, ¿cuál es uno de los objetivos de la ciencia vista de esta perspectiva? Pues bien, ya lo decíamos, la anticipación de los resultados, que en última instancia permiten un control de lo ente y de la naturaleza: “esta objetivación de lo ente tiene lugar en un re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente, o que es lo misma, pueda tener certeza de él.”⁹⁹ Cuando se tiene certeza de lo ente, se adquiere un control sobre el mismo, y así es como opera la ciencia moderna. Un control, pues, que se manifiesta de igual modo en la acumulación de existencias, de *stocks*, en la administración del capital, de los recursos humanos y de los objetos técnicos. Junto con la idea de certeza y control, la ciencia moderna camina de la mano con el concepto de sujeto, es decir, que es el sujeto, en términos de la tradición metafísica de la filosofía, quien se vuelve la referencia total para lo ente.

⁹⁸ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del Bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2012.p. 71.

⁹⁹ *Ibid*, p. 72.

Cuando Heidegger describe al mundo moderno en estos términos, ya parte de una perspectiva crítica, en donde advierte los peligros de la forma en que el ser se ha destinado en este momento. Esto quiere decir, que su teoría no es necesariamente una descripción neutral de la situación del mundo, sino que parte de una visión crítica, en donde se resalta una perspectiva de cierta forma negativa frente al mundo técnico moderno.

Que Heidegger pueda leerse como posicionándose desde un lugar crítico frente a la cultura moderna, puede ser algo realmente cuestionable para los fenomenólogos heideggerianos. Pero a partir de las ideas que hemos desarrollado, consideramos que la teoría heideggeriana puede ser leída de esa forma, y quizás sea necesario hacerlo. Esta es una postura crítica frente a un mundo que peligra, un mundo que corre el riesgo de perder para siempre el misterio; un cultura, pues, que, a partir de una total tecnificación del mundo y del ser, está construyendo un ser humano igualmente tecnificado en su totalidad. Y esta es justamente la crítica heideggeriana, la total tecnificación del hombre y de sus relaciones intramundanas. Si el hombre siguiera este camino, el del pensamiento calculador, el de la provocación del desocultamiento total de la naturaleza, el de construir una sociedad que ve en sus miembros un útil para un fin práctico; si el hombre sigue este camino, ¿qué pasaría con el ser? Esta es la pregunta. Esta postura crítica que proponemos que se puede extraer de los textos del filósofo de la Selva Negra, es una crítica que devela los entramados que se encuentran ocultos en la cultura. Es una crítica que, en tanto auténtica, desoculta las estructuras que determinan la cotidianidad del hombre, aún cuando éste no dé cuenta de ello. La teoría heideggeriana, desde nuestra propuesta, es una que no se contenta con el discurso del científico, de los

medios, de la medianía del hombre; sino que quiere ir más allá, haciendo visibles que esos discursos no son del todo verdaderos y no puede generar una transformación que traiga emancipación y libertad en el hombre.

Pero cuando preguntamos qué es lo que pasaría si el hombre continuara de esta forma, parece que todo lo que sucede es por culpa del hombre. El problema que Heidegger identifica aquí es que, por un lado, el destino del ser es el desocultamiento, esa es la esencia de la técnica moderna; no obstante, el hombre, en tanto que se cree dueño del mundo, se ha aprovechado de esto y ha construido un mundo que solamente está enfocado en el total desocultamiento del ser, pero no por el ser mismo, sino por los resultados que aparecen en el desocultar. Esto quiere decir, que, a pesar de que la forma en que la técnica se aparece hoy en día es parte del destino de la época, el hombre ha enfocado sus fuerzas en pensar que progreso significa control, la acumulación y la administración completa de la naturaleza y, dentro de ella, del hombre mismo.

El llamado que podemos encontrar en los textos del autor de la Selva Negra, es el llamado al pensar reflexivo, pero que no olvida al calculador, una forma distinta de pensar al ser que le permita al hombre de hoy abrirse en tanto posibilidad; de ver al futuro pero no de una forma anticipatoria como la ciencia exacta, sino de manera abierta, pensando al ser humano como un poder-ser. Cuando la ciencia moderna calcula y se anticipa a los resultados, no se encuentra en una espera abierta a las posibilidades, sino en una espera que no es de ningún modo eso, sino un deseo de control.

¿Qué pasaría con el hombre y con el mundo si se sigue procediendo en la forma del total desocultamiento del ser? ¿Qué sucedería si el hombre se relaciona

con otros y con el mundo de una manera totalmente tecnificante? Y en estas preguntas aparece la de ¿cuál es, entonces, el papel del filósofo, del poeta, del artista, aquel que podría salvaguardar al ser?

Si preguntamos desde nuestra vida cotidiana, desde el mundo de hoy, Siglo XXI, a partir de los cuestionamientos de este filósofo en el siglo pasado, habría muchas cosas que decir al respecto. Podríamos hablar de la forma en que se ha desarrollado la tecnología, los avances científicos, podríamos discutir acerca de la sociedad y el Estado. La tesis heideggeriana que aquí planteamos podría ser el punto de partida para este tipo de cuestionamientos. En el último capítulo de esta investigación, abordaremos algunos puntos importantes respecto a estas preguntas.

HEIDEGGER CON FREUD; FREUD CON HEIDEGGER

“El descubrimiento de la mentira o del sueño no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino solo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues solo así se puede no perecer.”

Gianni Vattimo

Tanto Heidegger como Freud constituyen unos de los pensadores más importantes del Siglo XX, y sus aportaciones han sido una de las fuentes primarias para posteriores construcciones tanto filosóficas como psicológicas. Tanto uno como el otro, hacen referencia a una perspectiva acerca del mundo que es crucial para nuestros días, ya que abren cuestionamientos que siguen interpelando al hombre y a

la relación con el mundo. Qué es el hombre, qué es el mundo y cómo es que interactúan, son preguntas que posiblemente encontramos en gran parte de los filósofos; sin embargo, las posturas críticas de los autores que estamos trabajando, aportan una enorme colección de posteriores cuestionamientos.

Hemos desarrollado y sostenido que ambos autores tienen una teoría que puede leerse como una crítica frente al desarrollo del ser humano, tanto en el momento en el que lo escribieron, como en la actualidad. Es claro que cada uno de ellos parte de lugares distintos para elaborar sus propuestas, y que cada uno llega a resultados que coinciden con sus fundamentos teóricos. Sin embargo, sostenemos que la propuesta de una lectura que critica la cultura en ambos autores, es una que necesariamente hace visibles estructuras que determinan la forma en la que el ser humano se desarrolla y se construye, así como las relaciones que tiene con el mundo y la cultura. Estas formas casi invisibles, no solamente determinan al hombre y a la cultura, sino que actúan desde la oscuridad, a pesar de que el hombre en su conciencia cree que él mismo es el actor de su vida. Podemos recordar al romántico Karl Grosse (1791), que con sus bellas palabras nos dice:

En todos los embrollos de aparentes casualidades actúa una mano invisible, que quizá fluctúa sobre alguno de nosotros, lo domina desde la oscuridad y puede haber tejido desde hace mucho tiempo el hilo que el afectado cree tejer él mismo con despreocupada libertad.¹⁰⁰

Esta mano invisible que domina al ser humano, es la que estos filósofos van a hacer salir a lo oculto.

¹⁰⁰ Karl Grosse, tomado de Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México: Tusquets, 2009, p. 54.

Nuestra tarea, como ya lo hemos desarrollado en el primer capítulo, no se trata de encontrar puntos de convergencia entre uno y el otro, no se trata, tampoco, de convocarlos a pensar al mismo tiempo sobre fenómenos culturales o sobre el hombre de la actualidad. Esto sería imposible, ya que cada uno parte de lugares distintos, de posiciones psicológicas o filosóficas distintas. Heidegger y Freud, cada uno a su manera, proponen preguntas y respuestas que puedan ayudarnos a reflexionar sobre la situación actual, tanto de la filosofía como de la psicología, pero no solo eso, sino que también para meditar sobre el ser humano y el proceso de construcción que ha desarrollado en el mundo actual. A pesar de que sostenemos que no podríamos simplemente unir ambas teorías, complementar a un autor con el otro, sostenemos que retomando a ambos, podemos construir teorías más complejas, más completas y más críticas.

Tejemos a Heidegger con Freud y a Freud con Heidegger de forma ilusoria. Seguimos el hilo de cada uno y vemos cómo se separan, convergen y vuelven a distanciarse. Se trenzan, por momentos, crean redes de pensamientos, pero al mismo tiempo se destejen, se separan. Tejiendo a Heidegger con Freud y a Freud con Heidegger, encontramos coincidencias, claramente, pero también disidencias. Pero hay que trenzarlos de forma cuidadosa, discreta y silenciosa, para no causar rompimientos abruptos en el bordado. Y hay que tejerlos aún sabiendo que el bordado se romperá.

Tanto para Heidegger como para Freud, el hombre está atormentado por su propia naturaleza y busca huir de la muerte a toda costa. El concepto de muerte en ambos pensadores tiene un papel fundamental. Para ambos, “la muerte es un

concepto central que conforma activamente el proceso de la vida.”¹⁰¹ Con nuestra actitud no sincera hacia la muerte, escribe el psicoanalista, “la vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse.”¹⁰² Pero la cultura moderna ha “enfermado” al hombre y lo ha hecho creer que por medio de utensilios generados a partir de la misma modernidad, podrá velar la angustia que genera la existencia. “El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus *órganos auxiliares*.”¹⁰³ — dirá Freud. Esos *órganos auxiliares* que podríamos llamar también aparatos tecnológicos, hacen creer al hombre que puede ser más feliz y más libre, cuando en realidad lo esclaviza. Los calmantes prolongan la manifestación de Dasein y empobrecen su devenir.

Tanto en Freud como en Heidegger encontramos un aire melancólico, una cierta forma de añoranza por un tiempo que fue mejor, y un tiempo siempre ya perdido. Con la entrada de la modernidad y de la técnica moderna, la existencia del hombre se ha dislocado, la verdad se está perdiendo. Mediante la técnica moderna, el ser humano cree que, al des-cubrir toda la naturaleza, podrá encontrar la verdad, pero, en su lugar, se oculta con más potencia a sí mismo y, junto con él, la verdad. A pesar de que encontramos este tono marcado por una cierta añoranza, ninguno de los dos promueve que habría que regresar a un modo de vivir primitivo, en contra de los avances tecnológicos. En primer lugar porque eso sería imposible, en segundo lugar porque el Dasein no puede prescindir de la técnica porque está a la mano y es

¹⁰¹ Carel, H., *Life and death in Freud and Heidegger*, Netherlands: Editions Rodopi B.V., 2006, p.115. La traducción es mía.

¹⁰² Freud, S. “De guerra y muerte. Temas de actualidad” (1915), en *Obras Completas*, T. XIV, p. 291.

¹⁰³ Freud, S., “El malestar...”, p. 90. El subrayado es mío.

una de sus más cercanas posibilidades. En segundo lugar, porque ninguno de ellos es pasivamente romántico, es decir, que no buscan un “retorno” a algo mejor (que ya no existe), sino que más bien, buscan abrir las puertas al devenir. Ambos quieren retomar, mediante estas críticas a la modernidad, la pregunta por el ser. Pero,

[...] Heidegger no es un romántico enemigo de las máquinas y del progreso; no es un nuevo Rousseau, que propone una vuelta a la naturaleza como respuesta frente a los peligros de la civilización. Lo único que este filósofo busca es complementar al cálculo científico con el pensar meditativo.¹⁰⁴

Podríamos leer algo similar en Freud, ya que éste no era un revolucionario en contra del progreso y la ciencia, pero sí un gran crítico de éstos.

Ambos pensadores muestran un gran descontento con su época. El ser-ahí, esclavizado por instrumentos que él mismo ha producido y que ya no puede detener, se encuentra viviendo su vida bajo preceptos prefabricados por la multitud y la masa. Con la forma del *das Man*, el hombre guía su vida porque no puede hacerse cargo de sí mismo, no quiere pensar, ni reflexionar, porque eso lo llevaría a pensar en su muerte, y eso le angustia a tal grado que prefiere desechar su propio devenir, su apertura y todas sus posibilidades, para encerrarse en *una* posibilidad, que es la misma que todos. Podríamos pensar en el “uno” heideggeriano como en el superyó freudiano: un *alguien* que en realidad no es nadie, que dice lo que se debe hacer, cómo se debe hablar y cómo se debe guiar la vida. No obstante, Freud conduce su idea de superyó a través de la *conciencia de culpa* y su fórmula edípica. Pero quizá en ambos está un sentimiento de que el hombre está encerrado, guiado por una

¹⁰⁴ Castro, F., *op. cit.*, p. 32.

forma de ser, un ideal a seguir, una forma de vivir, que es establecida por un alguien que es nadie. Esta forma de vida cotidiana, tiene importantes consecuencias para el ser humano, ya que cada vez que actúa conforme a la masa, se aleja de sí mismo y se cierran sus posibilidades de ser algo más. Tanto el superyó como el *das Man*, consisten en entidades que forjan al ser del hombre y lo conducen por un camino lejano a la reflexión. El hombre, perdido en la multitud, en el anonimato, se desarrolla con una falta de responsabilidad frente a sí mismo y frente al mundo. Actúa como lo hacen todos, y en esta forma de conducirse, no solo se cierran las posibilidades a ser más auténtico, sino que se pierde el pensamiento meditativo. Tanto en Freud como en Heidegger existe la preocupación de que el hombre moderno cada vez piensa menos y actúa más, es decir, que cada vez reflexiona menos sobre su actuar y sobre sí mismo, y simplemente hace las cosas que hace porque todo mundo las hace, de forma casi automática.

Encontramos, así, a un hombre, en gran medida, falso, uno que no se encuentra en ningún lugar consigo mismo. Y en esta falsedad con la que vive el hombre se encuentra también una enorme hipocresía. Freud escribe en su texto “De guerra y muerte” que quien se guía por preceptos que no son la expresión de sus “inclinaciones pulsionales”, merece el calificativo de hipócrita.¹⁰⁵

El ser humano vive de forma impropia y eso lo lleva a la clausura de sus posibilidades de ser. Esta impropiedad, atravesada por el *das Man*, se muestra en Freud cuando habla del neurótico. La neurosis, nos dice, es una forma de escapar a la muerte, es un camino que intenta rodear a la muerte propia y evitar encontrarse con uno mismo. Los síntomas tienen la característica de ocultar y mostrar al mismo

¹⁰⁵ Freud, S., *op., cit.*, p. 286.

tiempo, son una “formación de compromiso”, en donde una representación inconsciente hace un “compromiso” con una representación de la conciencia, de forma que puede desocultarse una pequeña parte de eso inconsciente que atormenta la conciencia del neurótico. El síntoma es una especie de juego de mostrar-ocultar pero en donde la existencia queda quebrada y paralizada. No hay posibilidad de movimiento al devenir. No hay devenir. El hombre neurótico pertenece, entonces, a una especie de “miseria psicológica de las masas”, que Freud, junto con Janet, su gran maestro, utilizan para describir una “ineptitud para la síntesis mental propia del neurótico”¹⁰⁶.

Podemos encontrar en ambos autores la preocupación por el hombre moderno en torno a su cotidianidad y la forma en que ésta se presenta. Para el filósofo y el psicoanalista, la vida cotidiana del hombre moderno se ve amenazada por sustratos que permanecen ocultos a la mirada del hombre ordinario o mediano, pero que no dejan de ser determinantes en su ser. El llamado filosófico psicoanalítico es para la transformación, la emancipación, la libertad. Es por esto, que la crítica que hemos extraído de sus textos, no es una que solamente valúa, observa, clasifica. Es una crítica dialéctica-social, como ya lo hemos trabajado con Adorno y Habermas, que está enfocada en desocultar, hacer visibles y exponer, todos los entramados que determinan al hombre de una u otra manera. Con ejemplos claros como el superyó o el *das Man*, Heidegger y Freud se posicionan como pensadores que buscan el desocultamiento de estas estructuras que determinan la vida del hombre moderno y que lo llevan a la medianía, a la inautenticidad, a la compulsión a la repetición, neurosis, etc. Estas estructuras que pueden verse en la forma de religiones,

¹⁰⁶ Freud, S., “Malestar en...”, p. 112 y nota al pie 9.

ideologías, psicologías científicistas o inclusive filosofía, tienen como resultado que el hombre no pueda encontrarse consigo mismo en ninguna parte. El hombre perdido, no reflexiona, no piensa, no se posiciona desde una postura crítica, postura que lo llevaría, de ser reflexionada críticamente, a una transformación de sí mismo y de la forma en que se relaciona con la cultura. La forma en que el ser humano moderno o contemporáneo se ha relacionado con la técnica, entendida en el sentido heideggeriano, tiene implicaciones, no sólo a nivel teórico, sino claramente a nivel práctico. Podemos entender a la *serenidad* como un llamado a la acción, una transformación en nuestra actitud frente a la técnica. ¿Para qué? Lo dice Heidegger al comienzo de *La pregunta por la técnica*: para crear una relación libre con ella. Esto lo trabajaremos con precisión en el cuarto capítulo.

¿Es la técnica moderna otro síntoma de la cultura? ¿Es la técnica moderna un producto del hombre moderno así como los síntomas? Tanto la técnica moderna como la neurosis le sirven al hombre para *fabricar* un estado falso de felicidad. Freud nos dice que con los avances científicos el hombre crea una conciencia de ser feliz, pero en realidad todos esos progresos lo han hecho más miserable. Esto ocurre, como hemos revisado, porque el hombre utiliza esos avances para escapar de los tormentos que le causa la cultura. Así como veíamos con el ejemplo de la invención del ferrocarril, en donde, por un lado, permite viajar largas distancias de forma más cómoda y rápida, pero la mismo tiempo, genera una distancia entre familiares y amigos. Los progresos modernos son producto de la cultura y son fabricados para escapar de las limitaciones de la cultura, por lo que se produce un efecto paradójico: el escape del sufrimiento que causa la cultura es enfrentado por medios que se construyen a partir de la cultura misma. Es por eso que estos avances tecnológicos y

científicos no hacen al hombre más feliz, sino que más miserable, desde el punto de vista freudiano. En el caso de Heidegger ocurre algo similar, en tanto que el filósofo propone que el desarrollo de la técnica en nuestro tiempo es peligroso, ya que se produce un olvido del ser, esto es, un olvido de nosotros mismos. La técnica moderna, al ir de la mano con la ciencia natural exacta, prepondera el pensamiento calculador sobre el meditativo, lo que tiene como resultado la huida de un pensar acerca de lo que somos, sobre nuestras posibilidades de ser, al cabo que clausura todo ello. El futuro aparece como un punto estadístico, anticipable, controlable y manejable, que solamente es posible a partir del pensamiento de tipo científicista. Sin embargo, el futuro, en tanto porvenir, no es de ninguna forma algo anticipable, por el contrario, es aquello completamente otro, en el sentido en que no podemos saber lo que ocurrirá en el futuro. El porvenir siempre está abierto a todas las posibilidades de ser, pero cuando se considera como algo calculable, las posibilidades se cierran a una sola interpretación.

En la teoría psicoanalítica podemos leer algo similar. El neurótico es aquel que se encuentra encerrado en un destino que se le ha impuesto y que él lo ha recibido con los brazos abiertos. Este fatuo destino es el de la repetición de lo mismo, el eterno retorno de lo igual, como Nietzsche lo llamó, en donde no existe la posibilidad de lo diferente. El neurótico y sus síntomas están ya siempre anticipados. En lugar de la apertura hacia el porvenir, entendido como un quizás, se instaura un presente/pasado eterno. Es decir, un presente en tanto repetición del pasado que se alarga hacia el futuro y que no permite la entrada de lo nuevo, de la sorpresa, sino que solamente persiste lo igual.

Quizás, desde el punto de vista freudiano, la técnica entendida en términos heideggerianos, sería una especie de síntoma neurótico, que se crea para escapar a la angustia que causa la idea de la muerte propia. En Heidegger, es claro que parte de su propuesta acerca de la forma de ser impropia, está íntimamente relacionada con la imposibilidad de afrontar la muerte, la posibilidad más propia del ser humano. Cuando se logra integrar la posibilidad de la muerte en la vida cotidiana, se abren las posibilidades para una transformación en el sentido que se le da a la vida. La muerte, tanto en su negación como en su reconocimiento, estructura la vida cotidiana, tanto en el Dasein como en el neurótico. Podríamos decir que el psicoanálisis en tanto clínica, es un proceso en el cual se acepta la posibilidad de muerte y de todas las significaciones que están relacionadas con eso. El neurótico, el que vive formando parte de la masa y de las representaciones religiosas, no se encuentra en ningún lugar consigo mismo porque no puede afrontar la posibilidad de su propia muerte. Sin responsabilidad frente a los actos de su vida, tanto los conscientes como los inconscientes, viviendo con la promesa de la vida eterna que le otorga la religión, vive una vida en el fondo miserable.

A partir de nuestros dos pensadores, podemos decir que la técnica ha cambiado nuestra existencia, ya que esta ha alterado la forma de relacionarnos y de comunicarnos. Ahora, la manera de comunicar nuestra existencia es a través de síntomas. Los síntomas se han convertido en un medio, una construcción nuestra, pero los síntomas cierran, no permiten la apertura y velan la verdad.

La técnica provoca que el Dasein pierda su intención desocultante. ¿Qué somos? Nuestros instrumentos, esos *órganos auxiliares* de los que Freud hablaba. ¿Qué somos? Nuestros síntomas, por los que damos nuestra vida a cambio. Todo

permanece ambiguo: nuestra existencia, la forma de comunicarnos, nuestras relaciones con los otros, nuestra relación con nosotros mismos y con los instrumentos modernos. “[...] La verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia.”¹⁰⁷

¿Podríamos decir que el Dasein que vive de forma impropia está “enfermo”? ¿Podríamos decir que esta “enfermedad” es causada por la era moderna, siendo la tecnología moderna un ejemplo de ello, y que, por lo tanto, el hombre debe ser “curado”? ¿Habría que levantar al hombre de su caída? ¿De qué habría que curarse? Debemos recordar las palabras de Epicuro cuando dice que la filosofía no tienen ningún uso a menos de que ella sirva para curar el sufrimiento del alma de los hombres.

Tanto Heidegger como Freud tienen la intención de generar una especie de cura para el hombre, cada uno a su manera. Para Heidegger, la *Sorge* o el cuidado viene a partir de la comprensión de mi existencia como una forma de ser-en-el-mundo, y ahí se abre la posibilidad de la resolución: comprometerme con un proyecto que cambie mi lugar ontológico en el mundo en donde asumo que soy un ser-para-la-muerte, que me defino en el lenguaje, que soy un ser-con-otros. Solamente a partir de que el Dasein puede encontrarse consigo mismo y con la posibilidad de su propia muerte, puede abrir su mundo y comprenderlo de un forma diferente, para, en última instancia, vivir su cotidianidad de una forma diferente, más auténtica.

En cuanto a nuestra relación con la técnica moderna, se trataría, desde Heidegger, de apelar “[...] a una actividad de serenidad ante las cosas, una actitud

¹⁰⁷ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 25

de apertura ante el misterio y lo secreto.”¹⁰⁸ Por otro lado, encontramos en el psicoanálisis una idea de cura tal vez muy cercana a la de Heidegger. Lo que persigue la práctica clínica, desde una perspectiva (porque de hecho habría varias), sería el *recordar, repetir, reelaborar*, es decir, hacer historia, recordar mi historia, y, al repetirla, poder reelaborarla. Cuando me apropio de mi historia, cuando *historizo*, puedo moverme de lugar en la escena teatral que estoy viviendo; cambiar de lugar subjetivo, ontológico si se quiere, me llevaría a relacionarme de forma distinta con el mundo y conmigo mismo. Abrirse al devenir, arrancarse del fatuo destino al que estaba anclado y crear mi propio futuro a partir de mi deseo. Aflojar las cadenas de las demandas culturales; saberme finito, castrado; ampararse del desamparo original. Ese desamparo que nos hace inseparables de los otros. El desamparo entendido como la indefensión y la dependencia extrema. Podemos encontrar en este concepto ecos de la *caída* del Dasein en tanto que esta es “Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno.”¹⁰⁹

Por otro lado, encontramos en ambos pensadores una fuerte crítica al hombre moderno, puesto que éste se cree amo del mundo, y la creación de los progresos técnicos buscan el dominio de la naturaleza. En este camino de dominio, el hombre se pierde, se confunde con sus útiles, trata a los demás como objetos para lograr un fin práctico.

Acercarse al peligro, como dice Heidegger, podría iluminar aquello que podría salvarnos. Este peligro, entendido como el total desocultamiento del ser, impide que todavía haya algo misterioso en nosotros y en el mundo. Pero también, el problema

¹⁰⁸ Castro, F., *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 198.

es que ese desocultamiento total del ser, llevado a cabo por la técnica moderna, acaba por modificar al ser a tal grado, que aquello que se desoculta ya no es la verdad, sino una forma falsa del ser. No obstante, nos dice el filósofo, que ahí en donde se encuentra ese peligro, está también la salvación. Esto será revisado con más detalle en el último capítulo. Pero si lo pensamos entretrejiéndolo con el psicoanálisis, podemos pensar al peligro como el sufrimiento del ser humano en la vida cotidiana. El psicoanálisis propondría, en estos términos, que si nos acercamos lo suficientemente al sufrimiento, solamente desde ahí, podemos comprender e interpretar aquello por lo que sufrimos, y solamente de este modo, encontraremos aquello que nos puede salvar.

Más allá de estos juegos de interpretación entre Heidegger y Freud, hay una pregunta muy importante que no podemos dejar de hacerla. Si la técnica moderna tiene una intención provocativamente desocultante, y el psicoanálisis en parte propone hacer consciente lo inconsciente; ¿no sería el psicoanálisis, desde este punto de vista, una representación más de la técnica moderna? De cierta forma, el psicoanálisis tiene el interés de desocultar lo inconsciente, pues considera que al hacerlo se podrían resolver los síntomas. Claramente, este es solo uno de los pasos que propone la clínica, por lo que habría que hablar también de la reelaboración, que es darle sentido a aquello que se hace consciente. Pero el psicoanálisis tiene como propósito hacer salir a la luz aquellas representaciones inconscientes a la luz. ¿Es el psicoanálisis una técnica que provoca y que incita al inconsciente a desocultarse? y si es así, ¿entonces el psicoanálisis conllevaría igualmente un peligro? Esta es una pregunta que quizás no podremos resolver del todo, pero definitivamente habría que detenerse un poco aquí para pensar en ello.

La crítica que Heidegger le hace a la técnica moderna, a parte de tener esta intención provocadora al desocultamiento, también argumenta que la técnica busca la acumulación de existencias para el uso posterior. Desde esto último, podemos argumentar que el psicoanálisis no busca el desocultamiento para la acumulación de existencias y su posterior utilización. En este sentido, el psicoanálisis no es un útil, no tiene utilidad como lo tiene un objeto como el martillo, o una planta nuclear. El psicoanálisis no sirve para nada en sentido técnico. Y esa ha sido una de las críticas más severas que se ha hecho en contra de él, en especial por parte de las terapéuticas modernas norteamericanas. Éstas le critican al psicoanálisis la falta de resultados concretos, medibles, justificables y predecibles. Pero el psicoanálisis no es una ciencia que pueda responder a esos cuestionamientos, y tampoco quiere serlo. El psicoanálisis está preocupado por otras cosas que no se relacionan con dar respuestas exactas y científicas.

La intención desocultante del psicoanálisis no tiene como propósito el empoderamiento del inconsciente, así como sí lo tiene una central hidroeléctrica, que succiona la energía que contiene el río para guardarla y hacer uso de ella. Por otro lado, el psicoanálisis como técnica no se encuentra en el mismo camino que el de la ciencia exacta natural, ya que esta última es para Freud una cosmovisión, en tanto que es un saber que tiene como objetivo explicar todo. Esto, para el psicoanalista, no es posible, no se puede explicar todo, y tampoco se puede conocer todo el inconsciente. A pesar de que el psicoanálisis se une a la ciencia en la crítica respecto

a la cosmovisión religiosa, “[...] el freudismo se deslinda de la presunción científicista de dar respuesta al ‘todo’ del mundo con el modo del conocimiento científico.”¹¹⁰

Por otro lado, podemos agregar que más allá de tener la intención de desocultar el inconsciente y traerlo a la conciencia, podemos leer en el psicoanálisis el proyecto de retumbar el mundo subterráneo del ser humano, de generar movimiento en él. Así escribe el autor en la “Interpretación de los sueños”: “*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*”¹¹¹* Desde estas palabras podemos alcanzar a ver la fuerte crítica a la ciencia, a esa “superficie” de iluminación, en contraposición al “mundo subterráneo”, el infierno, ese lugar capaz de revelar un sentido que retumba y se sobrepone a ese conciente o superficie.

Este retumbar del mundo subterráneo de lo humano, es el profundo cuestionamiento de uno mismo y del mundo, es el pensamiento crítico que promueve el psicoanálisis. Y solamente es posible un pensamiento crítico a partir de la reflexión. Podemos aseverar que el psicoanálisis, en tanto práctica como teoría, se basa en un pensamiento más meditativo que calculador.

Cuando Freud explicara qué es el psicoanálisis en una conferencia, menciona que lo único que ocurre en esta práctica es un intercambio de palabras entre dos personas. Es, por tanto, una teoría que se basa en la palabra y en sus efectos, pero no en la palabra de la ciencia, sino en la palabra de la meditación. El psicoanálisis es un reflexionar crítico.

¹¹⁰ Assoun, P. *El freudismo*, tr. Tatiana Sule Fernández, México: Siglo XXI Editores, p 135.

¹¹¹ Freud, S., Epígrafe de ‘La interpretación de los sueños’. Aparece en una carta que escribe a Werner Achelis el 30 de enero de 1927.

* “*Si no se puede mover la superficie, retumbará el mundo subterráneo*” (traducción mía).

Heidegger entrelazado con Freud y Freud con Heidegger, cada uno desde un lugar diferente, están preocupados por el destino del mundo y del hombre moderno. ¿Cómo hay que pensar y qué hay que hacer frente al destino del mundo y cómo podremos restaurarlo? es una pregunta crítica que podemos encontrar en ambos autores.

CAPÍTULO III.

LA COTIDIANIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DEL *SER HUMANO COMO PROYECTO.*

“¿Y quién es capaz de mantener su corazón dentro de bellos linderos cuando el mundo le golpea con los puños? Cuanto más nos ataca la nada, que bosteza a nuestro alrededor como un abismo, o cuanto más nos atacan las miles de cosas de la sociedad y actividad del hombre, las cuales nos persiguen y nos distraen sin alma y sin temor, con tanta mayor pasión, firmeza y poder hemos de resistirnos por nuestra parte. Los apuros y la indigencia del exterior convierten para ti la exuberancia del corazón en indigencia y apuro.”

Friedrich Hölderlin

El filósofo alemán, con una fuerte influencia y crítica hacia su maestro Husserl, determina que al hablar de hombre no podemos dejar de lado al mundo. Con la presentación del ser-en-el-mundo, Heidegger nos invita a pensar que no hay forma de separar al hombre del mundo, ya que ambos están ya siempre unidos, uno es necesario para el otro.

Estar-en-el-mundo significa para el filósofo una estructura del Dasein necesaria *a priori* y es algo característico de este último, a diferencia de los entes que no tienen el mismo modo de ser de Dasein, por ejemplo, el agua y el vaso, el traje y el armario. Estos son entes, dice el autor, que se encuentran “dentro” del mundo, es decir, el modo de ser de un ente que está en otro de la misma forma que el agua está en un vaso. Aquí se hace hincapié en la relación que tienen ambos entes en el espacio y en la ocupación de un lugar. Pero el modo de ser del hombre y

el modo de ser de las cosas es solo el punto de partida en la teoría heideggeriana. Los filósofos anteriores siempre se detuvieron en este punto “y se limitaron a caracterizar negativamente el ser del hombre respecto del ser de las cosas (el sujeto no es el objeto) [...]”¹¹²

En cambio, el Dasein tiene una relación diferente con el estar-en. No podemos pensar al Dasein como una cosa corpórea que se encuentra espacialmente dentro de otro ente, tenemos que concebirlo de forma distinta. El autor hace, entonces, un análisis específico del estar-en que caracteriza al Dasein, y para esto retoma las investigaciones lingüísticas de Jacob Grimm, *Kleinere Schriften*, y destaca que el término alemán “*in*” se deriva del verbo extinto “*innan*”, que significa residir, habitar, quedarse en; y “*an*” significa “estoy acostumbrado”, “estoy familiarizado con”. Este ente, el Dasein, definido como ese que “soy cada vez yo mismo”¹¹³ [*das Seiende, das ich je selbst bin*], tiene aquí un importante desarrollo. Cuando el Dasein dice “*ich bin*” [yo soy], “*bin*” está relacionado con la preposición “*bei*”, que significa “en medio de”, “junto a”; por lo tanto, ‘*ich bin*’ quiere decir ‘yo resido’, ‘yo habito junto a’. Ya que “*Sein*” es el infinitivo de “*bin*”, la palabra ‘ser’ en ‘ser-en’ significa “estar familiarizado con”, “habitar en”.¹¹⁴ Así, el Dasein no es un ente que a veces mantiene una relación con el mundo y a veces no; este está ya siempre en-el-mundo, ocupándose de él, habitándolo, y habitándolo junto a otros entes. No puede, por tanto, desentenderse del mundo, su existencia está ya siempre amarrada con la cotidianidad y facticidad del mundo; es decir, que su existencia no puede construirse o transformarse en una

¹¹² Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*, España: Gedisa, 1998, p. 27.

¹¹³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 75.

¹¹⁴ Raj Singh, R. *Heidegger, World, and Death*, United Kingdom: Lexinton books, 2013, p. 3. Traducción mía.

soledad estéril, puesto que su ser está originariamente entrelazado con el mundo en el que vive.

Este es un punto muy importante, en especial por el lugar que ocupan las teorías heideggerianas frente a la ontología tradicional o a la metafísica tradicional. Heidegger se distancia de la metafísica tradicional desde esta nueva concepción de hombre, a saber, el Dasein. Tradicionalmente se había hablado de la naturaleza del hombre, es decir, se había respondido a la pregunta ¿qué es el hombre? por medio del conjunto de caracteres que lo constituyen y sin los cuales no sería aquello que es. Se había hablado del ser humano por medio de lo que es su naturaleza. Asimismo, tradicionalmente se había concebido al ser humano como algo ‘existente’, es decir, algo ‘real’ o simplemente presente. Pero en el caso de Heidegger, esto es totalmente distinto. En su filosofía plantea al ser humano como un poder ser, como proyecto, y esto “equivale a decir que su naturaleza consiste en no tener una naturaleza o una esencia”¹¹⁵. Entonces, si el modo de ser del Dasein es posibilidad y no el de realidad como algo simplemente presente, su forma de existir es distinta a la de las cosas, como ya dijimos hace un momento.

Pero otra cosa importante es que el hombre, entonces, tiene que definir su existencia de una forma distinta al de *Vorhandenheit*.¹¹⁶ En el caso del hombre, la existencia tiene que entenderse en el sentido etimológico de la palabra *ex – sistere*, que significa surgir, estar fuera, aflorar, lo que quiere decir que la existencia es algo que todo el tiempo está surgiendo y no es algo ya dado o finito. Es por ello que debemos de entender la construcción del ser humano como algo en un proceso

¹¹⁵ Vattimo, G. *op., cit.*, p. 26.

¹¹⁶ Véase párrafos 21 y 69 b de Heidegger, M., *Ser y tiempo*.

continuo y no algo ya dado o simple presencia, como lo hacía la metafísica tradicional. En este sentido, el papel que tendrán tanto Freud como Heidegger será necesario. Ambos plantean al ser humano como un proceso, una construcción.

Decíamos que el Dasein está inextricablemente absorbido en medio del mundo, este se hace y se desarrolla a la par de su mundo, es decir, el desarrollo del mundo y del Dasein están interconectados. Por eso no se puede hablar de mundo y de hombre cada uno por su lado, ya que el Dasein es producto de su conexión con el mundo y viceversa. Entonces, si queremos hablar de cómo se desarrolla el Dasein o el ser humano, tenemos que tener siempre en mente la relación que éste tiene con el mundo. Nosotros nos enfocaremos en esto último: ¿Qué papel ocupan ciertos fenómenos del mundo en el desarrollo del ser humano *como proyecto*?

El caso de Freud no es tan claro como lo es la propuesta heideggeriana. Esto nos abre, entonces, a una multiplicidad de lecturas (no infinitas) sobre la obra en lo que respecta a este tema. El mundo para Freud tuvo siempre un papel fundamental en la construcción del psicoanálisis. Esto lo podemos observar en varias de sus obras, como por ejemplo en *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con el inconsciente*, *Tótem y tabú*, así como en *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*. En estas obras podemos leer a un Freud que se encuentra preocupado por la relación que tiene la vida consciente o la vida común con la vida inconsciente, así como el impacto que tiene la última sobre la primera. Si la única forma de estudiar al inconsciente, dice Freud, es por medio de sus efectos¹¹⁷, entonces esto significa que se tiene que estudiar la vida consciente y cotidiana y la

¹¹⁷ Véase Freud, S., “Conferencia 31: La descomposición de la personalidad psíquica”, p.64.

relación que tiene el hombre con su mundo, para, de ahí, generar hipótesis acerca del inconsciente y la constitución de lo humano.

En los efectos que genera el inconsciente se encuentra la pista principal para comprender al ser humano. No obstante, hay un paso más. El aparato psíquico se forma a partir de la relación que tiene el ser humano con el mundo. La cultura, aquí, tiene un papel esencial en la obra del psicoanalista. Es así como mediante los efectos que tiene el inconsciente sobre la conciencia y la vida cotidiana, que podemos estudiar al inconsciente mismo. Más adelante lo intentaremos esclarecer mediante los tres fenómenos que hemos seleccionado, a saber, la cotidianidad y la técnica. Consideramos que estos dos ilustran de manera clara la relación que tiene el ser humano con el mundo y cómo es que estos fenómenos ocupan un lugar primordial en el desarrollo del ser humano *como proyecto*. Asimismo, estas tres categorías se encuentran de una u otra manera en las obras de nuestros autores principales y consideramos que son centrales en sus edificios teóricos.

Por otro lado, sostenemos que estos dos fenómenos culturales seleccionados son lo suficientemente concisos y delimitados para ilustrar nuestro objetivo. Bien podríamos hablar de conceptos como “muerte” o “vida”, que definitivamente se encuentran en las obras de los autores; sin embargo, conceptos como esos resultan tan amplios que podría perderse la línea y el desarrollo que estamos buscando. Cotidianidad y técnica son fenómenos que se encuentran en el mundo de forma interconectada, pero no solo eso, sino que, argumentaremos, con ellos se puede reflexionar el proceso que lleva a cabo el ser humano para su venidero desarrollo que, como lo dice la palabra heideggeriana “proyecto”, nunca estará terminado.

En los siguientes capítulos emprenderemos un análisis de cada uno de estos fenómenos y reflexionaremos sobre el lugar que cada uno de ellos ocupa en el desarrollo de la existencia del hombre. Sostendremos que tanto en Heidegger como en Freud existe una preocupación por este tema y cómo a partir de cada pensador se puede desarrollar dicha problemática. Argumentaremos, también, que a partir de las obras de cada autor podemos desplegar este problema de investigación, a saber, el desarrollo del ser humano *como proyecto* en correlación con fenómenos del mundo. Este consistirá en un trabajo hermenéutico, en especial en la obra de Freud, ya que no presenta de forma explícita esta lectura. Será un trabajo, pues, de lectura y de relectura.

Nuestra investigación tiene problemas específicos, a saber, ¿cómo generar una perspectiva acerca del ser humano y su construcción, que parta de una crítica a la metafísica y a la psicología científicista, puesto que, consideramos, que ambas aparecen como insuficientes?, y ¿de qué manera pueden Heidegger y Freud arrojar luz sobre ello? ¿Cómo pueden permitirnos generar nuevas reflexiones para pensar al ser humano como un ser en proyecto? ¿Qué papel tienen la vida cotidiana y la técnica en lo que es el ser humano?

La noción de “vida cotidiana” circula en la cultura occidental con diferentes significados, pero existe una primera dificultad que se nos presenta al intentar comprender este concepto: “la vida cotidiana” contiene dos enunciados. En primer lugar, se refiere a las acciones repetitivas, los caminos más viajados, los espacios más habitados, todo aquello que genera el día a día, aquello que se encuentra más cercano a nosotros porque es el mundo de lo inmediato. Pero esta definición suscita también otra parte que se encuentra no muy lejos: la vida cotidiana como cualidad y

valor, es decir, la cotidianidad. Aquí, la vida cotidiana puede tener diversos sentidos y modos de interpretarse, y puede suscitar diferentes afectos. Un camino día con día transitado, puede convertirse en aburrimiento extremo; el espacio habitado de todos los días, puede sentirse como una prisión; o las acciones repetidas todos los días, pueden interpretarse y vivirse como una rutina opresiva. Pero también puede vivirse con placer o puede pasar totalmente por inadvertido. En definitiva, la vida cotidiana y la cotidianidad pueden ser vividas de modos distintos y el sentido que cada hombre le da conllevará afectos diversos. Esto es uno de los puntos clave para comprender las siguientes páginas. Nuestra tarea consiste en describir el papel que tiene la vida cotidiana en la construcción del ser humano. Pero, ¿qué significa esto? Pues bien, la cotidianidad puede presentarse de diferentes formas, como ya dijimos, pero no solo eso, sino que puede ser experimentada desde diversos lugares. Cómo es que se presenta lo cotidiano ante el hombre y cómo el hombre simboliza su cotidianidad es nuestra tarea. Trataremos de abordar esta problemática desde nuestros autores principales y sostendremos, a partir de ellos, que se presentan dos formas principales en las que el hombre comprende su estar en la vida diaria.

En Heidegger esto resulta muy claro en especial en *Ser y tiempo*. Para él hay dos maneras de ser del Dasein, una en donde lo cotidiano se comprende y se reflexiona, y trae una modificación existencial; otra en donde el Dasein se encuentra siempre absorbido por lo público del uno y en donde parece que el ser se encuentra perdido. Esto lo desarrollaremos en lo que sigue. Pero en el caso de Freud, argumentaremos que puede interpretarse algo similar. El hombre común, el hombre ordinario se encuentra perdido, empobrecido por ilusiones, guiando su vida por falsos

estándares [*falschen Maßstäben*], llevado por la vida por ideales superyóicos y culturales prefabricados.

La problemática principal en ambos autores es que el ser humano no se da cuenta de ello. Es por esto que ambos generan una crítica al hombre y a la cultura moderna, una que se enfoca en reclamar que el ser humano no ha despertado, no ha tomado la responsabilidad de su existencia, se encuentra como adormecido ante la proximidad de su propia muerte y ante sus propios deseos.

En Freud, la cultura representa, entre otras cosas, aquellas medidas que conllevan a la sofocación de las pulsiones, es decir, a la represión. Esto quiere decir, por una parte, que la cultura tiene un enlace íntimo con la represión. Si bien Freud sostiene que todo aquel que pertenece a la cultura es neurótico —es decir, vive adormecido, tomando para sí ilusiones y perteneciendo en último término a la masa—, también nos advierte que podemos despertar y podemos *resignificar* la vida cotidiana de una manera distinta. En las siguientes páginas hablaremos del papel que tiene la vida cotidiana en ambos modelos, a saber, el hombre absorbido en lo público del uno y el hombre enceguecido por ilusiones, y el hombre que puede *resignificar* o darle un nuevo sentido al mundo y a su convivir en él, aquel que le da sentido a su existencia, que la hace aflorar y surgir.

EL DASEIN COTIDIANO

“El hombre mundano prefiere ser como los demás
—es decir, un mono de imitación, un número en medio de la multitud.”

Søren Kierkegaard

Cuando hablamos de la vida cotidiana y de su valor, estamos hablando de todo hombre, pues todo ser humano vive en la vida cotidiana. Esta se despliega en el quehacer y en el ocuparse del mundo. Lo que se tiene de la vida en el mundo y en la cultura, es la cotidianidad. En ella se desenvuelven las costumbres, las fantasías, los deberes, los rituales, los pensamientos, el trabajo, los estados de ánimo, así como la relación que se tiene consigo mismo, con los otros que habitan el mundo y con la naturaleza. En la vida del día a día se encuentra la experiencia del ser humano con el tiempo, con la espacialidad, con la “realidad” y con la cultura. Pensar al ser humano desde su cotidianidad significa pensar al hombre concreto, el hombre que se encuentra absorbido en medio del mundo y entre las cosas. En este estar absorbido encontramos al Dasein cotidiano.

Heidegger, al inicio de *Ser y tiempo* pretende hacer un análisis del sentido del ser y llega a la conclusión de que la forma más inmediata de hacerlo es preguntarse por aquel que pregunta por el sentido del ser, a saber, el Dasein, “lo que *somos* en

cada caso nosotros mismos.”¹¹⁸ Pero el Dasein tiende a comprender su ser desde el ente con el que se encuentra constante e inmediatamente relacionado: el mundo.

Pero para llevar a cabo una analítica del Dasein, “no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy ‘obvia’ que ella sea [...]”¹¹⁹, es decir, que no podemos imponer categorías al Dasein sin una previa revisión ontológica. Según el autor, este examen ontológico debe hacerse de tal forma que el Dasein pueda mostrarse en sí mismo y desde sí mismo, es decir, que este ente tiene que mostrarse “tal como es *inmediata y regularmente*, en su *cotidianidad* [*Alltäglichkeit*] media”¹²⁰. Con esto nos referimos a describir al Dasein en la forma inmediata de la vida cotidiana, antes de imponer categorías filosóficas, antropológicas o psicológicas. La cotidianidad media es el modo ordinario como el Dasein se vive a sí mismo¹²¹, es el modo de ser que tiene en su vida corriente.

Para poder responder a la problemática de la cotidianidad y comprender el Dasein, Heidegger se pregunta: “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?”¹²² La respuesta se da a partir del examen de las estructuras que son co-originarias con el estar-en-el-mundo, a saber, el *coestar* [*Mitsein*] y la *coexistencia* [*Mitdasein*]. Por el simple hecho de *ser*, el Dasein tiene el modo de ser del convivir, pero en éste se encuentra una problemática muy particular. La forma de estar en el mundo con los otros tiene el carácter de la *distancialidad*, esto quiere decir que el Dasein siempre está preocupado por cuidar la distancia con los otros. Se preocupa por alcanzar el

¹¹⁸ Heidegger, M., *op.*, *cit.*, p. 36.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 37.

¹²⁰ *Ibid*, p. 38.

¹²¹ Véase Notas del Traductor, *Ibid*, p. 454-455.

¹²² *Ibid*, p. 134.

nivel de los demás o por mantenerlos sometidos en caso de que esté en un lugar superior a ellos. Esto implica que el Dasein siempre está sujeto a los otros, se encuentra dominado por los otros en su vida cotidiana.

Entonces, las posibilidades en la vida cotidiana del Dasein se encuentran sometidas y determinadas por los otros, y esto pasa totalmente inadvertido. Entre más inadvertido se encuentre, mayor será la operación que ejerce sobre el Dasein. Aquí entra una parte crucial del fenómeno de la cotidianidad: ¿Quiénes son o quién es ese otro que domina la cotidianidad? Los otros no son un grupo particular de individuos o un individuo definido, es un “constructo impersonal, una especie de alucinación consensual a la cual cada uno de nosotros cede la capacidad de una auto-relación genuina y la conducción a una vida individualmente auténtica.”¹²³

El Dasein, sin darse cuenta, ya ha aceptado esto, ya forma parte de los otros. Entonces, respondiendo a la pregunta anteriormente señalada “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?”, el *quién* designa el impersonal, no es nadie en particular, “no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’ [*das Man*].”¹²⁴ El *das Man* se alza como una silenciosa dictadura que ejercemos sobre nosotros mismos pero sin dar mayor cuenta de ello.

Cada quien es igual al otro. El modo propio del Dasein se disuelve en el modo de ser del “uno”, y la vida cotidiana se vuelve una vida en donde se hace lo que se debe hacer y como se debe hacer. El Dasein queda perdido en medio de los otros y actúa como se debe de actuar, siente como se debe de sentir, es diferente de los

¹²³ Mulhall, S., *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*, Segunda Edición, Nueva York: Routledge, 2005, p. 68. Traducción mía.

¹²⁴ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 146.

otros como se debe de serlo, siente culpa como se debe de sentirla. Así, las posibilidades de ser del Dasein se cierran a lo mediano, a lo esperado y a lo debido.

