



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

3
2 eq.

**TRIPTICO DEL MAL UN ANALISIS DEL PODER
EN LA OBRA DE ERNEST BECKER**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN CIENCIAS POLITICAS
Y ADMINISTRACION PUBLICA
(CIENCIA POLITICA)
P R E S E N T A :
LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

Asesor: Lic. Juan Pablo Córdoba Elías

MEXICO, D. F.

1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

| | |
|--|--------|
| ADVERTENCIA | p. 1 |
| INTRODUCCION Y MARCO TEORICO | p. 3 |
| a) MARCO HISTORICO | p. 6 |
| CAPITULO I | |
| LA ILUSION DE UN HOMBRE POSTALIENADO | p. 10 |
| CAPITULO II | |
| FENOMENOLOGIA DE LA CONCIENCIA DE MUERTE: HEROISMO Y SERVIDUMBRE VOLUNTARIA | p. 47 |
| CAPITULO III | |
| LA AUTORREFERENCIA DEL MAL | p. 82 |
| CONCLUSION: EL PODER FRENTE A SI MISMO | p. 104 |
| BIBLIOGRAFIA | p. 112 |

ADVERTENCIA

La presente tesis no pretende ser un análisis exhaustivo de la obra de Ernest Becker, y mucho menos biográfico. Solamente se trata de exponer el concepto de poder que el autor desarrolla en la etapa final de su pensamiento.

INTRODUCCION Y MARCO TEORICO

I have always been here
I have always looked out from behind
of these eyes.
It feels like more than a lifetime
feels like more than a lifetime.
Sometimes I get tired of the waiting
Sometimes I get tired of being here.
Is this the way it has always been?
Could it ever have been different?
Do you ever get tired of the
waiting?
Do you ever get tired of being in
there?
Don't worry, nobody lives forever,
Nobody lives forever.

D.J.G.

Todos vamos a morir. Sin embargo, "nadie cree que morirá". La muerte está cubierta por un velo de insustancialidad que provoca su propio olvido: Evento hipotético de un futuro postergado por la inconsciencia del presente. De hecho, este olvido es la condición de la "normalidad" del común de los individuos. La conciencia de muerte, por el contrario, implica un tipo de existencia muy peculiar, lacerada por la lucidez exacerbada de cada instante.

Ernest Becker muere de cáncer y escribe sus dos últimos textos sabiendo que va a morir ¹. Inevitablemente, la conciencia de muerte gesta una metamorfosis total en su cosmovisión: Se aventura en un diálogo con aquello que sabe lo exterminará.

De aquí la lucha desesperada, a través de su pluma, contra el mal. Un mal que se desdobra como culminación fáctica de la

¹La lucha contra el mal es un texto póstumo. Becker no quería que se publicara porque "no le quedaban energías para tener otro enfrentamiento con los dioses". No obstante, su esposa Marie Becker lo publica un año después de su muerte, como culminación de su obra.

existencia; pero también como degradación de una vida que se difumina en el imperceptible sopor de la duración: Ubicuidad de la muerte que permea todos los intersticios de la existencia. Para Becker esta doble dimensión de la muerte es la verdadera personificación del mal. Y la única alternativa de periclitarse su fuerza es la aceptación de un poder trascendente. Específicamente, el proceso transferencial en una fuente de poder sagrado que al tiempo que conjura la dependencia a objetos (o personas) finitos e insignificantes, provee la fuerza necesaria para la autoafirmación del ser.

El hombre enajena su poder especularmente, en el espejo trascendente de sí mismo. El poder, al ser sagrado, es abstracto, y por tanto ideal: ya que no se pierde en la tiranía de la determinación objetual, y sí posibilita la potenciación fáctica de la existencia. Afirmación de la fatalidad como la valoración de los espacios vacíos que establecen el juego con la indeterminación.

Hipótesis de investigación:

Becker estructura su recorrido bajo tres ideas fundamentales: 1) La alienación, 2) La muerte, 3) El mal. Cada una de estas ideas desprende hipótesis que algunas veces se complementan y otras se contraponen.

La primera hipótesis está inscrita dentro de la tradición ilustrada de presentar un hombre unitario que ha sido fragmentado por un error inopinado; generador del mal por equivocación y cuya solución está en la apelación a una buena voluntad que debe

desvelarse mediante una educación correcta. Esta hipótesis es la que priva en toda la obra de Becker hasta antes de la aparición del Eclipse de la muerte². Este texto marcado por el descubrimiento de la obra de Otto Ranke y de Sören Kierkegaard.