En la convivencia, todas las posibilidades de ser quedan “niveladas”, esto es, que todas las acciones, decisiones, afectos y formas de relación con el mundo y consigo mismo, están ya siempre anticipadas por el uno, lo que genera un despojo de la responsabilidad que tiene el Dasein frente a todo a lo que se enfrenta. El uno “puede hacerse cargo de todo”¹²⁵, no hay que tomar responsabilidad frente a las decisiones, actos y afectos. A partir de esto, ¿cómo se comprende el Dasein a sí mismo y a su mundo? Si el Dasein está perdido en los otros, se entenderá tanto a sí mismo como a su mundo en términos disponibles según el *das Man*, y por eso interpretará su propia naturaleza partiendo de categorías que se encuentran más cercanas a la cultura popular de la vida cotidiana, mismas que serán igualmente inauténticas a los hombre que las crean.¹²⁶

Estas categorías de la vida cotidiana tendrán el mismo impulso hacia la nivelación de las opiniones, evitar las dificultades o lo extraño. Si el Dasein se comprende desde su mundo y las categorías del mundo están sometidas a la dictadura del ‘uno’, entonces todo comprender del Dasein será siempre impropio, es decir, se comprender lejos de la verdad del ser.

Si seguimos esta línea, también podríamos adjudicar este mismo razonamiento hacia la tradición filosófica y a cualquier disciplina que trate de reflexionar sobre el hombre y el mundo. Como la investigación filosófica es el trabajo de esos mismos individuos inauténticos, tendrá, como consecuencia, categorías

¹²⁵ *Ibid*, p. 147.

¹²⁶ Véase Mulhall, S., *op.*, *cit.*, p. 68.

inauténticas que son aceptadas por los representantes en el presente.¹²⁷ Es por ello también que Heidegger lleva a cabo una *destrucción* de la tradición filosófica, y si ese es uno de los caminos que se pueden tomar para generar una *modificación existencial del uno*, entonces el Dasein tendría que hacer algo similar para poder comprenderse a sí mismo y a su mundo de forma propia. En este sentido, el intento que tiene que realizar el Dasein para recuperar un conocimiento ontológico auténtico, tendrá que ser subversivo, tendrá que inquietar las verdades obvias y evidentes, que perturbar el orden y violar el lenguaje ordinario y común.

Con el *das Man* se da la impresión de que no hay nada que decidir, pues ya está todo dado como tiene que ser, por lo que todo parece ser muy fácil y ligero. Esto trae un importante resultado, pues *aliviana* [*disburdens*] al Dasein de angustia en su cotidianidad; con esto, se satisfacen los requerimientos [*accommodates*] del Dasein, lo cual refuerza la potencia y dominio del uno. El Dasein queda embotellado en la regulación de la interpretación del mundo y de sí mismo, es decir, en lo público.

Estas categorías que caracterizan el modo de ser en el convivir de la vida cotidiana —a saber, distancialidad, medianía, nivelación, publicidad, alivianamiento y satisfacción de los requerimientos—, generan estabilidad en el Dasein; sin embargo, Heidegger escribe que en estos modos de ser, el sí mismo del Dasein y de los otros no puede encontrarse o está perdido.

Aquí podemos escuchar ecos del Nietzsche que se encuentra en la teoría heideggeriana. Para Nietzsche, los valores morales en la cultura le dan sentido a la vida cotidiana. Pero estos valores, lejos de permitir las posibilidades de la creación y del porvenir, clausuran al hombre y sofocan la vida. La tarea según este filósofo,

¹²⁷ *Idem.*

consiste en una destrucción de los valores morales, ya que éstos carecen de fundamento. La transformación del espíritu, es una transformación de la existencia que trae como resultado, en términos heideggerianos, una vida cotidiana que apunta a la autenticidad. Cuando Heidegger propone que hay que intentar modificar nuestra existencia a partir de la identificación de lo público del uno como aquello que paraliza las posibilidades de ser, podemos traer al frente las aportaciones de Nietzsche. Quizás la transvaloración de los valores no es otra cosa más que esta modificación de la existencia que tiene que presentarse de forma radical.

Por lo regular, el Dasein no se da cuenta de lo público del uno y considera que esa es la única forma de comprenderse a sí mismo y a su existencia; piensa que la forma en que todos interpretan el mundo, la cultura, la política, la naturaleza, en fin, la existencia, es la única manera de hacerlo. Y por otro lado, como ya lo decíamos, que el Dasein adopte a lo uno como la única posibilidad de existencia, conlleva varias, por decirlo de algún modo, ganancias, o, como lo diría Freud, ganancias secundarias. Esto lo podemos interpretar a partir de lo que dijimos hace un momento, cuando pensábamos al *das Man* como aquello que alivia y satisface al Dasein. Se coloca a sí mismo, en una especie de comodidad, en donde la responsabilidad sobre la vida cotidiana y sobre su ser, no puede encontrarse en ninguna parte.

Cuando el Dasein fáctico vive dominado por la medianía y tiranía del uno queda despojado de su ser más propio en tanto que es igual que todos: “*inmediatamente* yo no ‘soy’ ‘yo’ [...] sino que soy los otros a la manera del uno.”¹²⁸ No obstante, el Dasein tiene la posibilidad de abrirse al mundo en lugar de quedarse encerrado en las posibilidades que parten del uno. Cuando este descubre y se abre

¹²⁸ Heidegger, M., *op.*, *cit.*, p. 149.

al mundo, se abre, también, a sí mismo. Aquí se introduce, como habíamos señalado hace un momento, el cuidado como una “modificación existencial”.

El Dasein, como un ser-con, generalmente se regula a partir del uno, como ya vimos. Entonces, la pregunta sobre la cotidianidad del Dasein asciende a preguntar cómo el uno se manifiesta en la perspectiva de la aperturidad. Es decir, que la pregunta se enfoca en los modos de comprender y de interpretar el mundo a partir del carácter público del uno, el cual, ya vimos, es la forma de ser originaria del Dasein, puesto que es un ser-en-el-mundo y un ser-con-otros. La respuesta de Heidegger se enfoca en tres fenómenos: habladuría, curiosidad y ambigüedad.

La habladuría [*Gerede*] significa “el hablar desarraigado, sin raíces en las cosas mismas”¹²⁹ y es la forma de inteligibilidad que se manifiesta en la comunicación lingüística de la vida diaria. Según el autor, esta es la forma en la que los seres humanos experimentan el lenguaje de forma inicial. Es por ello que no necesariamente implica un término peyorativo, a pesar de las apariencias iniciales. La habladuría tiene una función importante, puesto que provee un contexto ya disponible en donde las cosas tienen un nombre y son nominalmente entendidas e interpretadas como tales.

Pero a pesar de que el autor reclama que este no es un término de menosprecio, es difícil estar de acuerdo con él, ya que en secciones de *Ser y tiempo* desarrolla una crítica sustancial a la diferencia cualitativa entre el discurso [*Rede*] y la habladuría [*Gerede*].¹³⁰ Sobre esto, podemos retomar lo que hemos desarrollado respecto a la crítica a la cultura que podemos leer en este autor. Si Heidegger

¹²⁹ *Ibid*, nota del traductor, p. 476.

¹³⁰ Véase Gunkel, D.; Taylor, P., *Heidegger and the media*, United Kingdom: Polity Press, 2014, p.39. Traducción mía.

presenta que la modificación de la existencia está relacionada con hacer evidente que la habladuría constituye una forma impropia de ser y que podría haber otra forma que posibilite la apertura a las posibilidades de la existencia, podemos pensar que sí existe un trasfondo crítico en su propuesta, ya que la verdad no se encuentra precisamente en la habladuría, sino en una forma de comunicación que posibilita la apertura o develamiento de la verdad.

Toda comunicación necesariamente involucra tanto un objeto, ese del cual la conversación trata, así como lo que se diga del objeto mismo. En la habladuría, la preocupación por lo que se dice oscurece la preocupación por el objeto. En palabras del autor:

más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos solo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan solo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma* medianía.¹³¹

En lugar de alcanzar un genuino acceso al ente como es en sí mismo, la comunicación se concentra sobre lo que se dice de él, dando por sentado que lo que se dice del objeto es de hecho así, simplemente porque es dicho. Tanto la escucha como la comprensión sobre el ente del que se habla, quedan de antemano fijados; no puede alcanzarse el ente del cual se habla porque no hay una comunicación originaria. Lo hablado, como una forma de interpretación y comprensión del uno, se torna en habladuría. Se pierde el ente, puesto que al final no importa de qué se hable con tal de que se hable. Las cosas son lo que son porque así se dice que son, el

¹³¹ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 187.

mundo es así porque así se dice que es, el ser humano es así porque así se dice que es.

En esta comprensión media no hay distinción entre el discurso del *das Man*: lo que meramente ha sido repetido de boca en boca, y lo que puede alcanzarse originariamente. Y ni siquiera es necesaria esta distinción porque la comprensión media ya ha comprendido todo. Insinuando que existe una comprensión total, la habladuría cierra a la comprensión del objeto más que abrirla y también clausura cualquier investigación futura.

Así, la forma en que el Dasein comprende e interpreta su mundo y a sí mismo en la vida cotidiana, es por medio de la habladuría. Se comprende superficialmente y se comprende por medio de la *difusión y la repetición de lo dicho*. La habladuría aparenta la apertura de la interpretación del mundo, es decir, que pareciendo que se ha alcanzado un verdadero entendimiento, se cierran las posibilidades de pensar de forma diferente, de cuestionar y de reflexionar de forma propia. Esto también quiere decir que la forma en que el hombre concreto se concibe a sí mismo es por medio de este fenómeno. La existencia del hombre de la vida cotidiana, está sujeta a la medianía, por tanto, su forma de pensar, de ser, de comprender, no están abiertas a todas las posibilidades de ser, sino que está cerradas a lo mediano. El hombre vive de esta forma sin dar mayor cuenta de ello. Y este es uno de los principales reclamos de Heidegger, porque por un lado, el hombre vive como llevado por la corriente de la masa, en el anonimato que otorga el *das Man*, cuando podría ser de forma distinta. Cuando el Dasein vive y construye su existencia de esta forma, corre el riesgo de olvidarse a sí mismo, de perderse a sí mismo, de vivir una vida mediana en donde el

ser empieza a extraviarse de igual modo. Cuando el ser peligrá, peligrá así mismo, la verdad.

Si el Dasein se mueve en la habladuría, puede acercarse a la pérdida total de fundamento. Un entendimiento sin fundamento del mundo, tiende a inclinarse hacia lo exótico y lo lejano, y busca siempre lo nuevo. Busca nuevos objetos, no para comprenderlos en su realidad, pero para estimularse con su novedad, misma que es buscada con creciente velocidad.¹³²

Frente a la búsqueda por lo nuevo, el ser-ahí se vuelve curioso; distraído por nuevas posibilidades, busca lo nuevo pero solamente para saltar de eso nuevo a otra cosa nueva. Por eso la curiosidad se caracteriza por “una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato.”¹³³ El Dasein no busca un detenerse contemplativo, es decir, no profundiza en lo que interpreta o comprende o no se detiene por el mero hecho de detenerse sin conseguir un conocimiento; sino que pasa de una cosa a otra de forma superficial. En este saltar de una cosa a la otra, encuentra una excitación e inquietud de lo siempre nuevo. Esto le permite al Dasein encontrarse siempre distraído, impresionado por el asombro de lo nuevo. Pero lo nuevo solamente adquiere importancia para el ser-ahí por su simple carácter de novedad, más allá de lo que esto sea. Nuevamente, en el afán de novedades, la verdad del ser se pierde, y se clausuran las posibilidad de una existencia distinta.

¹³² Véase Mulhall, S., *op., cit.*, p. 107.

¹³³ Heidegger, M. *op., cit.*, p. 191.

La curiosidad y la habladuría están interconectadas, ya que “la habladuría controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que se debe haber leído y visto.”¹³⁴

Estos dos fenómenos de la vida cotidiana crean la presunción de que nada se encuentra cerrado, todo puede conocerse y entenderse. En esto último, entra el fenómeno de la *ambigüedad*. En un mundo, dice el autor, en donde todo es accesible a cualquiera y cualquiera puede decir cualquier cosa, la comprensión se confunde. Puesto que todo parece estar comprendido y expresado con autenticidad, cuando en el fondo no lo está, el discurso que resulta de la habladuría y la curiosidad se vuelve totalmente ambiguo. Ya no se puede distinguir la comprensión genuina de su contrario: el entendimiento superficial es universalmente aclamado como profundo, y “un entendimiento real se ve como excéntrico y llega a ser marginalizado.”¹³⁵ Cuando la existencia de un ser-ahí logra vivirse de forma diferente a lo mediano, se puede generar un sentimiento de exclusión, se le mira con asombro, con horror inclusive, y se le trata con miedo y distancia. De aquí podríamos pensar qué pasa con el reconocimiento y cómo opera en la sociedad, en especial cuando algunas personas logran vivir de una manera diferente, que se aleja del *das Man*.

La ambigüedad no es un estado de ánimo, sino una confusión de entendimiento o de interpretación. Todo lo que se escucha, se discute, se observa y se comunica es tan ruidoso, que ya no puede ser posible discernir qué es lo que vale la pena ser escuchado:

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ Mulhall, S., *op., cit.*, p. 107. Traducción mía.

Porque no puedo distinguir lo que vale la pena ver, escuchar o hacer, entonces acabo por seguir lo que todos los demás están viendo, escuchando o haciendo. Lo que es ambiguo de este fenómeno es que su fuente es ser con otros, pero al mismo tiempo este tipo de relación con los otros es lo que me impide tener una relación auténtica con ellos.¹³⁶

La ambigüedad tiene una doble actitud, paradójica: por un lado parte de la estructura originaria del Dasein, puesto que este ser es un ser-con-otros, es una parte primordial del ser-ahí. Pero por otro lado, la ambigüedad le impide al Dasein ser auténtico, no solo frente a sí mismo, sino que también con los otros. La convivencia, la escucha y el reconocimiento frente al otro, se vuelve ambiguo, y no hay posibilidad de construir una relación verdadera con el otro.

La ambigüedad se extiende a lo largo de toda la vida cotidiana, lo cual indica que esta es una descripción ontológica de cómo es el Dasein. Entonces, la cotidianidad no es algo de lo que debemos deshacernos porque parte de la inautenticidad, sino que es algo que pertenece al ser del Dasein. Si el ser humano está arrojado a un mundo que se encuentra estructurado por categorías impersonales, en donde la habladería, la curiosidad y la ambigüedad predominan, entonces este estar absorbido en lo uno, es el estado del cual parte el Dasein, es su posición en el mundo por *default*.

Este estado original en el que se encuentra el Dasein tiene importantes consecuencias. Por un lado, como ya habíamos mencionado antes, alivia y tranquiliza al Dasein de su angustia, pero esta tranquilidad se expresa en actividades frenéticas, dirigidas por una constante búsqueda por lo nuevo y lo exótico. Esto

¹³⁶ Large, W., *Heidegger's Being and time*, Edimburgh: Edimburgh University press, 2008, p. 69. Traducción mía.

causa un apartamiento del mundo inmediato y de sí mismo. En este sentido, la vida cotidiana del Dasein arrojado aparenta una total turbulencia y movimiento en las actividades cotidianas, cuando en realidad no pasa nada. En palabras del filósofo de la *schwarzwald*:

Ambiguo, el Dasein lo es siempre 'Ahí', es decir, en la aperturidad pública del convivir donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el 'quehacer' en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.¹³⁷

“En el fondo, no sucede nada”. Estas poderosas palabras describen, según Heidegger, parte de nuestra vida cotidiana. Nos mantenemos ocupados en el día a día, quizás pensamos que lo que hacemos tiene realmente un sentido para nosotros, y en este quehacer de nuestra vida, no encontramos tiempo que sea suficiente, y cuando lo tenemos, queremos deshacernos de él “matando el tiempo”.

Pero quizás, el Dasein, en esta vida ocupada, se encuentre ocupado en el análisis de sí mismo. Es por ello, que la vida cotidiana puede tomar la forma de un incesante y desenfrenado autoanálisis, conducido por la curiosidad. Esto puede confundirse con mucha facilidad, porque a primera vista, estar en un constante autoanálisis podría parecer que el Dasein se encuentra más cerca de sí mismo, pero desde esta perspectiva, un autoanálisis de este tipo estaría conducido por la mismas formas inauténticas de cotidianidad que habíamos descrito antes. Aquí nuestra pregunta sería: ¿Cómo puede, entonces, el Dasein pensarse a sí mismo y a su mundo de forma auténtica? Esta pregunta resulta muy importante para nuestra

¹³⁷ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 192.

investigación, porque el análisis de sí mismo tiene implicaciones en la construcción del ser humano, y claramente, tiene grandes puntos de interrogación con lo que significa el psicoanálisis como el análisis de sí mismo. ¿Se puede plantear un psicoanálisis en términos auténticos?, o ¿es el psicoanálisis una forma más de curiosidad, habladuría y ambigüedad que presume de ser profundo pero que en realidad no lo es, puesto que su real objetivo es aliviar al ser humano de su angustia? Más adelante trataremos de responder a estas preguntas.

La descripción que Heidegger lleva a cabo de la cotidianidad es un fenómeno con muchos ecos, en especial en el mundo contemporáneo. Con la entrada de las redes sociales y todos los medios masivos de comunicación, se ejemplifica lo que Heidegger quiere decirnos. Con la invención del Internet y su colonización, así como los mensajes de texto y las redes sociales, Facebook, Twitter, Instagram, se crea la apariencia de que todo está al alcance, todo puede ser conocido, comprendido y sabido, pero de manera superficial. No importa qué es lo que se diga con tal que de que sea dicho una y otra vez.

Con el “news feed” de Facebook, por ejemplo, *uno* puede estar al corriente de todo lo que pasa, puede leer noticias, tanto de otros usuarios, como noticias de sucesos políticos, económicos, territoriales, pero al final cada uno de estos *posts* son breves noticias de cosas que alguien considera importantes, resúmenes de puntos de vista que se convierten en la única forma de conocer un fenómeno. *Uno* cree estar al corriente de las noticias del mundo y de los otros, pero solo de manera superficial y repetitiva. No hay profundización en la comprensión de estos fenómenos. Al igual que en Facebook, las revistas o los periódicos tienen la misma función. Desde los *tests* que se hacen para “conocerse” más a sí mismo, en donde

las preguntas y las respuestas que se dan están ya predeterminadas, hasta los horóscopos que anuncian decir algo auténtico de cada uno. Asimismo, con las noticias que podemos leer tanto en periódicos impresos y digitales, como en los *tweets*, que se caracterizan por tener una máxima extensión de 140 caracteres, con los que se “explica” todo un suceso político, un golpe de estado, una posición religiosa o un estado anímico.

El problema que encuentra o que encontraría Heidegger aquí de haber sido espectador de los medios masivos de comunicación de hoy en día, es que todo lo que se dice en ellos se toma como verdadero y se pierde un pensar reflexivo sobre lo que originariamente puede ser algo. El mundo en general, se mueve en la medianía de lo que se dice. El Dasein queda perdido entre las redes de las redes sociales; el ser propio y la interpretación auténtica de la existencia y del sentido de ésta, queda aturdida con tanta información y con tantos discursos que presumen de ser verdaderos. O como Peter Sloterdijk argumenta en esta misma línea de pensamiento:

Los medios pueden dar todo porque ellos han hecho caer sin dejar rastro el orgullo de la filosofía de entender también lo dado. Ellos abarcan todo porque no comprenden nada; ellos hacen hablar a todo sin decir nada de ello. La cocina de los medios nos sirve diariamente un puchero de realidad con muchísimos ingredientes que, sin embargo, todos los días saben lo mismo.¹³⁸

En definitiva, podríamos hacer una análisis muy profundo de la implicación que tienen las redes sociales y la tecnología de hoy en el ser humano desde el punto de

¹³⁸ Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Tr. Miguel Ángel Vega, España: Ediciones Ciruela, 2003, pp. 459-460.

vista de la fenomenología de Heidegger. No es nuestra tarea aquí dedicarnos a tal problema, pero consideramos que es importante señalar esta cuestión. Sin embargo, en los últimos dos capítulos podremos preguntarnos más acerca de esto y sus implicaciones en el desarrollo del hombre en la cultura moderna.

Entonces, ¿cómo puede el Dasein ser en su vida cotidiana de forma auténtica? Una pista de esto nos la puede dar Platón. En el *Banquete*, Sócrates trae una conversación que tuvo con Diotima a propósito del dios Eros. En un fragmento de esta conversación, Diotima presenta a Eros como un “demon”, lo que significa que este dios es un intermediario entre los dioses y los hombres, pero también es aquel que es amante de la sabiduría “[...] y por ser amante de la sabiduría está [...] en medio del sabio y del ignorante.”¹³⁹ Eros, el amante de la sabiduría, el filósofo, se encuentra entre la sabiduría y la ignorancia, ya que “[...] ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama a la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman a la sabiduría ni desean hacerse sabios [...]”.¹⁴⁰ Con esto quiere decir que aquel que se considera a sí mismo un sabio, no irá a buscar expandir sus conocimientos, al igual que el ignorante, que, ignorando el conocimiento que no posee, no irá a buscarlo. Quizás esta es la posición en la que Heidegger describe al Dasein cotidiano. Aquel que, o se considera un sabio, lo cual lo lleva a la ignorancia, o como aquel que es un ignorante, lo cual tiene el mismo destino que el sabio. Ninguno de ellos intentará saber, conocer o reflexionar más. Este es el destino que tiene el Dasein cotidiano. Pero existe la posibilidad de asemejarse a Eros, el *daímōn*, el intermediario entre la sabiduría y la

¹³⁹ Platón, “El Banquete” en *Diálogos*, T. III, Tr. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Gredos: Madrid, 2008, p. 250.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 249.

ignorancia, el filósofo. El filósofo no como aquel ya posee la sabiduría, sino como aquel que sabe que no posee toda ella. El Dasein que se pone en este lugar, es uno que puede resquebrajar la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, que puede ir más allá del conocimiento que ofrecen los medios masivos de comunicación contemporáneos, y que puede seguir cuestionándose a pesar de su angustia; que puede reinterpretar y *resimbolizar* su cotidianidad de distintas formas, y que puede hacerlo sabiendo que la interpretación de sí mismo y de su mundo será siempre insuficiente. Es un Dasein que pasa de lo mediano a lo “demónico”.

Más allá de las redes sociales y de las características que ya señalamos de la cotidianidad del Dasein, se encuentra otro punto que es realmente importante porque engloba lo que hemos venido diciendo. El Dasein como es cotidianamente en su ahí, se encuentra en condición de *arrojado*. Este carácter quiere decir más o menos lo que ya hemos explicado con anterioridad: el Dasein está en medio del mundo del que se ocupa; ya siempre ha estado ahí. En el momento en que el Dasein se da cuenta de su existencia en medio del mundo, ya se ha encontrado así. En esta *caída* [*Verfallen*] del Dasein, se encuentra ya siempre perdido en lo público del uno, y ya siempre se encuentra absorbido por una convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.

La condición de arrojado en el mundo de Dasein implica que se encuentra desde un inicio en un mundo repleto de categorías e interpretaciones ya construidas, es decir, que toda la comprensión que se tiene del mundo parece que ya ha sido fabricada, y el Dasein llega al mundo, o más bien, cae en el mundo y comprende a partir de estas categorías ya fabricadas. Pero el Dasein no se da cuenta de esto, y

más bien, esta situación es interpretada como progreso. Es decir, que aparentemente existe un progreso cultural con la investigación científica, tecnológica, incluso filosófica, puesto que presumen de mayor comprensión del mundo, la cultura y el ser humano mismo, pero este progreso está basado en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, por lo que éste se basa en la impropiedad. Pero si seguimos la palabra de Heidegger cuando anuncia que no hay que darle un valor negativo a la impropiedad, habría que añadir que no es que se tenga que reemplazar este progreso por otro, sino modificar nuestra comprensión del mundo, esto es, darse cuenta que lo que se dice acerca de algo no es lo único que habría que decir. Que las formas de interpretación que se han generado acerca del mundo, no son las únicas y tampoco son unas completas y cerradas que dan anuncio de la verdad.

El Dasein se encuentra sumergido en estereotipos, juicios y categorías que apuntan a distinguir lo que define a lo humano y qué significa el mundo. En su cotidianidad, el Dasein solamente puede comprenderse desde estos conceptos “prefabricados” que presumen de ser verdaderos y únicos. Pero lo que el filósofo nos invita a pensar es que todas esas categorías por medio de las cuales comprendemos la cultura y nos comprendemos a nosotros mismos, bien podrían ser diferentes. Como habíamos señalado anteriormente, ocurre de forma similar a lo que Nietzsche hace en su *Genealogía de la moral*, en donde lleva a cabo un análisis filológico-filosófico de los valores de lo bueno y lo malo, y asevera que estos no tienen fundamento, por lo que sus cualidades han ido cambiando a lo largo de la historia. Con esto, Nietzsche explica que si los valores morales carecen de fundamento, podríamos crear otros. Aquí encontramos una crítica similar en Heidegger, en donde se propone que la falta de fundamento de la verdad en una cotidianidad tecnificada,

podría abrir nuevos espacios de creación o de creatividad. Abrir nuevos espacios de creación o de interpretación del mundo y de la cotidianidad, no es solamente un postulado teórico, que debemos de llevarlo a cabo en nuestros ratos libres. Proponemos que esta postura es una activa, que debe de tener implicaciones con el mundo real y efectivo. Se trata, pues, de una modificación existencial o una toma nueva de actitud frente al mundo y frente a la cotidianidad.

Cómo es que el Dasein se relaciona con la caída y qué hace con ella, es lo que caracteriza al Dasein cotidiano, pero también es en donde se puede develar un modo de ser propio como una modificación del modo de ser del uno.

Una cosa que hay que tener en mente cuando hablamos de las características que determinan la vida cotidiana del Dasein, es que las determinaciones existenciales que ya describimos, —habladuría, curiosidad, ambigüedad y con ellas, la caída del Dasein—no se encuentran ahí en el Dasein, “no son algo que están-ahí en el Dasein, sino que contribuyen a construir su ser”¹⁴¹. No son meras características que podemos atribuirle, sino que son una de las piezas que se encuentran siempre activas en la construcción del ser. Esto es muy importante por varias razones. En primer lugar, lo que nos indica es que el Dasein no se encuentra ya construido en su totalidad, no llega al mundo siendo todo lo que puede ser, sino que se encuentra en proceso de construcción, por medio de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, que, como ya vimos, son las características que determinan como el Dasein cotidiano. Ya lo hemos dicho anteriormente: El Dasein no es un ser que ya se encuentra construido, comprendido e interpretado en su totalidad, aunque la publicidad del uno nos muestre lo contrario. El Dasein, en

¹⁴¹ Heidegger M., op., cit., p.193.

cambio, se encuentra siempre en construcción a partir del modo de ser en su cotidianidad y también en la posibilidad de modificar este modo de ser. Se trata, pues, de una modificación que pueda llevar a la libertad, pero una libertad, también, siempre en continua construcción.

Si el Dasein no se encuentra acabado, es decir, si siempre existe la posibilidad de ser algo más que lo que es en ese preciso momento, entonces se encuentra siempre en apertura en cuanto a sus posibilidades de ser. Dentro de esas posibilidades, está la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, pero también puede haber otras cosas que inciden en la construcción del ser del Dasein. Pero si el Dasein, como ya dijimos, se encuentra siempre en proyecto, entonces no está acabado o construido por completo. Si esto es así, apunta a que existe una falta o, en palabras del autor, una nada, en cada Dasein, que le permite seguir construyéndose, ya que no es todo lo que puede ser.

Lo que se revela en la interpretación ontológica del Dasein es que en la base de su existencia no hay nada. Todo por medio de lo cual me interpreto a mí mismo, mis atributos y ocupaciones, por ejemplo, son inauténticos porque no son realmente yo. No soy yo porque cualquier otra persona podría ser eso también. Cualquier otra persona podría tener cabello castaño y ojos grises/azules, alguien más podría ser un maestro de filosofía. La única posibilidad que es verdaderamente mía es mi muerte.¹⁴²

En la base de la existencia del Dasein se encuentra la nada. El Dasein nunca es todo lo que puede ser, siempre habrá una cosa que se escoge por encima de otra, siempre habrá una posibilidad que no se está llevando a cabo en el momento. Y el Dasein nunca podrá hacer todo lo que está en sus posibilidades, porque no puede

¹⁴² Large, W., *op. cit.*, p.117. Traducción mía.

ser todo al mismo tiempo. Es decir, que siempre habrá algo en el Dasein que se encuentra en falta, a saber, esta nada de la que estamos hablando. El Dasein está esencialmente lejos de estar completo.

Por otro lado, esta discusión está caracterizada por la introducción del concepto de muerte, uno de lo más importantes en la obra heideggeriana. Pero aquí muerte no se entiende como un hecho, sino el ser-para-la-muerte, el estar hacia la muerte: “Haciéndole frente a esta posibilidad de mi imposibilidad, veo, por primera vez, que mi existencia está sostenida en nada.”¹⁴³ Más adelante hablaremos de esto, pero aquí lo que es importante rescatar por el momento es la falta de fundamento en la que se sostiene el Dasein y sobre la cual se va construyendo. Si hay una falta de fundamento, entonces el ser de Dasein o como hemos dicho anteriormente, siempre estará en un proyecto, es decir, que siempre habrá algo más que construir, que ser, siempre habrá una forma diferente de ser en el mundo. Ya habíamos hablado de esto cuando retomábamos a Vattimo. Decíamos en el segundo capítulo que Vattimo retoma la crítica nietzscheana y heideggeriana para abordar el tema de la subjetividad. Comentábamos que desde Vattimo se puede leer que el concepto de subjetividad está basado en una falta de fundamento, que permite que este concepto aluda a que siempre está en construcción, en proyecto.

El Dasein se encuentra en condición de arrojado, lo que significa que se encuentra bajo el dominio de lo público de uno y todas sus aristas. Dijimos que esto tiene un resultado importante en el Dasein, lo tranquiliza de su angustia. El Dasein no quiere abrir las interpretaciones del mundo, no quiere ser de un modo distinto porque esto lo intranquilizaría. Lo llevaría a pensar en sus posibilidades, a preguntarse por sí

¹⁴³ *Idem.*

mismo, a dejar de distraerse en la ocupación de la vida cotidiana, empezaría a encargarse de sí mismo y a prestar atención a sí mismo. Con esto, las posibilidades de ser empezarían a surgir, se abrirían los muros que la vida cotidiana dominada por el uno habían creado. Pero en este acto, en este pensar sobre las posibilidades de ser, se encontraría con una en especial, a saber, la posibilidad de la muerte. Esto es lo que realmente sacude al Dasein. La mirada a la muerte como la posibilidad más propia, la más posible, es lo que cierra al Dasein en sus posibilidades porque lo angustia y lo lleva a distraerse, pero también es la condición que lo lleva a enfrentarla y a modificar su existencia.

A partir de este análisis en donde describimos la teoría heideggeriana sobre la vida cotidiana, podemos dar cuenta del papel que esta última ejerce sobre la construcción del Dasein. Esta es una parte inherente. No podemos pensar al Dasein como un ser que se construye o que se encuentra desde un inicio ya siendo lo que puede ser, y por otro lado al mundo en donde vive. La cotidianidad forma parte de la construcción del *ser humano como proyecto*. La forma de ser del Dasein se ilustra y se modifica en su vida cotidiana. Pero cuando hablamos del Dasein, no hay que olvidar que Heidegger no está hablando de algo así como el “sujeto trascendental” kantiano, sino que se está refiriendo a ser que somos cada uno de nosotros. Esto conduce a pensarnos nosotros mismos, al ser humano concreto. La pregunta entonces no solo sería ¿quién soy?, ¿qué hago?, sino ¿quién soy y cómo llego a lo que soy a partir de mi vida cotidiana? y ¿cómo mi vida cotidiana es también lo que soy? Preguntarse por la existencia desde la vida cotidiana es uno de los pasos decisivos de nuestra investigación. Esta no solo es una influencia en lo que soy, sino que es necesaria para lo que soy y lo que puedo ser. No es que la cultura influencia

lo que soy, sino que es necesaria para lo que soy, pero no solo eso, el paso más importante en esta transformación o en la construcción de lo que es la existencia, radica en la comprensión y en la reflexión sobre lo que soy y sobre mi relación con el mundo. Una reflexión desde el ser-en-el-mundo abre las posibilidades de una teoría sobre la construcción del ser humano que no solo sugieren cómo éste se desarrolla, sino que también cómo es que se construye mi mundo. Es así como no podemos pensar al hombre sin su mundo y al mundo sin el hombre. Pero, ¿qué pasa con el hombre y con el mundo cuando esto pasa inadvertido?

Un desarrollo del Dasein y su modo de ser en la cotidianidad puede leerse como una crítica a la cultura. Ya nos ha dicho Heidegger que esto es rotundamente erróneo, pero nos lo dice tantas veces, nos advierte en repetidas ocasiones que aunque parezca una crítica cultural, no lo es, que podemos empezar a dudar de su palabra. Safranski, uno de sus biógrafos, está de acuerdo con esto:

La descripción heideggeriana del mundo de la vida *impropio* tiene una clara relación crítica con la época, aunque el autor lo negara siempre. En cualquier caso, la crítica a la masificación y al crecimiento de la ciudad, a la nerviosa vida pública, al capricho folletinesco de la vida espiritual, desemboca en la descripción de un ser ahí que no vive de su propio ser sino que es vivido por el *uno*. "Cada cual es otro y ninguno es él mismo".¹⁴⁴

El modo en que Heidegger describe al Dasein tiene importantes consecuencias para nuestra investigación. A diferencia de las teorías metafísicas tradicionales, el filósofo alemán nos invita a pensar en la existencia del ser humano como abierta a las

¹⁴⁴ Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, tr. Raúl Gabás, España: Tusquets Editores, 2003, p. 198.

posibilidades, es decir, el Dasein como proyecto, como *poder ser*. Si el ser humano no es pura presencia acabada y finita, y siempre estará construyéndose junto con su mundo y su mundo construyéndolo a él, la cotidianidad se presenta como uno de los puntos clave.. La cotidianidad tiene un papel decisivo en la respuesta a la pregunta ¿qué es el ser humano?. Como ya revisamos, la respuesta a esta pregunta es prácticamente imposible. El ser humano, en tanto posibilidad o *poder ser*, no podría definirse con claridad, ya que este se encuentra en un proceso de construcción continua. Quizá, parte del planteamiento heideggeriano y cómo es que lo retoma Vattimo atravesado igualmente por Nietzsche, busca destacar esta amenazante imposibilidad. Como ya revisamos en el segundo capítulo, Vattimo argumenta la insostenibilidad de la noción de subjetividad y la falta de fundamento en ella. Esto es justamente lo que decíamos hace un momento, que el ser humano no puede ser entendido como simple presencia o en contraposición a un objeto, sino que éste, desde Heidegger, es entendido como proyecto. El Dasein como proyecto se enfrenta constantemente a la nada y a la falta de fundamentación o de esencias. Y aquí la pregunta: ¿Si no hay esencia o naturaleza en el ser humano, entonces cómo hablar de él? Aquí hemos propuesto, desde la teoría heideggeriana, poder hablar acerca de la existencia del hombre por medio de la construcción continua, por el proceso mismo en el que se encuentra el ser humano frente a su mundo y con su mundo, y cómo es que mediante este último lo humano se construye, pero teniendo en cuenta que este es un proceso que no culmina en un momento en que podemos decir: este es el ser humano, o mejor aún, este soy yo. Así, la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? es una respuesta imposible, porque nunca seré todo lo que puedo ser, siempre habrá algo más que ser y por lo tanto algo a qué renunciar.

Por otro lado, la pregunta ¿qué es el hombre?, siendo una pregunta imposible de responder en su totalidad, genera una crisis en el concepto mismo de hombre. Y solucionar esta crisis es justamente la imposibilidad misma. El ser humano, así, es concebido como crisis, en donde resulta imposible autoconocerse del todo y responder por fin a la pregunta ¿quién soy?.

Ya dijimos que es esta última pregunta con la que Heidegger va a comenzar su investigación en *Ser y Tiempo*. Y esta es, quizás también, la misma pregunta con que la Freud inicia su propia investigación. ¿Quién soy yo? referida a él mismo, a cada uno de sus paciente y también a cada uno de nosotros.

PSICOPATOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

“El hombre ha nacido para una situación limitada; es capaz de ver fines sencillos, próximos, determinados, y está acostumbrado a utilizar los medios que tiene a mano inmediatamente; pero tan pronto como llega a la lejanía, no sabe ni qué quiere ni lo que debe hacer, y da lo mismo por completo que se disperse por la multitud de los objetos, o que se quede fuera de sí por la altura y la dignidad de los mismos. Redunda en su desdicha toda incitación que lo lleva a apetecer algo con lo que no puede unirse por su actividad.”

Johann Wolfgang von Goethe

La investigación que hacemos entorno a la vida cotidiana desde la perspectiva psicoanalítica es un trabajo detectivesco, y quizás lo es cualquier tipo de

investigación filosófica. Freud, en conferencias acerca de la psicopatología de la vida cotidiana, se dirige a su público pidiendo paciencia en el entendimiento de sus argumentos. Constantemente se imagina la preocupación de la comunidad científica que aboga que el psicoanálisis no se enfoca en los grandes problemas científicos. A esto Freud responde: “No despreciemos, entonces, los pequeños síntomas; quizá a partir de ellos logremos ponernos en la pista de algo más grande.”¹⁴⁵ El autor de *La interpretación de los sueños* nos invita a pensar que hay pequeñas cosas en nuestra vida común y corriente que merecen toda la atención del psicoanálisis, y que es por medio de su estudio que podremos comprender otras cosas acerca del aparato psíquico y del mundo. Como si estas aparentes pequeñeces fueran el rastro o las huellas que pueden indicarnos el camino hacia algo mayor. Para ello menciona que algunas veces las cosas importantes solo pueden traslucirse por medio indicios sumamente débiles. Aquí es donde empieza el trabajo de detective. Freud escribe que

si han participado como detectives en la investigación de un asesinato, ¿esperan realmente encontrarse con que el asesino dejó tras sí, en el lugar del hecho, una fotografía junto con su dirección, o más bien se conforman por fuerza con las huellas más leves e imperceptibles de la persona buscada?¹⁴⁶

Y es así como empezamos este apartado, con una investigación detectivesca, buscando en los textos del psicoanalista las migajas de pan que ha ido dejando acerca de este tema. ¿Por qué seguir huellas? En primer lugar, es realmente asombroso que en el texto de Freud que en donde trabaja sobre la psicopatología de

¹⁴⁵ Freud, S. “2da conferencia: Los actos fallidos”, p. 24.

¹⁴⁶ *Idem.*

la vida cotidiana, el autor no habla de la vida cotidiana en sí. Con excepción del título de su libro “Psicopatología de la vida cotidiana” y un par de alusiones, no habla explícitamente ni de psicopatología ni de vida cotidiana. ¿Cómo es esto? Claramente, ese texto es acerca de ambos temas, pero habla de ellos a través de ejemplos o referencias. Es por ello que nos toca a nosotros, como detectives, rastrear e interpretar este concepto y qué es lo que el autor quiere decirnos con él.

Freud otorga un significado especial a los hechos cotidianos. Al prestar atención a estos aparentemente insignificantes sucesos de la vida diaria, coloca a la vida común en el lugar más significativo en el que la existencia se construye y de desarrolla. El psicoanalista ubica en la esfera de lo doméstico y lo cotidiano, el escenario principal para la formación de lo psíquico, y es en esta esfera en donde se representan los dramas del aparato psíquico. La teoría psicoanalítica es, sobre todo, una narrativa de la vida cotidiana.

Pensemos a la vida cotidiana desde el psicoanálisis como un escenario en donde se despliega el aparato psíquico. Pensemos que la existencia del ser humano se extiende al mundo y lo abarca, así como el mundo se introduce en la vida psíquica interior, al punto en que es difícil distinguir uno de la otra. En una nota del 22 de agosto de 1938, el autor escribe: “[...] Psique es extensa, nada sabe de eso”¹⁴⁷ [*Psyche ist ausgedehnt; weiss nichts davon*]. Esta misteriosa frase de Freud puede tener varios significados. La psique no es solamente una entidad interior y profunda, sino que se despliega hacia el mundo, cubre el mundo y lo construye. Ahora bien, podríamos agregar, que el mundo es de igual manera extenso, es decir, que se dilata

¹⁴⁷ Freud, S., “Conclusiones, ideas, problemas” (1941 [1938]) en *Obras completas* T. XXIII, p. 302.

hacia el ser del hombre. Así, hombre y mundo están interconectados. Si para Freud esto no fuera así, no tendría caso analizar los hechos de la vida cotidiana, las relaciones con la cultura y con la historia, como bien hace en numerosas ocasiones: En *El malestar en la cultura*, *El porvenir de una ilusión*, *Tótem y tabú*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con el inconsciente*, por nombrar solo algunos que ya mencionamos con anterioridad. Si para el psicoanálisis freudiano no fuera importante el mundo circundante y no tuviera un papel primordial en la constitución y en el estudio de la existencia del hombre, quizás Freud estaría solamente interesado en analizar conductas, patologías psiquiátricas y afectos, como en gráficas estadísticas. Pero Freud no solamente está interesado en estas últimas, sino que a lo largo de la construcción de su teoría, ha buscado otras vías, nuevas formas, de comprender al ser humano. Esta es tal vez una de las razones por la que fue incomprendido al inicio de su carrera como psicoanalista. A la comunidad científica le parecía muy extraño hacer estudios en apariencia sociológica, literaria o mitológica, así como analizar pequeñas cosas que suceden a todos en la vida común.

Para el médico de Viena, la vida corriente y la existencia del hombre no solamente están interconectadas, sino que una le da sentido a la otra y viceversa. La vida cotidiana adquiere sentido por medio del ser humano, así como la existencia del hombre adquiere sentido por medio de la vida cotidiana. Al analizar, por ejemplo, los actos fallidos, la vida corriente toma sentido y se ve como una expresión del ser humano y no como algo desligado de él. Si decimos que un lapsus es solamente un equívoco sin importancia, entonces decimos que nuestra vida corriente está desligada de nosotros mismos y no tiene ningún sentido para nosotros. Cuando el

psicoanálisis analiza estos deslices del habla común, genera lazos entre la construcción de la existencia y el mundo. Eso que se analiza, que se le da sentido, genera movimientos y transformaciones en la existencia, es decir, es parte de su construcción, y la psique, creando esos actos fallidos desplegados sobre el mundo, construye el mundo del ser humano. A Freud no solo le importaba la patología que se veía en el psiquismo de sus pacientes, sino en cómo la interioridad de cada uno se expresaba en el mundo, la experiencia de cada uno frente a ello y cómo es que podemos darle sentido. Una parte fundamental de la relación entre la vida ordinaria y ser humano, es el del sentido que se le da a la primera. Es decir, cuando Freud pone a la vida corriente en un lugar primordial para el estudio del hombre, también nos está diciendo que tenemos que darle sentido, interpretarlo y comprenderlo. El psicoanalista, cuando recibe descontentos de la comunidad científica a quienes responde de forma irónica, tal vez también está escenificando a la sociedad en su totalidad. Esto quiere decir que para el psicoanálisis el hombre ordinario no se da cuenta de la importancia que tienen los actos fallidos o los chistes en relación con el ser humano y su construcción. Parte de la transformación que se propone en psicoanálisis es el *darse cuenta* del lugar que estas “pequeñeces” tienen en el hombre y cómo la comprensión de estas generan una transformación, hacen surgir la existencia. Esto resulta muy interesante, en especial cuando lo pensamos en el marco de nuestra investigación. Heidegger, por su lado, aborda este tema diciendo que el Dasein no se da cuenta de que se encuentra sumergido en lo público del uno y que ahí reside uno de los obstáculos para la resolución y para el comprender. Así, detenerse o señalar que ahí está ocurriendo algo, que existe algo que vale la pena

ser escuchado y atendido, es lo que anuncia la vida cotidiana en la existencia del humano desde el psicoanálisis.

De ahí la relación entre psicopatología y vida cotidiana del título de la obra de Freud. Psicopatología, como el *pathos*, las pasiones de la psique y su despliegue en la vida corriente. Entonces, la vida corriente tiene un papel no solamente decisivo sobre la existencia, sino necesario, y no solamente en la teoría psicoanalítica, sino en la práctica misma. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis buscaría darle sentido a la vida corriente para conocernos y construirnos desde el mundo que habitamos, así como construir el mundo como un mundo de sentido. Así, nos construiríamos a partir del significado que le demos a la vida corriente, a las relaciones que establecemos con el mundo, con la cultura o la tecnología.

Las teorías revolucionarias de Freud evocan un universo de deseos reprimidos. Articulan historias que pueden ser vistas como simples hechos cotidianos, pero que están formadas por materiales que parecen ser de un mundo que se aleja del ajetreo de la vida corriente. En el lazo que Freud traza entre el mundo circundante y la existencia del hombre, nos dice:

El psicoanálisis, eso es verdad, no puede gloriarse de no haberse dedicado nunca a pequeñeces. Al contrario, su material de observación lo constituyen por lo común aquellos sucesos inaparentes que la otras ciencias arrojan al costado por demasiado ínfimos, por así decir la escoria del mundo de los fenómenos.¹⁴⁸

La vida cotidiana que Freud describe, es una que se encuentra continuamente quebrantada por pensamientos alojados en la represión. Esta fuerza incontrolable e

¹⁴⁸ Freud, S. “2da conferencia: Los actos fallidos”, p. 24.

inmensurable irrumpe la vida corriente. Como aquel profesor de anatomía que dijo: “En el caso de los genitales femeninos, a pesar de muchas *Versuchungen* (tentaciones) [...] Perdón: *Versuche* (experimentos) [...].”¹⁴⁹ El material inconsciente irrumpe en la vida consciente o, podríamos decir, en la vida cotidiana, y la modifica de cierta forma. El problema o la crítica que le hace al hombre ordinario es que pretende no darse cuenta de esto y cree que es un simple error guiado por el azar. Freud defiende que esto es absolutamente falso y sostiene que en todos los deslices del habla común se encuentra un deseo encubierto.

Quizás el texto que más nos puede ayudar a hacer este trabajo de rastreo de huellas es el de *El malestar en la cultura*, del que ya hemos hablado anteriormente. Nuevamente, en apariencia este un texto sociológico o de teoría de la cultura, y, aunque podemos encontrar eso, realmente es un texto psicoanalítico. Un escrito que no solamente habla de una crítica cultural desde el psicoanálisis, aunque ésta es de extremo importante para nosotros, sino que también narra las peripecias de la vida común y corriente dentro de la cultura occidental. Si abrimos *Das Unbehagen in der Kultur* nos topamos con este aparente insignificante comienzo:

Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros [*falschen Maßstäben*]; poder éxito y riquezas es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menospreciando los verdaderos valores de la vida. Mas en un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Freud, S. “El trastrabarse” [1901], en *Obras completas* T. VI, p. 81.

¹⁵⁰ Freud, S. “Malestar en...”, p. 65. Los corchetes en alemán son míos.

¿De qué nos va a hablar Freud en este texto? De diversas cosas, pero aquí está hablando precisamente de la vida del hombre en el mundo. Qué busca el hombre, qué ve en los otros y qué olvida. Pero más adelante menciona algo que es todavía más preciso para nuestra investigación y que escenifica una de las huellas que estamos siguiendo. Habla acerca de la respuesta de su amigo Romain Rolland ante una carta enviada por el psicoanalista al literato. En ésta, Freud envía a su amigo su texto *El porvenir de una Ilusión*, a la cual Rolland responde que aquél no está apreciando la fuente de la religiosidad. Ésta es, según el literato, “un sentimiento particular, que a él mismo no suele abandonarlo nunca, que le ha sido confirmado por muchos otros y se cree autorizado a suponerlo en millones de seres humanos”¹⁵¹. A este sentimiento del cual habla su amigo, Freud lo llama “oceánico”, es decir, sensación de eternidad, sin barreras. Para el autor de *El Malestar*, esto significa “un sentimiento de atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior”¹⁵², que toma del verso de Christian Dietrich Grabbe: “Por cierto que de este mundo no podemos caernos. Estamos definitivamente en él”¹⁵³

Freud está intentado comprender la fuente de la religiosidad por medio de la investigación psicoanalítica y de cómo los límites del yo no son fijos, sino que este “se continúa hacia adentro”; pero también, nos revela su preocupación por analizar los nexos entre el mundo circundante y el ser humano, nexos que están definitivamente en él. “Del mundo no podemos caernos, estamos definitivamente en él”, nos dice Freud a través de la voz del dramaturgo alemán. Y si no podemos caernos de este mundo es porque ya hemos caído aquí, entonces hay algo de este

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ Christian Dietrich Grabbe, *Hannibal*, citado por *ibid*, p. 66.

mundo en nosotros. Cuando el ser humano es pequeño, dice Freud, no había una distinción entre el mundo circundante y el yo, y con el desarrollo del principio de placer y el principio de realidad, esa distinción va a tratar de marcarse. Pero hay algo que es preservado en cada uno de los hombres, que es esa atadura con el mundo.