La segunda hipótesis parte de una sublimación de la vida a través del heroísmo como mecanismo eclipsador de la muerte, que desemboca en la cuestión del poder como proceso transferencial en la otredad, cuya eclosión se explica por la ausencia de un referente válido en la consagración vital de la propia estima. Es decir, esclarece porque algunos mandan y otros obedecen (Heroísmo y Servidumbre Voluntaria). En esta hipótesis Becker abandona su pretensión ilustrada para adoptar una perspectiva básicamente Rankeana de la vida como afirmación de la fatalidad en la indeterminación.

La tercera hipótesis es la continuación de la segunda, donde se presenta la circularidad referencial del mal: Toda lucha contra el mal es una producción del mal mismo. El hombre es un animal que se afirma energéticamente en la negación de la fuerza ajena: lo que él piensa que es el bien se permuta como autoafirmación del mal en la muerte; o como perpetuación de la vida a través del asesinato.

²La presente tesis se centra específicamente en los dos últimos textos de Becker (El eclipse de la muerte y La lucha contra el mal) puesto que es la aparición de la obra de Otto Ranke lo que posibilita que el autor desarrolle una teoría acabada del poder y del mal. Pero, por otra parte, se hace el análisis de La estructura del mal (ya que de alguna forma contiene la idea general de su obra anterior) para ver el cambio realizado en su pensamiento.

Los elementos que configuran las tres hipótesis arriba mencionadas se tratarán de elucidar a lo largo de la presente tesis.

El pensamiento de E. Becker es un espacio de confluencia del psicoanálisis, la antropología, la filosofía, y la sociología. De esta forma construye una antroposíntesis ecléctica que va, en el psicoanálisis, de Freud a la unión de Marx y el psicoanálisis (principalmente N.O. Brown, y en menor medida H. Marcuse), pasando por Adler, Jung, Fromm, Reich, etc.

Del pensamiento antropológico retoma los preceptos de la antropología estructural de Lévi Strauss, pero sobre todo de A.M. Hocart.

En filosofía es S. Kierkegaard quien se perfila como máxima influencia y en menor medida y de manera indirecta F. Nietzsche y A. Schopenhauer.

Su influencia sociológica, hasta antes de la aparición de El eclipse de la muerte, es absolutamente Rousseauiana -y más bien un Rousseau visto desde la perspectiva neokantiana de E. Cassirer.

Sin embargo, la vena de pensamiento definitiva en la obra de Ernest Becker la proporciona Otto Ranke. Siendo los dos últimos textos de Becker una paráfrasis constante de la obra de éste.

a) Marco histórico

A pesar de haber ganado el Premio Pulitzer (1974), la obra de Ernest Becker no es muy reconocida, y una de las razones es su carácter ecléctico y recensivo. Hace uso de una gran variedad de

corrientes de pensamiento, lo que provoca que se aleje de la manía por la especialización. Y como él dice, la vida de una ciencia superordinada en esta era del dato, es necesaria pero imposible.

No obstante, al margen de la dispersión de su pensamiento, enmarcado por un manejo casi enciclopédico (que por lo mismo algunas veces manipula falazmente; ver nota 2 del Cap. I de la presente tesis), Becker es un pensador de gran importancia por su lucidez; por su heroísmo al ofrendarnos su lucha con la muerte en el umbral mismo del fin; y por tejer una teoría del poder trascendente en estos tiempos de absoluta deificación de lo secular y secularización de lo sagrado.

Biografía mínima:

Ernest Becker nace en 1925 y muere de cáncer en 1974, mismo año en que se le otorga el Premio Pulitzer por su texto El eclipse de la muerte.

Obtiene el Ph.D. en antropología cultural en The University of Syracuse. Se desarrolla como escritor. Es miembro del Staff de la Embajada Norteamericana de Paris, Francia. De 1962 a 1965 es profesor de antropología y sociología en la State University of New York y en la University of California, Berkeley. Comienzan sus "lecturas" en 1965. Es profesor de psicología social en San Francisco State University y en Simon Fraser University en Burnaby, British Columbia.

Escritos:

Zen, a rational critique, Norton, 1961; The birth and death of meaning, Free Press, 1964 (segunda edición, 1971); The revolution

in psychiatry, Free Press, 1965; Beyond alienation, Brazillier, 1967; The structure of evil (La estructura del mal), Brazillier, 1968; Angel in armour, Brazillier, 1969; The lost science of man, Free Press, 1971; The denial of death (El eclipse de la muerte), Free Press, 1973; Escape from evil (La lucha contra el mal), Free Press, 1975.³

³Para mayor información biográfica y crítica, revisar: Time, March 10, 1967; Newsweek, January 6, 1976; New Republic, June 12, 1976; New York Times Book Review, July 21, 1974; New York Review of Books, October 31st., 1974.