Uno de los puntos más importantes que Freud trata en este texto es el tema de la felicidad y la insatisfacción del hombre en el mundo en el que vive. El hombre ordinario está insatisfecho y constantemente se encuentra en falta. Esto quiere decir que en la constitución del ser humano hay algo que siempre generará angustia y displacer; insatisfacción. Pero esto es una parte constitutiva del ser humano, no puede modificarse. Lo que hace el hombre ordinario es crear ilusiones que le hagan creer que esa falta puede ser al fin satisfecha. He ahí una de las tesis principales de dos de sus textos más críticos: *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*.

Una de las posibles intenciones que Freud tiene al escribir estos dos textos que de cierta forma van unidos uno al otro, es, sí, provocar al lector con una fuerte crítica a la cultura y a la religión judeo-cristiana. Pero también nos está dando una descripción de acuerdo a él de cómo vive el hombre ordinario, al que se refiere en numerosas ocasiones a lo largo de ambos textos. Esto por una parte, y por otra, nos está advirtiendo que también puede haber otra forma de interpretarse a uno mismo y al mundo que nos rodea. Y esa es una de sus grandes aportaciones.

Siguiendo un poco el modo en que Heidegger nos presenta su teoría, podríamos decir que Freud propone que existen dos formas diferentes de comprender al ser humano en su vida cotidiana. Una en donde el hombre está adormecido, enajenado para utilizar un término marxista, lo que lo lleva a estar

siempre insatisfecho y a no darse cuenta de ello mismo. En esta esfera, vive con ingenuidad, así como nos dice Freud:

...en general, los seres humanos vivencian su presente como con ingenuidad, sin poder apreciar sus contenidos; primero deberían tomar distancia respecto de él, vale decir que el presente tiene que devenir pasado si es que han de obtenerse de él unos puntos de apoyo para formular juicios sobre las cosas venideras.¹⁵⁴

Este es un hombre esclavizado a sus propios síntomas, que vive una vida de pura repetición, sin reflexión sobre lo que le pasa. Es un hombre que no puede vivir de acuerdo a su deseo, y que solamente puede representar su malestar por medio de sus actos sintomáticos. Aquí podemos pensar, así como Freud lo hace, en el personaje de Hamlet, en donde Shakespeare expone a un hombre atormentado y aquejado, que solamente puede expresar su sufrimiento mediante una puesta en escena. Freud retoma esta imagen para pensar al hombre moderno. Este un hombre que vive sin reflexión acerca de su pasado como posibilidad para el futuro. Veremos, más adelante, que este hombre, el hombre enfermo o neurótico, es aquel que no puede prescindir de calmantes para aliviar sus sufrimiento, y dentro de estos calmantes se encuentran las representaciones religiosas.

Pero hay otra forma en la que puede vivir el hombre, en donde por medio del análisis puede comprender su mundo y su existencia de una forma diferente, generando una transformación radical que lo lleva, no a dejar de estar insatisfecho, sino a darse cuenta de que siempre lo estará. En esta última, como ya dijimos

¹⁵⁴ Freud, S., "El porvenir de una ilusión", p. 5.

anteriormente, la existencia emerge, aflora y se construye de forma radicalmente distinta.

El hombre ordinario vive en una forma muy particular según Freud. Este se encuentra aquejado por síntomas de los cuales se aferra sin saber su sentido; crea síntomas que le permiten existir, pero esta es una existencia, al mismo tiempo, amortiguada por sus síntomas. No puede recordar y por eso repite¹⁵⁵ una y otra vez, como un eterno retorno del pasado. En esta existencia tiranizada por los síntomas, el hombre ordinario se encuentra perdido. Busca nuevos objetos que aminoren su carga, nuevos productos, inventos, tecnologías, ilusiones; pero constantemente se da cuenta de que éstos no calman su insatisfacción, por lo que se ve llevado a tomar otros, a inventar otros. Por otro lado, el hombre ordinario constantemente se ve llevado por esos falsos raseros de los que hablábamos antes. Falsos estándares de medición, según el autor, que ve en otros, y que los sigue sin mucha advertencia. Es un hombre que se encuentra atado a estándares impuestos por otros y sin darse cuenta los toma para sí.

Pero uno de los problemas principales que Freud ubica es que el hombre ordinario “cree” que le sería imposible vivir sin falsos estándares de medición de la vida, sin las representaciones religiosas, sin sus síntomas. ¿Por qué?, porque cree que no podría soportar los dolores de la vida. En cuanto a las representaciones religiosas, en donde ubica uno de las problemáticas más grandes, Freud se refiere específicamente al hombre que desde su infancia ha sido educado con lo que él llama los engaños de la religión. Esta es otra característica del hombre ordinario, ese que durante toda su vida ha vivido por medio de las representaciones religiosas y

¹⁵⁵ Véase Freud, S., “Recordar, repetir, reelaborar” (1914) en *Obras completas*, T. XII.

que se encuentra aturdido ya desde el inicio. Pero, ¿qué pasa con el hombre que ha sido criado en la desilusión?, se pregunta Freud. A lo que responde: “Quizás quien no padece de neurosis tampoco necesita de intoxicación alguna para aturdirse [*betäuben*]”¹⁵⁶.

En la respuesta anterior, Freud hace, en primer lugar, una relación muy importante. Está emparentando a la neurosis con el hombre ordinario instaurado en la religión, también como aquel que se encuentra aturdido, anestesiado o adormecido, y por último, a la religión y a sus representaciones como la intoxicación de un veneno. En segundo lugar, el autor concibe aquí a un hombre no neurótico, que puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa. Esto es muy interesante porque en general pasa desapercibida esta concepción, que significa que sí hay otra forma de vivir que no sea neurótica. Este sería un hombre, dice Freud que

tendrá que confesarse su total desvalimiento [*Hilflosigkeit*], su timidez dentro de la fábrica del universo; dejará de ser el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia bondadosa. Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba calidez y bienestar.¹⁵⁷

Y más adelante continúa diciendo:

En cuanto a las grandes fatalidades del destino, contra las cuales nada se puede hacer, aprenderá a soportarlas con resignación. ¿De qué le valdría el espejismo de ser dueño de una gran propiedad agraria en la Luna, de cuyos frutos nadie ha visto nada aún? Como campesino honrado, sabrá trabajar su parcela en esta tierra para nutrirse. Perdiendo sus esperanzas en el más allá, y concentrando en la vida terrenal

¹⁵⁶ Freud, S., “El Porvenir de una ilusión”, p. 48.

¹⁵⁷ *Idem.*

todas las fuerzas así liberadas, logrará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos [...].¹⁵⁸

Esta es la descripción que hace Freud de un hombre que se aparta del hombre ordinario, que logra desintoxicarse del agri dulce veneno de las ilusiones, que soporta las penas de la vida y que logra cultivar su vida en la tierra. Lejos de estar enfocado en la vida de los cielos o en la luna, logra convertirse en un “campesino honrado”, que se sabe desamparado, pero que no se encuentra aturdido por ruido de la ilusión.

El hombre ordinario vive en su mundo como un niño pequeño, dice el autor, como “*his majesty the baby*”, como en numerosas ocasiones lo ha referido. Pero el psicoanalista argumenta que el “infantilismo está destinado a ser superado”¹⁵⁹, es decir, que el hombre debe lanzarse al mundo, hacia fuera, a la “vida hostil”. Quizás aquí encontramos ecos de la interpretación nietzscheana acerca del hombre como algo que debe de ser superado, el hombre como un puente entre el animal y el superhombre. Aquí algo que llama la atención es que en el caso de Nietzsche, el *Übermensch* se encuentra representado, en la primera parte del *Zaratustra*, con la figura del niño, quien es capaz de volver a jugar y crear. Claramente, la concepción que tienen Freud y Nietzsche acerca del niño diverge en algunos puntos. Principalmente, Freud ubica que el niño puede encontrarse en un estado de engaño, como cuando pone el ejemplo del caso en donde se le cuenta al niño que la cigüeña trae a los bebés, y el niño no sabe que esto es un disfraz simbólico y solo aprende la parte desfigurada.¹⁶⁰ Aquí, el niño es representado como aquel que no podría

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 48-49.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 48.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 44.

distinguir el carácter desfigurado de las representaciones religiosas. Pero en el caso de Nietzsche, el niño es representado como una figura de júbilo, de creatividad, de inocencia. Quizás habría que pensar esta relación con más profundidad. Por el momento no abordaremos más este tema.

Siguiendo con el análisis de las dos grandes citas anteriores, hay muchas cosas en las que debemos detenernos. En primer lugar, el psicoanalista hace referencia a que el hombre que no es ordinario — que no se encuentra engañado por las ilusiones de las doctrinas religiosas y que, por lo tanto, no pertenece a la masa de los seres humanos¹⁶¹ — es aquel que debe o que puede confesarse su total desvalimiento. Esto quiere decir, que éste puede darse a conocer o darse cuenta de que se encuentra ya siempre en condición de desamparo.

Este concepto, el de desamparo [*Hilflosigkeit*], tiene un lugar importante en la teoría del psicoanalista, y por cierto, también en la de Heidegger. Freud relaciona explícitamente el estado de desamparo con la prematuridad del ser humano, en donde desde pequeño, no puede prescindir de los cuidados de la figura primaria para sobrevivir. Este término expresa un estado cercano a la desesperación y al trauma, relacionado con la pérdida del objeto de amor. Esto quiere decir que el infante, después de su nacimiento, encuentra el peligro de la insatisfacción, a saber, un “aumento de tensión de necesidad, frente a la cual es impotente”¹⁶². Ante esto, el lactante se encontrará en un estado de angustia. Ahora bien, Freud habla de esto en muchos sentidos, en especial cuando refiere que la condición biológica del ser humano tiende a la situación de desamparo por su constitución prematura, como ya

¹⁶¹ *Idem*.

¹⁶² Freud, S., “Inhibición, síntoma y angustia” (1926 [1925]) en *Obras completas*, T. XX, p. 130.

dijimos. El factor biológico es muy importante para Freud, ya que en él ve el principal punto para el sentimiento de desvalimiento. Explica que el ser humano, desde su nacimiento, tiene una total dependencia. Cuando la existencia era intrauterina, no existían los peligros que hay en cuanto se nace. Como esta vida intrauterina es abreviada en relación con la mayoría de los animales, es llevado al mundo de forma menos acabada que ellos, lo cual significa que el influjo del mundo exterior se muestra más peligroso y se incrementa el valor del “único objeto que puede proteger de estos peligros y sustituir la vida intrauterina perdida. Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se liberará jamás.”¹⁶³ Es por ello que la presencia de un otro protege al ser humano del desamparo, y se crea la ilusión de que a ese otro no le falta nada y puede protegerlo de todo. De ahí que Freud ubica la relación entre las representaciones religiosas como sentimiento de protección ante el desamparo en el cual todo ser humano se encuentra desde el inicio de su vida: “El inicial desvalimiento del ser humano es la *fente primordial* de todos los *motivos morales*”¹⁶⁴.

Siguiendo con el análisis de la actitud del neurótico y del no neurótico frente a las ilusiones religiosas, otra cuestión importante a resaltar es que Freud argumenta que el hombre que no es ordinario, aquel que no es neurótico, pierde sus esperanzas en el más allá y también que su concepción del mundo es una fundada en la desilusión. ¿A qué se refiere con esto?, ¿qué significa un hombre desesperanzado? Pues bien, Freud no nos lo explica con más profundidad. Pero podríamos generar

¹⁶³ *Ibid*, 145.

¹⁶⁴ Freud, S., “Proyecto de psicología” (1950 [1895]) en *Obras Completas*, T. I, p. 363.

algunas interpretaciones con ayuda de pensadores que sí han hablado de esto con más amplitud. Uno que podría ayudarnos es Albert Camus, literato reconocido por centrar sus pensamientos en la posibilidad de una vida fundada en la desesperanza. En primer lugar, el concepto de absurdo en este filósofo tiene gran importancia. Camus se refiere a esto en términos de proporcionalidad y comparación:

el sentimiento de lo absurdo no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera.¹⁶⁵

El absurdo tiene que ver con un divorcio y con una confrontación de lo que se espera y lo que sucede. La noción de absurdo es tomada por nuestro autor como una verdad, algo de lo que puede estar seguro, pero éste no se encuentra ni fuera del mundo ni fuera del hombre; no existe sin uno y sin el otro.

Para Camus toda vida es absurda y existen ilusiones que hemos creado con el fin de velar una angustia que proviene del mundo mismo y de nuestra condición en él. Pero el absurdo es la verdadera condición del hombre y todas aquellas llamadas al sentido de la vida, como, por ejemplo, la religión, son un engaño.

Ahora bien, para el argelino el absurdo es justamente una paradoja. Para ilustrar sus ideas utiliza varios ejemplos, pero nosotros retomaremos el mito de Sísifo. En él habla sobre este personaje, Sísifo, que fue destinado a subir una enorme roca hacia un cresta, misma que rodaría abajo y tendría que subir nuevamente por el resto de sus días. Viviendo bajo la condena de un castigo eterno, el filósofo nos advierte que tenemos que pensar a Sísifo como alguien feliz. ¿De qué

¹⁶⁵ Camus, A. "Un razonamiento absurdo" en *El mito de Sísifo*, México: Alianza, 2010, p. 45.

forma? En un primer plano, el personaje de este mito vive una vida que no tiene sentido: empuja una pesada roca y no hay más que eso, ese es su mundo. Sube la roca con todas sus fuerzas, sudando la condena que se le ha impuesto y cuando por fin ha cumplido con su tarea, la roca no se detiene, su destino gira cuesta abajo y queda suspendida en el llano. Sísifo tendrá que descender de la montaña, tomar la pesada piedra, y empujarla nuevamente arriba. ¿Qué sentido puede tener esto?

Pero hay un segundo momento que Camus nos advierte. Cuando Sísifo ve a la roca girar hacia abajo, en ese instante, en ese pequeño momento, el personaje toma conciencia. Ese intervalo de contemplación, el regreso y la pausa, como dice el autor, “esa hora que es como un respiro y que se repite con tanta seguridad como su desgracia, esa hora de la de la conciencia.”¹⁶⁶ ¿Qué sería de él — se pregunta el argelino— si a cada paso que da esperaría que su destino cambiase? Así, el camino de descenso se convierte en su victoria, puesto que ha sido conciente de su destino. De este modo vemos que la idea de absurdo viene acompañada con el momento de conciencia, porque Sísifo está atrapado en un ir y venir hasta el momento en que se da cuenta de ello. Y en el instante en que deviene conciente, la roca toma sentido, el subirla y bajarla adquiere sentido. Pero todo esto nos resulta paradójico, ¿cómo lo absurdo podría tener sentido?, ¿cómo pensar que la conciencia de Sísifo es su victoria?

Aquí la paradoja es que al hacer conciente la condición de absurdo del hombre, se adquiere, justamente, el sentido. Pero esta conciencia tiene un precio a pagar. Se tendría que pagar el precio de saberse absurdo, de saberse, entonces, finito, incompleto, irresuelto o, podríamos agregar, en desamparo. Si el absurdo

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 157.

implica un divorcio entre lo que se espera y lo que hay en el mundo, como decíamos hace un momento, la renuncia sería aceptar justamente esta disyuntiva y con esto se renuncia a toda esperanza. Sísifo, entonces, no estaría luchando constantemente contra un enemigo fantasmático, es decir, la posibilidad de salir de su condena; Sísifo estaría, pues, renunciando a esta esperanza y a esperar que algo cambie en su repetición.

¿Es Sísifo, en el primer momento del que hablamos, el modelo del hombre neurótico? ¿Está éste atrapado en un continuo ir y venir sin conciencia y sin sentido? Sísifo, en el primero momento, es decir, en el subir y bajar la roca sin pausa y sin conciencia, lleva a cabo un acto de repetición muda. Este acto se convierte en una repetición vacía que dicta un destino inamovible. Parece ser que el futuro de Sísifo es negado y en su lugar se alza un presente eterno.

El concepto de compulsión a la repetición de Freud puede tener ecos en este punto. Con esto Freud se refiere a un mecanismo inconsciente que responde al principio de placer y que tiene una cualidad conservadora, en donde se repiten las impresiones infantiles en la actualidad. Con el fin de despertar placer, la compulsión a la repetición trae una pura descarga pulsional. Mediante esta idea, Freud propone que la compulsión a la repetición constituye la pulsión de muerte en tanto que tiende a lo inanimado o a la desligadura, es decir, hay un libre curso de la pulsión y una catarsis total en donde no existe un momento de espera y de contención que recupere un acopio de energía. Así escribe Freud en *Más allá del principio del placer*:

Se conocen individuos en quienes toda relación humana lleva a idéntico desenlace: [...] hombres en quienes toda amistad termina con la traición de un amigo; otros que

en su vida repiten incontables veces el acto de elevar a una persona a la condición eminente de autoridad para sí mismos o aún para el público , y tras el lapso señalado la destronan para sustituirla por una nueva, [...], etc. Este ‘Eterno retorno de lo igual’ no asombra poco cuando se trata de una conducta *activa* de tales personas y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose forzosamente en la repetición de idénticas vivencias.¹⁶⁷

La repetición tiene un lugar importante en la teoría psicoanalítica, ya que no solamente se trata de descubrir que hay una fuerza activa en el ser humano, que lo lleva a un “eterno retorno de lo igual”. El conflicto que aparece en el hombre no es el de ser tomado por un impulso, sino que el hombre crea para sí su propio destino, es decir, es el hombre mismo el que inconscientemente ha desarrollado el curso de sus repeticiones y no puede dar cuenta de ello: “Hay personas que durante su vida repiten sin enmienda siempre las mismas reacciones en su perjuicio, o que parecen perseguidas por un destino implacable, cuando una indagación más atenta enseña que en verdad son ellas mismas quienes sin saberlo se deparan ese destino.”¹⁶⁸

En este sentido, Sísifo se vería forzosamente atrapado en la repetición compulsiva que solo puede culminar con su muerte. Este personaje mitológico, al igual que los neuróticos del los que Freud habla, repite una y otra vez el mismo acto, sin cambios y sin salida. También podría representarse como un ser adormecido al vivir por los preceptos que la religión impone, ilusionado por la posibilidad de una vida mejor en los cielos.

Pero nuestro personaje no queda suspendido ante la pulsión de muerte, al contrario, sale victorioso. ¿Cómo se da la victoria? Como bien dice Camus, Sísifo es

¹⁶⁷ Freud, S., “Más allá del principio de placer” (1920) en *Obras completas*, T. XVIII, p. 22.

¹⁶⁸ Freud, S. “ 32ª Conferencia. Angustia y vida pulsional” (1932-1936), en *Obras Completas*, T. XXII, p. 99.

capaz de detenerse a contemplar a la roca girando de regreso al llano. ¿Qué detendría la liberación total de la pulsión de muerte? La introducción de una función yoica. Entendamos esto en el sentido en que el yo surge como un acopio de energía pulsional que busca “guardar” cierta cantidad de energía y así lograr un momento de espera y de separación. El yo, que rige la motilidad y el juicio, entre otras cosas, funciona como un “principio de espera”. Podemos imaginar a Sísifo subiendo y bajando la roca una y otra vez hasta que en un momento se detiene y observa a la piedra girar rápidamente cuesta abajo, y se da cuenta de que *este* es su destino, hace una pausa y toma conciencia. Este instante es en donde la repetición muda cobra sentido. Ya no es repetición vacía y mortal, sino que la conciencia toma armas en contra de la pulsión de muerte. Hay, entonces, ligadura. La conciencia es ligadura y ésta evita la repetición vacía. Pero aparentemente Sísifo no puede salir de la repetición a pesar de la conciencia que ha tomado de ella, porque está condenado a un castigo sin fin. Como ya dijimos, parece ser que su futuro queda cuarteado por un presente eterno que se extiende hacia el infinito y que este trágico personaje no puede esperar nada más que lo que ya tiene: no hay incertidumbre ni apertura a algo que pueda llegar, pues ya está todo ahí. Aquí nos cuestionamos: ¿podría la conciencia de absurdo abrir las puertas hacia el porvenir? ¿Cómo entender el porvenir?

Una de las partes más importantes del mito de Sísifo se reduce a un instante, aquel que, como ya dijimos, detiene al personaje a la contemplación y lo lleva a tomar conciencia de que lo que está haciendo es absurdo. Sísifo, mediante este acto de conciencia voltea el juego: hace de la roca su mundo, su juego y su victoria. Ese instante es crucial para nosotros. Es un momento en la historia de Sísifo que trae una

apertura. Si lo pensamos dentro de un esquema de tiempo vertical y no horizontal, el futuro, como progresión de actos, se deja de lado y el sentido de absurdo se condensa en la impresión de este segundo. Sísifo es feliz y victorioso porque su vida queda abierta por el instante en donde la conciencia toma armas.

Para ello retomemos el concepto de porvenir en contraste con la idea de futuro trabajado por Derrida. La desconstrucción de Derrida sitúa el concepto de “futuro” en lo que Heidegger llamó la metafísica de la presencia. Para Derrida un acontecimiento debe venir de lo incontrolable, del porvenir mismo. El porvenir, como un “quizá”, es la posibilidad de todas las posibilidades, un por-venir que queda abierto a lo incierto, a lo inesperado y a lo incontrolable: “Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (*to be*): por hacer y por decidir.”¹⁶⁹ Asimismo, el porvenir abre a lo totalmente otro y por ello tiene un juego social que Derrida utilizará para hablar sobre justicia. El futuro, en contraste, sería aquel que está ya para siempre escrito, como el destino, por lo que es inamovible y no hay posibilidad de acontecimiento, en tanto aquello que viene es conocible y pertenece a un presente-futuro. El porvenir es una visión esperanzadora, ya que tiene la cualidad de la espera. Un futuro que está cerrado no permite la movilidad, así como la compulsión a la repetición, en donde no hay que esperar a que suceda nuevamente lo que ha sucedido, sino que ya está de antemano destinado a ser.

Lo por-venir en Sísifo queda, entonces, dentro de un tiempo que no tiene que avanzar hacia ninguna parte, sino que está inscrito en el instante, y en este instante vertical es en donde Sísifo se desencadena de su castigo y puede abrir las puertas

¹⁶⁹ Derrida, J., *Espectros de Marx*, España: Trotta, 1998, p. 31.

hacia el porvenir. El momento en el cual Sísifo se abre a la conciencia es ya un acontecimiento que permite la apertura hacia lo por-venir.

Ahora bien, a pesar de que el instante de conciencia como acontecimiento es capaz abrir las puertas hacia el porvenir, podríamos decir que este acto no es del todo suficiente. Desde la perspectiva psicoanalítica, el hecho de hacer conciencia, a saber, “nombrar las resistencias” en palabras de Freud, no puede producir su cese inmediato: Escribe Freud que “es preciso dar tiempo al enfermo para enfrascarse en la resistencia, que ahora es consabida para él, para *reelaborarla*, vencerla prosiguiendo el trabajo en desafío a ella [...]”¹⁷⁰

Dentro de la mitología existe otra tragedia que nos puede ayudar en nuestra tarea, y ésta es la de Edipo. Al igual que Sísifo, Edipo está condenado a un destino del cual no puede escaparse. Después de matar a su padre y tomar por esposa a su madre, como el oráculo lo predijo, Edipo se da cuenta de lo que ha hecho. Su horror es tan grande que lo lleva a sacarse los ojos. Al igual que Sísifo, el personaje de Sófocles pasa por un momento de conciencia y en este instante es en donde ambos personajes devienen absurdos y trágicos. La conciencia, nuevamente, trae el sentido. Tendremos que imaginarnos a Edipo igualmente feliz. El momento de conciencia de Edipo es una conciencia de sí mismo, de su vida y de su destino. El acto de sacarse los ojos podemos re-significarlo como el acto de renuncia del cual Camus habla. Edipo renuncia en tanto que adquiere conciencia de un divorcio entre lo que él esperaba y lo que estaba ocurriendo. Renuncia a su visión para adquirir una mirada interior, una mirada que retorna hacia su interioridad. Cuando Edipo asume su tragedia, su vida comienza y se abren las puertas al porvenir. Hay un momento de

¹⁷⁰ Freud, S., “Recordar, repetir, reelaborar”, p. 157.

elaboración del destino que se culmina con el acto de arrancarse los ojos y volver la mirada hacia al interior.

En este sentido, Camus quizá está dejando algo de lado. Como mencionamos, el acto de conciencia no es del todo suficiente y podríamos agregar otro paso: el momento en el que se lleva a cabo una reelaboración [*Durcharbeiten*] de la repetición y de la conciencia de absurdo. No se trataría solamente de la conciencia en sí misma, como un destello de iluminación de la existencia, sino que también habría que reelaborar el momento *mismo* de conciencia. La reelaboración, como la piensa el psicoanálisis, busca amarrar una historia que se había fragmentado y, a partir del momento de conciencia, la historia puede ser reelaborada. Uno de los objetivos de ésta es, justamente, construir un porvenir en el sentido derridiano que ya hemos mencionado.

De cierto modo, la reelaboración constituye un juego. Dentro del marco psicoanalítico, se establece el escenario, se posicionan los personajes, se habla, se equivoca, se revuelven las historias con recuerdos y sueños. El momento del análisis se convierte en un juego como el de Sísifo: podríamos imaginar al personaje jugando con la roca, subiendo con trabajo y rodando cuesta abajo con rapidez. Aquí podemos recordar nuevamente las tres transformaciones del espíritu propuestas por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. Para este filósofo, el espíritu tiene que pasar por tres momentos para alcanzar al superhombre. Primero, el hombre es asemejado a un camello que carga un enorme peso en su espalda y que tiene trabajo para moverse. Esto representa a un hombre que soporta el peso de los valores establecidos por la ciencia, la religión, la filosofía y la cultura, y que se ve atrapado en ellos.

Posteriormente, el hombre ha de convertirse en un león, señor de su propio reino, un ser salvaje que destruye todo con fuerza. Desmantela los valores de la cultura y de la sociedad, pero siempre con la búsqueda por reconstruirlos, lo que Nietzsche llamó nihilismo reactivo. Ulteriormente, a través de un nihilismo activo, el espíritu deberá asemejarse a un niño, que construye inocentemente por medio de la creatividad y el juego. Aquellos valores despedazados por el león, el infante recolectará las piezas y reconstruirá nuevos valores. Para lograr la reelaboración, el hombre deberá pasar por estas tres transformaciones: primeramente con la carga de sus ideales, sus conflictos, subiendo y bajando la misma roca una y otra vez. En segundo lugar, tendrá que despedazar esa roca, quizá al igual que Sísifo, quien hace de la piedra su mundo, que convierte su castigo en su victoria. Como el León, Sísifo sale vencedor, toma la roca y la hace su reino. Y por último, a partir de aquellas piezas dejadas por el león, el hombre construirá nuevos valores, reelaborará su historia por medio de la creatividad y el juego. Así, surgirán nuevos valores, una nueva historia que, lúdicamente, abrirá las puertas al porvenir.

Con la llegada de la conciencia seguida por la reelaboración, la vida toma el sentido buscado por Camus: la vida cobra sentido en el absurdo del porvenir, en tanto que nunca podremos estar seguros de lo que vendrá y ante esto habrá que mantenerse en espera, es decir, sin desesperación, pero sí en la desesperanza, a saber, partiendo de que el hombre se encuentra en un estado de desamparo, de absurdo como condición originaria, y que las ilusiones son creadas con el fin de olvidar o dislocar la angustia.

Una espera que abre a la posibilidad de las posibilidades; una espera activa, como la de Sísifo, en donde se hace conciencia y después se reelabora. Sin este

instante que anuncia el porvenir, la vida sería, recordando las palabras de Jean Cocteau, “[...] como si alguien que se cae por la ventana quisiera relacionarse con los ocupantes de los cuartos ante los cuales pasa en su caída.”¹⁷¹

El hombre ordinario, representado por la primera instancia del mito de Sísifo, es aquel que se encuentra en un mundo, viviendo la repetición forzada y absurda, pero con la esperanza de que en algún momento su destino cambie. Mantiene la esperanza, recubierta de ilusiones de un mundo más allá, un mundo en donde pueda encontrar la libertad y el cobijo tanto anhelado. Pero este otro modelo de hombre, el que Freud sitúa como aquel fundado en la desilusión o en la desesperanza, es el hombre que podemos ver reflejado en el segundo momento de Sísifo, como aquel que abre sus posibilidades hacia el porvenir, aquel que da cuenta del absurdo de su vida como mortal y elabora un nuevo sentido fundado en la desesperanza. Como ya dijimos, este es un ser humano que podemos pensarlo diferente al hombre ordinario, uno que encuentra una forma distinta de vivir en la tierra, que no se encuentra hipnotizado por la ilusión de la Luna, y que, más bien, se dedica a trabajar en la tierra como un campesino honrado, es un hombre desesperanzado.

Cuando pensamos en qué consiste la meta del psicoanálisis, esta es una de las posibles respuestas. El psicoanálisis no estaría, pues, en busca de una nueva felicidad o en busca de crear nuevas ilusiones para proteger al ser humano de su total desvalimiento. Este persigue, por lo contrario, develar la condición del hombre en tanto en desamparo, desenmascarar las ilusiones tanto culturales como religiosas que intentan proteger al hombre, pero no para vivir una vida más feliz. Quizás el psicoanálisis tenga un fundamento profundamente schopenhaueriano, es decir, que

¹⁷¹ Cocteau, J. *Opium*, trad. Ignacio Vidal-Foch, Barcelona: BackList, 2009, pp. 25-26.

la vida es dolor¹⁷² y que siempre lo será. No existe realmente una solución para combatir esto, pero sí el remedio/veneno de hacerlo evidente.

Para Freud, el ser humano siempre se encontrará en un estado de insatisfacción, de falta, de angustia, de desamparo. El único camino, que él encuentra, es el psicoanálisis, pero como un espacio en donde la reelaboración conduce a la renuncia de la promesa de una vida mejor en otro mundo, a la renuncia de calmantes, de venenos, de ilusiones. Pero en especial de aquellas ilusiones que no funcionan como ilusiones sino como verdades. Pero también propone que a pesar de que la vida está llena de dolores, de violencia y de angustia, aún así, se puede vivir y vale la pena hacerlo. Una resolución muy parecida a lo que Camus propondría cuando se pregunta si la vida vale la pena ser vivida o mejor optamos por el suicidio.

Entonces, para Freud, la vida ordinaria es una que trae consigo dolores y la meta del psicoanálisis no es librarse de esos dolores, sino que fundar esa vida hostil en la desesperanza y en la renuncia de que en los cielos se encontrará una vida mejor o de que la forma en la que se vive apunta a un bien que va más allá de uno mismo. Freud, en uno de sus primeros textos, se ve interpelado por uno de sus pacientes, quien le objeta que a pesar de que esté en un tratamiento psicoanalítico, no será un hombre más feliz porque siempre habrá algo de dolor que la vida le depare. A esto, Freud responde:

No dudo de que al destino le resultaría por fuerza más fácil que a mí librarlo [beheben] de su padecer. Pero usted se convencerá de que es grande la ganancia si

¹⁷² Véase, Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, tr. Eduardo Ovejero, España: Losada, 2008,

conseguimos mudar [*verwandeln*] su miseria [*Elen*] histórica en infortunio ordinario [*gemeines Unglück*].¹⁷³

El destino o, podríamos decir, la ilusión de las representaciones religiosas, podrían remediar [*beheben*] su sufrimiento, pero éste sería, precisamente, ilusorio. Quizás sería más fácil, pero sería un engaño. Pero podemos lograr transformar [*verwandeln*] la miseria neurótica en desgracia ordinaria. ¿Qué quiere decir esto? Transformar la miseria neurótica en miseria de la existencia, es decir, revelar que la vida ya de por sí, trae miseria, desesperanza, pero esta es una vida que se acerca más a la condición auténtica del ser humano en el mundo. Pero entendamos desesperanza en los términos que trabajamos más arriba, es decir, una vida que no necesita de venenos para adormecerse, la vida de un hombre mortal que trabaja su tierra para nutrirse, que acepta su desamparo, que se sabe absurdo y que se abre a las posibilidades del porvenir como aquello incierto. Y que en base a eso, puede resignificar la falta de sentido para crear nuevos sentidos, pero siempre frágiles, momentáneos y sin fundamento último.

Recordando a la historia Michael K. escrita por el premio Nobel J.M. Coetzee, en donde el personaje principal se embarca en un viaje para llevar a su madre a refugiarse en su tierra natal en el campo, y se ve absorbido por un mundo hostil y violento, caracterizado por una Sudáfrica dividida por la guerra civil. Su viaje se ve interrumpido por la repentina muerte de su madre y Michael, en total soledad y desamparo, emprende la búsqueda por esa tierra a la que su madre quería llegar.

¹⁷³ Freud, S. "Sobre la psicoterapia de la histeria (Freud)" (1893-1895) en *Obras Completas*, T. II, p. 309. Los corchetes en alemán son míos.

Cuando por fin la encuentra, después de varias peripecias y conflictos policiales, Michael comienza a cultivar su tierra y a alimentarse de ella.

Este personaje logra generar una transformación de una vida miserable en el orfanato, tiranizado por los deseos y vergüenzas de su madre, a una vida como agricultor, plantando calabazas, en una profunda soledad, pero en una profunda relación con su tierra, de la que se nutre y en la que vive. Michael K., que logra, aunque no del todo, una metamorfosis de su día a día y que convierte su vida cotidiana en una siempre abierta a las posibilidades de cambio y a la posibilidades de desgracia constante, es un personaje en donde podemos ver reflejadas algunas ideas de las que hemos estado hablando hasta ahora. Un hombre incomprendido, que se relaciona con el mundo de una manera realmente divergente.

En *Vida y época de Michael K.*, Coetzee plantea la posibilidad de una vida diferente, de la transformación de la vida cotidiana en un mundo violento y amenazante. Sin embargo, frente a este cambio de vida que realiza el personaje principal de la novela, hay algunos cuestionamientos que podemos encontrar. Como ya mencionamos, la forma en que la historia se desarrolla podría ser una ilustración de lo que venimos diciendo respecto a una forma de vida distinta, una forma diferente de estar en el mundo, como lo han propuesto Heidegger y Freud. Entonces, ¿podemos considerar que la transformación que hace el personaje de la novela es una que apunta a lo que dijimos antes, a saber, a una vida fundada en la desilusión y en la conciencia de desamparo radical?

Esto resulta muy controversial, en especial cuando lo relacionamos a la vida y época de Michael K., ya que la forma de vida que se percibe hacia al final de la

novela, es una radicalmente distinta, misma que genera controversias en los personajes alrededor de Michael.

Al final de la novela, Michael es llevado a un hospital después de que unos soldados lo encuentran casi muerto. En el hospital, el personaje casi no hablaba, no decía nada de lo que le había pasado, cosa que enfurecía al doctor que lo atendía. Este último, cautivado por aquel personaje tan extraño, decide acercarse y tratar de generar un contacto con aquél. Pero Michael, sin respuesta, se encuentra como una piedra, encerrado en sí mismo. El doctor se ve realmente consternado y radicalmente transformado por la vida que Michael tiene, pero Michael, no puede contar su historia, ni siquiera corrige cuando le dicen mal su nombre, se encuentra apenas consciente de lo que lo rodea.

Michael es incapaz de tomar la palabra, en especial hacia el final de la historia, es decir, se muestra renuente a narrar o a contar su historia. Así es percibido por el médico que lo atiende:

Serás solo un dígito en la columna de las unidades al final de la guerra, cuando hagan la gran resta para calcular la diferencia, nada más. ¿Quieres ser solo uno de los muertos? Quieres vivir, ¿no? ¡Entonces *habla*, haz oír tu voz, cuenta tu historia! ¡Te escuchamos!¹⁷⁴

Pero aquí la pregunta podría llevarse por un camino distinto: ¿qué importancia tendría, pues, contar la historia, *su* historia?, ¿es que Michael no puede contar su historia o es que no le interesa? En todo caso, ¿qué lugar tiene la historia dentro de la concepción del hombre como aquel que funda su vida en la desilusión y en la

¹⁷⁴ Coetzee, J.M., *Vida y época de Michael K.*, España: Penguin Random House, 2015, p. 147.

conciencia de desamparo radical? En primer lugar, habría que señalar que la historia de Michael no es contada, en ningún momento, por el personaje mismo, por lo que en realidad no sabríamos cuál es *su* historia. Pero en el momento en que es interpelado para responder, éste se queda en silencio. Esto es importante, porque genera preguntas en torno a los vínculos o relaciones que se tiene con el mundo en tanto con los otros que también lo habitan. En esta vida fundada en la desilusión, ¿qué relación se tendría con los otros? En el caso de Michael, esta parece ser de una total lejanía, extrañeza, y en palabras freudianas, deslibidinización. Pero por otro lado, Michaels, como lo llamaba erróneamente el médico, se encuentra, al mismo tiempo, tiranizado por su entorno:

Cuando te ordenamos saltar, saltaste. Cuando te ordenamos saltar otra vez, saltaste otra vez. Pero cuando te ordenamos saltar por tercera vez, no obedeciste, sino que te derrumbaste; y todos pudimos ver, incluso los más reticentes, que te habíamos derrumbado porque habíamos agotado tus recursos obedeciéndonos. Así que te levantamos [...] y te dijimos: “Come, recupera tus fuerzas para poder volver a perderlas obedeciéndonos”. Y no te negaste.¹⁷⁵

Desde este párrafo, parece ser que la vida del personaje, no tiene grandes transformaciones: de ser tiranizado por su madre a ser tiranizado por otros sustitutos. Quizás, cuando hablamos de una transformación, así como lo habla Freud —del cambio del hombre que está pensando en los cielos, al hombre que trabaja su tierra para nutrirse (pero también junto con otros, no en soledad)—, y Heidegger —cuando dice que la *Sorge* tiene que ser también con los otros que habitan el mundo —; no podemos dejar de lado que quizás Michael no logra hacer una transformación. Sin

¹⁷⁵ *Ibid*, p. 170.

embargo, aquí sigue quedando la pregunta de que si la transformación en una forma de estar en el mundo más auténtica, puede llevarse a cabo en soledad o con otros.

Pero un punto en el que debemos de hacer énfasis, es en la relación que tiene Michael con la tierra. Esto es importante, porque tanto Heidegger como Freud, —claramente más el primero que el segundo—, tienen una visión especial de lo que significa la tierra. Es Heidegger resulta muy claro, desde la forma de vida que él mismo llevaba en un momento de su vida, y por la pérdida de una vida, en manos de la modernidad y la técnica, que podría llevar al hombre a ser más auténtico. En Freud es menos claro, pero enfocándonos en aquel fragmento que hemos repetido en las últimas páginas, el hombre como un campesino honrado que trabaja su tierra para nutrirse, podemos decir que la vida en la tierra, en esa tierra que puede trabajarse, se encuentra un punto importante para Freud. Cabe señalar, que en Freud no se trata de volverse campesinos realmente, (y en Heidegger tampoco), sino en dedicarse a la vida en la tierra, la vida terrenal y no la vida en los cielos, trabajar el mundo, para de él poder nutrirse. Al respecto de esto, encontramos algo crucial en la historia de Coetzee. Michael se convierte en un agricultor, y en este trabajo sobre su tierra, encuentra también la apertura a las posibilidades:

Había momentos, sobre todo por la mañana, en que el júbilo le invadía al pensar que él, solo e ignorado, estaba haciendo florecer esta granja abandonada. pero después del júbilo, a veces llegaba una preocupación que tenía una conexión incierta con el futuro; y entonces solamente el trabajo duro podía salvarle de caer en la tristeza.¹⁷⁶

¹⁷⁶ *Ibid*, pp. 66-67.

También, en cuanto a la relación que tiene con los otros y con su mundo, hay una transformación radical en el momento en el que se vuelve el agricultor de su propia tierra: “No sabía lo que iba a pasar. La historia de su vida no había sido nunca interesante; casi siempre alguien le había dicho lo que tenía que hacer; ahora no había nadie, y esperar parecía ser lo mejor.”¹⁷⁷

En estos últimos fragmentos podemos ver a un Michael abierto al tiempo, amando la indolencia de una entrega de su ser al tiempo¹⁷⁸, abierto a las posibilidades de ser, liberado en la apertura del campo rodeado de un mundo violento.

Esta narración, como muchas otras, nos puede dar pistas para ilustrar el pensamiento de ambos autores. Claramente habría muchas más cosas que podemos trabajar, pero puesto que esto no es un análisis literario sino un andamio para comprender una teoría, lo dejaremos abierto.

La cotidianidad para Freud tiene, no solamente un papel importante en la formación del hombre, sino que tiene un lugar crucial. La vida cotidiana, como despliegue de lo que es el hombre, puede ser una vida atormentada por la repetición mortífera de la pulsión, puede ser una vida en constante sufrimiento, buscando el remedio que mejor calme las desgracias. Puede ser un modo de ser en donde se buscan curas para aligerar el camino, y cuando no se encuentran, el sufrimiento se duplica. La vida cotidiana es, para el hombre ordinario, una carga que debe de sostener hasta el momento de su muerte, cuando será por fin recompensado por todos sus sacrificios.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 74.

¹⁷⁸ Véase *Ibid*, p. 122.

Pero hay otra forma de existir, otra forma de vivir la cotidianidad, otra manera de darle sentido a la existencia. En Heidegger lo podemos encontrar con mucha claridad, cuando habla de una transformación en la forma en la que lo uno impera en la vida y la domina. A partir de un pensar meditativo sobre la cultura, la técnica, la cotidianidad y la forma en que todo esto se relaciona con el ser humano, es como se puede empezar esta transformación.

En Freud también está presente, como ya lo hemos trabajado, la idea de una forma distinta de vida, una que no esté sofocada principalmente por las ilusiones religiosas y todo lo que éstas representan. Esta otra forma de vida la encontramos en la del campesino honrado. Pero lo que está en juego en esta propuesta, es que el psicoanálisis no solamente está haciendo una descripción del mundo y de cómo es que el ser humano moderno vive la cotidianidad con tanta sofocación. La propuesta freudiana implica necesariamente un "*Wake up call*", para llamarlo de alguna manera. Es decir, una alerta que nos hagan despertar para dar cuenta de que la vida que el hombre vive, es una pobre, poco arriesgada, hipócrita, esclavizada. Y precisamente lo que busca el psicoanálisis, más allá de toda formalidad teórica, es simplemente, una transformación de nuestra cotidianidad. Un cambio de posición subjetiva, como se refieren los psicoanalistas. Y es eso simplemente, con toda su complejidad. Es por ello que la crítica a la cultura es tan importante, porque este movimiento, este cambio de actitud, no es posible de llevar a cabo si el hombre se mantiene hipnotizado por las promesas de la Divina Providencia. Éste tiene que despertar, tiene que dar cuenta de todo aquello que está en juego en los mundos subterráneos, esas "manos invisibles" de las que hablaba Karl Grosse, que nos mueven a su antojo como marionetas. Desocultando, para utilizar un término heideggeriano, los

entramados de significación del inconsciente, develando toda ideología detrás de cualquier discurso político, filosófico o incluso psicoanalítico, es como se comienza a construir un camino de crítica dialéctica-social.

Uno de los puntos quizás más importantes que hay en las teorías sobre la cotidianidad en nuestros autores, es el lugar que tiene la muerte. La muerte, por lo menos la idea de ello, modifica la vida cotidiana en todos sus sentidos. Ya sea que la existencia esté regida por la idea de que en la muerte alcanzará la supresión de todos sus sufrimientos y vivirá por fin en la libertad de un paraíso; o que haya una negación total de la muerte como un hecho verdadero e impredecible. Tanto para Heidegger como para Freud, la muerte organiza y estructura la forma en la que el hombre es el mundo, y el hombre ordinario es aquel que vive su vida sin realmente considerar a la muerte, es decir, retomando a Freud, se vive con una actitud hipócrita frente a la muerte.

La idea de la muerte propia y la de los otros es una que ronda en los lugares más ínfimos y transita por los recovecos más profundos del hombre. Esta, como una de las causas del sufrimiento en la vida cotidiana, no puede ser enfrentada, por lo que el hombre se ve llevado a vivir su cotidianidad de una forma impropia. Una que vive bajo los mandatos del *das Man*, pues lo ayudan a disminuir su angustia, a despojarse de toda posible responsabilidad en sus actos, y, en últimos términos, a no pensar. Aquí, la cotidianidad vista desde este punto de vista, estructura y construye al hombre como un ser mediano, sufriente, impotente, como un ser perdido de sí

mismo: “Inherente a la cotidianidad es una cierta normalidad del existir, el ‘*uno*’ en que se mantienen encubiertas la propiedad y la posible verdad del existir.”¹⁷⁹

En esta forma de ser en el mundo, la técnica tiene un función particular. Esta acompaña al hombre como un calmante de sufrimiento y como una tergiversación de la verdad. En los próximos dos capítulos abordaremos esta cuestión y la forma en la que es trabajada por Freud y Heidegger.

¹⁷⁹ Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 109.

CAPÍTULO IV.

LA TÉCNICA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL *SER HUMANO COMO PROYECTO*: FREUD Y EL MALESTAR DE LA TÉCNICA EN LA CULTURA.

“En efecto, el hombre ordinario está acusado de consagrarse, gracias al Dios de la religión, a la ilusión de ‘aclarar todos los enigmas de este mundo’ y de estar ‘seguro de que la providencia cuida de su existencia’. Por este medio, se apropia a buen precio de un conocimiento de la totalidad y de una garantía de su condición. [...] El hombre ordinario representa aquí el papel de un dios a quien se reconoce por sus efectos, aún si se envilece y confunde con la mayoría supersticiosa: provee al discurso con el medio de *generalizar* un conocimiento particular y de *garantizar* su validez con toda la historia.”

Michel De Certeau

En el siguiente capítulo analizaremos uno de los puntos más importantes de nuestra investigación, a saber, el papel de la técnica en la construcción de la existencia del ser humano entendido como proyecto, es decir, como siempre abierto a las posibilidades. Veremos, en lo que sigue, cómo es que este fenómeno se despliega, se interpreta y se desarrolla en cada autor. Para ello, llevaremos a cabo un riguroso análisis de los capítulos dos y tres de *El malestar en la cultura* de Freud, y de *La pregunta por la técnica* de Heidegger, que se desarrollará en el siguiente capítulo.

Hasta ahora ya hemos trabajado ambos textos, pero ha sido un trabajo rápido, por lo que en este capítulo intentaremos abordarlos con mucho más detenimiento y con precisión para generar un análisis mucho más crítico y profundo.

La técnica en ambos autores tiene un papel crucial, ya que consideran que tiene una relación sustancial con el ser humano y con la forma en la que su existencia se despliega en el mundo. A pesar de que podríamos encontrar ciertas similitudes entre un autor y otro respecto a este tema, cada uno de ellos tiene una visión particular y una interpretación desde un lugar específico dentro de la teoría que cada uno trabaja. Hemos hablado del papel de la técnica como decisiva para comprender una crítica a la cultura, pero ¿qué papel tiene la técnica en la construcción del ser humano concreto?, ¿qué relaciones se generan entre el ser humano, la técnica y el mundo?, ¿qué relación habría que tener el hombre para construirse como proyecto? Estas son algunas de las preguntas que trabajaremos a continuación.

En *El malestar en la cultura*, Freud hace especial hincapié en la técnica como aquella que asiste al hombre ante su sufrimiento. Encontrándose en esta situación de dolor constante y en un estado de desamparo, el ser humano se ve limitado ante las posibilidades de dicha, por lo que siempre buscará apaciguar el dolor y se verá en la necesidad de buscar salidas.

El hombre en su cotidianidad quiere alcanzar la dicha [*Glück*] y mantenerla. Esa es la aspiración del hombre ordinario según Freud, pero, ¿qué significa esto? Esta tiene dos vertientes: por un lado, busca la ausencia del displacer y del dolor y por otro lado, persigue experimentar intensos sentimientos de placer. Pero en concreto la palabra *Glück* se refiere a lo segundo. Toda actividad del hombre está, por tanto, direccionada a una u otra de las vertientes que mencionamos. Esto quiere decir que es el principio de placer el que marca el programa de la vida y el que

determina el propósito de la vida para el ser humano concreto. Pero, dice nuestro autor, que este propósito es irrealizable e imposible y que más bien lo que sucede es que la felicidad es la “satisfacción repentina de necesidades retenidas”¹⁸⁰ y que por su alto grado de éxtasis solamente es posible que ocurra momentáneamente. Así como nos recuerda Freud a través la pluma de Goethe: “nada es más difícil que soportar una sucesión de días hermosos.”¹⁸¹ A pesar de que Freud considera que el poeta exagera un poco con su sentencia, argumenta que el hombre está constituido de cierta forma que solo goza con el contraste entre un momento de displacer y de placer, y no el estado mismo de gozo.