LA ILUSION DE UN HOMBRE

POSTALIENADO

Kant esperó a la vejez para darse cuenta de los lados sombríos de la existencia y señalar 'el fracaso de toda teodicea racional'.
...Otros, más afortunados, se dieron cuenta de ello antes incluso de comenzar a filosofar.

-Cioran

El hombre, para Ernest Becker, es esencialmente un ser escindido. Es el único animal que, por la capacidad que tiene para reconocerse en la alteridad, posee una conciencia de sí mismo, y así, por una suerte de juego especular, se ve en la disyuntiva de reconocer un mundo físico y un mundo psíquico: "...el individuo gradualmente desarrolla un reino interno simbólico, un *self*¹, que llega a gobernar mediante la percepción del yo. Este *self* se opone al mundo exterior, y continuamente lo remodela ..."² En este sentido, la otredad funciona como límite que separa y une a un tiempo (Eugenio Trías lo metaforiza con la imagen de una bisagra), de tal forma que genera el autoconocimiento del yo en tanto éste percibe que él es eso que queda excluido de las determinaciones de

¹El traductor de Becker (Carlos Valdes) deja el término *self* tal cual, por lo que lo maneja como un término singular. Becker generalmente lo asocia con el yo y con el concepto de personalidad. Pero la definición más específica es la que da en la cita precedente: como "un reino interno simbólico."

²Ernest Becker, La estructura del mal, México, FCE, 1980, p. 186. Comentario: La estructura del mal pretende ser una obra monumental, lo que provoca que Becker caiga constantemente en generalizaciones extremas y en juicios dudosos, faltos de rigor (en pocas palabras, pretende resumir la historia de la ciencia del hombre desde la Edad Media hasta los años sesenta). Corroborando esto, es preciso señalar que los análisis de ciertos autores -por ejemplo, de A. Smith, J. Bentham, A. Schopenhauer, entre otros- son derivados de estudios alternos y no de las fuentes originales.

lo otro, pero este otro, a su vez, sufre la acción de aquél en un constante proceso de transformación y autoconocimiento: Gestión simbiótica del reconocimiento y la acción donde el sujeto, en tanto consciente de sí, crea y modifica las condiciones de su entorno. Sin embargo, de alguna forma el individuo debe superar la implosión acaecida en su sistema conceptual de conocimientos, es decir: puesto que para conocerse y reconocerse necesita un yo y un alter, y éste, a su vez, se divide en objetos físicos y en otros yoes, y éstos, junto con él, producen objetos que denominaremos simbólicos -debido a que es el único animal que carga de sentido a lo que percibe y a lo que crea- se ve en la necesidad de tomar en consideración los dos tipos de objetos (físicos y simbólicos) para poder manejar y englobar la alienación que lo caracteriza: "Baldwin, junto con Meinong y Husserl, comprendió que el hombre era el único animal que poseía dos tipos de objetos, no sólo objetos cosas como los otros animales, sino singulares objetos símbolos."³

La determinación de la autoconciencia del *self* y de su relacionarse con singulares objetos-símbolo desemboca en la idea de un yo genéticamente producido por el magma social. Es decir, el hombre, al carecer de un interior innato que lo dirija, construye su carácter mediante el perenne contacto con el mundo social y simbólico. Becker lo concibe como el único "organismo vacío" que reiteradamente se llena con el material cultural.⁴ Es así como la

³Ibid, p. 185.

⁴Ibid, p. 187.

peculiaridad que tiene para generar objetos-símbolo, para crear sus propios valores, no es sino efecto directo de la incidencia del poder de las determinaciones sociales sobre su conciencia: El yo, en tanto referido al "vacío", denota una posición ontológica circunscrita por la inmersión experimentada en los códigos que tejen la urdimbre de lo social:

Mead elaboró más la idea de que el *self* era un depósito de evaluaciones reflejadas de la sociedad, que la mente del individuo se desarrollaba haciendo eco a los símbolos sociales, y luego aprendía a responder a éstos.⁵

El individuo como espejo de lo social, como organismo reproductor de la imaginaria colectiva refleja la objetivación de la trascendencia simbólica a la vez que ésta es modificada por dicho reflejo en tanto él mismo se permuta como centro iridiscente de valores. Este esquema permite a Becker incoar un análisis detallado del mal, representado específicamente por la psicopatología: La inexorable escalada a uno sólo de los extremos que conforman al individuo, ya sea el espacio físico (inmanente) o el simbólico (trascendente). Así, el ámbito de la libertad radica en mantener en tensión constante lo inmanente y lo trascendente, sufrir ambas determinaciones como elementos de una totalidad orgánica pero fragmentada, que aunque no remite a una estabilidad absoluta, posibilita un cierto equilibrio cuyo valor está cifrado en la tensión misma, y no en la exclusión de una de las partes; sería más una percepción e inclusión de la conciencia de la