El hombre, constituido de esta forma, se enfrenta a la limitación de la posibilidad de dicha, y toda actividad perteneciente a la cultura, tiene la pretensión de crear la ilusión de lo contrario, es decir, que toda técnica que crea el hombre para conseguir la felicidad es, ya siempre, fallida. No obstante, el hombre ordinario no tiene conciencia de ello, por lo que intentará, de una u otra manera, evitar el dolor con alguna de las técnicas que Freud describe.

El hombre se ve amenazado por un sufrimiento constante, lo que lo lleva a buscar salidas para extrañarse de él o para evitarlo, por un lado, y por otro, para generar fuertes sentimientos de placer. Pero el sufrimiento que Freud describe no proviene únicamente de la cultura, sino que el hombre se ve amenazado desde tres grandes lugares: desde el cuerpo propio, que está destinado a la ruina y a la muerte, que envía señales de angustia como alarma. El mundo exterior también trae un gran monto de sufrimiento porque puede destruirnos con sus fuerzas hiperpotentes, y,

¹⁸⁰ Freud, S. “El malestar...”, p. 76.

¹⁸¹ Goethe, Weimar (1810-1812) citado por *Idem*.

finalmente, el sufrimiento está presente cuando nos relacionamos con otras personas y con la sociedad. Esta última fuente es, a su parecer, la que más sufrimiento nos causa, aunque nos inclinemos a verlo como “un suplemento superfluo”. Así, el hombre sufre por la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad del cuerpo y, también, por las normas que regulan la cultura y los vínculos con los otros. En lo que sigue, analizaremos en primer lugar, las técnicas que surgen a partir del sufrimiento que causa la cultura, el cuerpo propio y los vínculos entre las personas. Un poco más adelante en este capítulo, analizaremos lo relacionado con la naturaleza, la cual es una pieza decisiva en nuestro análisis.

Una idea que es preciso resaltar, es la de sufrimiento. ¿Qué entendemos por este concepto? En realidad, Freud en este texto no lo desarrolla de manera explícita, pero podríamos sacar a continuación algunas conclusiones.

El hombre se siente ajeno a su mundo. Distanciado por un lado, pero totalmente interpelado por el otro. Se encuentra todos los días, enfrentado al tema de la muerte, pero la actitud que el hombre ha tomado frente a ella, no ha sido una sincera. Así como es claro y difícil de negar que el hombre no puede cumplir totalmente con el propósito del principio de placer, a saber, la tarea de ser felices, el hombre también sabe que algún día morirá, así como las personas de su alrededor. El ser humano sostiene racionalmente que la muerte es el desenlace necesario de la vida, es algo incontrolable y natural. Pero a pesar de ello, el ser humano se comporta como si las cosas no fueran así, como si la muerte fuese algo simplemente probable y que ocurrirá en un futuro muy lejano, el cual no se toma en cuenta. La cotidianidad de la vida genera este efecto: en lo predecible no se encuentra la posibilidad de la muerte. En el día a día, en el trabajo cotidiano, se tiene a lo predecible como una

brújula que siempre apunta en la misma dirección. La rutina diaria genera este sentimiento. Pero cuando lo impredecible surge, irrumpe la vida cotidiana y desgarrar su continuidad. Así, el hombre ve en la muerte una especie de contingencia, más que necesidad, es decir, que cuando algo impredecible como la muerte ocurre, se vive como un evento que surge repentinamente, y no por razones naturales (puesto que la muerte, dijimos, es una parte naturalmente necesaria en la vida). La continua negación de la muerte, o mejor dicho, la continua posibilidad de la muerte propia o de un ser cercano, palpita en el fondo de la conciencia del hombre cotidiano y le hace sufrir, le genera dolores, pesadillas, hasta síntomas. Quizás el inconsciente, que no conoce negación alguna, no conoce la muerte, opera negándola, pero la conciencia, en alguna parte de ella, es posible la concepción, puesto que es una idea racional de lo que significa el curso de la vida.

Sabemos que el inconsciente actúa sobre el hombre en todo momento, y quizás es por ello que la actitud del hombre hacia la muerte parece ser de desmentida. Este es un punto crucial, porque es el fundamento de toda técnica: la distracción y el encubrimiento, mediante técnicas como las que analizaremos a continuación. Entonces, el dolor que siente el hombre, ese dolor que proviene de su falla constitutiva, de su desamparo original, de su posibilidad continua de muerte, es la razón principal para la creación de diversas técnicas que conducen a distintos resultados. Esto resulta muy interesante, en especial si lo vemos a la luz de la teoría heideggeriana, puesto que para el filósofo alemán la muerte también tiene un papel central en la forma en que el Dasein se relaciona con su mundo, y además, la forma en que la muerte opera frente a la técnica y la cotidianidad. Esto lo veremos en el siguiente capítulo.

El ser humano busca resolver esta tarea por muy diversos caminos, en los que se encuentran desde satisfacciones irrestrictas de todas las necesidades, hasta evitación del displacer por vías extremas o moderadas, que se diferencian de acuerdo a la fuente de displacer en la que se enfoquen. En esta última, existen procedimientos extremos y otros moderados, unos atacan el problema desde varios lugares o unilateralmente.

Freud abre el segundo capítulo de *Das Unbehagen in der Kultur*, con la significación de la religión para el hombre común que ya había trabajado en *El porvenir de una ilusión* y nos recuerda que el hombre común posee un sistema de doctrinas y promesas que le asegura el esclarecimiento de todo misterio de la vida, que le promete remediar todos los sufrimientos que padece en la tierra, y que le cerciora que una divina Providencia cuida de su vida. Esta es la religión del hombre común, quien no puede pensarse a sí mismo sin este sistema de creencias. ¿Por qué Freud, si va a hablar de las técnicas que utiliza el hombre para remediar el sufrimiento, habla de la religión? Bueno, pues, porque esta es quizás, para Freud, una de las técnicas más efectivas para generar la ilusión de un calmante que apacigüe el sufrimiento ordinario. El autor tratará de esclarecer el papel de la religión como calmante y para introducirnos en este tema, nos recuerda una frase de Goethe que dice:

»Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
der habe Religion!«^{182*}

¹⁸² Goethe, *Zahmen Zenien* IX (obra póstuma), citado por *ibid*, p. 74.

*"Quien posee ciencia y arte,
tiene también religión;

¿Qué quiere decir aquí Goethe?, pues bien, es justamente lo que Freud desarrollará en este capítulo. El hombre común, aquel que no posee ni ciencia ni arte, se ve atormentado por el sufrimiento que le causa la vida en la tierra, por lo que la religión parece ser la única salida que encuentra. Pero si se le priva al hombre ordinario de su religión, aparece la posibilidad de que la vida no tiene sentido, puesto que es la religión la que mejor puede responder a esa pregunta. Sin embargo, ya dijimos que las representaciones religiosas son, para este autor, un mero engaño, un velo que cubre la realidad de una vida hostil. Y como esto es una ilusión, no es suficiente para amortiguar el dolor de la vida, y es por ello que el hombre ordinario siempre busca más salidas, más técnicas que le permitan enfrentar el dolor de la vida cotidiana.

Para soportar la vida, entonces, el hombre común no puede prescindir de calmantes [*Linderungsmittel*]. Los hay de tres tipos: fuertes distracciones por medio de las cuales pueda olvidar su miseria. Esto lo encontramos en la actividad científica y en el *Cándido* de Voltaire, cuando aconseja que cada cual cultive su jardín. En segundo lugar, se buscan satisfacciones sustitutivas que reduzcan esa miseria, como el arte, aunque este es ilusorio respecto de la realidad, pero no por ello menos efectivo psíquicamente. Ahí encontramos el papel que la fantasía ha tenido en la vida anímica. Y, por último, sustancias embriagadoras que amortigüen el dolor o que nos vuelvan impasibles a él.

Detengámonos un poco en la primera. Para hablar sobre las fuertes distracciones, Freud pone como ejemplo la obra de *Candide, ou l'Optimisme* de

y quien no posee aquellos dos, ¡pues que tenga religión!”

Voltaire. Este texto cuenta la historia de Cándido, un joven pupilo de Pangloss, quien experimenta una lenta y profunda desilusión por el mundo. Cándido, guiado por el optimismo, se da cuenta de que el optimismo no guía al mundo y que éste último no es precisamente maravilloso. Voltaire concluye la obra con Cándido rechazando el optimismo y dedicándose a un precepto profundamente práctico, el de “debemos de cultivar nuestro jardín”, como crítica y sátira al filósofo Leibniz quien abogaba que este es el mejor de los mundos posibles.

-¿Qué es el optimismo? -preguntaba Cacambo.

-¡Qué dolor! -dijo Cándido-. "Es obstinarse en defender con vehemencia que todo está bien cuando está mal."¹⁸³

Entonces, en la obra de Voltaire, Freud ve una técnica para soportar los dolores de la vida que no está sostenida por el optimismo, pues estaría fundado en la ilusión de que “todo está bien”, y más bien se habla de un trabajo sobre la tierra, el trabajo del agricultor. Y esa es la conclusión a la que Cándido llega, después de una serie de eventos que no resultan como él quería, a pesar de haberlos planeado racional y calculadamente. No se trata, pues, de empeñarse en intentar ver todo bien o positivamente, sino en aceptar que todo está mal y que no hay racionalidad que pueda cambiarlo. Es por ello que para Freud esto es importante, aunque no lo desarrolle en su texto. Ya habíamos hablado de esto anteriormente cuando retomábamos a Michael K. y el giro que toma su vida cuando se convierte en agricultor y también cuando hablamos de que la transformación del hombre radica en dejar de pensar en la Luna y dedicarse a la tierra como un campesino honrado.

¹⁸³ Voltaire, *Cándido o el optimismo*, tr. Antonio Espina, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005, p. 148.

Cuando Freud hace alusión al cuidado del jardín que propone Cándido, tiene ciertas referencias con esto otro que ya hemos trabajado en el capítulo anterior. Sin embargo, en *El Malestar*, el psicoanalista propone que cuidar del jardín tiene como efecto la distracción. ¿Distracción de qué?, de los dolores de la vida. Esto resulta muy interesante, porque anteriormente hablábamos del campesino honrado pero no como un distractor, sino como un hacerse cargo de la vida en la tierra. Aquí encontramos enormes diferencias entre una idea y otra. Quizás podríamos decir que el hombre no puede dedicarse a la vida hostil, es decir, no puede estar mirándola de frente todo el tiempo, tiene, pues, que distraerse. La diferencia reside en la forma en que el hombre se distrae del sufrimiento, o, en otras palabras, qué tipo de ilusión crea para velar el sufrimiento de la vida hostil. Como ya lo dijimos, sería imposible vivir sin velos que recubran la hostilidad de la vida, como lo hace un melancólico, pero lo que hay que tomar en cuenta es qué tipo de técnica utiliza el hombre y por qué utiliza justamente aquella, es decir, que, por ejemplo, cultivar el jardín como técnica distractora no brinda respuestas sobre el fin de la vida humana o sobre el sentido que tiene o no tiene la vida misma, es simplemente una actividad, un trabajo. En cambio, la religión, tan criticada por Freud en *El malestar* y en *El porvenir*, sí tiene respuestas sobre esos cuestionamientos: “[...] solo la religión sabe responder a la pregunta por el fin de la vida.”¹⁸⁴ Más adelante seguiremos hablando sobre esto.

Otra de las técnicas que Freud propone para soportar la vida son las sustancias embriagadoras, la cual ubica como el método más tosco, pero más eficaz, puesto que tiene como objetivo evitar el displacer. Este método tiene dos vertientes que van estrechamente enlazadas entre sí: por un lado, la intoxicación produce

¹⁸⁴ Freud, S. *op.*, *cit.*, p. 75-76.

cambios químicos en el cuerpo y tiene efectos directamente placenteros, pero por otro lado, lo que ya mencionamos, “nos vuelven incapaces de recibir mociones de displacer.”¹⁸⁵ Entonces, estas sustancias consiguen aumentar el placer inmediato, pero también obtener “una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior.”¹⁸⁶ Algo que llama la atención sobre este punto, es que el aumento de placer en el aparato psíquico mediante la intoxicación parece no ser suficiente, ya que está también la necesidad de crear un rompimiento con el mundo exterior, lo que trae un deslindamiento del displacer que provoca el mundo. Desde aquí ya se empieza a hablar de las fuentes del sufrimiento, y en este caso sería tanto el cuerpo propio como el mundo exterior. Más adelante hablaremos sobre esto. No abordaremos mucho más acerca de la intoxicación, puesto que esa sería una tarea para una investigación distinta¹⁸⁷; sin embargo, la técnica de la intoxicación en *El malestar* apunta a exponer los efectos que tienen los “quitapenas”, en relación con el sufrimiento que padece el hombre en la cultura.

Freud observa que las sustancias embriagadoras tienen un lugar importante en la cultura y en la lucha por la felicidad y el alejamiento de la miseria, ya que estas son apreciadas por un gran número de personas y hasta pueblos enteros, quienes han asignado un lugar fijo en su economía libidinal.

Sigamos con la última medida que Freud ubica como calmante del sufrimiento, a saber, las satisfacciones sustitutivas. Aquí el autor señala el arte y la fantasía. El ámbito de la fantasía surge como una satisfacción que se obtiene “[...] con ilusiones

¹⁸⁵ *ibid*, p. 78.

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ Para analizar el efecto de la intoxicación sobre el aparato psíquico según el psicoanálisis, véase Lepoulchet, S., *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*, Madrid: Amorrortu, 2012.

admitidas como tales [...]”¹⁸⁸, pero sin que esta discordia frente a la realidad aminore el placer. Entre las satisfacciones de la fantasía se encuentra el arte, ya sea por parte del artista mismo o por aquel que lo contemple. Sin embargo, el autor argumenta que el estado de dicha en el arte es momentáneo y “[...] no puede producir más que una sustracción pasajera de los apremios de la vida; no es bastante intensa para hacer olvidar una miseria objetiva (real).”¹⁸⁹

Más que el arte, el refugio en la fantasía tiene un papel muy importante en la obra freudiana. Ya desde sus primeros textos, el médico ve en la fantasía una de las piezas clave para entender el funcionamiento del aparato psíquico. Pero la pregunta en este momento es ¿qué función tiene la fantasía en tanto extrañamiento del mundo para sustraerse del sufrimiento cotidiano? En primer lugar, el concepto de fantasía tiene varias implicaciones para la teoría psicoanalítica, pero una de ellas, es la sustracción de la realidad efectiva: “El neurótico se extraña de la realidad efectiva porque la encuentra —en su totalidad o en algunas partes— insoportable.”¹⁹⁰ El hombre se desentiende, o por lo menos eso busca hacer, de la realidad efectiva y se aloja en un placer que puede obtener en su interior. Uno de los puntos más importantes respecto a esto, es uno de los orígenes de este deseo, o mejor dicho, del sufrimiento mismo.

En el proceso de construcción del aparato psíquico, éste se ve forzado a modificar su deseo originario, mismo que aspiraba a cumplir las exigencias del principio de placer, y a sustituirlo por el principio de realidad. Esto quiere decir, que

¹⁸⁸ Freud, S., *op., cit.*, p. 80.

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ Freud, S., “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” (1911), en *Obras Completas*, T. XII, p. 233.

en un primer momento, el hombre podía cumplir sus necesidades pulsionales de una forma más inmediata, porque en una edad infantil el yo era, más que nada, un yo-placer, un yo que tenía incrementos de tensión y buscaba lo más inmediato y eficaz posible para reducir esa tensión. Así como el *infans* siente hambre y llora. No obstante, con el desarrollo del aparato psíquico, el yo-placer tiene que perder terreno ante un yo-realidad, que aspira, principalmente, a beneficios que puedan asegurar el placer que vendrá posteriormente, en lugar de ceder ante un placer momentáneo. Así como escribe Bernard Shaw en *Man and Superman*: “*To be able to choose the line of greatest advantage instead of yielding in the direction of least resistance*”^{*191}. Sin embargo, la sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el derrocamiento del primero, sino su profundo aseguramiento, ya que se renuncia a un placer momentáneo para asegurar un placer que vendrá después. Esto se observa, nuevamente, en la religiones, en donde se pide la renuncia absoluta en la vida terrenal a cambio de la recompensa en una existencia futura.

La fantasía cumple un papel similar a lo que acabamos de desarrollar, ya que esta suscita un extrañamiento del mundo efectivo, en donde se crea una ganancia de placer inmediato, deslindado del mundo. Así como escribe Freud en su texto *El creador literario y el fantaseo*: “El dichoso nunca fantasea, solo lo hace el insatisfecho. Deseos insatisfechos son las fuerzas pulsionales de las fantasías, y

¹⁹¹ Shaw, B. *Man and Superman* [Hombre y Superhombre], citado por *ibid*, p. 228.

*”Poder escoger la línea de la mayor ventaja en vez de ceder en la dirección de la menor resistencia.”

cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria realidad.¹⁹²

La fantasía sustituye el acto, es decir, en lugar de actuar frente al sufrimiento del mundo, se refugia en la fantasía en donde obtiene un placer inmediato. Así escribe Schopenhauer al respecto:

Si, por ejemplo, a solas con nosotros mismos, reflexionamos sobre nuestros asuntos personales y nos representamos vivamente la amenaza de un peligro realmente presente y la posibilidad de un desenlace desdichado, el miedo comprime enseguida nuestro corazón y se nos hiela la sangre en las venas. Pero si luego el intelecto pasa a la posibilidad del desenlace opuesto y deja que la fantasía pinte la dicha largamente esperada y conseguida, al instante el pulso cobra una alegre marcha y nuestro corazón se siente ligero como una pluma; hasta que el intelecto despierta de su sueño.¹⁹³

Como bien nos muestra Schopenhauer con su ejemplo, el placer que proporciona la fantasía es momentáneo, ya que el intelecto, o la conciencia, despierta y nos recuerda de la realidad efectiva.

En este sentido, el arte tiene una función similar, en tanto que es momentáneo. Según Freud, en el arte se logra una reconciliación del principio de placer y del principio de realidad, ya que el camino que encuentra el artista desde la fantasía a la realidad es por medio de la fantasía misma, es decir, que el artista plasma sus fantasías y su visión de la realidad en el arte, por lo que el arte vislumbra una forma de la realidad efectiva. Sin embargo, cuando hablamos de la creación

¹⁹² Freud, S. "El creador literario y el fantaseo (1908 [1907]), en Obras completas, T. IX, p. 129-130.

¹⁹³ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 246.

artística o la contemplación de la obra de arte, ésta se ve irrumpida por la realidad, y por ello, tanto la creación como la contemplación, son estrictamente momentáneos. Por otro lado, no cualquier hombre es capaz de alguna de ellas, no cualquier hombre puede contemplar el arte o crearlo. Esto resulta muy claro en la obra de Schopenhauer, en donde propone tres diversas formas para la cesación del deseo, pues sostiene que el deseo es la principal fuente de dolor.

Schopenhauer, en su gran obra titulada *El mundo como voluntad y representación*, nos describe su perspectiva del mundo: un mundo de voluntad y de representación, en donde la voluntad, esa fuerza ciega, insaciable, inagotable, poderosa, sexual, inconsciente, se ve obligada a objetivarse en cada cuerpo, a separarse en cada hombre de la tierra, en todo lo vivo que conforma el mundo. Sin embargo, el hombre tiene la fortuna o infortunio de ser aquél en donde la voluntad cumple su más alto grado de objetividad. Infortunio porque el hombre será la parte más sufriente, el ser que más inmerso se encuentra en el dolor y más arrebatado está por éste. Dice nuestro autor:

“Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor.”¹⁹⁴

El hombre que describe Schopenhauer es un ser en falta, que busca colmar ese agujero, que es, al fin y al cabo, el hueco de la voluntad, que ha sido objetivada en su

¹⁹⁴ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*, p.440.

cuerpo. Es un hombre que sufre y que se encuentra en una necesidad constante e insaciable, y si no es arrebatado por este sentimiento, entonces, se aburre. Un ser que adolece su propia existencia, que se ve en conflicto con ella misma, pues la voluntad, fuente de dolor y sufrimiento, está ella misma en conflicto: “la voluntad de vivir se devora sin descanso a sí misma.”¹⁹⁵ Esta es claramente una perspectiva que Freud retoma del filósofo, al presentar al hombre como un ser sufriente que busca salidas para su dolor.

Entonces, hay, en primer lugar, carencias, necesidades, preocupación por conservar la vida; después viene el instinto sexual, las penas de amor, los celos, la envidia, el odio, la angustia, la enfermedad, y así sucesivamente, sin que nunca acabe:

Querer y ambicionar: ésta es su esencia, como si nos sintiéramos poseídos de una sed que nada puede apagar. Pero la base de todo querer es la falta de algo, la privación, el sufrimiento. Por su origen y por su esencia, la voluntad está condenada al dolor.¹⁹⁶

El hombre que describe Schopenhauer es un ser deseante, es un hombre que está “completamente entregado al deseo.”¹⁹⁷ Es por ello que “*toda vida es dolor*”¹⁹⁸. La vida del hombre está condenada al sufrimiento, pero, ¿qué hacer con esta tremenda carga?. Schopenhauer, en su pesimismo profundo, nos brinda unas opciones: la contemplación estética, la compasión y la ascética.

¹⁹⁵ Mann, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, tr. Andrés Sánchez Pascual, España: 2006, p.33

¹⁹⁶ Schopenhauer, A. *op., cit.*, p. 442. Las cursivas son del autor.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 445.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 441.

Respecto a la estética, Schopenhauer dice que el artista es, en contraposición al hombre vulgar, alguien que se acerca a la Idea y que la comunica. Se aleja del mundo fenoménico y de la voluntad objetivada, trayéndole así tranquilidad y un alejamiento de su propia individualidad, egoísmo y razón.

El arte, según este autor, reproduce, a través de su reproducción plástica, poética o musical, las Ideas, lo más esencial y permanente de este mundo. Contrario a las matemáticas y las ciencias, el arte arranca al objeto de su contemplación a la corriente que arrastra las cosas de este mundo, y lo aísla ante sí, y desaparecen las relaciones, dejando fuera de la rueda del tiempo a su objeto principal, que es la Idea. Así, el autor define al arte como la consideración de las cosas separadas ya del principio de razón. Y ésta es la única manera para que las Ideas sean concebidas, pues en la contemplación pura se pierde el objeto, y justamente, la esencia del genio reside en la capacidad magnífica para esta contemplación. Ésta exige “un completo olvido de la propia persona y de sus intereses; la *genialidad* no es otra cosa que la objetividad máxima, es decir, la dirección objetiva del espíritu en oposición a la dirección subjetiva encaminada hacia la propia persona, o sea hacia la voluntad.”¹⁹⁹

La genialidad es la capacidad de perderse en la intuición y separarse del conocimiento, perdiendo así la persona propia y su individualidad, para convertirse en “sujeto puro del conocimiento” que tiene una visión transparente del mundo que lo rodea. Pero esta capacidad solo la tienen algunos cuantos, son pocos los que pueden apartarse de la vida real y transformarse en espectadores desinteresados, perdidos en la intuición y emancipados del conocimiento.

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 284

A pesar de la facultad que tiene el genio artístico, está, por otro lado, lleno de gran inquietud y vivacidad, que —dice el autor— es característica de los individuos geniales. ¿Cuál es su fuente? Parece ser —continúa el autor— que al genio le fue concedido “una cantidad de conocimiento que excediese en mucho del necesitado para el servicio de una voluntad individual.”²⁰⁰ “Porque a medida de que la voluntad se hace más intensa, el dolor se nos revela de un modo más evidente.”²⁰¹ Existe, entonces, una demasía en el hombre genial que explica el excedente de pasión, una tendencia desasosegada que produce una insatisfacción con la realidad presente y que lo lleva a buscar de manera incesante nuevos objetos que contemplar, y a buscar, también, seres semejantes a él con quienes pueda comunicarse y entenderse. Pero este anhelo casi nunca es satisfecho. Por el contrario, el hombre vulgar se ve complacido con la realidad presente en donde vive y encuentra siempre hombres que se parecen a él, lo que le brinda una cierta capacidad o virtud para adaptarse a la vida ordinaria, cosa que el artista no posee. El genio es descrito como un tipo de hombre que tiene dificultades para la adaptación y para la comunicación con las personas vulgares.

A parte de las pasiones, la inquietud y la dificultad de adaptación del genio, la fantasía es otra característica importante, ésta “[...] es compañera y hasta condición indispensable del genio.”²⁰² Necesita de la fantasía para ver las cosas, pues lo que está dado como real no le es suficiente, porque si solo se valiese de esto, los cuadros posibles de la vida serían limitados y estaría esclavizado al principio de razón. “El genio necesita de la fantasía para ver las cosas, no lo que la naturaleza ha

²⁰⁰ *Ibid*, p. 285

²⁰¹ *Ibid*, p. 440.

²⁰² *Ibid*, p. 286

producido realmente, sino lo que deseaba producir y no produjo a causa de la lucha que sus formas sostienen entre sí [...].”²⁰³ El genio se desliga de la realidad que el hombre vulgar solo puede conocer, se arranca del tiempo y del espacio para acceder a la Idea y ser libre de la voluntad objetivada que lo somete al sufrimiento, y así puede prescindir de su relación con los demás objetos o personas. ¿Es el genio un hombre que es llevado, por su propia condición de genio, a la soledad? Este hombre tiene una importante relación con la fantasía, sale del tiempo y de las relaciones para penetrar en la Idea, se desentiende del hombre vulgar y de las ciencias; es un hombre inquieto, en busca de verter, de arrancar de sí, ese exceso de voluntad que lo atormenta. Sobre este punto, Freud también tiene un pensamiento similar, ya que sostiene que la soledad es otra técnica para la evitación del displacer, puesto que las relaciones entre hombres son una de las fuentes más grandes del sufrimiento. Esto lo veremos más adelante.

Sin embargo, la contemplación estética o la experiencia artística no son suficientes, porque la tranquilidad es momentánea. De este modo, el artista se ve sobrecargado por la voluntad, busca con vehemencia nuevos objetos que contemplar, busca con impaciencia la manera de desdoblarse en el objeto y perder su individualidad, porque, ciertamente, hay algo que lo hace sufrir, lo atormenta, lo inquieta, y no puede sino sentir desasosiego de tanta voluntad que se ha objetivado en él, ya que “[...] un talento genial está sometido muchas veces a vivos afectos y a pasiones poco razonables.”²⁰⁴

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Ibid*, p. 290

Según Schopenhauer, el artista se encuentra en tensión constante: por un lado, el exceso de pasiones que le traen dolor; por el otro, una capacidad por encima del hombre vulgar o común para penetrar en la Idea y perderse en ella, dejando atrás el sufrimiento y la angustia. ¿En dónde situarse? La experiencia de la Idea es momentánea y solo ocurre en ciertas ocasiones, y cuando ésta no sucede, se encuentra en un mundo que no le es suficiente, justamente por haber tenido la experiencia de lo eterno y la libertad. Se encuentra, por eso, entre la libertad que a veces puede experimentar y el sufrimiento que le ocasiona la vida común, porque no encaja en ésta, no le es enteramente comprensible y él mismo no es comprensible para el hombre vulgar. En el genio se entrelazan distintas cuestiones: tenemos a la fantasía, la experiencia de liberarse de las cadenas de la razón, la pérdida de sí mismo, y también, la locura.

El genio es un hombre solitario la mayoría de las veces, anhelando la libertad que a veces puede experimentar, ansiando la llegada de la inspiración y la lejanía de la razón; un hombre que, al fin y al cabo, no puede olvidar el dolor y el sufrimiento, porque precisamente de eso escribe, eso representa en sus creaciones artísticas. El genio, el artista, nos recuerda siempre, a través de su obra, el dolor que trae la objetivación de la voluntad, el dolor de la vida, de las pasiones, los amores desventurados, las desdichas de las enfermedades y las partidas, la muerte que nos persigue, la vida que a veces se torna en un morir de a poco.

Entonces, en contraposición a lo que nos dice Schopenhauer, ¿no es el genio el hombre que más puede llegar a sufrir, más que el hombre vulgar? Éste último, no tiene conocimiento de la Idea como lo tiene el artista, no ha sido capaz de superponerse a la razón y ser libre en la corriente fluyente de la voluntad sin

individualización, o por lo menos, no lo conoce por el tiempo suficiente. El artista, quien a diferencia del otro sí ha tenido esta experiencia, conoce ya el contraste entre una cosa con la otra: de la vida vulgar y cotidianamente fenoménica e ilusoria, y la vida libre, sin dolores, sin aburrimiento, sin tiempo, sin espacio y sin conciencia de sí mismo. ¿Qué le queda, pues, al genio? ¿Renunciar a su obra de arte para convertirse en un asceta? ¿Cómo pedirle que lo haga? Quizá muchos de ellos no estén de acuerdo en renunciar a su comunicación de las Ideas, quizá algunos no puedan soportar el tremendo exceso de voluntad y el arrebató de las pasiones y tal vez lleguen al suicidio o a perderse en los laberintos de la locura, como muchos lo han hecho. Pero

[...] nadie puede obligar al poeta a que sea noble, elevado, moral, cristiano, ni que sea esto o aquello y mucho menos reprimirle el ser como es y no ser otro modo, pues, a manera de espejo, le presenta a la conciencia de la humanidad todo lo que ésta es y siente.²⁰⁵

Por lo tanto, podríamos pensar que el hombre común, el vulgar, como lo llama Schopenhauer, no es en sí la criatura que más adolece la vida. El genio, por ser un cuerpo en donde el grado de objetivación de la voluntad es mayor, por tanto, más capaz de sufrir, es un hombre que puede llegar a sufrir más que el otro. Si la obra de arte producida por el genio, es, en parte, producto de este excedente del que hemos hablado; entonces, el artista no es sin esta condición, no es sin la fatalidad de su alrededor que lo lleva a franquear los límites de la realidad, a alojarse en la fantasía y a bordear con la locura. El genio, en su condición de genio, es un cuerpo rebasado,

²⁰⁵ *Ibid*, p. 365.

en constante desasosiego que lo lleva, lo jala, como la marea al interior del mar, a desalojar la voluntad en su lienzo; a perderse, así, en esa hoja en blanco, partitura o escultura; a conocer la Idea para comunicarla a los otros, como prestando sus ojos por un momento. Entonces, si decimos que el genio es en efecto el que más sufre, ¿no es este sufrimiento condición para su obra?, porque sin la inquietud y las pasiones que lo jalan hacia un extremo de la cuerda en tensión, entre “el conocimiento puro” y el “querer enérgico” ¿desde dónde podría crear?, ¿no se crea, pues, a partir del sufrimiento y el dolor? Si la obra del artista es producto de la voluntad que lo sobrepasa, esa Voluntad (con mayúscula) que es fuente de todas las demás voluntades (con minúscula) objetivadas; pero al mismo tiempo es fruto de la enorme objetivación que se ha derivado en él, mayor que en el hombre vulgar; se podría deducir que la obra de arte tiene que venir acompañada por la experiencia sufriente del artista, el dolor que le causa la vida cuando no está inspirado o contemplando desinteresadamente, porque sino ¿de dónde provendría el impulso que lo lleva a la creación? Una es condición para la otra. El exceso de voluntad es parte primordial del artista porque lo lleva a sufrir más, por lo tanto a acercarse aún más a la fantasía y a la locura, y por ello, a producir arte, a ver más allá que otros los hombres, a ver en cada objeto un objeto que puede ser parte de una obra de arte, a dejar de escuchar lo que dicen a su alrededor y escuchar, en su lugar, personajes de una posible historia, a desatarse de la rueda de Ixión.

Al artista no se le puede pedir que sea un hombre moral, probablemente no querría o no podría ingresar en el terreno de la ética que Schopenhauer ha propuesto en su obra. Así como *toda vida es dolor*, el genio está también atrapado en su propia condición de artista y creador, conocedor de la Idea o la cosa en sí por instantes,

siendo ésta su única salida, una salida, por lo tanto, momentánea, una libertad breve y transitoria.

Por su lado, Freud no tiene expresamente una teoría sobre el arte o el genio creador, pero Schopenhauer puede servirnos como un andamio para la teoría psicoanalítica, así como podrían ayudarnos muchos otros autores que se han dedicado a analizar el problema de lo estético en relación al ser humano y el mundo. Sin embargo, la teoría que Schopenhauer nos propone tiene una íntima relación con la teoría freudiana, en especial por el punto de partida que ambos tienen. Sabemos que Freud retomó la idea de voluntad en Schopenhauer, como aquella ligada al apetito sexual. Más de una vez insistió en que sus palabras eran de “un acento inolvidable”²⁰⁶, e insistió que en lo que él llamaba sexualidad no solo se refiere a la unión de los sexos y al placer genital, sino que significa mucho más que eso, algo cercano a lo que Schopenhauer se refiere con la voluntad de vivir.²⁰⁷

Ambos autores comienzan sus argumentos desde el mismo lugar, a saber, que el hombre es un ser deseante, a quien su condición le produce sufrimiento y dolor, por lo que se buscan técnicas para lidiar con ello. En un autor y en otro se proponen distintas técnicas, pero más allá de sus propuestas, el objetivo de cada uno es también diferente. En Schopenhauer se proponen técnicas para la cesación del deseo que tienen como fin, justamente, dejar de desear, pues sostiene que el deseo es el producto del dolor. Esto, sabemos, es fuertemente criticado por Nietzsche²⁰⁸,

²⁰⁶ Freud, S. “Las resistencias contra el psicoanálisis” [1925 (1924)] en *Obras completas*, T. XIX, p. 231.

²⁰⁷ Véase, Freud, S. “Apéndice. *El mundo como voluntad y representación de Schopenhauer*”, en *Obras completas*, T. XIX, pp. 236-237.

²⁰⁸ Véase Nietzsche, F. “Schopenhauer como educador”, en *Tercera consideración intempestiva*, Tr. de Luis Moreno Claros, Ed. Valdemar Madrid, 1999.

puesto que le parece un desprecio al cuerpo y a la vida. Quizás aquí coincidiría Freud con Nietzsche, ya que el médico vienés no propone técnicas para extrañarse del mundo o para dejar de sufrir, sino que describe su perspectiva sobre lo que el hombre común hace para olvidar el dolor de la vida hostil. No obstante, para Freud la solución al problema del sufrimiento no es olvidarse de él, sino que enfrentarlo de algún modo, propuesta similar que encontramos en Nietzsche.

En relación con el arte, la sublimación es también otra técnica para la defensa del sufrimiento, y esta se vale de los desplazamientos libidinales del aparato psíquico. Este es un concepto muy discutido en psicoanálisis, ya que Freud se refiere a un texto bajo ese título que ha escrito o escribirá, pero no es publicado en ninguna de sus obras. Este texto perdido o nunca escrito, ha provocado la falta de una explicación más completa sobre el concepto de sublimación en Freud. No obstante, en *El malestar*, el autor la identifica como otra técnica que se enfoca en trasladar las metas pulsionales de tal forma que no denieguen al mundo exterior. Aquí encuentra la actividad del artista, la del científico o la del intelectual como ejemplos de ésta. Sin embargo, localiza principalmente un problema, que la ganancia de la sublimación no puede compararse con el placer que se produce al saciar mociones pulsionales primarias, como los impulsos perversos. Entonces, la satisfacción que produce la sublimación no es excepcional, pero otro punto importante sobre esto, es que su aplicación no tiene carácter universal, es decir, no cualquiera podría emprender una actividad artística, intelectual o científica, ya que son necesarias disposiciones y dotes particulares. Y aún así, aquellas personas que poseen la capacidad de la sublimación por medio de las actividades ya mencionadas, ni siquiera se encuentran

totalmente protegidos contra el sufrimiento, ya que no los auxilia contra lo impredecible de la vida y puede fallar cuando la fuente del sufrimiento es el cuerpo propio. Por otro lado, también podemos hablar del carácter de la sublimación en la cultura contemporánea, especialmente marcada por el capitalismo y la industrialización. De esto hablaremos más adelante.

A pesar de que Freud ubica la posibilidad de la sublimación en algunos cuantos, propone la posibilidad de que el trabajo pueda ser también un acto de sublimación. Afirma que en el caso de no haber disposiciones que prescriban la orientación de los intereses de la vida, el trabajo común y corriente, accesible a cualquier persona, podría cubrir los requerimientos para la sublimación y podría ocupar el lugar del consejo que Voltaire propone. El trabajo es una técnica que liga al hombre a la realidad y a la comunidad humana. Pero cuando Freud se refiere al trabajo que puede ser accesible para cualquier ser humano, se refiere a un tipo de trabajo en especial, aquel que es elegido voluntariamente, que es apreciado, que genera satisfacción y gusto, pues permite que haya un desplazamiento de pulsiones agresivas, narcisistas y eróticas, que le dan un valor tal al trabajo que se orienta a la preservación y justificación de la vida en sociedad. Pero si el trabajo no es elegido libremente y, por lo contrario, se vive como una carga, no se logrará la sublimación. Freud escribe en 1929 que la gran mayoría de las personas no aprecian el trabajo, porque se ven forzadas a realizarlo y se esfuerzan en él como hacia otras posibilidades de satisfacción. El trabajo es poco apreciado como vía para la felicidad. Quizás hoy en día pueda decirse lo mismo. Pero para Freud, el trabajo, y no solo el trabajo intelectual, artístico y científico, debe de tener un lugar importante en la sociedad y en la vida de cada persona.

Respecto a esto, hay algo que siempre ha llamado la atención de la comunidad psicoanalítica. Muchos refieren²⁰⁹ que Freud escribe que las condiciones para la salud implican la posibilidad de amar y trabajar. Pero curiosamente, esta frase adjudicada a Freud no aparece como tal en sus obras, sino que es el psicólogo Erik Erikson quien escribe en su texto *Infancia y sociedad* de 1963: “Una vez Freud fue cuestionado qué sería lo que una persona normal debería de hacer bien. El que lo cuestionó probablemente esperaba una respuesta complicada. Pero Freud, en lo abrupto de su vejez, dijo: *Lieben und arbeiten* (amar y trabajar).”²¹⁰ Resulta curioso que una de las sentencias más famosas de Sigmund Freud sea apócrifa. A pesar de que ella no se encuentra en sus escritos, ¿podríamos atribuírsela?, ¿de eso trata un psicoanálisis? Lo que podemos entender con aquella sentencia es que para esta práctica clínica se trataría de que el hombre se integre socialmente, aprenda a relacionarse con otras personas y pueda ejercer un trabajo socialmente aceptado. Parece ser que estas reflexiones nos llevan a pensar en que el objetivo final es *crear* un hombre *apto* socialmente, situado bajo una *normalidad*. Esto nos trae varios problemas. ¿Es el psicoanálisis un intento por normalizar? Si lo es, ¿no estaría situado el psicoanálisis en el camino del proyecto moderno, de *encauzar* al ser humano y hacerlo eficaz, capaz de producción? A partir de lo que ya hemos elaborado anteriormente en este trabajo, podríamos responder que no, el

²⁰⁹ Véase Scollon, Christie N., & Diener, Ed.(2006). “Love, Work, and changes in Extraversion and Neuroticism over Time” en *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(6), 1152-1165, p. 2.; o también véase Gibeault, Alain “Acerca del proceso analítico en psicoanálisis y en psicoterapia”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2002; 96: 17-23, p. 18.; también véase Marinas, José Miguel “Más allá de las máximas: sobre ética y psicoanálisis, *Agora, papeles de filosofía*, 1999, 18/1: 69:85, ISSN 02116642, p. 69.

²¹⁰ Erikson, E. *Childhood and society*, London: Paladin Books, 1987, p. 238. Traducción mía.

psicoanálisis no busca educar al ser humano para que este pueda situarse en prácticas culturales, para que pueda ser productivo económicamente y para que pueda relacionarse de forma efectiva.

Quizá uno de los problemas con sostener este argumento es que se habla de “curar”. Aquí el problema principal es cómo entendemos el concepto de cura. Una cura moderna, sería, remover el síntoma del paciente neurótico para que este pueda “ser funcional”, así como dicen las teorías psicológicas contemporáneas. ¿Estaba Freud preocupado por curar en este sentido de la palabra? Podríamos decir que no. En un carta a Wilhelm Fliess que data del 16 de abril de 1900, el médico escribe acerca de un paciente suyo, cuyo tratamiento había llegado a su fin. Su enigma, escribe, está *casí* resuelto por completo, su manera de ser ha cambiado y de sus síntomas solo queda un resto, y continúa diciendo que

“En mis manos estaba continuar la cura, pero vislumbré que ese es un compromiso entre salud y enfermedad, compromiso que los propios enfermos desean, y por eso mismo el médico no debe entrar en él. La conclusión asintótica de la cura a mí me resulta en esencia indiferente; decepciona más bien a los profanos.”²¹¹

El objetivo no es amar y trabajar, el fin sería mover al hombre de lugar, llevarlo a una transformación que le permita relacionarse distinto con él mismo y con el mundo. Un ser humano que asuma la falta, la castración, y que, mediante ello, pueda cambiar su vida. Un ejemplo de esta transformación psíquica podría leerse en la siguiente frase de la 28ª *conferencia de introducción*: “Mediante la superación de estas [resistencias internas] la vida anímica del enfermo se modifica duraderamente, se eleva a un

²¹¹ Freud, S. “Análisis terminable e interminable” (1937), p. 217.

estadio más alto del desarrollo y permanece protegida frente a nuevas posibilidades de enfermar.”²¹² Asimismo, en *Esquema del Psicoanálisis* (1940) escribe que después del “tiempo y la pena” que lleva el vencimiento de las resistencias, el análisis trae como recompensa una “ventajosa alteración del yo” que se “afirma en la vida”. En estas líneas podemos encontrar otra pista de a qué se refiere el cambio subjetivo, además de lo que ya hemos trabajado anteriormente.

Entonces, ¿la superación de las resistencias internas llevarían al enfermo a ser capaz de amar y trabajar? ¿Serían éstas las condiciones de posibilidad para que el sujeto *aprenda* a amar y a trabajar? ¿Se trataría de *aprender*? Probablemente habría que aprender a hacer muchas cosas, pero no podemos estar seguros de que se trate de un problema de educación. Si fuera cuestión de aprender, ¿no sería posible un autoanálisis?, y si esto fuera viable, ¿no estaríamos exentos de la neurosis? Podemos estar de acuerdo que para Freud la voluntad o la razón nunca serán suficientes, ya que siempre se topará con el inconsciente y sus efectos dinámicos. Entonces, podemos afirmar que no se trata de educar a nadie.

Por lo tanto, aprender a amar y a trabajar, quizá sería el objetivo de una psicología moderna y es justo no atribuirle a Freud tal sentencia. Asimismo, la cura no estaría vinculada a una cuestión de *aprender* y tampoco de pertenecer a la *norma* o estar inscrito dentro de una *normalidad* de salud mental.

Sobre este respecto, quedan abiertas muchas preguntas, y claro que quedan así porque Freud nunca desarrolló este tema desde este punto de vista. Tanto el tema del amor y del trabajo, tienen un lugar importante en su teoría, pero como descripciones del aparato psíquico, no como propuestas de salud mental en

²¹² *Ibid*, p. 216.

particular. No obstante, si continuamos con este análisis, habría que preguntar a qué se refiere con amar y trabajar: ¿Amar a quién, a qué, cómo? y trabajar ¿qué, con qué y cómo? Definitivamente, el amor es muy importante para la teoría psicoanalítica: es condición de posibilidad de una análisis y es también una de las principales fuentes de sufrimiento del hombre.

Otro de los problemas de afirmar que en el psicoanálisis se busca aprender a amar es muy sencillo: simplemente Freud sospechaba de ello. En su *Malestar en la cultura, Tótem y tabú* y algunos otros textos, el austriaco critica severamente el amor al prójimo y dice que es solamente una fachada a la pulsión de destrucción que reina en todo aparato psíquico. Amar al prójimo es la introyección de una conciencia de culpa creada por el superyó, que en primera instancia provino del exterior y que además de ser falsa, es imposible. ¿Por qué daría mi amor a cualquier persona? ¿Por qué sería esa persona merecedora de mi amor?, se pregunta Freud. En todo caso, continúa, lo que quisiera hacer con esa persona es destruirla. Claro, el psicoanálisis tampoco concedería afirmar que lo que hay que hacer es dar libre curso a la pulsión de destrucción, puesto que nos llevaría a la muerte. Sí, hay que “domeñar” (palabra que utiliza el psicoanalista) la pulsión de muerte, pero ¿para qué?, para que podamos vivir, porque esta pulsión lo que hace es descargar, y esto lleva a la muerte. Domeñar esta pulsión, a través del yo, significaría poder tomar posturas, llevar al acto nuestros deseos pero siempre con miras a la vida.

Este tema, del que no hablaremos más por el momento, abre a otra técnica para la defensa contra el sufrimiento. Esta es una técnica más dentro de las otras que ya hemos analizado, pero es una paradójica, puesto que por un lado sí puede auxiliar contra el sufrimiento, pero por otro es esto mismo una de las fuentes más

importantes del malestar del hombre. Esta es el amor. Esta, como una técnica pero a al vez como una fuente de sufrimiento, si es situada como centro en la orientación de la vida, puede generar mucha satisfacción. El hecho de amar y ser amado, puede ser un arquetipo [*Vorbild*] de la dicha. Sin embargo, el amor también puede ser la fuente de la desdicha, ya que el hombre nunca está más desprotegido contra la aflicción como cuando pierde al objeto de amor. Algo que hay que resaltar cuando hablamos del amor en esta parte del texto de Freud, es que el autor se refiere al amor genital. Ahí sitúa la máxima capacidad de satisfacción pero también la posibilidad de la peor desdicha. Pero también, Freud observa que si se busca la dicha por medio de la sexualidad genital, “[...] uno se volvería dependiente, de la manera más riesgosa, de un fragmento del mundo exterior, a saber, el objeto de amor escogido [...]”²¹³, y estaría expuesto ante un peligro desmedido en caso de que se perdiera el objeto.

Sin embargo, Freud considera que puede haber una minoría de personas que han podido hallar la dicha por medio del amor. Esto pocos han tenido que realizar ciertas “modificaciones anímicas”²¹⁴ del amor genital, independizándose del objeto y desplazando su valor principal, el de ser amado, al amar ellos mismos. Logran dirigir su amor a todos los seres humanos en igual medida y no a unos en particular; asimismo, evitan el amor genital, ya que puede traer decepciones y controversias, por lo que mudan la pulsión sexual en una moción de meta inhibida. De esta forma, se crea un estado de imperturbabilidad, más asociado con la ternura, y lejos de la vida amorosa genital, que puede ser variable y tormentosa. El autor pone como ejemplo a San Francisco de Asís, quien promovió esta forma de amor, y también,

²¹³ Freud, S., “El malestar...”, p. 99.

²¹⁴ *Idem.*

más adelante en el capítulo V de *El malestar en la cultura*, hablará desde el plano ético y lo que se despliega de esta forma de amor. Para Freud, la ética que está íntimamente relacionada con esta forma de ver al amor, es la compasión; sin embargo; esta es fuertemente criticada por él mismo, ya que argumenta que es una forma de desviar las pulsiones agresivas de su camino original. Pero el punto más importante de su crítica es que la compasión, más que un acto de buena voluntad, es una ética ligada a las religiones judeo-cristianas que imponen una actividad realmente imposible, la de “amar a tu prójimo como a uno mismo”. Primeramente porque la pulsión definitivamente no tiene este objetivo, sino que todo lo contrario, destruir, humillar, asesinar: “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad”.²¹⁵ Puesto que el ser humano es inseparable de esta inclinación agresiva, se agitan los vínculos con el prójimo y se tiene a la sociedad bajo una continua amenaza de descomposición. La cultura tiene que llevar a cabo acciones que establezcan un límite a las pulsiones agresivas y que contengan, mediante formaciones psíquicas reactivas, la exteriorización de la pulsión. Pues “las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que unos intereses racionales”.²¹⁶

Entonces, Freud describe que el amor en el sentido antes mencionado, es una técnica que busca apartarse del sufrimiento que podría causar el amor genital, y que se ve llevado a ciertas prácticas éticas de la religión. Pero bien menciona en el capítulo V de este texto, que inhibir la meta de la pulsión de esa manera, a saber, a

²¹⁵ *Ibid*, p. 108.

²¹⁶ *Ibid*, p. 109.

la imposición de amar al prójimo como a uno mismo, tiene grandes consecuencias, ya que lo reprimido retorna con más fuerza, no desaparece. Las pulsiones agresivas no descansan bajo el deber ser de la religión en cuanto a los vínculos con otros hombres en el sentido de la compasión. Al igual que Nietzsche, Freud critica esta forma de vivir y a pesar de que sostiene que podría ser una técnica para lograr el cumplimiento del principio de realidad, puede llevar a la transformación en lo contrario en otras áreas.²¹⁷

Al igual que las otras técnicas que ya hemos descrito, ésta está condenada a la ruina, puesto que no cumple realmente con lo que propone. Y esto es algo muy importante en el texto del autor: que las técnicas que crea o que encuentra el hombre para protegerse del sufrimiento, no funcionan realmente, que todas tienen fugas, deslices, disfunciones. Es por ello que Freud escribe que “el propósito de que el hombre sea dichoso no está contenido en el plan de la Creación.”²¹⁸ La felicidad del hombre como un estado total no existe. Pero esta idea no es nueva, ni dice algo que realmente nadie haya escuchado antes, por lo contrario, es una idea que inclusive podríamos hallar en la sabiduría popular. Quizás Freud está conciente de ello, pero el conflicto que él propone en su teoría no es el hecho de que el hombre no puede alcanzar la felicidad o la dicha total, sino que éste encuentra técnicas que le hagan pensar que sí puede lograrlo, que por lo menos le den la ilusión de que la dicha sí existe, si no es en este mundo, en otro.

²¹⁷ La religión promueve, desde este punto de vista, la acción moralmente buena así como requerimientos éticos y no hace caso de su fundamento pulsional que es agresivo. Las personas sometidas a esta continua sofocación, generan fuertes desenlaces de reacción y compensación. A estos hombres Freud los llama hipócritas y están condenados a tener consecuencias patológicas. Véase, Freud, S. “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, p. 286.

²¹⁸ Freud, S., “El malestar...”, p. 76.

Hablamos de que de las fuentes de sufrimiento son la del cuerpo propio y el mundo exterior. Cuando hablamos de satisfacción pulsional, el hombre la relaciona con el sentimiento de dicha, pero cuando tenemos necesidades pulsionales que el mundo exterior no puede satisfacer, entonces algunos hombres buscan el control de las mociones pulsionales para liberarse del sufrimiento. Aquí podemos encontrar la autarquía que es el señoreamiento de las necesidades internas. Una representación extrema de ello, lo encontramos en las prácticas orientales, en donde se resigna a la vida misma y a los placeres para recuperar el sosiego. Sobre esto ya hemos hablado un poco con Schopenhauer y la crítica nietzscheana con la que Freud podría emparentarse; sin embargo, Freud ubica en la sabiduría oriental de este tipo, una forma extrema para la evitación del displacer que trae también, como consecuencia, la evitación del placer y por lo tanto el sacrificio de la vida. En Schopenhauer esto es muy claro, ya que propone en su ética que la ascesis es la forma más eficiente, más completa y absoluta para la cesación del deseo. A pesar de que parte del enfoque del filósofo está sobre las prácticas brahmanistas y budistas, también menciona que en el cristianismo se pueden encontrar estas ideas, puesto que su ética “está completamente inspirada en esta verdad y conduce no solo al más alto grado de amor humano, sino a la renuncia del mundo [...]”²¹⁹ Ya aquí se encuentra una tendencia a la negación de la voluntad de vivir, a la renuncia de sí mismo, ya que proponen “[...] la pobreza voluntaria, un verdadero desasimiento e indiferencia por las cosas del mundo, la renuncia a la propia voluntad y el

²¹⁹ Schopenhauer, A., *op. cit.*, p. 535.

renacimiento en Dios, el olvido completo de la propia persona y el entregarse a la intuición de Dios.²²⁰

En este sentido, Schopenhauer propone que una vida basada en la negación de la voluntad de vivir, a pesar de que pueda parecer muy triste y pobre desde afuera,

goza de la más perfecta beatitud interior y de una paz verdaderamente celestial. No siente ya esa satisfacción agitada que proporciona la actividad vital, ni esos arrebatos de júbilo que tienen como condición previa la privación y el dolor y que terminan necesariamente en un nuevo dolor; no conoce lo que constituye la existencia del hombre ávido de vivir, sino que posee una calma inalterable [...].²²¹

Para Freud esto es totalmente inaccesible e irrealizable. La única forma de acceder a un estado libre de voluntad o de pulsiones en su totalidad, sería en la muerte. Esto es muy claro para el psicoanálisis y también lo es para Nietzsche, quienes repudian esta forma de ver la vida y consideran que, por un lado, la religión, cualquiera que esta sea, es un sistema de ilusiones construidas para generar un sentimiento de verdad, y por otro, es un camino que desprecia a la vida y al cuerpo. Donde Schopenhauer encuentra la solución al problema del sufrimiento, Freud encuentra un obstáculo para la vida. Claramente, como ya dijimos, la religión es la técnica universal más efectiva para lidiar con el dolor de la vida, pero no es una técnica que en sí proporcione eso, porque al final lo que hace es crear un estado de ilusión y de engaño. Para el psicoanalista lo que se reprime retorna con más fuerza, no desaparece. La religión crearía la ilusión de esto último, de un desprendimiento total o parcial, dependiendo de la intensidad del ascetismo, del dolor de la vida. Pero es

²²⁰ *Idem.*

²²¹ *Ibid*, p. 539.

eso, una ilusión, que tarde o temprano, retornará con más fuerza sobre el aparato psíquico.

La última técnica de vida que propone Freud es la neurosis. Esta (junto con la religión) es la técnica “más afectiva” para aliviar el sufrimiento. Pero resulta sumamente paradójico, ya que también podríamos argumentar que la neurosis es la expresión misma del sufrimiento, puesto que causa mucho dolor, tanto, que al psicoanálisis asisten personas que buscan aliviar su sufrimiento.

Podríamos hablar con mucha extensión de la neurosis, puesto que es uno de los conceptos principales en la obra de Freud, pero habrá que concentrarnos en algunos puntos que tienen implicaciones con lo que hemos desarrollado hasta ahora. En primer lugar, hay que preguntarnos cómo es que la neurosis es propuesta como una técnica para lidiar con el sufrimiento que nos impone el mundo, la cultura, el cuerpo propio, y al final, la posibilidad de la muerte, como lo hablamos al inicio; qué encubre la neurosis, si es que encubre algo; por qué es esta la técnica más efectiva, además de la religión; y por qué es de carácter paradójico.

Desde *El malestar*, la neurosis implica un conflicto entre las restricciones culturales y las exigencias pulsionales. El ser humano que vive en la cultura, desde este punto de vista, está condenado, de entrada, a este conflicto. Gracias a las fuerzas sofocadoras de la represión, esta crisis no es muy notoria, ya que se encuentra encubierta o codificada por medio de los síntomas y las otras formaciones del inconsciente, como Lacan las llama, que son los sueños, los actos fallidos y los chistes. Esto quiere decir que las formaciones del inconsciente son la exteriorización o el resultado del conflicto que mencionamos, ya que en ellos, como bien lo dice el concepto, se genera una formación de compromiso, en donde la representación

original queda inconsciente, a cambio de elevar una representación a la conciencia, pero de calidad menos peligrosa para esta última. Los síntomas, entonces, se generan para escapar a la angustia o al sufrimiento que genera una representación inconsciente. En palabras de Freud:

[...] toda formación de síntoma se emprende solo para escapar a la angustia; los síntomas ligan la energía psíquica que de otro modo se habría descargado como angustia; así, la angustia sería el fenómeno fundamental y el principal problema de la neurosis.²²²

La neurosis, que es la condición principal del hombre de la vida cotidiana, se muestra como una técnica para aliviar el sufrimiento, ya que por medio de ella se distorsionan las representaciones que le causan angustia al aparato psíquico, y es por ello que la neurosis surge como una forma económica de descarga de pulsión. Sin embargo, esta manera de desentenderse ilusoriamente de la angustia, tiene grandes implicaciones, ya que causa, en sí, mucho dolor. Es por ello que uno de los objetivos del psicoanálisis es decodificar el mensaje que lleva el síntoma, para poder develar, por medio del sostén de la transferencia, aquello que encubre. Este trabajo de develamiento es, por supuesto, doloroso; no obstante, el psicoanálisis sostiene que es el único camino posible para enfrentar las causas por las cuales los síntomas han surgido en una persona en concreto. Al decodificar los entramados de significación que se han anudado en los síntomas, estos últimos desaparecen. Lo que revela el psicoanálisis es que el gasto de energía que utiliza el aparato psíquico y el grado de sufrimiento que causan los síntomas, son aún mayores que los que genera la fuente

²²² Freud, S., "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]) en *Obras completas*, T. XX, p. 136.

misma del síntoma; es decir, que desentramar y resolver el síntoma traerá alivio al sufrimiento, no más dolor.

Los síntomas en psicoanálisis aparecen al haber un conflicto entre el deseo y las demandas culturales, a causa de una querrela entre instancias psíquicas o también por falsos enlaces en las representaciones inconscientes. Principalmente, encontramos el desarrollo de síntomas cuando existe un conflicto entre una representación consciente y una inconsciente, en donde la última se muestra inconcebible para la conciencia. Pero el inconsciente siempre está en movimiento, siempre busca la descarga, por lo que la única salida que encuentra es generar, ya lo dijimos, una formación de compromiso. Es por ello, que el síntoma es una metáfora de otra representación que quedó alojada en el inconsciente, y que por medio del trabajo de decodificación, se pueden conocer las posibles representaciones originales.

¿Por qué es la neurosis una de las técnicas más efectivas para combatir el sufrimiento? La neurosis encuentra salidas temporalmente efectivas, ya que logra generar una fuerte descarga pulsional y es por ello que una de las características de los síntomas es la compulsión a la repetición. Pero, como dijimos, es una técnica temporal y momentáneamente efectiva, aunque claramente no del todo. Quizás si fuera totalmente efectiva, el hombre sería realmente feliz, pero no lo es, de hecho, los síntomas generan aún más sufrimiento en la conciencia. Pero esto parece no ocurrir en todas las circunstancias. Está el caso de la histeria de conversión en donde aparece un estado de aparente indiferencia frente a su sufrimiento. La *belle indifférence*, como la llamó Charcot en sus cursos, fue reinterpretada por Pierre Janet como “una indicación de la existencia de partes separadas de la personalidad,

en donde el inconsciente ha abandonado completamente a la conciencia [...], y la histérica ignora bellamente la división de su estado mental.”²²³ En este curioso caso, vemos que aparentemente no hay noticia del malestar, pero podríamos agregar, que debajo de esa indiferencia, existe un sufrimiento latente.

El programa que impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable. ¿Qué le queda al hombre?, ¿resignarse?, pero, ¿cuánta resignación puede soportar el hombre antes de estallar? ¿Deberá de refugiarse en la ilusión de las representaciones religiosas y de sus promesas?, ¿abandonar el mundo de la cultura para refugiarse en una cueva, como lo hizo Zaratustra?, ¿optar por la intoxicación para aliviar esta dura verdad?, ¿quedarse suspendido en el desierto de lo real sabiendo que nunca será de una forma diferente? ¿Qué pasa con el león de las tres transformaciones del espíritu que se encuentra en soledad en el desierto después de haber emprendido una lucha a muerte con su dragón? El león se transforma, y lo hace porque la destrucción de los valores morales no es suficiente. No puede quedarse solo en la extensión del desierto, sin nada y sin nadie, pues lo llevaría a la muerte. Este tiene que lograr una última transformación, la del niño. Incluso Zaratustra regresa a la cultura para transmitir su mensaje. Es por ello, que a pesar de que la dicha del hombre es imposible de obtener, no puede resignarse a acercarse de alguna manera a su cumplimiento, comenta Freud. Esto puede significar varias cosas en el texto. Por un lado, podríamos argumentar que Freud se está refiriendo a que no es posible vivir sin la distracción de alguna de las técnicas descritas, y obteniendo así una especie de placer —aunque momentáneo, inseguro,

²²³ Bronfen, E., *The knotted subject: hysteria and its discontents*, United Kingdom: Princeton University Press, 1998, p. 279. Traducción mía.

desbalanceado y, al final, condenado al fracaso—, pero para después, poner en acción otra técnica que resulte en lo mismo. Y así hasta la muerte. Esta sería, quizás desde su punto de vista, una vida en constante sufrimiento, en especial si no se sabe que esas técnicas no traerán felicidad o será una felicidad ilusoria, basada en el engaño, que en cualquier momento podría caerse, como un fortaleza, pero construida por el cristal más fino y delicado.

Pero quizás también exista otro lado y es ahí en donde encuentra su lugar la imagen nietzscheana del niño. El punto que más interesa en este momento es el concepto de la creación que viene, necesariamente, de la mano con esta última transformación del espíritu. Sobre esto ya hemos hablado en las últimas páginas del capítulo anterior, cuando hablamos del hombre fundado en la desesperanza. Esto último, relacionado con lo que hemos trabajado en este capítulo, estaría conducido a la creación de valores, de sentidos de vida, de técnicas para enfrentarse al sufrimiento del mundo, pero con una modificación que resulta imprescindible: la conciencia. Así como hablamos de Sísifo y la conciencia de su destino que abre las puertas al porvenir, técnicas que son artificialmente construidas que auxilien para aminorar el dolor, pero siempre sabiendo que éstas son, justamente, ilusorias, manufacturadas para ese propósito. Y quizás ahí la religión no podría tener lugar, ya que se basa en la fe, en prácticas éticas sin fundamentos y son practicadas por hombres que no podrían poner en duda todo esto, ya que se caería en un instante. El hombre de la religión, aquel que Freud describe como el hombre ordinario, no se conduce por medio de la elección, ya que la religión impone a todos por igual el camino para conseguir la felicidad.

Hasta este punto, hemos analizado la técnica como aquella que auxilia al hombre para extrañarse del mundo de alguna forma, para velar el sufrimiento de la vida y la posibilidad de la muerte, o también para buscar una fuente de excitación constante. Pero hay también otro camino para la técnica que está ligada particularmente con la cultura y con la forma en que el hombre se relaciona con ella, en especial con la naturaleza identificada como una de las fuentes del dolor.

En el curso de la historia, el hombre ha sentido que las reglas de la cultura lo han hecho menos dichoso, cuando en realidad esas reglas han sido establecidas por él mismo para amortiguar, justamente, el sufrimiento que causa la convivencia. El ser humano no comprende cómo es que esto puede suceder, por lo que una de las soluciones que ha pensado es la de la renuncia a la cultura y la posibilidad de encontrarse nuevamente en condiciones primitivas. Este rechazo a la cultura, Freud lo ubica principalmente en el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas, que sugiere la desvalorización de la vida terrenal y la idealización de la vida más allá de este mundo. Por otro lado, menciona que los grandes descubrimientos de tierras primitivas en donde el hombre moderno ha encontrado civilizaciones que creía —a causa de un malentendido de las costumbre y vida de éstas— más dichosas, puesto que llevaban una cotidianidad más fácil, más simple y con una especial relación con la naturaleza. Es por ello, dice nuestro autor, que el hombre moderno ha creído que si lograba disminuir las exigencias de la cultura, podría brindar mayor dicha.

Una de las formas por la que el hombre han intentado generar esta disminución de la potencia de la cultura, es a través de la conquista de la naturaleza;

sin embargo, “nunca dominaremos completamente la naturaleza”²²⁴, escribe el autor. En el curso del dominio de esta última, como una de las fuentes del sufrimiento, el hombre se encuentra ante una paradoja.

Ya mencionamos que todo aquello con lo que intentamos salir de la rueda del sufrimiento que nos causa la cultura, pertenece, justamente, a ella misma. En el tercer capítulo de *El malestar en la cultura*, Freud habla de otra forma de técnica que está vinculada a los progresos técnicos y científicos, y que tiene también como objetivo buscar una forma más fácil de vivir, que aligere la pena del hombre cotidiano: “En el curso de las últimas generaciones, los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida antes inimaginable.”²²⁵

Pero el hombre siente que los avances científicos y tecnológicos no lo ha hecho más feliz. Sin embargo, no podemos dejar de lado estos beneficios y no podemos extraer la conclusión de que los progresos técnicos tienen un valor nulo para nuestra felicidad. ¿Acaso no es una ganancia de felicidad que cada vez que quiera pueda viajar en tren o avión para visitar a mi amigo en un país lejano? ¿O que pueda escuchar la voz de mi hijo a cientos de kilómetros? ¿O no podemos estar felices de que con los avances de la medicina hayamos reducido el índice de mortalidad infantil y que hayamos podido prologar la vida de los hombres? ¡Hemos conquistado el espacio y el tiempo! Y no solo eso, ¡también la muerte! Podemos escuchar la pluma cínica de Freud: “Se hace oír la voz de la crítica pesimista y

²²⁴ Freud, S., “El malestar...”, p. 85.

²²⁵ *Ibid*, p. 86.

advierte que la mayoría de estas satisfacciones siguieron el modelo de aquel 'contento barato' [...]."²²⁶:

Si no hubiera ferrocarriles que vencieran las distancias, el hijo jamás habría abandonado la ciudad paterna, y no haría falta teléfono alguno para escuchar su voz. De no haberse organizado los viajes trasoceánicos, mi amigo no habría emprendido ese viaje por mar y yo no necesitaría del telégrafo para calmar mi inquietud por su suerte. Y de qué nos sirve haber limitado la mortalidad infantil, si justamente eso nos obliga a la máxima reserva en la concepción de hijos, de suerte que en el conjunto no criamos más niños que en las épocas anteriores al reinado de la higiene [...]. Y en definitiva, ¿de qué nos vale una larga vida, si ella es fatigosa, huera de alegrías y tan afligente que no podemos sino saludar a la muerte como redentora?²²⁷

Aquí podremos encontrar un eco semejante al que Heidegger se refiere cuando habla de la técnica y la forma en que esta última se relaciona con el Dasein. Sobre esto regresaremos más adelante.

La forma en la que Freud define a la cultura tiene un peso importante, puesto que tiene una relación significativa con la conquista de la naturaleza por parte del hombre. Para Freud, la cultura es el conjunto de reglas y operaciones que distancian nuestra vida de nuestros antepasados animales, que sirven para proteger al ser humano de la naturaleza y para regular los vínculos entre los hombres. Las actividades culturales son aquellas que ponen a la tierra al servicio del ser humano por medio del uso de instrumentos, domesticación del fuego y construcción de viviendas. Los motores, por ejemplo, ponen a nuestra disposición enormes cantidades de energía que podemos direccionar a donde queramos, así como el

²²⁶ *Ibid*, p. 87.

²²⁷ *Idem*.

barco y el avión que hacen que ni el agua ni el aire sea un obstáculo para nuestra marcha. La cámara fotográfica es un “instrumento que retiene las impresiones visuales fugitivas”²²⁸.

En síntesis, la cultura es todo cuanto puede ponerse al servicio de la explotación de la tierra, es decir, todo lo que es útil para el hombre. Todo en cuanto pueda serle útil al hombre, es decir, todos los instrumentos técnicos por medio de los cuales el hombre pueda servirse para controlar a la naturaleza, es cultura moderna. La naturaleza había sido tan tormentosa, azarosa e imperante, que el hombre moderno tuvo que hacer algo para mostrar que él podía ser más poderoso que aquella. ¿Podríamos escuchar algunos ecos de la crítica heideggeriana a la época técnica? ¿No podemos ver a ambas plumas entremezclarse por momentos? Podemos, quizá, leer en Freud una crítica similar a la de Heidegger o en Heidegger una similar a la de Freud.

Gracias a todos los progresos científicos y técnicos, el hombre moderno ha formado la representación de sí mismo como un ser que puede conseguir la omnipotencia y la omnisapiencia, factores antes atribuidos a dioses ancestrales. Ahora, el ser humano ha intentado hacer suyos estos atributos, y es por ello que “se ha convertido en una suerte de dios-prótesis [*Prothesengott*], por así decir, verdaderamente grandioso cuando coloca todos sus órganos auxiliares [...]”²²⁹; sin embargo, considera que todavía no se han integrado completamente con él y le pueden generar mucho trabajo. No obstante, el hombre de *El malestar* de 1930 considera que no han concluido sus desarrollos y avances, por lo que seguramente

²²⁸ *Ibid*, p.89.

²²⁹ *Ibid*, p.90

habrá progresos inimaginables, “y no harán sino aumentar la semejanza con un dios”.²³⁰

¿Podríamos sostener, hoy en día, los argumentos freudianos acerca del hombre como *Prothesengott*? Quizás con aún más determinación. Los progresos técnicos y científicos de finales del Siglo XX y lo que lleva del Siglo XXI, son inigualables frente a aquello de épocas anteriores. Claramente, hay descubrimientos en la historia de la humanidad que han cambiado completamente el paradigma del hombre. El descubrimiento de América, la imprenta de Gutenberg, la teoría heliocéntrica de Copérnico, el telescopio, por nombrar solo algunos. Ya en éstos se puede apreciar lo que Freud venía diciendo. El hombre ha logrado ver más allá de lo que puede ver a simple vista, ha logrado romper los márgenes mismos de su cuerpo y su constitución natural, y con ayuda de estas prótesis, ha podido encontrar cosas antes impensables. Pero ese era solo el comienzo de los avances tecnológicos y científicos. En los últimos 30 años, el hombre creó computadoras, internet, teléfonos móviles, sistemas GPS, turbinas a grandes escalas, exámenes del ADN y mapeo genético, plantas genéticamente modificadas, trasplantes de órganos y hasta de cuerpo entero de otros humanos o contruidos artificialmente, realidades virtuales. Podríamos seguir la lista. A parte del claro intento de dominación del espacio y la naturaleza que podemos ver con, por ejemplo, las simulaciones de realidad virtual, la alteración a nivel genética de plantas y animales, los análisis que buscan prever enfermedades a nivel fetal, los sistemas de localización, etc.; existe otra característica de la tecnología actual que busca una especie de hibridación entre los hombres y las máquinas. Quizás esto parece del mundo de la ficción que vemos en

²³⁰ *Ibid*, p.91

películas o leemos en libros de Isaac Asimov. Pero hay una fuerte conexión con el mundo contemporáneo. Cuando hablamos de una hibridación de la máquina con lo humano, va más allá de una prótesis, como lo decía Freud, es decir, la máquina o la técnica en este caso, no es un órgano auxiliar extraño, sino que se convierte en una parte del cuerpo mismo, del ser mismo de lo humano.

Donna J. Haraway, en su texto “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”²³¹, trae el tema de los cyborgs en relación a la ciencia, la tecnología y el feminismo socialista, como bien dice el título. Define a un cyborg como “[...] un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.”²³² Son criaturas que son máquina y animal al mismo tiempo, que viven simultánea y ambiguamente en un mundo natural y de ficción. La medicina, dice la autora, se ha llenado de estos cyborgs.

Según Haraway, en la época en la que vivimos, a saber, una era mítica, todos nosotros somos cyborgs: quimeras, híbridos entre animal y máquina. El cyborg se ha convertido en nuestra existencia, nuestra ontología y así nos ha otorgado nuestra política. Este texto es un esfuerzo que busca contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros. Escribe que necesitamos entender un mundo con narrativas no edípicas y con una lógica distinta a la de la represión. El cyborg, precisamente se desfasa de la tradición occidental, pues no

²³¹ Haraway, D. “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. La reinención de la naturaleza, Prólogo a la edición española de Jorge Ardití, Fernando García Selgas y Jackie Orr, Ediciones Cátedra, España, 1991. pp. 251-311.

²³² *Ibid*, p. 253.

tiene ni origen, ni relación con la bisexualidad o con la simbiosis preedípica. Todo mito de origen está basado en una unidad primordial de la que hay que separarse, pero el cyborg elude este mito.

Pueden haber dos perspectivas del mundo del cyborg: por un lado es un mundo invadido por estos organismos que imponen fuerza y poder, buscando controlar el planeta; por otro lado, el mundo de los cyborgs puede ser visto como uno de realidades sociales en donde la gente ya no tiene miedo de la cercanía entre el hombre y la máquina. Para poder lograr una visión política, se deben de ver los dos lados, ya que mirando solo uno de ellos, se cierran las posibilidades.

La autora está convencida de que “la conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo.”²³³

Para Haraway, estamos viviendo un cambio de época, de la era de la representación a la era de la simulación; de la novela burguesa a la ciencia ficción; de la profundidad a la superficie; de la higiene a la gestión del estrés; de la reproducción a la réplica; del trabajo a la robótica; de la mente a la inteligencia artificial, etc. Las tecnologías de la comunicación y las biotecnologías son las herramientas que necesitamos para reconstruir nuestros cuerpos. Las ciencias de la comunicación y las biología modernas están construidas con un mismo propósito: “la traducción del mundo a un problema de códigos.” En cuanto a las ciencias de la comunicación, esta traducción del mundo puede ser ilustrada con los sistemas de teorías cibernéticas que se aplican a la tecnología telefónica, al diseño de computadoras, o a la construcción de bases de datos.

²³³ *Ibid*, p. 265.

En las biología modernas, la traducción del mundo a un problema de codificación se puede observar en la genética molecular, por la ecología, por la teoría evolucionista sociobiológica y por la inmunología. El organismo ha sido traducido a problemas de codificación genética y de lectura. Estas nuevas tecnologías transforman radicalmente el mundo para el ser humano. Las nuevas tecnologías tienen una gran influencia en muchos campos, desde el hambre y la pobreza, hasta la economía del hogar y las formas de privatización. Las nuevas tecnologías afectan nuestras relaciones sociales dentro del marco de la sexualidad y la reproducción.

Hay ciertos dualismos que han permanecido en las tradiciones occidentales y han sido sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, de las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales. Los más importantes de estos dualismos, dice Haraway, son: yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/ recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ ilusión, total/parcial, Dios/hombre. El yo es aquel que no puede ser dominado, que sabe que mediante el servicio del otro, es el otro quien controla el futuro. Ser Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y, por lo tanto, verse envuelto en una dialéctica de apocalipsis con el otro. Más aún, ser otro es ser múltiple, sin límites claros, deshilachado, insustancial. Uno es muy poco, pero dos son demasiados.

La cultura de las nuevas tecnologías reta a esos dualismos y los pone en conflicto. Ya nada está claro, ni quién es el hombre y quién es la máquina, qué es el cuerpo y qué es la mente.

Definitivamente las nuevas tecnologías y los progresos técnicos, abren

preguntas antropológicas y cuestionan las que ya están establecidas. La lectura de Haraway nos invita a pensar al hombre contemporáneo y la política desde un plano, no de prótesis, sino de hibridación. La autora, como ya dijimos, propone generar políticas a partir de esta nueva concepción de ser humano que ha roto los dualismos, pero en el caso de Freud, esto es quizás lo que teme o lo que advierte: la total combinación del hombre con sus progresos técnicos, al grado en que ya no es posible diferenciarlos.

Esta es la advertencia freudiana, ya que su crítica parte de que justamente estos progresos técnicos no hacen al hombre más feliz; el hombre, escribe Freud 1930 “no se siente feliz en su semejanza con un dios”²³⁴, ya que esos progresos, dijimos, tienen un carácter paradójico. Ya lo mencionamos: todo alivio del sufrimiento que causa la cultura, pertenece, justamente, a ella misma. Esto quiere decir, que todos los progresos que el hombre ha desarrollado —para combatir la enfermedad, para disminuir la mortalidad, arreglar el medio ambiente, que acerque a las personas a miles de kilómetros de distancia, etc.— buscan aliviar el sufrimiento que parte de la vida cultural misma. El hombre creó el ferrocarril o los aviones, pero ahora los padres tendrían que viajar largas distancias para reencontrarse con sus hijos que partieron a causa de ese mismo avance tecnológico. Por eso, se buscó crear el teléfono u otros sistemas de comunicación, como Skype, ya que la voz escuchada por medio del teléfono no es suficiente, se necesita la imagen que genere la ilusión de que no existen miles de kilómetros de separación entre una persona y otra. Este es el carácter paradójico de la técnica moderna según una interpretación a partir de Freud. Entre más progresos técnicos elabore el hombre para escapar del sufrimiento, se

²³⁴ Freud, S., “El malestar...”, p.91.

aleja del carácter inicial que causa el sufrimiento, lo vela, por lo que, en última instancia, genera aún más dolor.

Esta es la lógica misma de la represión que ya habíamos escrito antes: lo que se reprime no desaparece, retorna con más fuerza. Pero, ¿cuál es la fuente primordial [*Urquelle*] del sufrimiento? Ya analizamos las que Freud propone, a saber, el cuerpo propio, las relaciones con otros hombres y la naturaleza. Pero consideremos que estas no son fuentes, sino las manifestaciones de algo aún más primordial. ¿Qué anuncian o qué se encuentra detrás de estas tres? Podríamos ubicar una: la muerte.

La posibilidad de la muerte y la actitud frente a ella la trabajamos al principio del capítulo cuando hablamos de que la actitud que tiene el ser humano frente a la muerte es evasiva e hipócrita. La muerte, como una característica inherente del ser humano, genera mucha angustia. La posibilidad de ser nada, de hoy ser algo y después ser nada, así como la pérdida del objeto de amor, son unas de las fuentes más potentes de la angustia del hombre. Sin embargo, este argumento trae muchas dificultades teóricas en la obra de Freud. Para este autor, el hombre no puede concebir su propia muerte, ya que “[...] el inconsciente de cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad.”²³⁵ El hombre, desde los tiempos primitivos, se comporta como si su muerte fuera imposible, mas sí concibe la muerte de los otros, ya sean enemigos, a quienes se desea la muerte, u objetos de amor, a quienes su muerte se muestra de forma ambivalente.

Pero la muerte propia no aparece como contenido en el inconsciente, pues es

²³⁵ Freud, S., “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, p. 290.

un concepto abstracto de carácter negativo²³⁶; no obstante, a nivel conciente, el hombre se comporta como si comprendiera su mortalidad, y al mismo tiempo la niega o se comporta de manera hipócrita frente a ella.

Aquí hay varias cuestiones. Podemos comprender esto en tres tiempos: en primer lugar, Freud argumenta que en el inconsciente no hay representación de la muerte propia. En un segundo tiempo, el hombre comprende racional y conscientemente el hecho de que algún día morirá. Y en un tercer tiempo, el hombre, a pesar de que comprende esto, mantiene una actitud evasiva frente a esta idea, la niega. Cuando Freud habla de evasión, hipocresía o negación frente a la muerte, ¿está diciendo que el hombre *reprime* la idea de la muerte? ¿Se encuentra el carácter represivo de por medio o es una evasión puramente conciente? Definitivamente, esto no es claro en Freud, en especial cuando analizamos su texto de “Guerra y muerte”. Por un lado, el autor propone que es una evasión conciente la que realiza el hombre respecto a la muerte; sin embargo, también argumenta que no es una mera cuestión de recordarle al hombre que la idea de que algún día morirá es real y efectiva, porque ubica que es un fenómeno cultural más complejo que un simple recordatorio conciente. Por otro lado, al final del texto lanza la pregunta: “¿no sería mejor dejar a la muerte en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que por derecho le corresponde, y sacar a relucir un poco más nuestra actitud inconsciente [*unbewußte einstellung*] hacia ella, que hasta el presente hemos sofocado [*unterdrückt*] con tanto cuidado?”

Que exista una “actitud inconsciente” hacia la muerte, es una declaración que

²³⁶ Véase, Freud, S., “31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica”, p. 69.

contradice explícitamente el argumento de que no hay lugar para la negación en el inconsciente, incluida la muerte. Entonces, ¿en dónde está localizado lo reprimido o lo encubierto acerca de la muerte? Si está reprimido, entonces estaría alojado en el inconsciente, pero Freud descarta esta idea. Si fuera algo que no se encuentra reprimido, entonces estaría disponible para la conciencia, y no habría razón para generar síntomas o métodos paliativos que amortigüen esa idea. Pero la idea de la muerte propia es algo que el hombre quiere evitar. No obstante, no puede ordenarse a sí mismo, conscientemente, no pensar en algo, porque en cuanto decida no pensar en ello, se convierte en un objeto del pensamiento. El hombre acabaría pensando aún más en ello o pensando en no pensar en ello.

A partir de estas elucidaciones, podemos proponer que Freud se equivocaba en cuanto a sus propuestas de que no existe la muerte en el inconsciente, y no solo se equivocaba, sino que la muerte aparece como un tema negado, reprimido y evitado en la obra del psicoanalista.²³⁷ Una de las mayores problemáticas está en pensar a la muerte como negación [*negation*], que es uno de los argumentos —junto con que este concepto es uno de carácter abstracto, y otro, que está relacionado con el tiempo, el cual es imposible de ubicar en el inconsciente— que Freud propone para sostener que no hay representación de la muerte en el inconsciente. En primer lugar, cuando el psicoanalista vienés propone que no existe *negation* en el inconsciente, se refiere principalmente a que no hay distinción entre los opuestos, como la hay en la conciencia, es decir, que en el inconsciente no existe el amor por encima del odio o viceversa, sino que ambos caracteres conviven armónicamente,

²³⁷ Véase Razinsky, L., *Freud, Psychoanalysis and death*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2013.

hay una especie de “amordio”. En el inconsciente no hay moral alguna, no existe la cualidad de lo bueno o lo malo, sino que ambos se encuentran ahí sin contradicción, y es en la conciencia en donde se muestra, esta contradicción, inconcebible. La conciencia no puede comprender lógicamente cómo es que se puede amar y odiar a un objeto al mismo tiempo, y en el caso de sentir odio, surge la culpa.

La muerte aquí es entendida como negación lógica de la vida de uno mismo, pero esta categoría “excede por mucho la habilidad cognitiva que Freud le atribuye al inconsciente.”²³⁸ Por otro lado, Freud sí concibe que existe la idea de la muerte de otro, ya sea enemigo u objeto de amor, en el inconsciente. Pero los atributos de la muerte de otro son los mismos que los de la muerte de uno: es abstracto, se relaciona con el tiempo y tiene carácter negativo, de acuerdo a lo que mencionamos anteriormente. Entonces, ¿por qué la idea de muerte de otros puede ser concebida inconscientemente y no la propia? Inclusive podríamos preguntar, ¿por qué se propone una pulsión de muerte y aún así argumenta que la muerte no forma parte del inconsciente?

Parece que el concepto de muerte en Freud tiene un papel muy extraño, contradictorio, en ocasiones sumamente importante, pero en otras totalmente confuso y hasta negado. El tema de la muerte es un concepto sumamente grande, inagotable, en donde Freud nos muestra una pequeña parte. Sin embargo, si coincidimos con autores como Liran Razinsky— quien propone una crítica a la obra de Freud, puesto que considera que el concepto de muerte no es nada claro, aparece como sumamente contradictorio y también, es un concepto que más que nada está silenciado en la obra del psicoanalista— podríamos suponer que el

²³⁸ *Ibid*, p. 16. Traducción mía.

concepto de muerte es tan inminente, que hasta Freud tuvo que sofocarlo, incluso teóricamente. Sobre esto escribe Razinsky:

El rechazo teórico de la muerte en la obra de Freud y en el mundo psicoanalítico [...], es mucho más evidente cuando lo pensamos relacionado a Freud mismo. [...] Mientras algunos mantienen la idea de que la muerte está ausente de los escritos de Freud simplemente porque no era importante para él, al igual que aparece como carente de importancia para muchos otros, o quizás porque el miedo a la muerte no se encontraba en su rango de experiencias, estos reclamos se disipan rápidamente cuando conocemos cuan dominante era la muerte en la vida de Freud.²³⁹

Razinsky analiza cartas, notas sobre la biografía que recopiló Jones y muchos textos psicoanalíticos para argumentar sus postulados. No retomaremos nada de eso, puesto que este no es un examen de la persona de Freud, ni de su vida, sino de ciertos conceptos teóricos que están independientemente de sus experiencias de vida. Aquí lo que queremos rescatar, es que aparentemente hay un agujero teórico la teoría freudiana respecto a la muerte, que causa olas en el psicoanálisis.

Freud nos reclama que el hombre moderno debe de adoptar una actitud distinta frente a la muerte, una que la reconozca, para, ulteriormente, modificar la forma en la que se vive. Porque si negamos la posibilidad absoluta de nuestra muerte,

la vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. Se vuelve tan insípida e insustancial como un *flirt* norteamericano, en que de antemano se ha establecido que nada puede suceder [...].²⁴⁰

²³⁹ *Ibid*, p. 40. Traducción mía.

²⁴⁰ Freud, S., "De guerra y muerte. Temas de actualidad", p. 291.

Podemos decir, entonces, que la muerte sí tiene lugar en el inconsciente, así como lo tiene la vida, el odio, el amor, pero en esta instancia psíquica no aparece diferenciada de la vida, y es solo en la conciencia en donde se puede conceptualizar y diferenciar del concepto de vida. La vida y la muerte en el inconsciente convergen como uno mismo.

Retomemos. La posibilidad de la muerte de uno mismo es la fuente más potente del sufrimiento, y esta se expresa en el cuerpo propio —que está destinado a la ruina y a la muerte—, en la naturaleza —que con sus poderes hiperpotentes amenaza la existencia del hombre— y en las relaciones con otros hombres —en donde existe de por medio un deseo de muerte que genera culpa, la búsqueda de la satisfacción limitada siempre por el otro y la restricción del deseo por parte de la cultura y el estado—. Y es esta idea la que se quiere sofocar, desadvertir o rechazar por medio de las técnicas para aliviar el sufrimiento.

Y he ahí la búsqueda apasionada y casi frenética de encontrar técnicas que le permitan al hombre vivir más, evadir la muerte, por lo menos generar la ilusión de ello o poder distraerse de esa posibilidad. Mediante la medicina, se ha logrado que el hombre aumente la esperanza de vida en relación a épocas pasadas. Por medio de los avances médicos, el hombre ha podido erradicar enfermedades como la viruela que amenazaba con matar a miles de personas. Y si no se puede combatir a la muerte de frente, entonces el hombre busca la distracción. Ahí podemos encontrar uno de los usos que los hombre de esta y la última generación le han dado a la tecnología del internet, las redes sociales, los teléfonos celulares o la televisión. Estos son una fuente de distracción constante ante la posibilidad de soledad, sufrimiento, dolor, tristeza, que dan la sensación de ser infinitos, es decir, los

programas de televisión, las noticias en los periódicos o en las redes sociales, aparecen como infinitas al hombre, ya que éste podría estar toda su vida en ellas, en todo momento existen nuevas noticias, nuevos programas, nuevas distracciones. Con las nuevas tecnologías como Netflix, en donde se puede tener acceso a un gran número de títulos de películas, documentales, series, etc., el hombre moderno podría distraerse toda su vida de forma continua frente a una televisión.

La posibilidad de muerte, por otro lado, le recuerda al hombre que no es inmortal, y puesto que no es inmortal no es perfecto, por lo que siempre carecerá de algo, siempre será víctima de la insatisfacción del deseo.

El psicoanálisis presenta al hombre moderno como un ser deseante condenado a la imposibilidad de satisfacción total. Es por ello que la solución que propone Schopenhauer ante el problema del hombre moderno que sufre, es la abolición o cesación del deseo. La neurosis es conducida por una fuente de deseo inagotable (o que termina únicamente con la muerte), y poco sabe de ello. Así como mantiene una actitud poco sincera frente a la muerte, también ha adoptado una actitud similar frente al deseo. El hombre cree que puede satisfacerse totalmente. Es por ello que en su momento Lacan definió el proceso psicoanalítico como pasar de la impotencia a la imposibilidad, esto quiere decir que siempre habrá dolor porque siempre habrá deseo, y no existe forma alguna de erradicar el deseo, y mejor aún, no habría que buscarlo, porque esta es la condición del hombre.

Es imprescindible adoptar una postura crítica dialéctica-social, porque solamente a partir de ella, puede haber un cambio de posición respecto a la técnica como aquella que ilusiona al hombre con la eliminación o distracción de su sufrimiento. Nuestra interpretación de los textos de Freud, los que hemos

deshebrado en este capítulo, responde a hacer visibles todos aquellos mecanismos que actúan desde la oscuridad, pero que tienen un impacto directo en la vida cotidiana. Lo que Freud le reprocha al hombre moderno y al de la actualidad, es que éste no da cuenta de todo ello, y cree ciegamente en que las técnicas, cualquiera de ellas, tienen las respuestas a sus problemas. Freud nos muestra que eso es falso, que las técnicas, en especial la religión y la neurosis, encubren otros sentidos que hay que hacer visibles para vivir una vida más libre, con menos ataduras, y en última instancia, con menos sufrimiento. Cuando el hombre puede hacerse cargo de su sufrimiento y de su dolor, y cuando puede posicionarse desde una postura crítica frente al mundo y las formas que el hombre ha inventado para escapar de su sufrimiento, puede lograr una transformación subjetiva que, necesariamente, es crítica. Como ya habíamos mencionado anteriormente, partir de una postura crítica es necesario para lograr una modificación existencial. No podría, pues, lograrse esta modificación si no se parte de un posicionamiento crítico, ya que para zafarse de las garras de la ideología, hay que primero verla de frente y reflexionar sobre el papel que juega en la vida.

LA TÉCNICA Y LA ILUSIÓN DE SATISFACCIÓN

“Si por una suerte extraña atravesamos la vida encontrándonos solamente con gente desdichada, no es accidental, no es porque pudiese ser de otro modo. Uno piensa que la gente feliz debe de estar en algún lado. Pues bien, si no se quitan eso de la cabeza, es que no han entendido nada del psicoanálisis”

Jacques Lacan

Pero el hombre moderno vive una época engañosa. Atrapado en las garras del capitalismo, cree que existe algo que podría colmar su deseo en su totalidad. En el momento que cree encontrarlo, surge un nuevo deseo, un nuevo objeto que se crea para generar la ilusión de satisfacción. ¿Qué pasa con *El malestar en la cultura* en el siglo XXI? ¿Cuál es el papel que juega el Capitalismo en tanto forma de producción de mercancías y de sujetos?

Esta última pregunta es en definitiva una gran importancia no solo para la filosofía, sino también para el psicoanálisis. Claramente Freud no lo aborda de esta forma, pero es imposible no reflexionar sobre ello en esta época. Pensar al capitalismo en relación a lo que es el ser humano y a la técnica, tiene muchas repercusiones. Esto podría ser fuente de una larga discusión que podría generar una investigación extensa, pero habrá que tocar algunos puntos en este trabajo. Definitivamente, quedarán muchas preguntas abiertas al respecto, pero hay que abordar el papel de la técnica en la construcción del ser humano, tomando en cuenta

la posición que ocupa el capitalismo como aquel que estructura la sociedad contemporánea.

Herbert Marcuse aborda esta problemática desde una perspectiva marxista-freudiana. En *El hombre unidimensional* explora, entre otras cosas, la manera en que la sociedad industrializada se ha configurado y cómo moviliza, organiza y explota la productividad científica, técnica y mecánica, de forma que alcanza a la sociedad entera, más allá de los intereses individuales o grupales. Ante una sociedad con características totalitarias, ya no se puede sostener una noción tradicional de neutralidad de la tecnología, puesto que esta última, en el sentido de producción, es un sistema que organiza a la sociedad y la domina:

En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en la medida en que determina, no solo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la Oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve *para* instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables.²⁴¹

El rasgo que distingue a la sociedad industrial avanzada es la sofocación de aquellas necesidades que buscan ser liberadas, mientras que mantiene una función represiva. La sociedad actual genera exigencias y necesidades, tales como el consumo, el de mantener un trabajo que ha dejado de ser una necesidad y se ha convertido en una manera de entorpecimiento; la necesidad de formas que abogan por el descanso y el alivio, pero que al mismo tiempo dilatan ese entorpecimiento; la necesidad de la compra entre una multiplicidad de marcas y artefactos tecnológicos. A partir de la

²⁴¹ Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, España: Planeta, 201, p. 36.

generación de estas necesidades, el hombre de la sociedad industrial avanzada, genera una relación muy particular con sus aparatos técnicos:

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.”²⁴²

Así como Freud hablaba de la técnica y el hombre como una relación de dios-prótesis, Marcuse argumenta que la relación del hombre con sus artefactos técnicos, es una relación muy particular de la época industrial. Esto capta nuestra atención cuando lo pensamos a la luz de la teoría heideggeriana en donde hay una crítica similar respecto a la relación que el Dasein sostiene con los instrumentos de la técnica moderna, en donde propone a la Serenidad como un camino que conduce a otra forma de relacionarse con la técnica de forma más auténtica. Más adelante hablaremos sobre esto.

A partir de una supuesta libertad en la satisfacción de las necesidades, se genera, más bien, una dominación y un control social, mediante la promesa de la satisfacción por medio del consumo. Bajo esta máscara de la libertad, se crea un “poderoso instrumento de la dominación.”²⁴³ La producción en la sociedad actual, se impone a la sociedad como un todo, sin importar la individualidad del ser humano. Impone ciertas formas de alimentación y vestimenta, de formas de vivir, reacciones emocionales, hábitos y conductas, todas de antemano prescritas para generar un adoctrinamiento que regula toda forma de la vida cotidiana: “[...] la dominación —

²⁴² *Ibid*, p. 48.

²⁴³ *Ibid*, p. 46.

disfrazada de opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra a toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas.”²⁴⁴

A través de esta imposición que pretende ser libre y satisfactoria, se produce un fenómeno que Marcuse llama *desublimación*. En la sociedad industrial avanzada se ha creado la ilusión de que todas las necesidades o los deseos pueden ser satisfechos; se genera la creencia de que uno puede ser quien quiera ser, que se puede comprar lo que se quiera, que se tiene la libertad de vivir como se quiera, de expresar su sexualidad como se desee. Se promueve una libertad total de la libido, pero en realidad esa libertad se encuentra totalmente controlada por la sociedad industrial avanzada o por el capitalismo. Esa una libertad de investidura libidinal, que más que libre, está sometida por las leyes del consumo y por el mercado, que es administrada y movilizada, localizada de tal forma que genera sumisión en la sociedad.

Con el concepto de *desublimación*, Marcuse entiende que las formas en las que se promueve la sublimación están totalmente controladas y focalizadas, de manera que la sublimación ya no es posible de forma auténtica. El ser humano y su libido están precondicionados “por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece”²⁴⁵. Se genera la ilusión de que se puede sublimar por medio de distintas vías, polimorfas, pero en realidad la libido se hace menos polimorfa, puesto que esas formas de satisfacción están prefabricadas. Es por ello que la desublimación implica una limitación de las posibilidades de sublimación o hasta la imposibilidad de

²⁴⁴ *Ibid*, p. 55.

²⁴⁵ *Ibid*, p. 104.

descarga de la sexualidad reprimida, a pesar de la promesa de ello, y no solo eso, sino de la promoción por distintas vías.

Lo que revela las formas de este modo de desublimación es una función de conformismo que se expresa como una *conciencia feliz*: “[...] la pérdida de consciencia debido a las libertades satisfactorias permitidas por una sociedad sin libertad, hace posible una *conciencia feliz* que facilita la aceptación de los errores de esta sociedad.”²⁴⁶

El concepto de conciencia feliz de Marcuse fue desarrollado a partir de recalibrar o reinterpretar el concepto de conciencia infeliz de Hegel. En la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo habla de la conciencia infeliz como una fase de pensamiento que se desarrolla dentro de la odisea de la conciencia humana en la historia, en donde la identidad humana es paralizada por su mismo crecimiento y educación. A pesar de haber logrado un nuevo nivel de conocimiento de la realidad, la conciencia infeliz falla en lograr una mejor y reconciliadora relación con la realidad. La *conciencia feliz* de Marcuse, retiene el mismo síntoma de parálisis pero con una importante diferencia: se genera un modo de pensamiento sosegado, que sostiene un sentimiento de completud.

La real infelicidad de la vida cotidiana que se engrandece silenciosamente con la desublimación represiva, esa conciencia infeliz, se reemplaza con una conciencia feliz que acepta lo dado como un bien absoluto e innegable. La conciencia feliz significa una pérdida de pensamiento crítico, capaz de generar oposición y negación:

El reclamo inherente en el concepto de conciencia feliz de Marcuse es que las

²⁴⁶ *Ibid*, p. 105.

actividades culturales que cultivan la capacidad crítica de los individuos y las comunidades han sido absorbidas dentro de la totalidad de una forma de capitalismo híper consumista.²⁴⁷

Al perder la capacidad de crítica y la promoción del conformismo, una conciencia feliz es incapaz de ver a la sociedad como realmente es, no es capaz de reconocer la opresión y la destrucción, y en su lugar, se eleva una utopía.