⁵Ibid, p. 187.

totalidad como posibilidad (Docta ignorancia), que su realización fáctica. Eugenio Triás lo expone así:

La acción libre (el ethos) se halla, según se desprende de la anterior singladura, determinada y limitada 'por arriba' (por la frase ética) y 'por abajo' (por la situación del caso). La tensión inherente a la libertad radica, precisamente, en este doble tirón de la trascendencia y la inmanencia, de lo ético y de lo fáctico. Por eso el juicio ajustado acerca de la libertad exige al sujeto del método mantener esta tensión como tal tensión, en su doble polaridad: la llamada de lo alto y el reclamo de lo fáctico.⁶

En este contexto, según Becker las enfermedades mentales⁷ son producto del encierro del individuo en uno solo de sus mundos:⁸

...la mente y el cuerpo, el espíritu y la materia, por decirlo así, 'toman caminos diferentes'. Esta es la fenomenología básica de la esquizofrenia como hoy día la entendemos.⁹

¿Cómo mantener la tensión sin ser seducidos por la unilateralidad y la irresponsabilidad que implica dejar de lado la ambigüedad de toda situación? Reconociendo nuestro estatuto de

⁶Eugenio Triás, La Aventura Filosófica, Madrid, Mondadori, 1988, p. 135.

⁷Las enfermedades mentales son un tema reiterativo en la obra de Becker. Aquí sólo se tocan de manera general. A lo largo de la presente tesis se tratarán de acuerdo al sentido de la misma. Para profundizar en el tema, ver: The birth and death of meaning, N.Y., The Free Press, 1962; The revolution in psychiatry, N.Y., The Free Press, 1964; Beyond Alienation, N.Y., Braziller, 1967.

⁸"The neurotic solves his conflict by severing the relationship with the instinctual unconscious, but the reality relationship is preserved. The psychotic, on the other hand, solves the conflict between the ego and the unconscious by severing the relationship to reality and yielding to his unconscious." Ernest Becker, Zen: A Rational Critique, N.Y., Norton, 1961.

⁹Becker, op. cit., p. 191.

alienados para ulteriormente afrontarlo en la acción: sólo aquel que actúa en lo imprevisible de la tensión del mundo físico y simbólico, y sale victorioso, desarrolla una verdadera personalidad:

Baldwin concluyó que uno se convierte en individuo al superar los problemas, al tomar decisiones afortunadas en la acción tentativa. El individuo gana experiencia cuando combina con éxito el modo interno del pensamiento con el modo exterior de la acción.¹⁰

F. Savater denomina dicha acción como el substrato del heroísmo:

El héroe es quien quiere y puede [...] En la actividad victoriosa, lograda, reconocemos nuestra independencia relativa de lo necesario y de nuestro parentesco con los dioses, con lo que forma el sentido del mundo.¹¹

No obstante, esta génesis del individuo -o del héroe, según Savater- no implica ninguna solución referida al ser como unidad monolítica. La identidad del self como dispersión de sus limitaciones encuentra su unidad en la acción, es decir, en la alternancia de la pluralidad de atributos que lo diferencian y lo unen con la alteridad. Retomando el pensamiento aristotélico (Poética) el fundamento del ser se halla en el Drama -literalmente en la acción-: No es sino en la representación de la diversidad que podemos dibujar el contorno de la ambigüedad que nos es esencial. Empero, la acción a secas no es suficiente; se necesita, además, de una cantidad considerable de fuerza que logre mantenernos en el

¹⁰Ibid, p. 190.

¹¹Fernando Savater, La tarea del héroe, Madrid, Taurus, 1986, p. 113.

campo de las posibilidades y que frene el embate que el azar despliega contra nuestras tentativas de realización. De esta forma el éxito consiste no tanto en la consecución ilimitada del querer (ilusión irrealizable) como en la posibilidad de seguir el juego de los imponderables. El individuo (acción, fuerza), entonces, se instituye como tal en tanto reconoce el mundo simbólico (saber, pensamiento) como móvil de la posibilidad hecha acción, logrando así superar la escisión inicial de mente y cuerpo, de yo y mundo:

A medida que los pensamientos interiores se enfrentan al problema exterior y ayudan al individuo a superarlo, el organismo forma un vínculo coherente con su objeto, y colma el abismo entre el yo y el mundo.¹²

La alienación, empero, hoy en día encuentra su objetivación más deletérea en la sociedad de consumo y en el Estado: ambos mantienen al hombre circunscrito a una pequeña parte de su potencialidad, ya sea como mecanismo reificador de sí mismo y su entorno, o como proceso delegativo de sus facultades y poderes.