Esta crítica marxista a la sociedad y cultura contemporánea se enlaza extraordinariamente con la teoría freudiana, así como lo ha trabajado Marcuse. Tanto en este filósofo como en Freud existe también un ligero aire de nostalgia por un tiempo anterior a la industrialización, así como lo dice el filósofo:

Es cierto que este romántico mundo anterior a la técnica estaba lleno de miseria, esfuerzo y suciedad y éstos, a su vez, eran el fondo de todo el placer y el gozo. Sin embargo, había un 'paisaje', un medio de experiencia libidinal que ya no existe.²⁴⁸

Esta es también una visión particular que encontraremos más adelante en Heidegger, en donde una de las cosas que resalta es la pérdida del pensamiento auténtico. Esta crítica es una que también podemos encontrar en Freud, y claro, ya lo desarrollamos, en Marcuse; una crítica al pensamiento mecanizado por la técnica de la cultura moderna, que ha generado una sociedad que se encuentra en un estado de inautenticidad, para utilizar la terminología heideggeriana. Una sociedad, pues, que mediante la técnica y mediante la imposición del consumismo, generan una pasividad tal, que ya no hay lugar para la oposición, para la multidimensionalidad.

²⁴⁷ Kellner, Douglas M., "On Marcuse: critique, liberation, and reschooling in the radical pedagogy of Herbert Marcuse", en *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 11, núm. 1, enero-abril, 2011, pp. 23-55 Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil, p.31.

²⁴⁸ Marcuse, H., *op.*, *cit.*, p. 103.

Solamente se encuentra el lugar para la mismidad, para la normalización de la conducta, para la producción de un mismo sentido de vida, una misma forma de pensar, actuar, vivir. La moral de rebaño, decía Nietzsche.

Eso es lo que a la luz de Freud produce la técnica: la distracción de la posibilidad de muerte, de sufrimiento, de insatisfacción. Y esa es justamente la tarea que impone la técnica, una normalización respecto al enfrentamiento al sufrimiento. La religión tendría también ese papel, la producción de seres humanos que actúan bajo un mismo código ético y que enfrentan el sufrimiento del mundo de la misma manera.

Inclusive, sobre este punto podríamos reflexionar sobre el papel de las nuevas psicoterapias o psicologías como unas que forman parte de un modo de ser de la técnica que le permite al hombre de hoy desentenderse del sufrimiento. Cuando las psicologías *behavioristas* proponen que la cura implica un adoctrinamiento de la conducta, una adaptación al medio y la desaparición del síntoma, proponen, quizás sin darse cuenta del todo, el concepto de “normalidad”. Este va de la mano con lo esperado, con lo debido, con valores morales preestablecidos y prefabricados, que funcionan como una brújula que hay que seguir. Esto pensándolo con términos nietzscheanos y foucaultianos, en donde la psicología se vuelve un panóptico más que busca el seguimiento de normas de conducta, que, en caso de haber un descarrilamiento de éstas, se interpreta como locura. Las psicologías científicistas, tienen una perspectiva tanto de la salud como de la enfermedad que es difícil pensarlas lejos de valores morales. Lo “bueno” se relaciona con salud y lo “malo” con enfermedad. ¿Se puede hacer una terapéutica que intente salir de esta dicotomía y que proponga algo diferente? Pues bien, el psicoanálisis, como ya lo hemos

desarrollado a lo largo de todo el texto, sería una alternativa, puesto que permite la introducción de un pensamiento crítico, que a la vez, permite el movimiento. Las psicologías científicas, serían otra representación de la técnica entendida en el sentido freudiano que ya hemos revisado. Una forma más de distracción, una que genera un hombre falso, con una falsa felicidad, y que determina cómo habría que comprender dicha felicidad. Esto lo hemos trabajado con un poco más de detalle en el primer capítulo, en donde desarrollamos una crítica desde el psicoanálisis hacia las posturas psicológicas científicas.

Estas psicologías científicas no buscan una modificación o una transformación de la vida o de la existencia. Principalmente, lo que se promueve es una modificación en la conducta y en el pensamiento, tomando como punto de partida los conceptos de “salud” y “enfermedad”, y solamente bajo los requerimientos que cada uno de ellos prescribe, es que se modifica la conducta del ser humano.

La técnica entendida como ilusión construye a un ser humano ordinario, enfermo, engañado y sufriente. El hombre cotidiano, viviendo bajo la máscara de una conciencia feliz, bajo el engaño de las ilusiones, queda adormecido frente a sí mismo y frente a su mundo.

CAPÍTULO V.

LA TÉCNICA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL *SER HUMANO COMO PROYECTO*: HEIDEGGER Y EL PELIGRO DE LA TÉCNICA.

“ Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa.”

Martin Heidegger

La pregunta por la relación que tiene el hombre con el mundo externo ha sido un tema central en la filosofía occidental, por lo menos desde Descartes. Las respuestas que los filósofos modernos han dado a este cuestionamiento, parecen compartir una particularidad: Descartes ilustra este problema al sentarse frente al fuego y contemplar un pedazo de cera²⁴⁹; buscando la raíz de la experiencia de la causación, Hume se imagina a sí mismo como un espectador de un juego de billar²⁵⁰; y Kant, al analizar su desacuerdo con Hume, es llevado a imaginarse a sí mismo mirando un barco moviéndose río abajo²⁵¹. Estos tres filósofos modernos exploran la forma en que el hombre entra en contacto con el mundo por medio del punto de vista de un

²⁴⁹ Véase, Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, España: Tecnos, 2002.

²⁵⁰ Véase Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, España: Tecnos, 2005.

²⁵¹ Véase, Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Madrid: Gredos, 2010.

observador desprendido, antes que un actor dentro de él. La teoría heideggeriana, en especial en *Ser y tiempo*, modifica esta forma de ver al mundo y al hombre, es decir, que moviliza el foco de la tradición epistemológica lejos de concebir a lo humano como un centro inamovible en el mundo. En los textos de Heidegger, los protagonistas son más actores que espectadores, somos todos nosotros a los que nos está hablando, pero más que nada, a cada uno de nosotros.

Pero la tradición filosófica moderna que ha concebido al mundo como separado del hombre o como el hombre siendo espectador del mundo, tiene importantes consecuencias. Un mundo en el que el hombre no habita, en donde el hombre no está implicado y por el cual no se ve afectado, es un hombre que atribuye su libertad, sus acciones, sus consecuencias, a algo que va más allá de él, llámese Dios u otra cosa. Es decir, que un hombre que es considerado como mero espectador de mundo, es necesariamente un hombre que no se ve implicado en su mundo, por lo que no se hace responsable por lo que hace o no hace en su mundo.

Pero también hay otro punto de vista que genera varios inconvenientes. Puede parecer que la relación que se entabla entre el hombre y los objetos es una mera relación de yuxtaposición, de contigüidad espacial. Como Heidegger lo dice, sería como si los seres humanos “están” en el mundo así como agua “está” en un jarrón. Pero la forma en que el hombre está en el mundo, es distinta a la del agua y el jarrón.²⁵² El hombre está atravesado por su mundo, así como el mundo está trenzado con el hombre: “El hombre, en tanto ente, puede estar ahí simplemente junto a otros entes, pero su constitución existencial tiene una dimensión distinta: solo

²⁵² Esto ya lo trabajamos en el capítulo tres “La cotidianidad en la construcción de la *del ser humano como proyecto*.”

el hombre tiene siempre un mundo, solo él está en una relación inherente y compenetrante con su entorno.”²⁵³ Heidegger distingue el estar-en del hombre como una determinación existencial de un estar-dentro-de cualquier tipo de ente, como categoría óptica.

Sin embargo, en la forma en que el Dasein se relaciona con los objetos no es solamente como cosas que se encuentran ahí, sino que se preocupa por ellos (o falla en hacerlo) y se envuelve con ellos. Las cosas con las que el Dasein se encuentra son objetos utilizables para conseguir sus propósitos. En términos heideggerianos, los objetos no solamente están ahí-delante, sino que son objetos que se encuentran a la mano.

En lo que sigue llevaremos a cabo un análisis de la técnica según Heidegger, principalmente desde su famoso texto *Die frage nach der technik*, pero también con algunas partes de *Ser y tiempo*. Intentaremos hacer un hilo entre sus concepciones desde ambos textos, y veremos que éstos están fuertemente entrelazados. Veremos, pues, que entre ambos textos hay una relación de complementariedad, así como de perfeccionamiento del concepto de técnica. Asimismo, reflexionaremos sobre preguntas concretas que ya hemos mencionado en el capítulo anterior, a saber, ¿qué papel tiene la técnica en la construcción del ser humano concreto?, ¿qué relaciones se generan entre el ser humano, la técnica y el mundo?, ¿qué relación habría que tener el hombre para construirse como proyecto?

Podemos, pues, identificar dos etapas de la filosofía heideggeriana de la técnica, una en cada uno de los textos que ya mencionamos. En la primera etapa, la

²⁵³ Linares, J., “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre” en *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 15-44, México, p. 18.

de *Ser y tiempo*, Heidegger trabaja el tema de la técnica en relación con el concepto de ser-en-el-mundo, y en la forma en que el Dasein se relaciona con los objetos técnicos en su cotidianidad. En este texto, el autor analiza la relación cotidiana del útil con el ser del hombre, pero no se extiende al análisis de la esencia de la técnica, que más adelante elaborará en el otro texto mencionado.

Heidegger, ya desde la primera sección de *Sein und Zeit*, explica la diferencia entre dos tipos básicos de categorías en las que el ente intramundano se nos aparece: el estar-ahí [*Vorhandenheit*] y el estar-a-la-mano [*Zuhandenheit*]. El modo de ser de *Vorhandenheit* o *Vorhandensein*, lo que está ahí delante, proviene de la palabra común *vorhanden*, que significa literalmente “ante, antes, delante de las manos”. Generalmente, Heidegger utiliza este término para referirse a un modo particular de ser de las cosas, las cuales encontramos neutralmente reposando en sí mismas. En general, lo que es *vorhanden* es un ente natural antes de un artefacto; sin embargo, se puede considerar a cualquier artefacto como simplemente *vorhanden*, en especial si dejan de funcionar, así como se puede considerar como *vorhanden* también a un ente natural en caso de que hagamos uso de él. Entonces, el *vorhanden* es un ente que simplemente está ahí sin afectar al Dasein, se encuentra meramente presente. Heidegger relaciona a este ente con la actitud del científico, que solamente observa algo y está presente para él como un mero conocer teórico y sin establecer una relación práctica con él.

Por otro lado, lo a la mano [*Zuhandenheit*], se refiere a aquello con lo cual nos relacionamos en el uso cotidiano, es decir, todo aquello que tiene una utilidad y éste “[...] no aparece como *objectum*, sino como cosa incorporada a nuestra propia

actividad habitual.”²⁵⁴ El ser a la mano tiene un significado para el Dasein y llama su atención para ser utilizado con un fin práctico en el mundo. Puesto que el ser del hombre es un ser-en-el-mundo, tiene como base la estructura ontológica del ocuparse [*Besorgen*]: “[...] el Dasein, entendido *ontológicamente*, es *Sorge*, cuidado. Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación”.²⁵⁵ Entonces, lo que se revela en la relación del Dasein con los útiles es una relación de cuidado, es decir, que los entes no están simplemente ahí, sino cosas que hay que elaborar, que fabricar, producir, por medio de útiles. En la *Sorge* se anuncia que los objetos tienen un sentido técnico.

Este útil [*Zeug*] es un objeto que existe en referencia a otras cosas que definen su lugar, que tiene una condición respectiva, lo que quiere decir, que este ente siempre tiene un para-qué de la utilidad y un en-qué respecto a su empleabilidad. Lo que hace que un objeto sea un útil es “la red de referencias pragmáticas que le dan sentido. Un útil no es un objeto aislado, sino que siempre pertenece a un grupo de útiles [...] [que] sirven para una determinada ocupación.”²⁵⁶ Heidegger pone el ejemplo del martillo, que eso que llamamos martillo “[...] está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo [...]”²⁵⁷. Entonces, la utilidad de un objeto siempre se encuentra en relación a otros objetos de uso, y gracias a esto, es que los útiles definen su lugar como objetos que sirven para algo.

El *Zeug*, a diferencia de simple estar-ahí de un ente, está entrelazado en un

²⁵⁴ *Ibid*, p. 19.

²⁵⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 78.

²⁵⁶ Linares, J., *op., cit.*, p. 21.

²⁵⁷ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 105.

modo coherente con el mundo, primero con el mundo alrededor de nosotros, el *Umwelt*, luego con el mundo en sentido más amplio. Heidegger utiliza distintos conceptos para hablar de esto: condición respectiva o el estar-remitido [*Verwiesenheit*]. En el caso de este último, como ya dijimos, los útiles siempre se encuentran remitidos a algo, es decir, que ninguna herramienta es independiente o es por sí misma lo que es. El martillo refiere a los clavos, a la madera y al taller. En consecuencia, el Dasein no se da cuenta del martillo en sí mismo, sino que primero se percata de todo el taller, y dentro de éste, las herramientas, en particular las que son necesarias para su uso en ese momento.

En última instancia, estos objetos que están a la mano, tienen una relación con el Dasein, es decir, que éstos son utilizables para los propósitos del Dasein. Con el mismo ejemplo del martillo, éste que sirve para construir algo para la protección contra el mal clima, ¿protección de quién o para quién? Para Dasein. Esta protección es en aras de proveer resguardo para el Dasein, esto es, en aras de la posibilidad de su ser. Esto es muy importante, porque forma parte del concepto de Dasein como ser-en-el-mundo, lo que significa que el Dasein se encuentra abierto y vulnerable ante el mundo, que las cosas que están en el mundo son capaces de afectar el Dasein de la manera más fundamental, así como el Dasein afecta a los objetos: “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*]. Solo porque el útil tiene este ‘ser-en-sí’ y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y ‘manejeable’, en el más amplio sentido.”²⁵⁸

La relación que emprende el Dasein con el útil no es una relación teórica, sino pragmática, así como señala Heidegger que “cuanto menos solo se contemple

²⁵⁸ *Ibid*, p. 91.

la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil.”²⁵⁹

Es así como lo más característico del útil es su uso apropiado o la posibilidad de utilizarlo para un fin, por lo que muestra disponible para una finalidad práctica. Si el Dasein comprende esta finalidad, estaría utilizando el útil apropiadamente: “El útil no se comporta como una cosa ante los ojos, que tiene tal o cual aspecto [*eidos*], sino como cosa-que-sirve-para y que, en su forma misma, denota su finalidad pragmática [...].”²⁶⁰ Con un simple mirar o contemplar al objeto, no se puede esclarecer lo a la mano de éste; hay que utilizarlo.

Los objetos con los que el Dasein se encuentra tienen un uso, es decir, que los objetos no son percibidos en primera instancia como objetos *vorhanden*, que están ahí delante, sino que están a la mano, de forma que el Dasein los percibe como utilizables en algún sentido. Esto quiere decir que lo *Zuhandenheit* es anterior a lo *Vorhandenheit*: con lo que el Dasein primero e inmediatamente se topa son objetos de uso antes de objetos neutrales. Cuando ve un útil, no se ve simplemente como algo que se encuentra ahí y luego se interpreta. Por ejemplo, cuando se encuentra con un libro en un idioma extraño, se ve como un libro en un idioma desconocido y no solamente como un objeto de papel con marcas en sus páginas. O también, cuando se escucha el discurso de otra persona, no se oye primero el sonido de las palabras y luego se comprende lo dicho. Inclusive cuando se escucha hablar a alguien en un idioma ajeno, se escucha primero palabras que no son comprensibles

²⁵⁹ *Idem.*

²⁶⁰ Linares, J., *op., cit.*, p. 22.

para uno, y no una variedad de datos acústicos.²⁶¹ Esto quiere decir que los entes no son solamente una materia ahí, sino que son descubiertos por el Dasein: “[...] en la medida en que éste queda descubierto en su ser, él es un ente a la mano en el mundo circundante y no ‘primeramente’ solo una ‘materia cósmica’ que estuviera-ahí.”²⁶²

Ahora bien, la forma en la que el Dasein se relaciona con los objetos en el mundo circundante, es una muy particular. Ya mencionamos que el Dasein se encuentra con el útil para cumplir sus propósitos, pero algo sucede cuando este útil no puede cumplir con lo que se desea o con lo que se necesita, cuando el útil se torna inutilizable, debido a que se rompe o deja de funcionar como debiera. La inempleabilidad del útil es descubierta, no por una contemplación del objeto, sino el uso que se hace de éste. Cuando se intenta utilizar un martillo y se percata que el mango y la cabeza se encuentran separadas, éste llama la atención como un útil a la mano de una forma que no está a la mano. Es decir, que el útil a la mano, al no servir para cumplir el propósito de martillar, llama la atención del Dasein. El *llamar la atención* tiene un papel importante en esta ecuación, porque es cuando el útil se muestra enfrentado al ser del Dasein, el cual empieza a observar al útil, a examinarlo, y a intentar repararlo.

En la cotidianidad del estar-en-el-mundo, la inempleabilidad del útil se presenta en la ocupación como algo imposible de utilizar o no apto para el fin al que estaba destinado. En este sentido, surgen tres modos que tienen como función de “hacer aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí”: la llamatividad [*Auffallen*],

²⁶¹ Véase, Heidegger, M., *op.*, *cit.*, p. 182.

²⁶² *Ibid*, p. 107.

la apremiosidad [*Aufdringlichkeit*] y la rebeldía [*Aufsässigkeit*]. En cuanto a la llamatividad, agreguemos que en el momento en que el útil se presenta como inutilizable y llama nuestra atención, implica que “lo inutilizable solo está-ahí, que se muestra como cosa-usual [*Zeugding*] con tal o cual aspecto, y que en su estar a la mano ya estaba constantemente ahí teniendo tal aspecto.”²⁶³ Es decir, que el estar-ahí ya se encuentra dentro del estar a la mano. No significa que en cuanto el útil se torna inservible, sucede algo así como una transformación en las propiedades del objeto. En cuanto a la apremiosidad, se da cuando el útil no se encuentra o hace falta, y el útil se presenta como algo que obstruye el propósito del Dasein. Cuando se nota lo no a la mano del útil, lo que está a la mano entra en el modo de obstrucción. Tanto más urgente sea la necesidad de aquello que falta, y tanto más se tropiece con su carácter de no estar a la mano [*Unzuhandenheit*], lo que está a la mano se torna en obstrucción, al grado en que parece que pierde su carácter de estar a la mano. De este modo, los útiles que presentan obstáculos en el trabajo u objetos que podían haber ayudado pero que ahora imposibilitan la tarea, aparecen como no a la mano y se hace visible la rebeldía [*Aufsässigkeit*].

En estos tres casos, se hace aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí. El útil ordinario aparece como no a la mano y luego como ahí delante, cuando los intentos por repararlo se enfocan exclusivamente en las propiedades en las cuales se tiene que lidiar. En lo no a la mano del útil que está perdido o se encuentra dañado, fuerza al Dasein a considerar el por qué y el para qué estos útiles tenían el carácter de ser a la mano y a considerar las causas por las que en éstos subyacía su

²⁶³ *Ibid*, p. 95.

ser a la mano. Esto revela que lo a la mano no llama la atención, no es apremiante, y no es rebelde. Esto quiere decir que precisamente porque no se puede llevar a cabo la tarea, la tarea en sí misma y todo alrededor de ella, llama la atención:

[...] al *impedirse la remisión* — en la inempleabilidad para...—, la remisión se hace explícita, aunque no todavía como estructura ontológica, sino que se hace explícita ónticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto del utensilio. Con este despertar circunspectivo de la remisión al para-esto, se deja ver éste mismo, y con él, el contexto de la obra, el ‘taller’ entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba. El contexto pragmático [*Zeugzusammenhang*] no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección. Pero con este todo se acusa el mundo.²⁶⁴

Cuando un objeto técnico es inutilizable para algún propósito, entonces la tarea se vuelve explícita, el Dasein se da cuenta de su propósito. Cuando esto sucede se da cuenta del para-qué mismo, con todo aquello que está conectado con sus propósitos, con el taller entero, con sus tareas, con lo que quiere hacer pero no puede. Se da cuenta del todo del contexto, pero no como algo nunca antes visto, sino como algo que estaba ahí de antemano para ser visto. Cuando el Dasein puede ver la totalidad de lo que rodea a un útil, cuando es capaz de ver todo el contexto a partir de la falla del útil, se enuncia el mundo [*meldet sich die Welt*].

Esta toma de conciencia frente a la totalidad del contexto, abre el mundo y permite que el mundo se anuncie a sí mismo. Esto es posible gracias a la remisión, es decir, que cuando el Dasein da cuenta de que todo útil está siempre remitido a otras cosas, a otros útiles, contextos, personas, etc., el mundo se abre, pero se abre

²⁶⁴ *Ibid*, p. 96.

porque ya siempre ha estado abierto: “El mundo es, por consiguiente, algo ‘en lo que’ el Dasein en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia no hace más que volver.”²⁶⁵

El Dasein como ser-en-el-mundo, se absorbe en las referencias que constituyen el estar a la mano de todos los útiles, y cuando se ocupa de algo, cuando hace una tarea, la hace en base a que ya tiene una familiaridad con el mundo. Pero en esta familiaridad, respecto al ocuparse de las cosas, el Dasein absorbe las cosas, hasta perderse en ellas. Esto quiere decir, que el hombre incorpora las cosas a sus actividades cuando hace uso de ellas, al grado en que se olvida de ellas y de su utilización. El útil es absorbido por el ser del hombre y ya no se manifiesta como un objeto extraño, sino como parte propia de sí mismo. Al contrario, cuando el útil no funciona, se vive como algo ajeno o extraño para sí, puesto que no permite que el Dasein cumpla sus propósitos. Pero cuando el útil funciona correctamente y es utilizado con mucha pericia, el objeto-útil se incorpora a la acción, “como si fuera una extensión de los órganos corporales o como si no hubiera de hecho un objeto que media y potencia la actividad.”²⁶⁶

Los útiles, al incorporarse a la cotidianidad del hombre, son absorbidos de tal forma que se genera una hibridación entre el ser del hombre y el útil. Quizás esto es mucho más claro hoy en día, en especial con la invención de los teléfonos móviles, particularmente los *smartphones*, con los cuales se ha desarrollado una relación muy particular en algunas personas, y se viven como parte esencial de su vida, de su cotidianidad y hasta de su cuerpo. Sin embargo, podemos pensar en ejemplos más

²⁶⁵ *Ibid*, p. 97.

²⁶⁶ Linares, J., *op.*, *cit.*, p. 23.

“tradicionales”, como el uso de anteojos. Estos forman parte ya del cuerpo propio de la persona que los utiliza, y forman ya parte de los ojos mismos, más que un aparato para poder ver. Los anteojos se mimetizan con la acción de ver, y ya no se está conciente de su uso. Así como con el uso de los zapatos, que se vuelven parte esencial del caminar, se hibridan con los pies a cada paso, y su utilización no es conciente, es decir, que el hombre no está todo el tiempo conciente de sus zapatos cada vez que los usa; no se viven como algo ajeno a él, sino como algo que forma parte de su ser. Y esta es una de las partes esenciales de la técnica según el enfoque heideggeriano, puesto que entre menos conciente se sea de su utilización, mejor uso se le da al objeto técnico.

Aquí entra la naturaleza en estos términos, ya que todo aquello que la comprende es visto como algo utilizable, como objeto de producción, y no como naturaleza en sí. En su texto *La pregunta por la técnica*, el filósofo advierte que en esta forma de ver a la naturaleza se deja de lado lo que ella es en sí misma, la forma en la que se aparece frente al ser humano. Desde un punto de vista técnico, la naturaleza no aparece como algo a contemplar, sino

como una gran reserva de materia prima para fabricar los útiles, como el receptáculo de las obras, como un útil que sirve-para fabricar otros útiles. En el modo técnico de comprender la naturaleza queda oculto su carácter sublime que nos cautiva como paisaje [...].²⁶⁷

Ya desde *Ser y tiempo*, el filósofo empieza a generar una tenue crítica hacia la técnica moderna en tanto una concepción de la naturaleza como fuente de materias

²⁶⁷ *Idem.*

primas, como objeto de utilización para fines particulares. Con esto advierte que hay algo de la naturaleza que ha sido dejado de lado, que ha quedado *oculto* para el ser del hombre, ya que éste no puede ver a la naturaleza o a cualquier objeto más allá de un útil con fines pragmáticos.

Esta forma de ver a la naturaleza es uno de los principales problemas que Heidegger observa en la modernidad, y será un tema decisivo para su crítica, en especial en *La pregunta por la técnica*. Pero hay algo más que el filósofo trabaja y que resulta muy interesante. No solo la naturaleza es concebida únicamente como un objeto utilizable para ciertos fines; inclusive el hombre mismo ve en otros hombres algo similar, un útil. Heidegger ya comienza a resaltar en *Ser y tiempo* el peligro que persiste en esta forma de ver al mundo, a las personas y a los objetos: el peligro de la absorción del Dasein en una visión puramente pragmática del mundo circundante. No obstante, en *Ser y tiempo*, el filósofo de Meßkirch, nos advierte que no está haciendo una crítica a la época, sino una descripción fenomenológica. Estemos o no de acuerdo con este aviso, cosa que ya hemos trabajado en el segundo capítulo, podemos estar seguros que habrá una crítica más clara posteriormente en lo que llaman el segundo Heidegger.

Como hemos argumentado, ya en *Ser y tiempo* existen ideas similares a las que desarrollará posteriormente acerca de la técnica, pero no solamente eso, sino que estas descripciones son la base para las posteriores concepciones sobre este tema. Gracias al análisis fenomenológico que nos presenta, se resalta a la técnica moderna como aquella con la cual, el ser del hombre, mantiene una relación de utilización pragmática para sus fines; y los objetos técnicos, la naturaleza, inclusive las personas en la cotidianidad, son entendidas como objetos-útiles. En un

representación del mundo como útil, como materia prima, el hombre se arriesga a ser él mismo objeto de su propia representación, es decir, que el hombre se transforma, al igual que sus objetos útiles, en un recurso humano, un objeto que puede ser tomado, utilizado para un fin, para cumplir una meta específica, y cuando este objeto-hombre ya no es utilizable, cuando ha perdido su uso, se desecha. Como el martillo roto que no puede ser reparado, o el teléfono celular que está roto, se sustituye por otro objeto-útil que sirva para hacer lo que se quiere. Y eso es exactamente lo que se hace en “recursos humanos”, cuyo título no deja de llamar la atención. Los humanos como recursos, esta rama de la psicología organizacional que se dedica a distribuir, manejar, emplear, despedir, atender, mantener, alterar, a los seres humanos, entendidos como recursos, es decir, como un conjunto de medios para resolver una necesidad.

Hasta aquí hemos esbozado la propuesta heideggeriana desde *Ser y tiempo*, y dijimos que esta es fundamental para comprender las propuestas desarrolladas más adelante en *La pregunta por la técnica*. Consideramos que *Sein und Zeit* es una etapa preparatoria para las posteriores elucidaciones a propósito de la técnica; no obstante, en *La pregunta por la técnica*, el filósofo se dedicará a presentar sus argumentos respecto a la esencia de la técnica, misma que no fue desarrollada en su otro texto.

En *Ser y tiempo* parece no haber una valoración ética sobre la técnica moderna, sino solamente una descripción fenomenológica. Aunque esto puede ser cuestionable, ya que el filósofo idealiza constantemente a la época premoderna. En sus textos de la segunda etapa se puede leer un intento de crítica ética a la técnica contemporánea, a pesar de que el autor no estaría de acuerdo con esta suposición.

En *La pregunta por la técnica*, el filósofo muestra que a partir de la esencia de la técnica moderna, hay ciertas consecuencias negativas para el hombre y para el ser. En este sentido, sus elucidaciones no tienen un carácter ético, sino ontológico. No obstante, habría que pensar si esto puede refutarse. Uno de los problemas principales en relación a la técnica moderna es la libertad del hombre: “Lo que se pone en juego es lo máspreciado del ser del hombre: la libertad. Si la libertad está en juego, entonces estamos ante un problema ético.”²⁶⁸ Pero más allá de este problema, que abordaremos más tarde junto con la relación entre hombres como relación de utilidad, hagamos un análisis de algunas cuestiones del texto *Die frage nach der technik*.

Ya desde el inicio del texto, nos topamos con un ligero detalle, aparentemente insignificante, pero que genera una visión distinta del texto a leer: “En lo que sigue *preguntamos* la técnica.”²⁶⁹ Las itálicas en la palabra “preguntamos”, puede ser intrascendentes, pero quizás no lo sean. Preguntar, *fragen*, es resaltado por un cambio en la fuente, pero también por la conjugación en la primera persona del plural, indica *nosotros* somos los que debemos de iniciar este cuestionamiento. Y este preguntar, no es cualquiera. Es un *preguntar* que está ligado a una forma de pensar, que va dirigida a pensar lo más originario: el ser. El pensar, a partir de la técnica moderna, se ha convertido en un pensar como utilidad, lejos de ser un pensar filosófico, aquel que se dedica a pensar el ser. Y es por ello que *preguntar* por la esencia de la técnica tiene también esta cualidad. ¿Preguntar sobre qué?, sobre el ser, sobre la esencia de la técnica, sobre la fuerza que tiene sobre el ser humano,

²⁶⁸ *Ibid*, nota al pie 15, p. 27.

²⁶⁹ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 9.

porque en esta época la técnica se ha convertido en la forma más usual y predominante que la relación que el hombre emprende con su mundo.

Pero el hombre moderno no sabe pensar, no ha podido hacerlo o lo ha olvidado, a pesar de que tiene la posibilidad: “Solo si apetecemos lo que en sí merece pensarse, somos capaces de pensamiento.”²⁷⁰ Lo grave de esta época, según Heidegger, es que todavía no pensamos lo que vale la pena ser pensado, por lo que la esencia de la técnica corre el peligro de no ser pensada:

una niebla cubre todavía la esencia de la ciencia moderna. Esta niebla no es producida, empero, por determinados investigadores y sabios dentro de las ciencias. No es obra humana en modo alguno, sino que surge de la región de lo más grave que todavía no pensamos todos nosotros, incluso el que habla, y él en primer lugar.²⁷¹

Si podemos preguntar en la forma en que el filósofo lo señala, si, por ahora, habláramos y escribiéramos menos sobre la técnica, y nos dedicáramos a pensar más sobre su esencia, estaríamos, pues, construyendo un camino. El pensar filosófico en estos términos, daría a conocer que la esencia de la técnica se extiende y se inserta en la vida cotidiana de todo ser humano, en formas que aún no somos capaces de ver. Pero el ser humano da por sentada la esencia de la técnica, la considera algo neutral, familiar y conocido, y por lo tanto, no reflexiona sobre ella.

Al *preguntarse* sobre la esencia de la técnica, el filósofo quiere preparar una relación libre con ella, suponiendo que, de entrada, no existe de forma habitual. Lo que el filósofo quiere pensar es la forma en que la esencia de la técnica se relaciona

²⁷⁰ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, tr. Raúl Gabás, España, Editorial Trotta, 2005. p.

16

²⁷¹ *Ibid*, p. 22.

con el ser del hombre, esto quiere decir aquello “con lo que rige el fenómeno de la técnica, tanto moderna como antigua, pero que se oculta en los objetos y dispositivos técnicos, pues la esencia de la técnica no es nada técnico.”²⁷²

Mientras no podamos reflexionar sobre lo que es la esencia [*Wesen*] de la técnica y cómo ésta se relaciona de una forma dominante con el ser del hombre, no solamente tendremos una relación de falta de libertad con ella, sino que no podremos *experienciar* [*erfahren*] nuestra relación para con la esencia de la técnica.

Cuando Heidegger se pregunta por la esencia de técnica, se pregunta por lo que ésta es, a saber, un medio para unos fines y un hacer del hombre. Ya desde la antigüedad existe esta doble concepción, que corresponde a una definición antropológico-instrumental. Esto no podría negarse, es una definición correcta. Todo cuanto es hecho por el hombre es para cumplir un fin específico; sin embargo, se genera una relación particular con la técnica, que es la de dominio: “lo que queremos, como se suele decir, es ‘tener a la técnica en nuestras manos’”.²⁷³ Cuanto más amenace la técnica con escapar de las manos del hombre, cuanto más urgente se vuelve su dominio. El hombre moderno quiere dominar la técnica y controlarla porque se basa en el supuesto de que esta es algo manipulable y utilizable como se quiera; no obstante, el filósofo considera que ahí se oculta cuál es la verdadera concepción de la técnica y cómo es la relación que entabla el hombre con ella. Lo verdadero acerca de la técnica, es decir, su esencia, se ve opacado, incluso ocultado “gracias a la obstinada intención humana de dominar ese *instrumentum*, de

²⁷² Linares, J. *op. cit.*, p. 28.

²⁷³ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 10.

conquistar su poder y apropiárselo.”²⁷⁴

Ahora bien, Heidegger considera que la técnica entendida como un hacer del hombre para un fin no es algo incorrecto. Es decir, quién podría decir lo contrario, quién podría objetar que la creación de aviones y turbinas no es un fin para el hombre, o las reservas de agua, o las centrales energéticas. En estos ejemplos y en muchos otros, se puede ver que la definición así dada de técnica es correcta; no obstante, nos dice el autor, que el hecho de que sea correcta no quiere decir que sea verdadera. Habrá que desvelar a la técnica para encontrar, a través de lo correcto, la esencia de la técnica, para que se muestre su esencia.

Aquí Heidegger está llevando a cabo una crítica al concepto de verdad. Al distinguir lo verdadero de lo correcto, o al generar, por lo menos, una diferencia entre ambos caracteres, está poniendo en crisis al concepto de verdad como adecuación. Lo correcto es aquello que “constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante.”²⁷⁵, pero lo verdadero pertenece a otro camino, y este es el del develar.

La esencia de la verdad, según el filósofo, se distingue del sentido común del hombre y de lo obvio, y esta esencia es atribuida al saber de la filosofía, que está preocupada por pensar y preguntarse sobre la esencia de lo ente. Pero cuestionar lo obvio es muy complicado, pues se defiende constantemente en las experiencias de la vida cotidiana. Pero el sentido común del hombre que poco invita a reflexionar, ilustra una concepción vulgar del concepto de verdad, este es, aquello que concuerda: “Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por

²⁷⁴ Linares, J., *op. cit.*, p. 28.

²⁷⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 10.

ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.”²⁷⁶

La verdad como adecuación establecida por Aristóteles es criticada por este autor, ya que propone que esta forma de entender la verdad pertenece al campo del encubrimiento, del puro pensar corriente y vulgar, que no abre al comprender. La verdad comprendida como adecuación, sería entonces una verdad que pertenece al campo de “lo uno”, del saber común, general, sin ningún tipo de reflexión más allá de las apariencias; una verdad, pues, encubridora, que no permite la apertura de ser.

Por otro lado, la esencia de la verdad según Heidegger, a diferencia de la verdad vulgar, es una verdad que tiene que ver con un desocultamiento del ser. La no-verdad pertenece al campo del encubrimiento, mientras que la verdad tiene que ver con un desocultamiento que muestra libertad: “La esencia de la verdad se desvela como libertad”²⁷⁷. Pero la esencia del desocultamiento del ente tiene el carácter de lo abierto a las posibilidades, mientras que por el contrario la ciencia y la técnica moderna observan y estudian al ente como algo ya totalmente conocido, sin ningún tipo de misterio: “Precisamente, ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y solo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente olvidado.”²⁷⁸ Y ahí reside una de las principales propuestas de nuestro autor respecto al olvido del ser. La técnica moderna y la forma en que el ser humano se ha relacionado con ella, ha generado un olvido del ser, ya que todo el saber queda nivelado. Ya no habría por qué preguntarse por el martillo, si ya se sabe qué

²⁷⁶ Heidegger, M., “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Alianza Editorial, 2001, p. 153.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 162.

²⁷⁸ *Ibid*, p. 163.

es, para qué sirve; ya no hay nada más que conocer, qué pensar. Así lo dice el autor:

La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica. ¿Quién negaría que esto es correcto? Está claro que se rige por aquello que se tiene ante los ojos cuando se habla de la técnica.²⁷⁹

La técnica y los instrumentos que la componen aparecen frente al hombre, frente a su vista, como algo que pertenece al campo del sentido común, y justamente, ¿quién lo negaría?, ¿quién vería un martillo y pensaría que éste sirve para otra cosa más que martillar y todo lo que respecta a ello? Pero para el filósofo, hay otra cosa, algo que no pertenece al campo del sentido común y que lo define como la esencia de la técnica, a diferencia de la técnica en sí.

Cuando logremos pensar y preguntar por lo verdadero y por la esencia de la verdad, podremos llevar una “relación libre con aquello que, desde su esencia, nos concierne.”²⁸⁰ Cuando el hombre pueda pensar la esencia de la verdad de la técnica, podrá tener una relación libre con ésta.

Entonces, la visión común que se tiene de la técnica, según Heidegger, no es una incorrecta, sino que es limitada, y es por ello que no se puede emprender una relación libre con ella. Ésta está confinada a la inmediatez que se tiene de ella. Pero uno de los problemas que aparecen aquí es que el hombre considera que la técnica es únicamente un medio para unos fines, solo habría que encontrar el mejor medio para satisfacer aquellos fines; empero, el hombre no solamente quiere satisfacer sus

²⁷⁹ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 10.

²⁸⁰ *Ibid*, p. 11.

fines mediante la técnica, sino que quiere dominarla: “lo que queremos, como se suele decir, es ‘tener la técnica en nuestras manos’. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.”²⁸¹ El hombre moderno quiere dominar y controlar la técnica, y si así lo quiere es porque considera que ésta es manipulable y dominable a su voluntad. No obstante, el filósofo considera que el deseo de conquista del hombre encubre la verdad acerca de la relación que se tiene con la técnica y ello se oculta gracias al empeinado propósito humano de dominar ese *instrumentum*, de apresar y apoderarse de él.

Para poder descubrir la esencia de la técnica, esa que remitiría a una relación auténtica con el hombre, Heidegger propone preguntarse por lo instrumental mismo, y para poder responder a ello, interroga y deshebra el concepto de causa de la clásica teoría aristotélica. La causalidad está remitida al *instrumentum* como medio para un fin.

Para interrogar el concepto de causa, Heidegger refiere a la forma clásica de entenderlo, a saber, las cuatro causas²⁸², y pone el ejemplo de la copa sacrificial: 1) la causa *materialis*, el material, la plata; 2) la causa formal, la forma de copa; 3) la causa final, el fin según su forma y materia para el servicio sacrificial; 4) la causa *efficiens*, la copa ya terminada por el platero.

Hay que preguntarse por esas causas establecidas, por qué justamente cuatro, por qué justamente esas, y hasta que no preguntemos por eso, el instrumento y la definición corriente de técnica, permanecerá en la oscuridad y carecerá de

²⁸¹ *Ibid*, p. 10.

²⁸² Véase, Aristóteles, *Física*, Libro II. tr. y notas de Guillermo de Echandía, España: Gredos, 1995.

fundamento.

El autor se pregunta qué es lo que une las cuatro causas y qué es lo que tienen en común. Pues bien, escribe, que las cuatro causas tienen en común que todas son responsables de hacer venir a la copa a la presencia, o cualquier otro instrumento. Estas son responsables de llevar a algo a aparecer, es decir, “lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le da ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento.”²⁸³ Esto quiere decir que debemos de entender a la causalidad no como un mero ocasionar algo, sino como un traer-ahí-delante, un hacer-venir-a-la-presencia, o llevar a la existencia algo que solamente existía en potencia.

Si pensamos al ocasionar desde el sentido de los griegos, según Heidegger, está relacionado con la palabra *póiesis*, que no solamente significa el fabricar del artesano como un traer-a-aparecer o un traer-ahí-delante, sino que también es un emerger-desde-sí, lo cual nos lleva al sentido de la palabra *physis*. Nuestro filósofo claramente está releendo la *Física* de Aristóteles y le está dando otro sentido a lo que el griego dijo. Así como nos explica Guillermo de Echandía en su introducción a la *Física* de Aristóteles, la palabra *physiké* no denominaba una ciencia especial como lo sería más tarde en Galileo, sino que se trataba de una ciencia desde la cual se podría comprender todo. Se trata, pues, de todo lo que existe en el universo, las plantas, los animales, la materia y el hombre:

Lo que la expresión *physei ónta* quería significar en el legado de los jonios es que las cosas provienen y se fundan en la *physis*, que la *physis* es su entidad misma, lo que las hace estar siendo en sus más diversas mutaciones y vicisitudes, que para ser hay

²⁸³ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 14.

que llegar a ser y que la *physis* es el gran protagonista del devenir de lo real, de cuanto es y acontece.²⁸⁴

Es desde esta tradición que Aristóteles piensa la *physiké epistémé*, la cual tiene como eje temático el estudio del movimiento. Desde aquí es donde Heidegger interpreta el sentido de la *póiesis* y de la *physis*, las cuales se encuentran un traer-ahí-delante, el pasar del no ser al ser. Sin embargo, apunta que el traer-ahí-delante de la naturaleza y la del artesano divergen, ya que en la naturaleza no hay un ser otro responsable, por ejemplo, “la eclosión de las flores en la floración”²⁸⁵, sino que es la naturaleza misma la que genera este modo de ocasionar. El artesano es responsable por el ocasionar de la copa de bronce, ya que esta última no se aparece por sí misma; tiene que venir el artesano o el artista a ocasionar la aparición de la copa a partir del material.

Pero lo que más le importa aquí al filósofo de la *Schwarzwald* es lo que ambas formas del ocasionar tienen en común, es decir, ¿qué es ese traer-ahí-delante que acontece tanto en la naturaleza como en el oficio del artista creador? En ambos casos se trae-ahí-delante algo que no estaba, algo que permanecía oculto. Así, el concepto de *techné*, no implica un mero medio, sino que este mienta un hacer salir de lo oculto, lo que los griegos denominaron *alétheia*:

La *techné des-oculta* lo que no se produce por sí mismo y no está aún presente entre nosotros. El carácter propio de la técnica no está en la acción de hacer o fabricar, sino en el *desocultamiento* del ser del que habla Heidegger. Como desocultamiento y no como fabricación, la técnica es una producción *poiética*, una auténtica creación

²⁸⁴ Aristóteles, *op., cit.*, p. 10.

²⁸⁵ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 14.

ontológica.²⁸⁶

Desde una lectura de Platón, Aristóteles y muchos otros, la *techné* significaba un conjunto de conocimientos de las causas por las cuales un procedimiento puede ser eficaz, es decir, que para los griegos era claro que había que fundamentar la práctica en un conocimiento de sus causas o de sus razones. Es desde aquí donde Heidegger retoma su interpretación para la técnica como una salir de lo oculto, como aquello que apunta a la verdad de la esencia de la técnica, a diferencia de una mera interpretación de ella como un mero fabricar del hombre. No obstante, la forma en que técnica se ha desarrollado en la modernidad tiene importantes consecuencias, ya que ésta no funciona como un mero desocultar del ser, sino que existe una provocación que busca el dominio de la naturaleza. A diferencia de la forma en que los griegos entendían la técnica, en la actualidad ésta puede entenderse como

un conjunto de máquinas en funcionamiento y como un conjunto de procedimientos rutinarios. Dicho de otra forma, hoy entendemos por técnica una ciencia aplicada, preocupada por la eficacia, basada en un pensamiento experimental, operando sobre objetos materiales, orientada hacía esquemas mecánicos para transformar conscientemente la naturaleza, situándose en una línea de progreso y renovación.²⁸⁷

Claramente, Heidegger está preocupado por la forma en que la modernidad ha entendido y ha empleado la técnica, ya que está preparada para el almacenamiento, acumulación y la reserva, a partir de la provocación [*Herausfordern*] de la Naturaleza. Pero no se trata, pues, de que la esencia de la técnica moderna es

²⁸⁶ Linares, J., *op. cit.*, p. 30.

²⁸⁷ Montoya Suárez, O., "De la *techné* griega a la técnica occidental moderna", en *scientia et technica* año xiv, no. 39, septiembre de 2008. Universidad Tecnológica de Pereira. Issn 0122-1701, p. 301, 302.

diferente a la esencia de la técnica griega, el desocultamiento se encuentra en la esencia de la técnica en general. Lo que distingue a la técnica griega y a la moderna, es que en la última no se deja a la naturaleza simplemente estar ahí y desocultarse, sino que se le provoca para que lo haga más eficazmente, para de ahí poder poner en reserva, por ejemplo, energía hidráulica a partir de un río, para poder calentar o iluminar las casas de todo un pueblo. No es que la energía no se encuentre en el río, pero lo que hace la técnica moderna es desafiar o incitar a la naturaleza para que desoculte la energía que en ella se encubre, para su utilización en la industria moderna:

La agricultura es ahora una industria mecanizada de la alimentación. Al aire se lo emplaza [*gestellt*] a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica.²⁸⁸

En la modernidad, el hombre ve a la naturaleza como algo listo para la utilización, para la reserva de materia, de energía, algo que se encuentra disponible para el momento en el que se necesite; todo se encuentra listo para su consumo en forma de reservas, fondos y existencias [*Bestände*]. Una de las grandes diferencias entre la técnica pre-moderna y la moderna, reside en que la moderna no espera a que los procedimientos se den naturalmente por sí mismos, sino que busca apresurarlos, utiliza aparatos, instrumentos, químicos, que modifican a la naturaleza para crear de manera masificada un producto que responda a las necesidades humanas.

²⁸⁸ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 17.

Pero esta forma moderna de la técnica es algo que interpela al hombre, es decir, no es algo que el hombre disponga por sí mismo, sino que pertenece a la estructura ontológica del hombre, como un ser-en-el-mundo. En su ser ya se encuentra la provocación para el hacer salir a lo oculto “ lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias.”²⁸⁹ Entonces, para el filósofo, la técnica pertenece al campo de la actividad humana, pero la esencia de la técnica no depende del hombre, éste no es capaz de controlarla, pues actúa desde la estructura de su ser-en-el-mundo, que llama a la provocación de la naturaleza.

A la estructura que fundamenta la esencia de la técnica como un desocultamiento, de la cual el hombre participa pero no controla, es llamada por Heidegger la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*]. Esta significa “lo que provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias.”²⁹⁰ La estructura de emplazamiento predomina en la esencia de la técnica y es lo que lleva al hombre a provocar a la naturaleza para extraer de ella lo necesario para sus fines, pero también lo que provoca al hombre a querer generar existencias, es decir, la acumulación de bienes naturales para las necesidades que el hombre pueda tener en cualquier momento.

Aquí parece ser que la técnica moderna ha tomado un camino propio, casi autónomo, a pesar de que Heidegger no utiliza este término, y mientras que el hombre no se detenga a reflexionar y a escuchar sobre la esencia de la técnica y sobre la técnica moderna, no podrá generar una relación libre con ella.

La estructura del emplazamiento, a la que Heidegger llama *Ge-stell*, constituye

²⁸⁹ *Ibid*, p. 22.

²⁹⁰ *Idem*.

un punto importante para su análisis. Este concepto es reinterpretado por el autor desde la palabra en alemán *Gestell*, que significa

aquel soporte, armazón o marco, producto del ingenio, que sirve de base para la colocación, ordenación o exposición de algo, en orden a los más diversos fines. Así, *en Buchgestell*, es una estantería; *en Wagengestell*, el chasis de un coche; *en Brettergestell*, un tablado sobre el que se puede cruzar un firme en mal estado o erigir un escenario. También es *Gestell* el tendedero en el que se pone a secar la ropa [...].²⁹¹

Desde la palabra *Gestell*, que puede significar varias cosas en el lenguaje corriente, el autor establece una triple determinación: primero, la de una articulación de un conjunto, como de algo que está *com*-puesto, como *ge-stellt*, que resulta de *con*-juntar una cosa con otra, en segundo lugar; y en tercero, la cosa estructurada a partir de la conjugación es estructurante.

Con el término de *Ge-stell*, Heidegger se refiere a la técnica como aquella provocadora de la realidad, aquella que desafía a la naturaleza, pero que también la hostiga a revelarse. Es decir, que la esencia de la técnica, la *Ge-stell*, es desocultamiento, es una manera en la que la realidad se muestra y queda reducida a una mera existencia [*Bestand*], *stocks*, reservas, provisiones, en el sentido económico y comercial.

Pero como ya mencionamos, la estructura de emplazamiento no es solamente un quehacer humano, no es el hombre el que la controla libremente, aunque éste lo piense así. Por el contrario, la esencia de la técnica es un destino histórico que el hombre no puede rechazar porque proviene del ser mismo y de la forma en que se

²⁹¹ Borges Duarte, I., "La tesis heideggeriana acerca de la técnica" en *Anales del seminario de historia de filosofía*, 10, 121-156 Madrid: Editorial Complutense, 1993, p. 131.

revela en la época moderna. Pero a pesar de que ésta no es una producción del hombre, éste está, definitivamente, interpelado por la esencia de la técnica:

El hombre cree así tener en su mano la esencia de la técnica, como un dócil instrumento, pero en realidad quien queda ante todo convertido en objeto de encargo es el hombre mismo; la esencia misma del hombre es solicitada y se ve arrastrada por la esencia de la técnica.²⁹²

El hombre interpelado así por la esencia de la técnica, queda él mismo reducido a existencias, reservas, *stocks*; la materia prima más fundamental, la mano de obra, el recurso humano.