Con respecto a la sociedad de consumo, el hombre se halla inmerso en un estado de posesión compulsiva de objetos, fomentado y exacerbado por un sistema socio-económico cuyo valor supremo es la Producción. Es decir, al no haber más ideales ni referentes de excelcitud que modelen y dirijan las expectativas de la sociedad, el individuo entra en un proceso de reificación donde no tiene otra alternativa que aceptar la oferta que le presentan: realizarse como

¹²Becker, op. cit., p. 190.

poseedor de mercancías, de objetos intercambiables sin mayor valor que el que le confiere el código de intercambio imperante¹³ -de igual forma los hombres se transforman en objetos intercambiables debido a que el valor de cada quien está cifrado en lo que posee (aparenta) y no en lo que es.¹⁴ Por eso Marx define al alienado como el "organismo dominado por el objeto."¹⁵ Dicho con otras palabras, la alienación en la sociedad de consumo estriba en la negación de la parte simbólica que hace del *homo sapiens* un animal único y peculiar. Esto no quiere decir que la animalidad impere, sino que significa la aceptación de la imposibilidad para llenar la vacuidad existencial de un ser que se realiza cuando le da un sentido a su vida mediante elementos trascendentes -entendiendo trascendente como aquello que va más allá de la simple inmediatez y materialidad. De no ser así, Becker muestra irónicamente como cae el hombre en una estupidez irremediable donde el sentido de su vida radica en interrumpir "...su jornada de ocho horas para golpear pelotas de golf, esto le ofrece variedad."¹⁶

Así, la sociedad de consumo representa la elevación a rango de fin de aquello que simplemente debería significar la parte más

¹³Ver, Jean Baudrillard, Crítica de la economía política del signo, México, siglo XXI, 1987.

¹⁴"Pascal sólo pudo lamentarse del problema y expresar lo que ha llegado a ser nuestro moderno lamento existencial: que el hombre ha dejado de 'ser' en cualquier sentido sólido y que, en vez de esto, sólo busca parecer." Becker, op. cit., p. 335.

¹⁵Ibid, p. 193.

¹⁶Ibid, p. 200.

pedestre de los objetivos humanos: trabajo, ahorro, pleno empleo, vacaciones efímeras como recompensa de lo anterior etc. En este sentido, el hombre como animal simbólico, como creador de sus propios valores, no es sino la promesa de una sociedad postalienada:

En una sociedad postalienada el hombre crearía sus propios significados ricos, libres y variados. No se dejaría al funcionamiento automático de sus instituciones sociales, en las que el hombre es sacrificado a las fuerzas ciegas de la economía comercial-industrial que tiene como máxima visión la jornada de ocho horas, las vacaciones de dos semanas y la bendición del pleno empleo.¹⁷

Dicha visión se fundamenta a partir de la promesa en un hedonismo de proporciones mesiánicas, donde el disfrute de los bienes (la aceptación del dominio del objeto sobre el sujeto) queda suspendido en una irrealidad remitida a un futuro irrealizable; se sacrifica el placer presente por uno que aún no existe; y en caso de que se obtenga el objeto deseado, inmediatamente se anula por la inexorable llegada de uno nuevo y superior, puesto que todas las mercancías están subordinadas a un código de valor específico -en este caso el de lo nuevo-: "semanas de tiempo muerto se dedican a la emoción anticipada de la compra, que se ve minada por el nuevo anuncio: el individuo ya no puede sentirse feliz con su nueva compra, porque un nuevo modelo saldrá al día siguiente. Entonces,

¹⁷Ibid, p. 200.

debe comenzar de nuevo. Así, el comprador se ve atrapado en el más vicioso de los círculos."¹⁸

Esto acaba convirtiéndose en un pálido reflejo del ideal judeo-cristiano, pero sin sus ventajas: se inmola la redención supramundana por una actualización del placer, pero lo que se obtiene es una actualización de la necesidad en pro de un placer inmanente pero irrealizable:

El hombre despilfarra el presente, la única vida que tiene, por el nuevo culto mesiánico, a trabajar para ahorrar, para vivir en un futuro que nunca llega ni puede llegar.¹⁹

Esta vida por llegar encuentra pequeños paliativos en la manipulación de objetos. Esto le proporciona al hombre el sentimiento de omnipotencia que anteriormente le prestaban Dios o los metarrelatos.