Con ayuda del desarrollo y la evolución de las ciencias exactas modernas, la esencia de la técnica se dispara en su máxima expresión. Gracias a las ciencias exactas como la física, la naturaleza se presenta como algo calculable, medible, predecible, controlable en última instancia; y es esta forma de ciencia moderna la que ha dado mano al desarrollo de la técnica moderna como provocación de la naturaleza: “La técnica moderna no se puso en movimiento hasta que pudo apoyarse en la ciencia natural exacta.”²⁹³

Es la ciencia natural exacta la que funciona como un andamio para la esencia de la técnica en la época moderna, ya que en la ciencia exacta la naturaleza se representa como un espacio o un objeto medible:

Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en

²⁹² Constante, A. *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004, p. 189

²⁹³ Heidegger, M., *op., cit.*, p. 23.

una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas.²⁹⁴

Las ciencias exactas promueven un tipo de pensamiento muy particular, a saber, el pensamiento calculador, que se distingue de otro modo de pensar, el meditativo. En esta época, tanto en la que Heidegger escribe como en la contemporánea, el pensar meditativo ha huido y en su lugar ha sobresalido el pensar calculador. Este último se caracteriza principalmente por un pensar del cual se obtienen resultados prácticos, por medio del cual se llevan a cabo investigaciones, pero siempre ya con la mira en resultados particulares. Así, cuando se lleva a cabo una investigación científica, primero se calculan los resultados esperados, después se lleva a cabo el experimento, para, posteriormente, confirmar o rechazar los resultados que un primer lugar se habían establecido. El pensamiento reflexivo diverge del calculador puesto que no busca resultados prácticos; éste “[...] exige a veces un esfuerzo superior. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar.”²⁹⁵ El pensamiento calculador, que es característico de toda investigación científica, nunca se detiene a reflexionar, no es un pensamiento meditativo.

La *Ge-stell* pensada como destino de la época moderna, corre el peligro, en su desocultar exuberante, de deformar y desviar una verdad más originaria, ya que el uso del pensamiento calculador corre el riesgo de ser el único modo de pensar.

El pensar meditativo forma parte de la esencia del hombre, y si lo ha perdido, es porque tiene la capacidad de llevarlo a cabo:

²⁹⁴ Heidegger, M., *Serenidad*, tr. Ives Zimmermann, primera edición, España: Ediciones del Serbal, 1989, p. 23.

²⁹⁵ *Ibid*, p. 19.

[...] del mismo modo que únicamente llegamos a ser viejos porque éramos jóvenes, por eso mismo también únicamente podemos ser pobres e incluso faltos de pensamiento porque el hombre, en el fondo de su esencia, posee la capacidad de pensar [...].²⁹⁶

Así, el hombre de esta época, se olvida del pensar meditativo y corre el peligro de olvidarse de sí mismo y de su esencia. “La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: *su huida ante el pensar*.”²⁹⁷ Pero el hombre no quiere ver ni admitir esta falta de pensamiento. El hombre dice todo lo contrario, que nunca antes se habían hecho investigaciones tan vastas, estudios y avances tan determinantes.

Pero, ¿por qué el hombre ha huido ante el pensar? En una primera instancia, se podría decir que el pensar meditativo parece ser un proceso superior, como demasiado elevado para el entendimiento del hombre común. Sin embargo, como bien el filósofo escribe, el pensar meditativo es característico del hombre, es parte de su esencia, por lo que no es cosa de hombre elevados o eruditos. Entonces nos lleva a la reflexión sobre los resultados del pensamiento. El pensamiento calculador trae resultados específicos, que parecen tener un efecto práctico sobre la vida cotidiana, mientras que el meditativo no. Este último no tiene consecuencias prácticas en el sentido de eficacia y rapidez, “porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez.”²⁹⁸ El hombre contemporáneo está a la espera de resultados rápidos y

²⁹⁶ *Ibid*, p. 17.

²⁹⁷ *Ibid*, p. 18.

²⁹⁸ *Ibid*, p. 17.

eficaces. Así, como cuando el hombre siente un dolor, este quiere que el dolor desaparezca, rápida y efectivamente. Pero el dolor que el hombre tiene sanar, no puede lograrse de esa forma, porque este dolor está emparentado al olvido del ser. Cuando Heidegger habla del restablecimiento de la esencia de la técnica, la vuelta del olvido del ser a la verdad, lo compara con la situación en la que se encuentra alguien que se sana de un dolor.²⁹⁹ Un dolor sanado con rapidez, corre el riesgo de olvidarse tan fácilmente como fue sanado. Y este dolor, el dolor de la huida del pensar, es uno que sana mediante la espera, mediante cuidados delicados. Así como un campesino “debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar.”³⁰⁰

La estructura del emplazamiento en la época moderna es peligrosa. De la mano de las ciencias exactas naturales, el hombre percibe a la naturaleza como algo listo para ser calculado, estudiado, medido, o algo listo para su utilización. El hombre moderno, al no detenerse a meditar sobre la esencia de la técnica en esta época, se ve atrincherado en una relación en la cual él mismo cree tener la ventaja y el control. El hombre como aquel que provoca a la naturaleza para que genere existencias, va a llegar a tomarse a sí mismo como existencia.

Así, la libertad del hombre se ve amenazada por la esencia de la técnica en la modernidad, pues domina todos los ámbitos de la vida cotidiana. La esencia de la técnica en la modernidad, se convierte, pues, en un destino de esta época, en “donde destino significa lo inasequible de un proceso que no se puede cambiar.”³⁰¹ El hombre, por un lado no puede dejar de escuchar y de atender al llamado de la

²⁹⁹ Véase Heidegger, M., “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 185.

³⁰⁰ Heidegger, M., *Serenidad*, p. 19.

³⁰¹ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 27.

esencia de la técnica, aquel que lo incita a la provocación de la naturaleza, ya que pertenece al ser en el modo en que ha sido revelado en esta época, y ésta interpela al hombre en todo su obrar cotidiano y en la forma en la que se construye en su mundo.

Mientras el hombre no se abra a una relación propia con la esencia de la técnica, éste no podrá generar una relación libre con ella, por lo que se verá amenazado en todo su quehacer cotidiano y en todas las formas en que su ser-ahí se construye. El hombre cotidiano, tiene, pues, que encontrar una nueva forma de atender ese destino fatal, una nueva vía que abra el horizonte de la esencia de la técnica en la modernidad, y así construir una nueva relación con la técnica y un nuevo trato con los objetos técnicos que lo interpelan en su vida cotidiana. Esta nueva forma de relacionarse tendrá que ser una en donde la provocación y el reclamo por generar existencias no sea un imperativo. Esta sería una relación libre, en donde la manera en la que se interactúa con el mundo y con la esencia de la técnica, no sea una de enajenación, sino de *serenidad*.

El hombre en la modernidad, que construye una relación de enajenación, es llevado a tomar a otros hombres y a sí mismo solamente como existencia, como algo a partir de lo cual generar resultados, almacenamiento, fuerza de trabajo. El hombre visto desde esta forma, es uno que no puede encontrarse consigo mismo:

El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ella deja de oír todos los modos como

él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo.³⁰²

Si el hombre se cierra a la esencia de la técnica como una mera provocación de la naturaleza para generar existencias, corre el peligro de tomarse a sí mismo y a otros, igualmente como existencias. De esta manera, se encubren otras formas del desocultar y se eliminan otras de relacionarse consigo mismo y con el mundo que lo rodea.

Si la técnica se ha convertido en el modo que predomina la representación de la vida cotidiana y del hombre, entonces la cotidianidad del hombre es construida a partir de un desocultamiento provocador, que deforma y modifica la verdad, así como la realidad, en donde esta última aparece como completamente artificial. La estructura del emplazamiento, mediante su provocación, no solamente altera la naturaleza y la forma en la que se desoculta, sino que también modifica el carácter de la cultura, del lenguaje, del habitar en la cotidianidad, de las relaciones entre los hombres. Inclusive podríamos preguntarnos si este destino de la *Ge-stell* en la época moderna ha alterado de igual forma las relaciones políticas entre el hombre y el Estado.

La esencia de la técnica va de la mano de la esencia del hombre, y para lograr una transformación de la esencia de la técnica, se necesita, necesariamente, del hombre. Para lograr el restablecimiento de la esencia de la técnica, el hombre cotidiano debe abrirse a la esencia de la técnica. ¿Cómo hacerlo? En primer lugar, se necesita que el hombre medite

³⁰² Heidegger, M., *Serenidad*, p. 20.

ante todo la esencia del Ser como lo digno-de-ser-pensado, que nosotros, pensado eso, fundamentalmente, experimentemos hasta qué punto estamos reclamados a rastrear sobre todo una senda hacia tal experimentar, y a trazarla en lo hasta ahora no-caminado.³⁰³

El hombre podrá trazar una senda hacia el camino de la verdad, solo si previamente a la pregunta ¿qué debemos hacer?, se plantea la pregunta ¿cómo tenemos que pensar?. Solamente si meditamos sobre la esencia de la técnica, si pensamos al ser del hombre y su relación con un mundo tecnificado, si meditamos propiamente sobre esto, podremos restablecer el destino del ser y aguardar la verdad del ser.

Cuando Heidegger retoma con tanta vehemencia el verso de Hölderlin, está pensando en lo anterior.

“Pero donde hay peligro, crece
también lo que salva”³⁰⁴

¿Qué es el peligro? La esencia de la estructura de emplazamiento en la época moderna, aquella que provoca al hacer salir de lo oculto, pero únicamente mediante la forma de existencias. Esto quiere decir que hay otras formas de hacer salir a lo oculto, pero la técnica moderna solo tiene ojos para aquella que satisface sus necesidades más próximas. Pero el peligro de la estructura de emplazamiento es que acecha con clausurar de la verdad del ser: “[...] la estructura de emplazamiento provoca la furia del solicitar que desfigura toda mirada al acaecimiento propio del

³⁰³ Heidegger, M., “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, tercera edición, Chile: Editorial Universitaria, 1997, p.186.

³⁰⁴ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 36.

desocultamiento, y de este modo, pone en peligro desde su fundamento el respecto a la esencia de la verdad.”³⁰⁵

Pero el verso dicta que ahí en donde se encuentra el peligro está también lo salvador. ¿Qué significa? Ahí en la estructura de emplazamiento que provoca el desocultamiento y se lleva a cabo de una forma que tergiversa lo desocultado, y que olvida otras formas de desocultamiento más allá de la técnica; ahí en ese peligro que amenaza con la pérdida de la verdad, ahí se encuentra, también lo que salva. El peligro y la salvación coligan, ambas parten de la misma raíz: “Donde algo crece, allí tiene echadas las raíces, y desde allí, prospera.”³⁰⁶ Esto quiere decir que hay que acercarse al peligro en su extremo para encontrar lo salvador. ¿Qué significa salvar? “Significa: soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar custodia, resguardar.”³⁰⁷ y también es: “ir a buscar algo y conducirlo a su esencia.”³⁰⁸ ¿Cómo conducir desde el extremo peligro a lo que salva? Solamente esto es posible, dice nuestro autor, por medio de la meditación desde aquello que no es la técnica pero que se encuentra emparentada con ella, esto es, el arte.

Mientras más se acerque el hombre hacia el peligro, con mayor claridad podrá ver los caminos que llevan hacia aquello que salva, con más claridad podrá restituir, como una vuelta, el olvido del ser hacia la verdad del ser.³⁰⁹

El peligro de la esencia de la técnica en la época moderna, es ulteriormente la pérdida de arraigo. El hombre en la era contemporánea, —y cuando decimos esto advertimos que aquel hombre del que Heidegger habla en los cincuenta es el hombre

³⁰⁵ *Ibid*, pp. 34-35.

³⁰⁶ *Ibid*, p. 30.

³⁰⁷ Heidegger, M., “La vuelta”, p. 188.

³⁰⁸ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, p. 30.

³⁰⁹ Véase Heidegger, M., “La vuelta”.

de hoy, incluso con mayor vehemencia— ahogado en el pensamiento calculador, hechizado por la televisión, la radio, el internet, —aquellos que “simulan un mundo que no es mundo alguno”³¹⁰—, ha perdido su arraigo, un suelo en donde pararse. La pérdida de arraigo es resultado del espíritu de la época en que está el hombre hoy en día, una época que es caracterizada por la era atómica, la cual busca fines pacíficos y proclama una nueva felicidad.

La era atómica es aquella que representa el peligro de la *Ge-stell*, ya que busca la reserva interminable de energía para poder ser utilizada de forma eficaz e inmediata. Esto claramente es un avance para la humanidad, las plantas nucleares que administran, reservan y generan energía, para su utilización a lo largo del mundo. Pero el problema no son los avances científicos, de hecho, no podemos reprimir estos avances, pues son utilizados por todos los hombres del mundo, y han transformado la vida de los hombres. El conflicto no reside en los avances científicos en sí mismos, lo que inquieta desde el punto de vista heideggeriano no es la tecnificación entera de la vida y del mundo, sino que el hombre parece no estar preparado para esta transformación y no puede enfrentar lo que ocurre en esta época.

Cuando Heidegger clama su conferencia *Serenidad* en 1955, ubica esta transformación, esta total tecnificación del mundo, como algo que se avecina. Pero hoy en día, podemos decir que esta transformación del mundo en un mundo totalmente tecnificado es algo que no se avecina, sino que ya está aquí. El ser humano contemporáneo, al igual que el de los años cincuenta del que Heidegger habla, no está preparado para enfrentar esta tecnificación del mundo. No lo está en

³¹⁰ Heidegger, M., *Serenidad*, p. 20.

tanto que no se detiene meditativamente a reflexionar sobre lo que ocurre, simplemente hace uso de los objetos técnicos. Pero, nuevamente, el problema no es la utilización de la técnica, sino la falta de meditación sobre ella y lo que resulta de esta falta de reflexión:

Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnica. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos.³¹¹

El hombre contemporáneo, inclusive más que el hombre del que Heidegger habla, se encuentra en esta relación de servidumbre. La telefonía celular, el internet, las redes sociales, la televisión, por nombrar solo algunas formas de la vida cotidiana tecnificada, son utilizadas por el hombre contemporáneo de forma incesante, interminable, esclavizante. Y en este uso constante, inmediato y repetitivo, el hombre corre el peligro de perderse, de extraviarse a sí mismo. El hombre no se encuentra consigo mismo en ninguna parte.

En la relación de servidumbre con los objetos técnicos, el hombre cree encontrarse, ahí en lo que se dice, en las habladurías, en las novedades, en la constante búsqueda por saciar su curiosidad, que en última instancia, generan ambigüedad. ¿Ambigüedad de qué? Se confunde y se pierde lo que hay que pensar.

Pero aquí hay una serie de cuestionamientos en torno a la propiedad del hombre. Heidegger argumenta que la *Ge-stell*, la estructura del emplazamiento, la

³¹¹ *Ibid*, p. 26.

esencia de la técnica, es parte del ser, es un destino de esta época, que surge de la esencia del ser; pero por otro lado, advierte que es un peligro, que se corre el riesgo de promover únicamente el pensamiento calculador y olvidar un modo de pensar meditativo, mismo que también pertenece a la esencia del ser, a la esencia del hombre. ¿Tanto la estructura del emplazamiento que amenaza al hombre con la pérdida del arraigo, como el pensar meditativo que salvaría al hombre de esa pérdida, son parte de la esencia del ser? ¿Cómo pueden, ambas cosas, contrarias, en donde una amenaza a la otra, pertenecer al ser? ¿Y si ambas pertenecen al ser, por qué una amenazaría a la otra?, ¿por qué habría que celebrar una sobre la otra? ¿Es que hay una visión ética en el pensamiento heideggeriano? Quizás no es la primera vez que vemos un sostenimiento de opuestos que pertenecen a la estructura ontológica del ser, en donde se pondera una sobre la otra. Cuando en *Ser y Tiempo* Heidegger habla sobre una forma propia e impropia de estar en el mundo, ocurre algo parecido. Ciertamente, el filósofo señala que hay que estar en el mundo de una forma más propia que de una impropia, sabiendo siempre, que lo impropio también forma parte del ser. Si ambas forman parte de la estructura ontológica del ser, ¿por qué priorizar una sobre la otra? Quizás sí estemos ante un problema ético, aunque el filósofo argumenta, una y otra vez, que no es el caso, que lo que él está realizando es una descripción fenomenológica. Quizás habría que poner esto en tela de juicio; sin embargo, no es parte esencial de nuestra investigación³¹².

³¹² Véase, por ejemplo, la obra de Lewis, Michael, *Heidegger and the Place of Ethics*, Continuum, 2005, en donde el autor busca generar un acercamiento entre Heidegger y el marxismo, y sostiene que las obras del Heidegger tardío deben de leerse bajo un lente político.

Más allá de una discusión política que podría resolverse en otra investigación, ¿cuál es la propuesta de Heidegger ante la problemática del hombre en esta época? En definitiva, el pensador no propone librarse completamente de los objetos técnicos, porque por un lado sería imposible hacerlo y por otro, esa no es la respuesta. Decimos que sería imposible de hacer porque la técnica no solamente abarca una planta nuclear, o una presa hidroeléctrica, la técnica es también la pluma, el lápiz, el papel, los libros. Heidegger definitivamente no estaría proponiendo deshacerse de todo esto. Lo que el filósofo propone es generar una relación distinta con todo eso, con los libros, las mesas, las computadoras, los teléfonos, los automóviles, en fin, todo aquello que es un objeto técnico. Y una nueva forma de relacionarse no tiene que ver con una renuncia total y un retorno a una vida primitiva, y no lo es así, porque inclusive en situaciones primitivas habría un uso de la técnica. Lo importante, nuevamente, es, considerando que así es esta época, que esta es la forma en la que el ser se expresa hoy en día y, tomando en cuenta que el hombre es el único que puede generar un movimiento en el destino que amenaza con la pérdida del ser; tomando en cuenta todo esto, el hombre tiene que pensar en la relación que ha construido con los objetos técnicos y cómo podría modificarla. La respuesta a este cuestionamiento reside en el concepto de *Serenidad* [*Gelassenheit*].

¿Cómo hacer uso de los objetos técnicos para que no amenacen con la pérdida del ser y de la verdad, y para no caer en una relación de enajenamiento? Hacer uso de los objetos técnicos de forma apropiada, quiere decir utilizarlos “[...] pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos

desembarazarnos [*loslassen*] de ellos.³¹³ Podemos dejar que los objetos descansen, como si no nos importaran. Esto significa, decir 'sí' a la técnica, pero a la vez poder decir 'no' a ella: "Podemos decir 'sí' al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles 'no' en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia."³¹⁴ Crear la oportunidad de representarnos esos objetos de forma diferente, en donde los objetos técnicos puedan estar ahí, como descansando en sí mismos, sin hacer uso constante de ellos. Dejar que el hombre pueda tener una relación más libre con ellos. Sin embargo, dentro de este dejar a los objetos que descansen en sí mismos, Heidegger propone una actitud doblemente paradójica, de un simultáneo 'sí' y un 'no' que es llamada *Serenidad* [*Gelassenheit*] *para con las cosas*:

Podemos decir 'sí' al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles 'no' en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.³¹⁵

Esta doble actitud, de un sí y un no simultáneo, podría abrir el destino del hombre contemporáneo a una relación más libre con la técnica y, por lo tanto, consigo mismo y con otros hombres. Esto surge a partir de la idea de que la técnica no puede dejar ser al ser, es decir, que todo, incluyendo al hombre mismo, se vuelve un objeto desechable o listo para su utilización. La forma en que el hombre se ha relacionado con la técnica, no es solamente una relación unilateral del hombre hacia la técnica, sino que es algo que interviene directamente en la construcción de lo que es el hombre y su existencia en la cotidianidad. Así, en esta relación imperante del hombre

³¹³ Heidegger, M., *Serenidad*, pp. 26-27.

³¹⁴ *Ibid*, p. 27.

³¹⁵ *Ibid*, p. 20.

frente a la técnica, él mismo se envuelve en ella, se confunde con ella, al grado en que él mismo se torna en otro objeto técnico, que tendría como finalidad la producción, el almacenamiento y el uso indiferente, hasta el desecho mismo, al igual que cualquier otro objeto técnico. Y he aquí el problema, ya que en esta época, la era tecnológica-capitalista, el hombre se convierte en un objeto de uso, del cual se busca extraer la mayor producción posible.

Todas las prácticas cotidianas, adquieren, pues, este matiz. Todo aquello que se hace o se deja de hacer en la cotidianidad, se realiza a partir de fines productivos, ahorro de tiempo, incremento de producción, ser lo mayor eficaz posible en tareas, administración de actividades conforme un horario de trabajo, administración de personal que puedan cubrir expectativas laborales, que puedan generar resultados en un periodo de tiempo determinado. Es por ello que el mundo y el hombre se minimizan y se reducen a un objeto mecanizado. El hombre y su cotidianidad se encuentran tan mecanizados que inclusive el hombre pierde la capacidad de sentir angustia y de encontrarse consigo mismo, y esta angustia, si es que surge, aparece como algo por manejar efectivamente, en un corto periodo de tiempo, mediante los costos más bajos.

Desde ahí podríamos hacer una interpretación de todas esas prácticas psicológicas o terapéuticas, especialmente norteamericanas, que buscan producir resultados efectivos e inmediatos para reducir o incluso remover (aparentemente) la angustia. Prácticas como la terapia breve y de emergencia³¹⁶, buscan ser un método efectivo y rápido frente a conflictos que angustian al hombre. Estas formas

³¹⁶ Véase, Bellack, L., Small, L., *Terapia breve y de emergencia*, México: Editorial Pax México, décima reimpresión, 2005.

rápidas acaban atropellando al hombre, mecanizando su cuerpo, sus emociones, sus fantasías. Inclusive la cotidianidad acaba por ser otra forma de mecanización. Terapias como la cognitivo-conductual, buscan modificar el entorno del hombre, buscando la mejor forma de acomodarlo en su propia cotidianidad para que puedan funcionar de forma efectiva. ¿Qué es esto? Que pueda reducir su angustia, para poder trabajar, producir, funcionar de acuerdo a normas tanto sociales como normas establecidas por esa práctica psicológica. Y quizás, en esta era tecnológica-capitalista, son este tipo de prácticas, de las cuales ya hemos hablado en capítulos anteriores, las que, desde una perspectiva psicológica, expresan la problemática de la época. Que el hombre quiera resolver sus problemas de forma efectiva, rápida y a bajo costo, para que pueda regresar a ser o volverse un hombre capaz de producción, es una de las formas que la técnica moderna ha adoptado hoy en día.

¿Existe la posibilidad de una práctica psicológica que pueda burlar esta forma tecnificada del ser humano, y abordar la cotidianidad desde otro lugar?

Por el momento, regresemos a lo que nos interpela en este momento, la serenidad. Esta forma de estar en el mundo, caracterizada por una actitud simultáneo de un “sí” y un “no” frente a la técnica, se nos presenta, desde el pensamiento Heideggeriano, de forma confusa. ¿Qué quiere decir con esta doble actitud? No es muy claro lo que el filósofo quiere decir con ello y cómo es que el hombre podría mantener una relación tal con el mundo técnico. Para poder contestar a la pregunta, hay de por medio un detalle de la traducción de la misma palabra serenidad, en alemán *Gelassenheit*. Sin entrar en una larga discusión semántica, la traducción al inglés varía un poco de la española o la francesa [*Sérénité*].

Releasement es la palabra que generalmente se utiliza en la traducción del inglés, que contiene los significados de ser soltado, desasimiento, soltar. Estos últimos están emparentados con la palabra *Gelassenheit*, en la cual se encuentran otros verbos como *ablassen* (desistir), *loslassen* (soltar, desasir), *fahrenlassen* (abandonar, dejar ir), entre muchos otros³¹⁷. No obstante, la palabra *serenidad* en español tiene, también, otros significados. Según el Diccionario de la Real Academia Española, la palabra *sereno(a)*, proviene del latín *serenus*, que significa *apacible*, *sosegado*, sin turbación física o moral, que sería la que, supuestamente, más se aproxima al uso heideggeriano, en tanto tener una actitud sosegada y sin turbación frente a la técnica. Esta terminología, en la que mayormente impera la idea de soltar y dejar, es desde donde mayormente se ha interpretado el concepto de *Gelassenheit* heideggeriano.

Se ha relacionado este concepto el Budismo, en donde *releasement* quiere decir un deshacerse o un soltar la voluntad [*releasement from wil*]³¹⁸. Por otro lado, un comentarista de Heidegger, David Cerbone, propone que la idea de *Gelassenheit* puede comprenderse desde numerosas actividades de la vida cotidiana como apagar la televisión, dejar el celular en casa, no revisar el correo de forma frenética o caminar en lugar de manejar en coche. Este tipo de prácticas puede que no rompan con suficiente profundidad la relación con la técnica, sin embargo, continúa este autor,

podría ser suficiente que este tipo de pequeños esfuerzos [*endeavours*] inicien a uno en el camino hacia el tipo de relación que él [Heidegger] nombra aquí. Luchando por

³¹⁷ Heidegger, M., *Serenidad*, Advertencia del traductor.

³¹⁸ Véase Zimmerman, M., "Heidegger, Buddhism and deep ecology", en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, Second Edition, USA: Cambridge University Press, 2006, pp. 293-325. Los corchetes son míos.

hacer que los “dispositivos tecnológicos” cuenten menos – por ejemplo, dejar de revisar el buzón de voz o el correo electrónico de forma frenética [...] – haciendo estas cosas se marca un rechazo a atarse a la tecnología [...].³¹⁹

Dejando de lado la interpretación oriental acerca de Heidegger, pues no es nuestro propósito en esta investigación, vale la pena reflexionar con más profundidad lo que Cerbone interpreta y propone a partir de lo que lee de Heidegger. Lo que muestra a partir de sus ejemplos respecto a dejar a los dispositivos tecnológicos, conllevan una acción, es decir, que la propuesta recae en llevar a cabo medidas específicas, dejar el celular, no ver el correo electrónico de forma repetitiva, caminar en lugar de manejar en coche; son acciones específicas. Pero estas acciones conllevan en sí mismas una interpretación acerca de la técnica, esta es, que la técnica desde Heidegger sería el correo electrónico, el buzón de voz, el automóvil, etc. Pero a partir de nuestras reflexiones pasadas, sabemos que la técnica no es solo eso. La técnica incluiría el lápiz, la mesa, la silla donde el investigador se sienta, la taza de café, el libro, etc. Eso por un lado, y por otro, lo que ese autor propone es un “dejar de lado”, un “dejar en paz”, quizás algo similar a ese *releasement* de la traducción inglesa. Sin embargo, como bien Heidegger escribe, el *Gelassenheit* es una doble acción, una “sí” y un “no” simultáneos. No se trata, pues, de una prohibición frente a la técnica o un simple dejar de hacer o de utilizar, sino que implica, más que una acción, una actitud. Esto quiere decir, que la propuesta heideggeriana acerca de la *Gelassenheit* no es una receta de acciones que se deben de tomar frente a la técnica, en el sentido de cosas que reemplazar unas por otras, o dejar de hacer ciertas cosas que

³¹⁹ Cerbone, D. *Heidegger, a guide por the perplexed*, United Kingdom: Continuum International Publishing Group, pp. 152-153.

cotidianamente se llevan a cabo. Un cambio de actitud pertenece a un rango más profundo, a un comprender de forma distinta el ser humano y el mundo frente a lo técnico. Y esta doblemente paradójica actitud de “sí” y “no”, es justamente eso, una forma activa e inactiva a la vez, y no solamente un dejar de lado. Cuando pensamos a la *Gelassenheit* como un dejar de lado, como un dejar de “organizar el tiempo de acuerdo a qué programas hay en la televisión”³²⁰, se asimila mucho a los ejercicios de no curiosidad de Plutarco, en donde el griego propone que

cuando llega la oportunidad de atizar la curiosidad, a raíz de un suceso cualquiera, es preciso negarse a satisfacerla. Así como el mismo Plutarco decía en otra parte que era un buen ejercicio ponerse frente a platos deseables y agradables y resistirse a ellos, [...] [o] por ejemplo, que cuando se recibe una carta que supuestamente contiene una noticia importante, hay que abstenerse de abrirla y dejarla a un lado el mayor tiempo posible.³²¹

A pesar de que los ejercicios de no curiosidad tanto en Plutarco como en Marco Aurelio tienen más connotaciones y otros objetivos, podemos enfocarnos en la idea de la abstinencia. Esto es parecido a lo que en los ojos de Cerbone propone Heidegger. Pero en realidad no es del todo correcto. En la abstinencia solamente se asoma el “no” de la *Gelassenheit*, y el “sí” queda perdido y avasallado por ese “no” imperante. Si la *Gelassenheit* se trata de un ejercicio como el de no curiosidad, en donde hay que hacer un esfuerzo por resistirse a los encantos de la técnica y en donde más que nada solo hay una renuncia, entonces, ¿qué es la *Gelassenheit*? Cuando pensamos en los ejercicios de no curiosidad en la actualidad, podríamos

³²⁰ *ibid*, p.154.

³²¹ Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión, 2009, pp. 221-222.

reflexionar que para el hombre común son prácticamente imposibles. Si se pone la meta de un día no tener contacto con las redes sociales, el celular, el internet, por nombrar aquellos objetos técnicos que destacan en el mundo contemporáneo, quizás lo que resultaría es un no poder dejar de pensar en ellos, pues se vuelven automáticamente objetos del pensamiento. Entonces, ¿cómo podríamos llegar a la *Gelassenheit* si no es mediante acciones específicas frente a objetos técnicos? Pues bien, ya lo decíamos hace un momento, la *Gelassenheit* se trata, más bien, de un cambio de actitud que llega mediante el pensamiento meditativo. Cuando, desde la teoría heideggeriana, podemos preguntarnos acerca del mundo técnico, nuestra relación con éste, la forma en la que nos hemos construido, desplegado y transformado a partir de la técnica y de su esencia, cuando podemos preguntarnos profundamente por quiénes somos frente a la técnica y cómo ésta tiene un importante efecto sobre cómo nos construimos, quizás, ahí, empezemos a generar una transformación en la actitud que tenemos, y no solamente frente a la técnica, sino frente a nosotros mismos.

Es por eso que cuando hablamos de autenticidad, no se trata de llevar a cabo ciertas acciones específicas que nos llevarían a ser más felices o más relajados frente al mundo técnico. No son propuestas éticas como lo fueron en el mundo helenista de los estoicos.

Pero, nuevamente, ¿a qué nos referimos con eso de *Gelassenheit*? Serenidad, por la traducción española. Así como lo definimos con el Diccionario de la Real Academia Española, serenidad quiere decir “apacible, sosegado, sin turbación física o moral”, que se relaciona con las ideas de tranquilidad y quietud. Dentro de estas definiciones parece ser que impera una especie de estado pasivo, lo cual no

acaba por completarse la operación de un “sí” y “no” simultáneo. Lo que se encuentra dentro de esta paradoja es una actitud pasivamente activa.

Recordando el personaje de Coetzee del que hablamos en el capítulo tres, Michael K., es una figura que podría encarnar esta actitud pasivamente activa. Como ya lo mencionamos, Michael se reusa a hacer todo lo que se le pide: no come, no habla, no corrige al médico al nombrarlo de forma incorrecta, no hace nada. Podríamos hablar de un nihilismo, un radical ‘no’ que solamente deriva en ‘no’, pero su acción no se trata meramente de esto:

Paradójicamente su ‘no acción’ se orienta a salir de ella, incluso diríamos que *exige* salir de ella, y de manera no destructiva — como en el caso del nihilismo activo— sino de forma puramente creativa, afirmativa. El ‘no’ en estos casos es un potenciador, no un paralizante.³²²

La actitud que tiene este personaje conlleva una crítica a un mundo social y hace una denuncia a los sistemas de vigilancia y poder.³²³ Pero lo que más nos interesa en este momento, es que a partir de esta “inacción-activa” del personaje de la novela, podemos rescatar ideas para comprender la *Gelassenheit* heideggeriana. Esta es una actitud de suspensión activa, de encontrarse a la espera de algo indeterminado. Y así Michael K., librado por la muerte de su madre, esa que representa el abuso de poder y la autoridad paralizante, se aloja en su trabajo de campesino: “no sabía lo que iba a pasar. La historia de su vida no había sido nunca interesante; casi siempre alguien le había dicho lo que tenía que hacer; ahora no había nadie, y esperar

³²² Lazo, P., *J.M Coetzee: Los imaginarios de la resistencia*, Ediciones Akal: Argentina, 2017, p. 40.

³²³ Véase Lazo, P., *ibid*, capítulo I.

parecía ser lo mejor.”³²⁴ Entregado a la espera, pero solo a la espera sin nada que esperar en particular, Michael K. sobrepasa cualquier negación y es lanzado a una relación libre, pero no sin una cuota de dificultad, pues la serenidad y la apertura al misterio, no llegan fácilmente, solamente son posibles mediante un pensar “incesante y vigoroso.”³²⁵

Hay otra definición de “sereno (a)” en el Diccionario de la Real Academia Española que podría ayudarnos, esta es, “el encargado de rondar de noche por las calles para velar por la seguridad del vecindario”. La persona que recorre las calles por la noche, en la oscuridad, cuando todo se encuentra dormido y cuida las cosas. El guardián que cuida de la casa, que espera, recorriendo las calles de forma silenciosa, pero que espera sin esperar algo en particular, sino que solo se encuentra a la espera. El sereno. Como el poeta que cuida al ser, el sereno cuida al vecindario. El cuidado del sereno que recorre las calles durante la noche es una promesa, es decir, que este promete velar por la seguridad. Asimismo, la *Gelassenheit* es un promesa de “un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza.”³²⁶ Así el sereno que recorre las calles velando, a la espera, promete salvaguardar el suelo sobre el cual se posa cada casa, cada hombre del vecindario. Que éste consiga cumplir su promesa depende de qué armas posea para enfrentarse al peligro, en caso de que llegase.

³²⁴ Coetzee, J.M., *op. cit.*, p. 74.

³²⁵ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 29.

³²⁶ *Ibid*, p. 28.

Así, la serenidad es un esperar sin expectativas, porque tan pronto pensemos en lo que estamos esperando, ya no esperamos. La espera es, pues, una abierta a las posibilidades.

Y lo que Heidegger nos ofrece es también una promesa, una posibilidad frente al peligro de la esencia de la técnica. La *Gelassenheit* en el filósofo de la Selva Negra es justamente eso: la posibilidad de enfrentarse al mundo de una forma totalmente distinta, la promesa de crear un nuevo suelo en donde pararse, que abra las posibilidades hacia el misterio, que abra las posibilidades a un ser humano entendido como proyecto, que permita que el destino de la técnica se transforme; que el hombre de la vida cotidiana, ese que se encuentra sometido y esclavizado por la técnica, pueda crear una forma diferente de relacionarse con ella, y, por lo tanto, consigo mismo.

DISPOSITIVO Y REIFICACIÓN

El hombre de la época técnica no se encuentra en ningún lado consigo mismo, es decir, que ha olvidado y renunciado al pensar, sustituyéndolo así por los aparatos técnicos con los que se encuentra hoy en día. El ser humano se encuentra sumergido en sus dispositivos, en sus *gadgets*, en lo que se dice en todas y en ninguna parte, y es a partir de ahí desde donde cree que puede definirse a sí mismo. El hombre de hoy se encuentra, pues, confundido, y sin saberse así, vive en su cotidianidad avasallado por el entorno, que no deja de enviarle señales que le dicen

qué es lo que realmente quiere y quién es en realidad. Estas constantes señales, conducidas por los medios masivos de comunicación, se han encargado de alejar al hombre de su verdadera esencia y de un pensar meditativo respecto al ser. Por eso el peligro de la técnica que se ha destinado en esta época. Pero el hombre, si escucha con cuidado, si espera, podrá abrirse a las posibilidades del ser y no quedará encerrado en las cercas de la técnica moderna.

Estas cercas se cierran cada vez más, se tornan cada vez más determinantes. Al paso vehemente de la revolución tecnológica, que siempre empuja a revolucionarse aún más a sí misma, aparece el hombre contemporáneo. La forma en cada día se construye, a partir de esta revolución tecnológica, influye en todo momento al ser humano de hoy, es decir, que es a partir de esta forma de la técnica contemporánea que el hombre se estructura y se transforma. Pensar que la tecnología solamente funciona como una prótesis del hombre, como algo ajeno a él mismo que simplemente puede o no hacer uso de ella, sería erróneo. Lo cierto es que el mundo técnico, que es producto del hombre, modifica al hombre mismo y a su cotidianidad. Habría que pensar si estas modificaciones llegan a un nivel lo suficientemente profundo como para transformar su estructura ontológica. Pero uno de las principales consecuencias del peligro en el que se encuentra el hombre de hoy, es el olvido o menosprecio del pensamiento reflexivo y la expansión del pensamiento calculador como el único. El hombre se encuentra en peligro sobre esta tierra. ¿Porque en cualquier momento podría desatarse una tercera guerra mundial? No precisamente. Porque el hombre contemporáneo corre el riesgo de adoptar el pensamiento calculador como la única forma de pensamiento. El hombre estaría

frente al peligro de perder lo más propio de sí, que es un ser que reflexiona, es parte de su esencia.

Cuando el pensamiento calculador rige al hombre, preside de igual manera sobre las formas en las que se conduce en la vida cotidiana, sobre todo su hacer y no hacer, así como en sus relaciones consigo mismo, con otras personas y con su mundo.

A partir de este momento, habrá, pues, que pensar a la era técnica desde un punto de vista más amplio. Como ya lo trabajamos en los primeros dos capítulos de esta investigación, las teorías de nuestros dos pensadores principales deben siempre de tomarse como campos abiertos a la interpretación, más que teorías cerradas sobre sí mismas. Que las reflexiones permanezcan siempre abiertas, nos permite debatir con ellas, cuestionarlas y, también, pensarlas desde donde nos encontramos hoy en día.

Han habido, desde las reflexiones de Heidegger, importantes modificaciones en los avances tecnológicos y especialmente en la forma en que se han anclado en el mundo contemporáneo, un mundo, pues, que está marcado fuertemente por el impacto del capitalismo. Así como pensamos a Freud a la luz de la teoría de Marcuse, habrá que pensar a Heidegger a la luz de nuevas teorías y nuevas formas de comprender a la técnica.

Hemos reflexionado ya sobre la forma en que la era técnica incide en el hombre y en la pérdida de su esencia, así como en su despliegue en su cotidianidad. Asimismo, hemos reflexionado un poco acerca del peligro de la técnica en referencia a la forma en que el ser humano se relaciona con otros hombres. Hablamos sobre el peligro de concebir a otros hombres como objetos de uso, como mano de obra, como

fuente de producción y satisfacción de necesidades. En el siguiente apartado reflexionaremos más acerca de esto último.

La vida cotidiana del hombre de hoy se ve totalmente modelada y controlada por la técnica. Los aparatos técnicos no son solamente una porción de la cotidianidad, sino que se extienden hacia todas las esferas de la vida interior y de la vida colectiva.

El útil [*Zeug*] del cual Heidegger hablaba en los años cincuenta tiene hoy ramificaciones, es decir, que podemos pensar a ese objeto de muy diversas y amplias maneras, mismas que se encuentran entrelazadas con el capitalismo como forma ideológica de producción, incluso, desde Benjamin, como la nueva religión. Dentro de este ámbito, el papel del útil ha cobrado nuevas representaciones, y podemos relacionarlo con lo que el papel del dispositivo representa para Agamben.

Agamben retoma la *Ge-stell* de Heidegger para recobrar el sentido de dispositivo:

[...] también el *Gestell* del último Heidegger, en el cual la etimología está relacionada con aquella de dis-posición, disponere (el término alemán *stellen* corresponde al latín *ponere*). Cuando Heidegger, en *La técnica y el entorno [La technique et le tournant]*, escribe que *Ge-stell* significa comúnmente “aparato” (*Gerät*), sin embargo, lo que entiende por este término es “el recogimiento de esa dis-posición (*stellen*) que dispone del hombre, es decir, que exige de él la revelación de lo real en el modo del mandamiento³²⁷.”

A partir de este concepto de dis-posición, Agamben sitúa el concepto de dispositivo en referencia a una economía, esto es, a una serie de prácticas que tienen como

³²⁷ Agamben, G., “¿Qué es un dispositivo?” en *Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249-264 mayo-agosto de 2011, tr. Roberto J. Fuentes Rionda, Universidad Autónoma Metropolitana Distrito Federal, México, p. 257.

meta el control, la administración, el gobierno, de todo lo que implica el ser humano, desde sus emociones, sus comportamientos, hasta sus pensamientos. Esta forma de entender el dispositivo ya lo encontrábamos en Foucault, por ejemplo, cuando habla del panoptismo. Este dispositivo, representado como una figura del bio-poder, busca la corrección de la conducta por medio del poder disciplinario. Mediante el encauzamiento de conductas, “[...] fabrica individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio.”³²⁸ Para Foucault, el dispositivo involucra una vasta multiplicidad y Agamben otorga una visión todavía más grande a la del francés, pues considera como dispositivo todo aquello que tiene la capacidad de modelar, controlar, encauzar, todo tipo de conductas, opiniones, afectos, de los seres vivos. Aquí identifica no solo al panóptico de la teoría de Foucault, sino también a las escuelas, los asilos, el sistema jurídico, la confesión; las cuales tienen claramente un íntimo lazo con el poder. Pero también “[...] el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo [...].”³²⁹ Estos interactúan todo el tiempo con el ser humano y según Agamben, a partir de la relación de los seres vivos y los dispositivos, resulta lo que él llama sujeto con sus diversos procesos de subjetivación. Hoy en día, habiendo tantos dispositivos en diversas formas y modalidades, parece resultar en diversos procesos de subjetivación, es decir que a partir del uso que se le da a un dispositivo, se genera un proceso de subjetivación particular, una forma en la que se construye el ser humano.

³²⁸ Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, tr. Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI Editores, 2008 p. 175.

³²⁹ Agamben, G., op., cit., p. 257.

Agamben escribe que a pesar de que la existencia de infinitos dispositivos que podrían resultar en infinitos procesos de subjetivación, esta época está también marcada por un fenómeno que él llama *desubjetivación*. Esto quiere decir que de la interacción con los dispositivos no se produce un sujeto, sino que algo meramente espectral, esto es, que de los dispositivos se produce una no-verdad que todo el tiempo está incidiendo en lo humano. A diferencia de lo que el filósofo ubica frente a la confesión cristiana, en donde la formación de la subjetividad en occidente se encuentra escindida, en donde el yo se constituye a partir de la negación del viejo yo, aquél pecador, y se construye un nuevo sujeto a partir de la no-verdad que se encuentra en ese viejo yo. En la actualidad, ya no hay construcción de un nuevo yo, sino de un yo puramente fantasmático, basado en la representación por la que operan todos los dispositivos contemporáneos:

Quien se deje asir en el dispositivo del “teléfono portátil”, sea cuál sea la intensidad del deseo que lo empuje, no adquiere una nueva subjetividad, sino únicamente un número por medio del cual podrá, eventualmente, ser controlado; el espectador que pasa su tarde frente a la televisión no recibe a cambio de su desubjetivación más que la máscara frustrante de un zapeador, o su inclusión en un índice de audiencia.³³⁰

Lo que ocurre con los nuevos dispositivos es una *desubjetivación*. En términos heideggerianos podríamos decir que la forma en que se ha destinado la técnica hoy en día, en todos esos aparatos y en el internet, no resultan en un ser humano auténtico, es decir, que lo que generan los dispositivos en la actualidad es una representación del *das Man*, y esa imagen es la que adquiere el ser humano. En su

³³⁰ *Ibid*, p. 262.

cotidianidad, el hombre se encuentra a sí mismo en los dispositivos, pero estos últimos otorgan algo al hombre que no es él mismo, y acaba por ser parte del “uno”, que conduce al hombre a lo que uno debe hacer, a cómo debe uno vestirse, de cómo se debe de hablar, de qué se debe o no se debe subir a las redes sociales, etc. Lo que resulta de todo esto es más una mera imagen espectral de quiénes somos, menos que una mirada auténtica.

Lo particular de esta época técnico-capitalista es que el hombre no puede encontrarse consigo mismo en ninguna parte, en ningún programa de televisión, en ninguna revista, periódico, *tweet*, *post*, o demás.

Pero, ¿qué debemos hacer? Ya lo hemos discutido desde la teoría heideggeriana acerca de la serenidad. Por su parte, Agamben, genera más preguntas al respecto, en la línea teórica que ya llevábamos, y también a partir de Foucault. ¿Se trata del uso que se le da al dispositivo, en su manejo?, ¿es cuestión de dejar la técnica de lado? Pues bien, Heidegger ya nos había advertido que no podemos simplemente olvidarnos de la técnica, porque es parte de lo que somos. Por un lado, podemos conducir nuestros cuestionamientos al uso que le damos a los dispositivos, pero caeríamos en un programa ético, en un cómo sí y cómo no frente a los útiles. Esto estaría equivocado, como ya habíamos discutido antes, ya que no se trata simplemente de ver menos la televisión o apagar el celular. Esto sería responder a la pregunta por la técnica demasiado rápido y fugaz, y nos daría una respuesta igualmente rápida y superficial. Lo que ubica Agamben frente a los cuestionamientos sobre un uso correcto o incorrecto de los dispositivos es que

Estos discursos parecen olvidar que si un proceso de subjetivación (y, en nuestro caso, un proceso de desubjetivación) corresponde a cada dispositivo, es a todas vistas imposible que el sujeto del dispositivo lo utilice “de manera correcta”.³³¹

No existe, pues, una manera correcta o incorrecta del hacer uso de la técnica, sino que existe la posibilidad de preguntarse acerca de ella, y es por ello que Heidegger sigue siendo tan importante en nuestros días, por su forma de preguntarse y su invitación a ello.

Habría que retomar la propuesta heideggeriana de la serenidad, aunque resulte confusa. Hasta aquí podemos decir que esta propuesta no involucra un cambio en la forma en la que manejamos la técnica y en la que hacemos uso de los dispositivos, sino que implica un mudanza o transformación de lugar, una manera distinta de comprender la técnica, el hombre y la relación entre ambos. Hasta que no hagamos este ejercicio con profundidad, caeremos en meras recetas utilitarias sobre la relación con la técnica.

La *Gelassenheit* implica, pues, un dejar, soltar y un tomar, que aparecen simultáneamente. Esto podríamos pensarlo como una acción que es pasiva y activa a la vez, una especie de inacción activa. No se trata de negar de forma nihilista a la técnica, pero tampoco subsumirse en ella, dejándose ir por completo. Si damos rienda suelta a la técnica, corremos el riesgo que impregnarla por todas partes, de ver al mundo técnicamente, en el sentido de producción, acumulación y disposición. Y en esta mirada tecnificante, no solamente los dispositivos técnicos adquieren una perspectiva así, también llega a cubrir al ser humano mismo.

³³¹ *Idem.*

En esta forma que tiene el hombre de la época técnica-capitalista, el ser humano mismo se torna como parte de la maquinaria: un recurso que se encuentra listo para su utilización. Incluso el hombre se toma a sí mismo como parte de este engranaje, en donde considera que él mismo tiene que producir cierta cantidad de trabajo, generar cierto número de resultados; administra su tiempo reservando horas para el ocio, horas para el trabajo, horas de pareja. Su trabajo se convierte en metas a cumplir para pagar sus consumos ya adquiridos o futuros. El hombre se toma a sí mismo como objeto de producción y por lo tanto, también toma a otros de la misma forma. Esto implica un peligro, porque las relaciones entre personas pueden convertirse en relaciones de carácter instrumental.

Axel Honneth, en su texto *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* nos presenta una crítica similar a la que estamos discutiendo. La motivación principal del libro comienza con el término de “reificación” tomado de Georg Lukács en 1925, para realizar una crítica social y cultural en la Alemania de 1920 y 1930, en donde las relaciones tanto con las personas como con las cosas se habían convertido en una relación fría, calculadora y puramente instrumental. A pesar de que este concepto se perdió después de la segunda guerra mundial, Honneth observa esta actitud, como diagnóstico de la época, en cuatro indicios: uno, en textos literarios; dos, en el área de la sociología cultural o en la psicología social; tres, en la filosofía de la moral cuando se habla de reificación en un sentido normativo: “esto significa un comportamiento humano que quebranta nuestros principios morales o éticos en tanto otros sujetos no son tratados de acuerdo con sus cualidades humanas, sino como objetos insensibles, inertes, es decir, como

cosas o mercancías”³³². Los fenómenos a los que esos análisis hacen referencia es a tendencias como el alquiler de vientres o la expansión de la industria del sexo. En último lugar, Honneth observa esta actitud en las investigaciones del cerebro, cuando se describe al ser humano como un mero análisis de conexiones neuronales.