Resumiendo, el proyecto de vida del actual hombre moderno estriba en la actualización de sus deseos mediante la obtención de los objetos que la sociedad de consumo le ofrece; esto le proporciona el sentimiento de valor que necesita. Pero existe una pequeña trampa: Todo está diseñado para que el hombre pase la mayor parte de su tiempo trabajando, difiriendo así las cosas y actividades que supuestamente conforman la parte valiosa de su vida; el ocio, por ejemplo (entendido como la posibilidad de hacer

¹⁸Ibid, p. 342. Esto está desarrollado exhaustivamente por Jean Baudrillard en su Crítica de la economía política del signo.

¹⁹Ibid, p. 343.

lo que se quiera, desde no hacer nada hasta recorrer el mundo o intentar escribir la obra maestra de la literatura contemporánea):

Por ejemplo, hoy día es evidente que la libertad del moderno hombre consumidor es una ilusión, que, aunque los bienes de consumo pueden facilitar la vida, los compra con demasiado sacrificio para volverse más rico y libre. Ha perdido la posibilidad de crear sus significados, porque la nueva sociedad lo ha despojado de los medios para hacerlo.²⁰

Si la sociedad de consumo mantiene el hombre alienado en un constante proceso de reificación, el Estado²¹, por su parte, lo hace al despojarlo de su poder.²²

El Estado argumenta que el hombre es incapaz de satisfacer por sí mismo sus necesidades, abrogándose así el derecho de prescribir

²⁰Ibid, p. 347.

²¹"El estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, no es más que una apariencia [...] Sea como sea, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad [...] el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen." Pierre Clastres, "Libertad, desventura, innombrable", en; Etienne de la Boétie, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 122.

²²Pienso que la definición que da Clastres -junto con la del Estado- es la más acertada. Pero para manejar una visión más amplia presento la triple división que Norberto Bobbio hace del poder: la teoría 'sustancialista': Hobbes "son los medios que tiene [el hombre] en el presente para obtener algún aparente bien futuro"; la teoría 'subjetivista': Locke "capacidad del sujeto de obtener ciertos efectos"; por último, la 'relacional': R. Dahl "La influencia es una relación entre actores, en la que uno de ellos induce a los otros a actuar de un modo en el que no lo harían de otra manera." Norberto Bobbio, Estado, Gobierno y Sociedad, México, FCE, 1989, pp. 103-104.

qué es lo que cada quien necesita y con que medios obtenerlo. Utilizando la terminología Nietzscheana, el hombre queda despojado de su 'Voluntad del poder'²³ al asumirse obediente de un poder que no es el suyo. Pero no es el caso de la sumisión mediante la fuerza, más bien es una obediencia asumida. Siendo así que lo que se pensaba como la confluencia orgánica de la suma de voluntades, es decir, el acuerdo general para la nivelación de los poderes, termina hipostasiándose como un fin en sí mismo; acaba desnivelando nuevamente el poder al diferenciar un ente que lo detenta (Estado) de otro que lo soporta (Individuos). El Estado, entonces, como ente autónomo impone sus intereses y objetivos, hace valer lo que se denomina comunmente "razón de Estado" por encima de cualquier poder individual:

Hoy día podemos advertir exactamente cómo funciona el Estado, como un poder agregado. Podemos comprender que el Estado es una vasta burocracia centralizada que tiene vida e ideología propias [...]; impone arbitrariamente una conscripción nacional y pulveriza las libertades personales en beneficio de sus poderes abstractos [...] Hemos aprendido que la voluntad del Estado no necesariamente favorece los intereses del pueblo ni es sensible a ellos.²⁴

De igual forma puede hablarse de las Instituciones Sociales. En ambos casos el hombre delega su poder en un espacio común para recibir a cambio ciertas prerrogativas: unidad, organización,

²³"Sólo la voluntad de poder es quien quiere, no permite ser delegada ni alienada en otro sujeto, aunque sea la fuerza." Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 73.