Honneth, apoyándose principalmente en las ideas de Lukács y Heidegger, hace un análisis de la forma en que el hombre se relaciona con los objetos y con los demás hombres, y sostiene que en la actualidad esta forma tiene el carácter de reificación, es decir, que se ve en los otros y en los objetos, una relación de utilidad, de falta de reconocimiento y de cosificación. Desde Lukács y Heidegger, sostiene que los dos autores “conducen en la intención de socavar o ‘destruir’ la idea imperante según la cual un sujeto epistémico se enfrenta con el mundo de manera neutral.”³³³

La vida cotidiana tiene, a partir de estas ideas, un carácter reificante, en donde todas las cosas y las personas son vistas desde una perspectiva puramente utilitaria, y se quedan atrapadas en el esquema de oposición entre sujeto y objeto.

Desde la lectura que tiene Honneth de Heidegger— y de Lukács—, sostiene que las prácticas de la vida cotidiana respecto a nosotros mismos, a otras personas o cosas, tienen un carácter reificante, es decir, de cosificación. Así, esta forma de interpretar al mundo de manera incorrecta se vuelve una costumbre del día a día cotidiano. En esta “relación con uno mismo y con el entorno según un modelo de

³³² Honneth, A., *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, tr. Graciela Calderón, Buenos Aires: Katz Editores, 2007, p. 17.

³³³ *Ibid*, p. 40.

aprehensión neutral de datos cósmicos”³³⁴, no desaparece, sin embargo, el “carácter original de cura”, que converge, también, junto con la de carácter reificada. Es decir, que la reificación es una forma incorrecta de ver el mundo y de involucrarse con el mundo, pero que funciona como un velo para algo más elemental y originario: “[...] en medio del presente falso, cegado ontológicamente, deben estar desde siempre presentes aquellas estructuras elementales de la forma de vida humana que se caracterizan por la preocupación y el interés existenciales.”³³⁵ Y esta es también, podríamos decir, la preocupación heideggeriana, que se corre el peligro de olvidar aquello más elemental, el ser del cual todo humano es partícipe.

Entonces, el carácter estructuralmente originario de la praxis cotidiana debe de conservarse en algún lugar según Honneth: “[...] esta cualidad previa debe estar siempre tan presente en la forma de un saber prerreflexivo o de restos elementales de acción, que un análisis crítico podría volver a traerla a la conciencia en cualquier momento.”³³⁶ Si existen en algún lugar restos de esa forma reflexiva de preocuparse y de cuidar al mundo y a otros (en el sentido heideggeriano de *Sorge*), puesto que tiene un carácter ontológico que estructura al hombre mismo, entonces no se trata de decir que las relaciones no pueden ser de otra manera. Si eso se encuentra en el ser del hombre, entonces podría traerse de vuelta, por lo que esta nueva forma de relación entre los hombre y los aparatos técnicos, no podría ser absoluta.

Honneth ubica que es en las relaciones con las figuras primarias del infante desde donde se construye el olvido de reconocimiento del que habla, ya que en esta relación se puede o no crear una apertura al conocimiento. Podríamos añadir, con

³³⁴ *Ibid*, p. 46.

³³⁵ *Ibid*, p. 44.

³³⁶ *Ibid*, p. 46.

Heidegger, que es en las relaciones primarias en donde al hombre se le dona o no una apertura a la afectividad, a las posibilidades del ser, a la angustia, y, por cierto, al pensamiento reflexivo.

Hay muchas otras cosas que podríamos trabajar junto con Honneth y Agamben, pero por el momento no lo haremos, puesto que son temas que pertenecerían a una investigación a parte. Hasta aquí, lo que queríamos resaltar, es una perspectiva más contemporánea de Heidegger, en donde se pueda tomar en cuenta a la técnica y al capitalismo como puntos cruciales de la construcción del hombre contemporáneo. Desde Agamben, podemos encontrar una teoría acerca del dispositivo que parte de Heidegger y, claro, de Foucault, que nos resulta de mucha ayuda para comprender a la técnica hoy en día, y también para generar nuevos cuestionamientos. Por otro lado, tenemos que tener en cuenta que la técnica tiende a expandirse ella misma, es decir, a conquistar nuestra cotidianidad más cercana, hasta tierras lejanas, incluso a veces excluidas. La esencia de la técnica impera hoy en muchas áreas de la vida del ser humano y se filtra hasta en los intersticios más tupidos. La forma en que el hombre ha construido sus relaciones con otros seres humanos, no deja de llamar la atención en un época técnico-capitalista, y es cuando la advertencia de Heidegger se hace cada vez más evidente. Con Honneth hicimos algunos señalamientos que pueden asistirnos para un trabajo más amplio en esa dirección.

Heidegger propone que la técnica ha impregnado al mundo de una manera peligrosa. ¿Cómo podría pensarse la serenidad no solamente para con las cosas, sino también para con las personas? Esta pregunta permanece abierta, pero a partir

de las reflexiones que hemos realizado hasta ahora, podríamos tener algunas ideas al respecto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Heidegger y Freud, Freud y Heidegger, vecinos enemistados, vecinos desconocidos, amigos olvidados; permiten crear desde su lectura una propuesta más compleja, a partir de la cual se puede abordar, aunque de forma necesariamente fragmentaria, la manera en que el ser humano se construye como proyecto en la sociedad contemporánea. Siempre partiendo desde una crítica a la cultura, a la técnica, a las formas de comprensión del ser humano modernas, a las psicologías behavioristas y científicistas.

Y a partir de esta crítica, la interpretación que hemos realizado de ambos autores, resulta en una forma muy particular de comprender la existencia del hombre. Éste —viviendo una vida cotidiana sometida a las tiranías del *das Man*, acorralado por un superyó castigador y vigilante, envuelto en los hilos que ha construido el capitalismo y la industrialización avanzada,— no puede sino perderse, olvidarse de sí mismo, entañarse del sufrimiento que siente a cada paso, del dolor de la insatisfacción y de la muerte que le persigue con su aliento; y dejarse llevar por la corriente de la mismidad de todos los días, absorberse en sus máquinas técnicas, al tiempo que ya no es posible diferenciarlas de sí. Así, el hombre concreto se construye como uno poco auténtico, jaloneado por varios amos a los que no puede sino responder con servidumbre. El amo religión, el amo técnica, el amo capitalismo. El ser del hombre está en problemas.

La construcción del ser del hombre siempre está en correlación con su mundo, con su cultura, y es por ello, que la relación que entreteje con ésta, es una pieza crucial para comprender al ser humano contemporáneo.

Desde una crítica al sujeto de la filosofía moderna, Heidegger propone que la existencia del ser humano es una siempre en conflicto. Se encuentra jaloneado, para utilizar una palabra freudiana, entre la tiranía de *das Man* —quien le proporciona el camino a seguir, el modo en el que se tiene que pensar, actuar y sentir— y la verdad que también emana desde su ser. El *das Man* es la representación de una cultura que ha olvidado al ser, y que se muestra desfasada de la verdad.

A partir de elaboraciones como ésta, hemos desarrollado una de nuestras propuestas principales, a saber, la de extraer de los textos de nuestros dos autores una crítica a la cultura que se puede extender hasta nuestros días. Esta propuesta es desde el inicio problemática, ya que Heidegger se deslindó de cualquier tipo de sociología, psicología o crítica cultural; no obstante, hemos propuesto la posibilidad de abrir los márgenes de la teoría heideggeriana, al argumentar que dicha crítica puede ser leída en algunos de sus textos. Propusimos, pues, una teoría abierta a las posibilidades, para situarla en el mismo camino de las elaboraciones del filósofo. Una teoría abierta a las posibilidades de lectura y de interpretación, permite el movimiento y así el desquiciamiento del centro. Esto fue elaborado con detenimiento en nuestro primer capítulo, que, con ayuda del concepto de suplemento de Derrida, lanzamos la posibilidad de debilitar los rígidos márgenes que aparentemente consolidan la propuesta heideggeriana.

Asimismo, proponemos una lectura en Freud, en donde su teoría se presenta abierta a la reflexión. Por su lado, el psicoanalista estaba constantemente

preocupado por no “contaminar” sus teorías con las de la filosofía, de modo que siempre intentó deslindarse de esta última, aunque sin mucho éxito. Freud se mostró renuente ante la filosofía, a pesar de que ésta se encuentra en los intersticios de sus elaboraciones acerca de la cultura, el inconsciente, el lenguaje, y muchas de sus propuestas. Si entendemos a la teoría freudiana como una abierta a nuevos espacios de interpretación, podemos reflexionar junto con la filosofía, para crear un pensamiento más rico y complejo. El psicoanálisis ya no puede ser pensado sin la filosofía, así como para la filosofía es necesario el psicoanálisis para reflexionar sobre el ser humano actual.

En el primer capítulo abordamos el tema del psicoanálisis frente a la filosofía de Heidegger. El filósofo conocía superficialmente la teoría psicoanalítica, pero consideramos que su perspectiva es una demasiado fragmentada, al grado que se anuncia como incorrecta. Nuestro objetivo en el subcapítulo es el de “desmitificar” al psicoanálisis de Freud frente a Heidegger. Solamente si partimos de la lectura de que el psicoanálisis no es una ciencia así como lo son las teorías psicológicas *behavioristas*, podemos establecer el suelo para una discusión crítica. Solamente proponiendo el psicoanálisis en estos términos, es que tiene sentido poner a Freud y a Heidegger uno al lado del otro.

Aquí también podemos encontrar una dificultad. Hay muchas lecturas de Freud, hay varias interpretaciones de sus teorías. Podemos leer una científicista, como la de aquellos psicoanalistas que quieren rescatar al psicoanálisis como una ciencia exacta; podemos encontrar perspectivas del psicoanálisis como hermenéutica; o del psicoanálisis como arte. Hay distintas posiciones respecto a Freud y sus seguidores, y cada una de ellas podría fundamentarse en los textos del

psicoanalista. La lectura que proponemos en esta investigación es también una posible lectura.

Partiendo de dos teorías, una filosófica y una psicoanalítica, que consideramos que se encuentran en apertura, hemos desarrollado en el segundo capítulo una interpretación a partir de algunos textos del filósofo y del psicoanalista. A partir de las elaboraciones de Heidegger desarrolladas en *Ser y tiempo*, “La pregunta por la técnica, “¿Y para qué poetas?”, “¿Qué significa pensar?”, entre otros, hemos propuesto una crítica a la cultura moderna que podría extenderse hasta nuestros días. Ya desde *Ser y tiempo*, podemos leer algunas conceptualizaciones que desembocan en los otros textos mencionados, y que están encaminados a una crítica cultural.

El ser humano se encuentra ante el peligro del olvido del ser. El caso de la tradición filosófica respecto a este tema es muy clara en nuestro filósofo, y es por eso que se propone a elaborar una “destrucción” de esta tradición para explicitar que se ha olvidado hacer la pregunta misma, y en su lugar se han dado respuestas demasiado apresuradas. Pero esta perspectiva, adjudicada a la filosofía, puede ser también trasladada a la modernidad, en donde el ser humano también participa de este olvido.

El ser humano, el Dasein, y sus relaciones tanto consigo mismo, como con su mundo, la cotidianidad y la técnica, son representaciones de este olvido del ser, en donde el hombre se comporta de manera mediana, esclavizado por el imperativo de una especie de deber ser cultural. En esta forma de conducirse en el mundo, el hombre se aleja cada vez más de su esencia, aquella que estaría emparentada con la idea de verdad. Esta es una crítica a la cultura y una llamada a una transformación.

La postura heideggeriana parte de una crítica a la modernidad que desemboca en una especie de melancolía por un tiempo anterior. El autor pone en crisis a la filosofía moderna, así como al ser humano y sus entramados con la cultura. Cuando Heidegger propone que el pensamiento que reflexiona sobre el ser y sobre la verdad, está perdiéndose, y que en su lugar se erige un pensamiento que solo calcula, planifica y administra; está haciendo una crítica a la cultura moderna y a las formas de producción de interpretaciones acerca del hombre. Nuestra propuesta consistió en recorrer los textos mencionados para traer al frente una crítica a la cultura que parecía estar “latente” en sus escritos; una crítica, pues, en potencia, que había que hacer manifiesta.

Sin embargo, esta propuesta siempre tiene sus dificultades. Siempre existirá el Heidegger que afirma que sus intenciones no son hacer una crítica a la cultura, como lo dice en *Ser y tiempo*. También nos enfrentamos, en esta misma línea, a una lectura “ortodoxa” de Heidegger, en donde ciertamente podría decirse que su obra es una fenomenología analítica del Dasein o una ontología, en donde de ninguna forma cabe la posibilidad de proponer una crítica cultural. Siempre existirá este obstáculo, en especial cuando nos enfrentamos a una lectura demasiado tradicional del autor. Pero lo cierto es que no podemos estar totalmente seguros de qué es lo que Heidegger nos quiso decir, así como ningún otro pensador. Siempre está una especie de vacío que se genera entre las palabras escritas y la lectura. Nosotros buscamos introducirnos en ese hiato, en ese lugar en donde está cuarteada la tierra, y solo desde ahí, proponer nuevos espacios de interpretación.

En el segundo capítulo desarrollamos también de una crítica a la cultura en Freud que en parte es similar a la de Heidegger. Nuestra investigación se basó en la

posibilidad de comprender al ser humano concreto en contraposición con la filosofía moderna y la psicología científicista. Consideramos y argumentamos en el texto, que estas posturas pueden aparecer como fragmentarias, puesto que no toman en cuenta posiciones como las que proponen Heidegger y Freud. Argumentamos que a partir de estos dos autores, se puede consolidar una teoría más rica, compleja y multiforme, que busca rescatar al hombre concreto y a su existencia, así como la forma en que ésta última se entreteje con fenómenos como la técnica y la cotidianidad. Comprender al ser humano desde estos dos fenómenos, permite crear una idea del hombre actual desde su “ahí”, como diría Heidegger, es decir, desde donde es y despliega su ser, a saber, el mundo.

Asimismo, rescatamos el concepto de crítica dialéctica de Adorno y el de ciencia crítica social de Habermas, que hemos hibridado en crítica dialéctica-social, para proponer que en ambos autores se puede leer una crítica que tiene el objetivo de develar las estructuras que aparecen como ocultas, pero que condicionan al hombre en todo momento. Estas estructuras, como por ejemplo, el inconsciente en Freud y el “uno” en Heidegger, determinan al ser y funcionan como ideologías, de las que no es posible deshacerse de ellas, más que a partir de una mirada que las haga salir a la luz y las muestre como funciones constantes y permanentes. La crítica que proponemos hace justamente eso. Asimismo, esta es una crítica que se cuestiona a sí misma, en tanto que parte de un ejercicio de sospecha, como la trabaja Ricoeur, que sospecha de que las cosas no son como se muestran, sino que hay, además, una “mano invisible”, como lo menciona Karl Grosse, que conduce al ser humano en la cotidianidad a establecer determinadas relaciones consigo mismo y con el mundo que lo rodea. Al desocultar estas estructuras, la teoría psicoanalítica y la ontología

heideggeriana, están encaminadas a construir un camino de libertad y emancipación del ser humano. Nuestra propuesta se enfocó en argumentar que la crítica que se puede extraer de ambos autores, no es solamente una descripción pasiva del mundo, sino que también está conducida a una transformación del ser humano. Frente a la técnica, con un cambio de actitud a través de la *serenidad*, frente al *das Man*, con la propuesta de la vida auténtica; frente a las ilusiones religiosas, con una mirada desesperanzadora, y frente a la técnica, descubriéndola como aquella que ilusiona al ser humano para combatir su sufrimiento. Estos últimos conceptos de Heidegger y Freud respectivamente, fueron trabajadas en los últimos dos capítulos.

El ser humano, desde una perspectiva freudiana y heideggeriana, se encuentra en el mundo y la forma en que su existencia se despliega y se construye depende *necesariamente* de las relaciones que entabla con su alrededor, con otras personas, con los objetos técnicos y su vivir cotidiano. Esta idea es sumamente importante para pensar al ser humano desde la postura de nuestros autores. Esto quiere decir que el hombre no es un ser que se construye por sí mismo, o que su existencia ya se encuentra programada por un destino inamovible, o que su ser es algo ya se encuentra acabado y completo. Es decir, que la existencia vista desde este punto, es una que siempre se encuentra en proceso de construcción, y dentro de éste las relaciones que establece con los objetos técnicos y la forma en que vive en su cotidianidad, son absolutamente imprescindibles para comprender al hombre. En Heidegger y en Freud estas ideas se pueden rastrear o extraer de algunos de sus textos, en especial en Heidegger.

En el tercer capítulo abordamos el fenómeno de la cotidianidad como una de las piezas necesarias para pensar al ser humano concreto. La vida cotidiana se

muestra como *necesaria* en la construcción de la existencia, puesto que el hombre se construye, de una o de otra forma, desde su cotidianidad, así como en esta última se despliega la existencia del hombre. La cotidianidad se presenta no solamente como un escenario en donde se representan los dramas del hombre, sino que la cotidianidad es parte substancial del hombre. Ésta está necesariamente ligada a las formas en las que se desarrolla el ser humano y en ella se representa la existencia misma.

La cotidianidad para Heidegger es una de las piezas medulares para comprender al Dasein, en tanto que a partir de un estudio fenomenológico del mundo, aspira a analizar la pregunta por el ser. Es por la vía del mundo cotidiano, desde donde Heidegger realiza una analítica que apunta a develar la verdad del ser. ¿*Quién* es el Dasein en su cotidianidad? es la pregunta que direcciona sus reflexiones.

Para Heidegger, el ser humano y el mundo no pueden pensarse de forma separada, lo que quiere decir que el ser del hombre está ya siempre entrelazado con el mundo y con las demás personas. Esta relación es una parte originaria del Dasein, por lo que pensar en el mundo y en las relaciones con los otros, nos lleva a reflexionar sobre quién es el Dasein. La cotidianidad, como aquello estructurante en el ser humano, se muestra de dos formas, una auténtica y otra inauténtica. Para el filósofo, el Dasein cotidiano vive mayormente en la impropiidad, puesto que su forma de ser en el mundo está conducida por los mandatos de lo que él llama el *das Man* o lo “uno”. Éste regula las formas del convivir del Dasein, así como las maneras en las que comprende el mundo y a sí mismo. El conflicto que Heidegger identifica aquí, que es parte de nuestra propuesta de crítica a la cultura desde este autor, es que el

hombre vive llevado por la marea de lo mediano. Para el Dasein mediano, las posibilidades de interpretación del mundo y de sí mismo, están clausuradas a una sola, es decir, que el hombre solamente se comprende desde lo que todos comprenden.

El hombre vive una cotidianidad ambigua, en donde no existe la posibilidad de crear relaciones verdaderas ni con el mundo ni con otros hombres. El Dasein vive su día a día desde conceptos prefabricados que anuncian ser la verdad, y desde ahí se construye una existencia paralizada, en donde el olvido de la verdad queda aún más evidente. Pero el conflicto aún más grande, es que el Dasein no se da cuenta de ello. Toma las verdades que se le muestran como las únicas, no se detiene a reflexionar, y se atribuye a sí mismo las interpretaciones que se le ofrecen. Todo esto tiene varias consecuencias, pero una a resaltar es el apaciguamiento de la angustia de muerte.

Desde el punto de vista de Freud, ocurre algo similar. La cotidianidad del hombre ordinario se vive desde la adquisición de representaciones religiosas y medios técnicos que le ayudan a vivir, intentando olvidarse de su propia muerte. La muerte, como uno de los puntos centrales en Heidegger y en Freud, tiene un papel imperante en la vida cotidiana. Si el hombre reflexiona sobre sí mismo y sobre su mundo, aparecerá la idea de la muerte, lo cual lo angustia.

Las formas en las que se despliega la cotidianidad tanto en Heidegger como en Freud, están dirigidas a lidiar con la angustia de la muerte como la posibilidad más propia. En el caso del psicoanalista, el hombre vive atormentado por síntomas, paralizado ante la toma de responsabilidad de sus actos y afectos. Si pudiéramos hablar de una estructura originaria en el ser humano desde el punto de vista

psicoanalítico, podríamos decir que esta es la de desamparo. El hombre, desde el inicio de su vida, vive en condición de desamparo, y es así como se van a desarrollar las formas de vida en la cotidianidad, es decir, que el hombre va a buscar medidas que lo alivien de su desamparo original. El psicoanálisis como práctica, tendría la intención, entre otras cosas, de develar la condición de desamparo como originaria y de traer al frente que ninguna técnica o persona, podría aliviar completamente la angustia.

La cotidianidad que vive el hombre es una en donde su existencia queda cercada a lo que se espera, a lo mediano y a lo debido, y en esta forma de ser en el mundo, las posibilidades para otra cosa, para ser de otras formas, quedan totalmente paralizadas. La pregunta que surge aquí a partir de ambos autores es ¿podemos concebir al ser humano y a su existencia de forma distinta? ¿Cómo *salvar* al hombre del *peligro*?

Para Heidegger, el hombre cotidiano vive generalmente de forma inauténtica, ya que su ser es tomado por el *das Man*. La vida cotidiana del ser ahí, no es una vida abierta a las posibilidades, que se construye como un proyecto lanzado al futuro, sino que se vive bajo los requisitos o ideales de la autoridad del “uno”. Esta vida se encuentra sofocada, para retomar las palabras de Nietzsche, por ideales que regulan las posibilidades y que le dan un único sentido a la vida, sin espacio para otros sentidos. En esta forma de existencia, no hay espacio para la libertad. El hombre que tiene esta forma de ser en el mundo, se implicará de la misma manera con los objetos que tiene a su alrededor.

En el caso de Freud, el ser humano es considerado como un neurótico que vive su existencia de forma dolorosa y sufriente, lo que lo lleva a buscar manera de

desentenderse de este displacer constante. La técnica en este caso para el psicoanalista, involucra una herramienta para que el neurótico se extrañe y se aleje del mundo o de sí mismo. Sin embargo, todos los intentos para eliminar la insatisfacción que causa la vida cotidiana en la cultura, pertenecen a la cultura misma, por lo que serán siempre fallidos. La perspectiva psicoanalítica, desde este punto de vista, no busca que el ser humano sea más feliz o que pueda autorrealizarse o que pueda encontrar cosas en el mundo que lo hagan sentir mejor; sino que la propuesta principal es comprender al ser humano como un ser siempre en falta y que siempre encontrará dolor. Desde esta interpretación del hombre, todas las ideas que buscan hacer de la vida una más feliz o que le dan sentido a los dolores porque después serán recompensados por todos sus sacrificios, son mera ilusiones que terminan por generar más dolor aún.

Tanto Heidegger como Freud nos advierten de la situación del hombre en el mundo moderno. Ambos están preocupados por la forma en el hombre cotidiano se desarrolla y por las relaciones que ha establecido consigo mismo y con otros. Como ya mencionamos, Heidegger propone interpretar al Dasein desde dos formas de ser en el mundo, una auténtica y una inauténtica. En el caso de Freud, propusimos que se puede leer algo similar. Por un lado, está el hombre ordinario, el cual se encuentra subyugado por las representaciones religiosas y por las técnicas para el alivio del sufrimiento. Hipnotizado por una mejor vida en el más allá y despreciando la vida en la tierra, el hombre ordinario se encuentra acechado por sus propia historia, por sus síntomas que surgen como resultado del conflicto entre quién es y qué debe de ser, y aquejado por un malestar que cree poder curar.

Pero Freud concibe la posibilidad de otra forma de existir, esta es, la de un ser humano que desecha las representaciones religiosas como la posibilidad de una felicidad total en otro mundo; sería aquel que funda su vida en la desesperanza y se dedica a cultivar su vida terrenal.

Una de las características que se encuentran tanto en la concepción de impropiedad de Heidegger como en la que estamos proponiendo en Freud, es la del ser humano como aquel que no sabe o no se da cuenta. Esto lo vemos claramente en Freud, en donde parte de su propuesta clínica es la de hacer conciente lo inconsciente, es decir, que el ser humano pueda darse cuenta de aquello que ya sabe pero que no sabe que sabe. En el caso de Heidegger, lo podemos ubicar cuando dice que el Dasein está dominado por el *das Man* y por todas sus aristas, pero no se da cuenta de ello. El no-saber es una parte esencial de ambos teóricos, en donde cada uno lo desarrolla desde su teoría. Con el peso de las diferencias entre uno y el otro, el no-saber se muestra como representativo de la cultura y de la vida cotidiana. El ser humano vive desde un no-saber y quizás en un no-querer-saber, y cuando se asoma el saber, se busca la distracción.

A partir de una descripción de la teoría heideggeriana respecto a la cotidianidad, se propone la idea de un hombre que no puede encontrarse consigo mismo en ninguna parte, que rige su cotidianidad mediante formas poco auténticas. Saltando de novedad en novedad, preocupado por el que se dice y no por el contenido de lo que se dice y enajenado en sus objeto técnicos; se desenmascara a un hombre que ya no puede definirse como pura presencia, como pura conciencia, en total control sobre su vida y sus actos. El ser humano de hoy, tanto en Freud como en Heidegger, vive a la merced de sus amos: el amo técnica, el amo medios de

comunicación, el amo deber ser, el amo religión. El hombre carga como un camello, para retomar la figura nietzscheana, un peso que se le ha entregado y que éste adopta y abraza sin mucha reflexión.

En el cuarto y quinto capítulo, hablamos del lugar de la técnica en la construcción del ser humano entendido como proyecto, abierto a las posibilidades. Tanto en Heidegger como en Freud, la técnica tiene un lugar importante cuando queremos pensar al ser humano y a su existencia.

Para Freud, la técnica es una herramienta para combatir el sufrimiento que causa la cultura, las relaciones con otras personas y la naturaleza. El hombre moderno ha creado distintas formas de distraerse o de desentenderse del mundo de alguna forma, para poder vivir felizmente. Pero para Freud, cualquier técnica que busca socavar el sufrimiento del hombre es una ilusión. En primer lugar porque no existe ninguna técnica que alivie al hombre de forma completa, puesto que el ser humano ni siquiera se da cuenta de qué es aquello que lo hace sufrir; y por otro lado, porque cualquier técnica que busca aliviar el sufrimiento que causa la cultura, pertenece a la cultura misma.

A partir de las propuestas que aparecen en el texto *El malestar en la cultura*, rescatamos las técnicas que Freud ubica como aquellas desarrolladas por el hombre para aliviar el sufrimiento. Desde la intoxicación, los síntomas, hasta aparatos para poner a la tierra al servicio del hombre, el hombre moderno para escapar de la angustia. Sin embargo, advierte el psicoanalista, ninguna de éstas funciona como se quisiera, ya que la condición originaria del hombre es el desamparo, por lo que todo aquello que se inventa para escapar de la angustia y del sufrimiento, serán siempre

fallidas. Pero el hombre ordinario cree que puede lograrlo, y en el curso de sus intentos, falla a cada instante, y sufre aún más.

Estas aportaciones tienen mucho más impacto en especial cuando las pensamos a la luz de nuevas filosofías y también cuando buscamos acomodarlas al mundo contemporáneo. De nuestras lecturas y propuestas, surge la pregunta: ¿Cómo pensar todo esto a luz de una era técnico-capitalista?

Freud no piensa en esta pregunta, aparentemente no le interesaba, pues como ya mencionamos, sus teorías no estaban abiertas a la filosofía. Pero Marx ya era muy conocido para la época en la que Freud escribe, y definitivamente lo conocía. Para poder crear un diálogo entre el psicoanálisis y teorías filosóficas sobre política, introducimos en la discusión a Marcuse, quien logra hacer una conjunción entre las aportaciones freudianas y marxistas.

Desde Marcuse, la tecnología, como aquella que organiza la sociedad, debe ser entendida como una forma de regulación y control social. En la era de la industria avanzada, se crea la imposición de satisfacer libremente todas las necesidades. Esto, a pesar de que es una imposición capitalista, el hombre la vive como una libertad. Sin embargo, esta libertad, dice Marcuse, es engañosa, porque se da un fenómeno que él llama *desublimación*.

La teoría de Marcuse nos ha apoyado para crear una discusión y una reflexión mucho más contemporánea. Como ya lo mencionamos, nuestro interés no recae en una crítica al capitalismo desde una filosofía política, pero consideramos que nuestras propuestas y reflexiones podrían desembocar en dicha crítica, puesto que si queremos pensar al hombre cotidiano en la modernidad o en el mundo contemporáneo, necesariamente una de las cosas a considerar es la relación entre el

hombre y el Estado. Trazamos a partir de Marcuse, Agamben y Honneth, la potencialidad de dicha crítica política, aunque no forma parte sustancial de nuestra investigación. Las preguntas acerca del hombre como un ser político y sus relaciones con el capitalismo, quedan todavía abiertas para seguir reflexionándolas en una investigación futura.

En el quinto y último capítulo, desarrollamos la propuesta de Heidegger respecto a la técnica e hicimos un profundo análisis y desarrollo del texto en donde mayormente se anuncia el tema, a saber, “La pregunta por la técnica”. En el filósofo leemos una fuerte crítica al mundo tecnificado, puesto que es partir de éste como el hombre se conduce en su cotidianidad. Así, cotidianidad y técnica quedan íntimamente entrelazados para pensar al ser humano como un ser en el mundo.

El hombre se posiciona ante el mundo como dominador de la naturaleza, la quiere someter y la provoca, de forma que se devela en la naturaleza una parte de ella que estaba destinada a estar oculta. El hombre, mediante los avances técnicos de la modernidad, provoca a la naturaleza para tomar para sí todo aquello que puede favorecerle en su proyecto de vida. En esta teoría se encuentra la nostalgia por un tiempo en donde el hombre dejaba a los útiles y a la naturaleza ser en sí mismos, pero con la entrada de la era moderna, el hombre como dominador de la naturaleza ha alcanzado un punto crucial.

El hombre moderno busca explotar los recursos naturales para generar existencias, para guardarlos e utilizarlos cuando lo requiera. La relación entre hombre y naturaleza, desde el punto de vista de Heidegger, se ha modificado a un grado que parece ser que ya no es posible el retorno. El hombre se encuentra en un momento de la historia en donde corre el peligro de olvidar al ser por completo,

develando todo, y careciendo así de misterio. Pero el mayor de los peligros, es que el hombre comienza por interpretar a todo su mundo por medio de la utilización, la producción, y la reserva, al cabo que ve en otros hombre una fuente más de materia prima.

El Dasein, viviendo en una época que se ha destinado históricamente de esta forma, ha olvidado pensar en la verdad y en el ser, y en su lugar está preocupado por la utilización de la técnica como aquella que puede lograr la acumulación de energías. En lugar de pensar meditativa o reflexivamente, el Dasein está preocupado por el pensamiento calculador, aquel que trae resultados prácticos, específicos, controlables y administrables. Y cuando esto sucede, se pierde lo máspreciado para el Dasein, el ser.

¿Qué pasa cuando el hombre interpreta su mundo solamente desde la posibilidad de control, administración, acumulación y producción? Lo que ocurre es que se corre el peligro de olvidarse así mismo y a los otros hombres, pues se les convierte en un útil más.

Fue en este marco en el que introdujimos a Honneth y a Agamben. Consideramos que ambos autores nos pueden ayudar a reflexionar sobre el papel de la técnica en el mundo contemporáneo, entendido como una era técnico-capitalista. Desde Agamben, tenemos que comprender la técnica en términos todavía más grandes que Heidegger, en donde el *dispositivo* tiene un papel fundamental para comprender la producción de subjetividad, en palabras de Agamben. Para este último, uno de los problemas es que en la actualidad, la técnica ya no funciona como aquella que produce subjetividad, sino que produce *desubjetivación*. Esto lo trabajamos en el subcapítulo del quinto capítulo de esta investigación. Por otro lado,

la técnica, desde este enfoque, incide directamente en la forma en que nos relacionamos con otras personas. Desde la perspectiva de Honneth, la forma en la que el hombre de hoy se relaciona con el mundo, es *reificante*, ya que tienen el carácter puramente utilitario. La manera en que el ser humano de hoy se relaciona con otros seres humanos y con los útiles, tiene como principal característica la utilización o la explotación para fines prácticos.

Queda, igualmente pendiente, desarrollar y analizar con mucho más detenimiento, una propuesta que parte de Heidegger y que avanza hacia filósofos como Honneth o Agamben. Como no fue la principal preocupación en nuestra investigación, quisimos desarrollar en un pequeño subcapítulo algunas consideraciones que se pueden hacer a propósito de este tema. Sin embargo, queda abierta la pregunta sobre la participación de la técnica en un mundo capitalista.

Hablamos de la técnica desde Freud y desde Heidegger, teniendo siempre en mente el papel que juega la técnica en la vida cotidiana del ser humano y cómo se juega en la construcción del hombre entendido como proyecto. El ser humano, siempre en construcción, es un proyecto que solo acaba con la muerte, un proyecto que siempre está en movimiento, por lo que siempre habrá que volver a su interpretación, una y otra vez. Habrá que seguir comprendiéndolo desde diferentes puntos de vista, desde distintas trincheras, sabiendo que su comprensión nunca podrá ser total. Siempre habrá una pieza faltante en su examen, habrá algo que se resbale de las manos, porque al intentar comprender lo humano en su totalidad o tener la intención de hacerlo, es como querer atrapar arena seca con una mano. La arena se escurre entre las quebraduras de la mano, se desliza sin poder guardarse. Tanto la técnica como la cotidianidad, son siempre escurridizas, porque van

cambiando con el paso del tiempo y las circunstancias históricas; se modifican por la forma en que los hombres las introducen a sus relaciones, así como el hombre se ve transformado por su participación activa con éstas.

Tanto Freud como Heidegger nos presentan dos perspectivas que parten desde lugares distintos y distantes, que, no obstante, por momentos se entrecruzan y se rozan, pero vuelven a sus posiciones originales. Sin embargo, hemos esclarecido que estas dos posiciones teóricas pueden ser quebrantadas, pueden ser movilizadas de sus rígidas molduras, y lanzarse a la interpretación y al juego de la creación. Tanto el psicoanálisis como la fenomenología analítica del Dasein, nos brindan una especie de andamio para intentar comprender, o por lo menos generar un acercamiento, a lo que podemos entender por el ser humano hoy en día.

Rescatando a Heidegger y a Freud, dos de los pensadores más importantes del Siglo XX, podemos empezar a pensar al ser humano contemporáneo. Tanto uno como el otro, se encuentran transitando por caminos de cierta forma paralela, cada uno con una teoría específica. Sin embargo, ambos están preocupados por la forma en que el hombre se ha desarrollado y las relaciones que establece con otros hombres y con fenómenos culturales.

Pensar con Freud y con Heidegger, reflexionar desde cada uno de ellos, es una propuesta controversial que acecha a cada paso la estabilidad del discurso tanto psicoanalítico como filosófico. Esta propuesta, unida a una crítica del sujeto de la tradición filosófica moderna, así como a una crítica de la cultura igualmente moderna, trae a la luz un pensamiento que permite un acercamiento más rico y completo al ser humano concreto. Si bien las teorías de cada uno de los autores principales está

gestada en un tiempo y un lugar cultural específico, consideramos que también podemos retomarlas para pensar el ser humano de hoy en día.

Pensar con Heidegger y Freud, crea una reflexión que está dirigida a cada hombre, a todos nosotros. Tanto el psicoanálisis freudiano, como la fenomenología analítica de Heidegger, inciden en cada uno de nosotros, para pensarnos desde nuestra cotidianidad y la manera en la que la construimos y nos construimos desde ella; para pensarnos, también, desde nuestra técnica, que cada vez es más imperante en la cultura. Nos llevan a reflexionar sobre aquellas estructuras que determinan la vida de los hombres, pero de las que él nada sabe. Solamente a partir de una mirada crítica de la cultura y del ser humano, hay lugar para el pensamiento meditativo y para una transformación. Si abrimos nuevos espacios de reflexión, que no tengan como objetivo acumular información, o saber más por el simple hecho de poseer conocimiento, quizás podamos construirnos de una forma diferente.

Agregando a Heidegger a la lista de los “Maestros de la sospecha” de Ricoeur, podemos crear un pensamiento que sospecha de la conciencia como aquella que determina lo que es el hombre; que sospecha de una relación libre con la técnica en el mundo de hoy; que sospecha de una relación abierta y verdadera con otros hombres. Podemos crear un pensamiento que trae al frente la advertencia del peligro de que la técnica domine todos los recovecos de la cultura y del mundo.

Pero si “Donde está el peligro crece también lo que salva”, verso que Heidegger toma prestado de Hölderlin, entonces tendremos que acercarnos al peligro. Acercarnos pero sin caer en el abismo, aproximarnos como Empédocles al Edna, pero solamente para ver el fondo. Quizás ahí, en el calor del volcán, esté la salvación.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor, *Crítica de la cultura y sociedad I. Prismas sin imagen directriz*, España: Ediciones Akal, 2008.

Ardila, Rubén, “Los orígenes del conductismo, Watson y el manifiesto conductista de 1913” en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 45, núm. 2, 2013, pp. 315-319, Fundación Universitaria Konrad Lorenz Bogotá, Colombia.

Askay, R., Farquhar, J., *Apprehending the inaccessible. Freudian psychoanalysis and existential phenomenology*, USA: Northwestern University Press, 2006.

Aristóteles, *Física*, Libro II, tr. y notas de Guillermo de Echandía, España: Gredos, 1995.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la filosofía y los filósofos*, tr. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Paidós, 1982.

————— *Freud y Nietzsche*, México: Fondo de cultura económica, tr. Óscar Barahona y Uxoá DoyHamboure, 1984.

————— *El freudismo*, tr. Tatiana Sule Fernández, México: Siglo XXI Editores, 2003.

Bellack, Leopold, Small, Leonard, *Terapia breve y de emergencia*, México: Editorial Pax México, décima reimpresión, 2005.

Borges Duarte, Irene, “La tesis heideggeriana acerca de la técnica” en *Anales del seminario de historia de filosofía*, 10, 121-156 Madrid: Editorial Complutense, 1993.

Bradley, Arthur, *Derrida's Of Grammatology: an Edinburgh Philosophical Guide*, United Kingdom: Edinburgh University Press, 2008.

Bronfen, Elizabeth, *The knotted subject: hysteria and its discontents*, United Kingdom: Princeton University Press, 1998.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, México: Alianza, 2010.

Carel, Havi, *Life and death in Freud and Heidegger*, Netherlands: Editions Rodopi B.V., 2006.

Castoriadis-Aulagnier, Piera, *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1997.

Castro, Francisco, *Habitar en la época técnica. Heidegger y su recepción contemporánea*. México: Universidad Iberoamericana & Plaza y Valdés Editores, 2008.

Cerbone, David, *Heidegger, a guide for the perplexed*, United Kingdom: Continuum International Publishing Group, 2010.

Cocteau, Jean, *Opium*, trad. Ignacio Vidal-Foch, Barcelona: BackList, 2009.

Coetzee, John Maxwell, *Vida y época de Michael K.*, España: Penguin Random House, 2015.

Constante, Alberto, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2004.

Dallmayr, Fred, "Heidegger and Freud" en *Political Psychology*, Vol. 14, No. 2, Special Issue: Political Theory and Political Psychology (Jun., 1993), pp. 235-253.

Derrida, Jacques, *De la gramatología*. México: siglo XXI, 1978.

————— *La diseminación*, tr. José Martín Arancibia, séptima edición, 1997, España: Espiral.

————— *Espectros de Marx*, España: Trotta, tr. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, 1998.

Davis, A. Walter, *Inwardness and existence. Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud*. United States of America: The University of Wisconsin Press, 1989.

Ellis, Albert., "An operational reformulation of some of the basic principles of Psychoanalysis", en *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol I. *The foundations of science and the concepts of psychology and Psychoanalysis*, ed. por Herbert Feigl y Michael Scriven, University of Minnesota Press, 1956.

Ellis, Albert, Abrams, Eliot, *Terapia Racional Emotiva*, México: Pax México, 2005.

Erikson, Erik. *Childhood and society*, London: Paladin Books, 1987.

Foucault, Michel. "¿Qué es un autor?" en *Revista Litoral*, n. 25/26, año 1998, Argentina: école lacanienne de psychoanalyse.

————— *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, tr. Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI Editores, 2008.

————— *Hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica, tercera reimpresión, 2009.

Freud, Sigmund, "Proyecto de psicología" (1950 [1895]) en *Obras Completas*, T. I, tr. José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Todos los textos de *Obras Completas*, pertenecen a la misma edición.

————— "Sobre la psicoterapia de la histeria (Freud)" (1893-1895) en *Obras Completas*, T. II.

————— "Psicopatología de la vida cotidiana" (1901) en *Obras Completas*, T. VI.

————— "El creador literario y el fantaseo (1908 [1907]) en *Obras Completas*, T. IX.

————— "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911) en *Obras Completas*, T. XII.

————— "Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos" (1913 [1912-13]) en *Obras Completas*, T. XIII.

————— "Recordar, repetir, reelaborar" (1914) en *Obras Completas*, T. XII.

————— "De guerra y muerte. Temas de actualidad" (1915) en *Obras Completas*, T. XIV.

————— "1ª conferencia. Introducción" (1915-1916) en *Obras Completas*, T. XV.

————— "2ª conferencia. Los actos fallidos." (1916 [1915]) en *Obras Completas*, T. XV.

————— "Más allá del principio de placer" (1920) en *Obras Completas*, T. XVIII.

————— "El yo y el ello" (1923), *Obras Completas*, T. XIX.

————— "Apéndice. *El mundo como voluntad y representación de Schopenhauer*", (1923 -1925) en *Obras Completas*, T. XIX.

————— "Las resistencias contra el psicoanálisis" [1925 (1924)] en *Obras Completas*, T. XIX.

————— "Inhibición, síntoma y angustia" (1926 [1925]) en *Obras Completas*, T. XX.

- “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras Completas* T. XXI.
- Malestar en la cultura (1930 [1929]) en *Obras Completas*, T. XXI.
- “Conferencia 31. La descomposición de la personalidad psíquica” (1933 [1932]) en *Obras Completas*, T. XXII.
- “32ª Conferencia. Angustia y vida pulsional” (1932-1936), en *Obras Completas*, T. XXII.
- “34ª Conferencia. Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones” (1932-1936) en *Obras Completas*, T. XXII.
- “Análisis terminable e interminable” (1937), *Obras Completas*, T. XXIII.
- “Esquema del psicoanálisis” (1940 [1938]) en *Obras Completas*, T. XXIII.
- “Conclusiones, ideas, problemas” (1941 [1938]) en *Obras Completas* T. XXIII.

Gibeault, Alain, “Acerca del proceso analítico en psicoanálisis y en psicoterapia”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2002; 96: 17-23, p. 18.; también véase Marinas, José Miguel “Más allá de las máximas: sobre ética y psicoanálisis, *Agora, papeles de filosofía*, 1999, 18/1: 69:85, ISSN 02116642.

Gunkel, David; Taylor, Paul, *Heidegger and the media*, United Kindom: Polity Press, 2014.

Habermas, Jürgen, “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como “Ideología”*, México: REI, 1993.

Haraway, D. “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”, en *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. La reinención de la naturaleza, Prólogo a la edición española de Jorge Arditi, Fernando García Selgas y Jackie Orr, Ediciones Cátedra, España, pp. 251-311, 1991.

- Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, tr. de Xavier Zubiri, Argentina: Editorial Siglo Veinte, 1974.
- *Serenidad*, tr. Ives Zimmermann, primera edición, España: Ediciones del Serbal, 1989.
- “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- “Construir, habitar, Pensar” en *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*. Prólogos de Francisco Soler y Jorge Acevedo, tercera edición, Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- “De la esencia de la verdad” en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Alianza Editorial, 2001.
- *Lógica. La pregunta por la verdad*, tr. J Alberto Ciría, Madrid: Alianza, 2004.
- *¿Qué significa pensar?* tr. Raúl Gabás, España, Editorial Trotta, 2005.
- *¿Qué es la filosofía?*, México: Alianza Editorial, 2004.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Jaime Aspiunza, España: Alianza, 2008.
- *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Editorial Trotta, Tercera edición, 2012.
- “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2012.
- “El origen de la obra de arte” en *Caminos del bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2012.
- “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2012.
- *Seminarios de Zollikon*, tr. Ángel Xolocotzi Yáñez, México: Editorial Herder, 2013.

————— *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, España: Alianza Editorial, 2013.

Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, tr. Graciela Calderón, Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

Illanes Díaz-Rivera, Ana Isabel. “Técnica, medios de comunicación y acontecimiento. Heidegger y la cuestión de la técnica y el problema del acontecimiento” en *Comunicación, tecnología y subjetividad*. Francisco Castro (coord.), México: Universidad Iberoamericana, 2009.

Inwood, Michael, *A Heidegger dictionary*, United Kingdom: Blackwell Publishers, 1999.

Kellner, Douglas M., “On Marcuse: critique, liberation, and reschooling in the radical pedagogy of Herbert Marcuse”, en *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, vol. 11, núm. 1, enero-abril, 2011, pp. 23-55 Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.

Kockelmans, Joseph, “Daseinsanalysis and Freud’s Unconscious” in Keith Hoeller (Ed.), *Heidegger and Psychology*, special issue of *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1988.

Large, William, *Heidegger’s Being and time*, Edimburgh: EdimburghUniversity Press, 2008.

Lazo, Pablo, *J.M Coetzee: Los imaginarios de la resistencia*, Ediciones Akal: Argentina, 2017.

Lepoulchet, Sylvie, *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*, Madrid: Amorrortu, 2012.

Leyte, Arturo. *Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Linares, Jorge, “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre” en *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 15-44, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, tr. Andrés Sánchez Pascual, España: Alianza Editorial, 2006.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, España: Planeta, 2014.

Merleau-Ponty, Maurice., “Phenomenology and Psychoanalysis” en *The essential writings of Merleau-Ponty*, editado por Alden L. Fisher, USA: Harcourt, Brace & World, Inc., 1969.

Montoya Suárez, Omar, “De la técnica griega a la técnica occidental moderna”, en *scientia et technica* año xiv, no. 39, septiembre de 2008. Universidad Tecnológica de Pereira. Issn 0122-1701.

Mulhall, Steven, *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*, Segunda Edición, Nueva York: Routledge, 2005,

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, México: Alianza, 2008.

————— “Schopenhauer como educador”, en *Tercera consideración intempestiva*, Tr. de Luis Moreno Claros, Ed. Valdemar Madrid, 1999.

Pavlov, Iván, *The work of the digestive glands*, Griffin: London, 1902.

Platón, “El Banquete” en *Diálogos*, T. III, Tr. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Gredos: Madrid, 2008.

Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, España: Tusquets Editores, 2003.

Raj Singh, R. *Heidegger, World, and Death*, Lexinton books: United Kingdom, 2013

Razinsky, Liran, *Freud, Psychoanalysis and death*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2013

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 2009.

Schacter, Daniel L.; Gilbert, Daniel. T. and Wegner, Daniel. M. *Psychology*. 2nd Edition, Worth Publishers, 2010.

Schopenhauer, Arthur., *El mundo como voluntad y representación*, T.I.

————— *El mundo como voluntad y representación II*, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, tr. Miguel Ángel Vega, España: Ediciones Ciruela, 2003,

Skinner, Burrhus Frederic, “Critique of Psychoanalytic concepts and theories” reproducido en *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol I. *The foundations of science and the concepts os psychology and Psychoanalysis*, ed. por Herbert Feigl y Michael Schiven, University of Minnesota Press, 1956, pp. 77-80.

Razinsky, Liran., *Freud, Psychoanalysis and death*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2013.

Richardson, William J., "The place of the unconscious in Heidegger" in *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, vol. 5, 1965.

————— "The mirror inside: the problema of the Self" in in Keith Hoeller (Ed.), *Heidegger and Psychology*, special issue of *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 1988.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tr. Raúl Gabás, México: Tusquets, 2009.

Steiner, George, *Heidegger*, México: Fondo de cultura económica, 2013.

Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, tr. Ana Lizón, España: Paidós, 1997.

Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, traducción de T. Oñate, Barcelona: Paidós, 1991.

————— *Introducción a Heidegger*, España: Gedisa, 1998.

Voltaire, *Cándido o el optimismo*, tr. Antonio Espina, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2005.

Watson, John B., "Psychology as the behaviorist views it", *Psychological Review*, n. 20, 158-177, 1913.

Waddington, David, "A field guide to Heidegger: Understanding 'The question concerning technology', en *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 37, No. 4, United Kingdom, 2005.BESI

Winnicott, Donald, *Realidad y juego*, Barcelona: Gedisa, 1993.

Wood, Sarah, *Readers Guide: Derrida's writing and difference*, Continuum International Publishing: United Kingdom, 2009.

Zimmerman, Michael, "Heidegger, Buddhism and deep ecology", en *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, Second Edition, USA: Cambridge University Press, 2006.