²⁴Becker, op. cit., p. 208.

seguridad etc. El problema se presenta cuando el hombre es incapaz de mantener en constante crítica a las instituciones que él mismo ha puesto en juego. Entonces, lo que debía ser una abstracción, una ficción²⁵, termina por ser más real que aquellos que la crearon; tomando su propio camino e impidiendo cualquier tipo de cuestionamiento. Para Becker esto es lo verdaderamente demoniaco:

lo demoniaco se presenta cuando el hombre es manipulado por vastas fuerzas impersonales que se encuentran fuera de su dominio, y a las que contribuye activamente y sin crítica. Por ello, cuando el hombre moderno pone en movimiento grandes instituciones sociales, pero no tiene dominio crítico de ellas, las instituciones toman su propio impulso.²⁶

Y continúa:

El resultado es que no hay manera de salvarse de las ficciones que se aceptan sin crítica, que dominan a la sociedad y que son encarnadas por grandes organizaciones poderosas, sin rostro.²⁷

²⁵"Un Estado que se reconoce a sí mismo como ficción, como una construcción teórica análoga a las 'coordenadas' cartesianas o al concepto de 'fuerza magnética' y que, como ellas, no tiene otra entidad o verdad que la de ser una convención operativa... No es extraño, sin embargo, que pocas veces se haya aceptado así. Es conocida la resistencia que pone la psique humana a tratar sus ficciones como meras ficciones: su tendencia a aliviar la tensión que le producen 'transformando las ficciones en hipótesis, y las hipótesis en dogmas' (Vaihinger), o atribuyendo una entidad objetiva a sus conceptos y una sustancia metafísica a esta entidad." Xavier Rubert de Ventós, De la modernidad, Barcelona, Península, 1982, p. 203; ver también del mismo autor el análisis que hace sobre la irrealidad del inventor y la realidad de sus ficciones, Filosofía y/o Política, Barcelona, Península, 1984, pp. 75-82.

²⁶Becker, op. cit., p. 211.

²⁷Idem, p. 211.

Finalmente, la impotencia del hombre actual radica en su incapacidad para generar nuevos valores y significados. Estos representan la única opción para desintegrar y posteriormente reformular el poder encarnado en, por un lado, una oferta de significados superficiales (por lo mismo de que no son una creación viva del individuo) cuyo fin supremo es la nivelación de los cuerpos; y, por otro, en los grandes organismos despersonalizados que obstruyen el juego de las propias determinaciones -a cambio de la promesa en una vida neutra y sin responsabilidades- y el Estado (Instituciones), se apropia la "Voluntad de Poder" de los individuos arguyendo que de otra forma reinaría el caos; estableciendo un entorno entrópico derivado de la exclusión de la diferencia y la contingencia.

Un Estado verdadero, para Becker, sería aquel en donde los individuos ejercieran libremente sus poderes, manteniendo un proceso ininterrumpido de crítica hacia las instituciones y hacia sí mismos. Esto enmarcado por un perenne juego y rejuego de significados y valores donde ninguno se impondría como absoluto:

Podemos comprender que el hombre sólo es hombre verdadero cuando ejerce activamente sus poderes, sólo cuando domina de algún modo los sucesos que modelan su vida. En pocas palabras volvemos al ideal democrático de Jefferson y Emerson, que desean un Estado compuesto de individuos independientes que piensen con crítica, que ejercieran un dominio racional de sus funciones.²⁸

²⁸Ibid, p. 208.

Hasta ahora se ha visto el planteamiento general de la alienación como principio del mal (con sus dos grandes objetivaciones: La Sociedad de consumo y el Estado). En adelante se verá la propuesta que Becker da del hombre autónomo, prototípico de una sociedad postalienada y de un Estado crítico. Básicamente se refiere al itinerario seguido en la relación del hombre con el "poder" como fuente trascendente del sentido y realización de la existencia, y del hombre con sus "poderes" como capacidades singulares de su querer (Evidentemente éstos se fundamentan en aquel, pero están ubicados en campos conceptuales distintos: los "poderes" son determinaciones fácticas, mientras que el "poder" es la indeterminación por excelencia que posibilita pero no se objetiva.)

Para esto, el autor parte de la indeterminación inherente del hombre; de que éste es un "mecanismo cultural", un precipitado simbólico y no un organismo condenado por la fatalidad biológica e instintiva. Sigmund Freud fue quien señaló esto de manera acabada, pero -dice Becker- incurriendo en un grave error: subordinar todo tipo de acción a los instintos: "hoy día sabemos que el niño no tiene impulsos sexuales y agresivos innatos."²⁹ La acción, más bien, es generada por la introyección de los valores. De esta forma se deja de lado una herencia procedente de Artur Schopenhauer, donde la voluntad (fuente de toda acción) ya no es

²⁹ Ibid, p. 282.

esa instancia ciega y ontológicamente adscrita al azar³⁰, sino que representa "la internalización social de los valores."³¹ Aún hablando en términos de necesidades y deseos, son los valores los que los crean, exacerbaban, determinan o eliminan. No existe una naturaleza deseante preconcebida, ni necesidades primarias por satisfacer, sólo hay un sistema valorativo autogenerador de su realidad.³² Becker considera esto como la posibilidad de romper con cualquier tipo de predeterminación: Así, el hombre se encuentra ante la opción de construir su propio destino, en tanto los valores que lo legitiman e impulsan no tienen más referente que la autopoiesis del individuo mismo (del hombre como generador de sus propios significados). No obstante, ¿cómo lograr esto si el hombre es un ente vacío que tiene que llenarse constantemente? ¿Cómo lograr un proceso autogenerativo de valores y significados si estos le vienen de fuera? Poniendo el acento en una instancia cultural ideal, es decir, en una educación progresista (Dewey) cuya función será introducir en el individuo un conjunto de valores ricos, variados y libres, dando lugar a una diversificación de opciones valorativas que será decantada por el criterio de cada persona - salvando así el temor a que se dé una totalización o un

³⁰"Sin el objeto, sin la representación, yo no puedo ser sujeto del conocimiento, sino mera voluntad ciega, sin mí, sujeto del conocimiento, la cosa conocida no puede ser objeto, sino mera voluntad, impulso ciego". A. Shopenhauer, El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983, p. 149.

³¹Becker op. cit., p. 229.

³²Ver "La génesis ideológica de las necesidades", en J. Baudrillard, op. cit., pp. 52-87.

reduccionismo que anule la libre elección. La educación, pues, se erige como el factor que desvincula el destino de la fatalidad e introduce la volición de los individuos en la construcción de sus destinos: "El dominio humano sólo es posible cuando el destino del hombre no está predeterminado orgánicamente, cuando su destino puede cambiarse con la educación."³³

En este sentido, las enfermedades mentales no mantienen ningún vínculo con un desarrollo degenerativo biológico ni hacen eco a una deformación genética, sino que son un simple problema de "estupidez de la conducta"³⁴; "son sinónimo de la 'limitación' puesta a las propias capacidades."³⁵ Así se explican la esquizofrenia, la neurosis, la depresión etc. El "incosciente", por ejemplo, que vino a ocupar el lugar de lo "incognoscible" y que de alguna forma representa la promesa del desvelamiento del ser,³⁶ para Becker no es otra cosa que una "parálisis del adiestramiento y la desconfianza de sí mismo."³⁷ En este momento el pragmatismo más

³³Becker, op. cit., p 236.

³⁴Ibid, p. 238; ver del mismo autor The Revolution in Psychiatry, cap. 4.

³⁵Ibid, p. 240.

³⁶El fin del psicoanálisis -por lo menos en Freud- estriba en "hacer conciente lo incosciente" o 'Donde estaba el id estará el ego'." Citado por N.O. Brown, Eros y tanatos, México, Joaquín Mortiz, 1980, p. 174. Estas dos fórmulas revelan la herencia de la Ilustración esgrimida por Freud. Él hace una adoración del incosciente, pero no para realizarlo como fuente incognoscible e inagotable del ser, sino para facilitar y justificar su futuro desvelamiento.

³⁷Becker, op. cit., p. 239.

elemental aflora y se desborda por todo el discurso de Becker. Al seguir su razonamiento, enmarcado por una visión totalmente iluminista, se cae en la cuenta de que el irracionalismo³⁸ el inconsciente, el mal y todo aquello que hace referencia a lo inefable (excepto Dios, como se verá más adelante), responde a una inadecuación del saber con aquello que conoce, y del saber con el actuar, es decir, a una educación defectuosa, errónea.

Sin embargo, el proceso autopoiético del individuo -aun legitimado por una educación ideal- necesita del sentimiento de convicción; de algo que lo proyecte más allá de sí mismo, o, más bien, que lo incluya en un espectro de realidad más poderoso que su de por sí ya débil configuración óptica. Dicho con otras palabras: si el hombre es un "Homo Poeta" (creador de sus significados)³⁹ y no solamente un animal preocupado por satisfacer sus apremios biológicos, debe afrontar su condición de desarraigo existencial (puesto que él, a diferencia del resto de los animales no puede apelar a una unidad y coherencia con la naturaleza mediada por los instintos) encontrando un fundamento que le confiera el sentido y legitimidad que necesitan él y sus creaciones; esto es, una fuente

³⁸"era evidente que cada organismo se veía obstruido en su libertad por la cosmovisión particular en que había sido adiestrado. En otras palabras, el irracionalismo quedó potencialmente bajo control humano, por muy profundamente que estuviera arraigado." Ibid, p. 231.

³⁹Ibid, pp. 248-254.

de poder que se filtre por cada parte de su ser y empape cada momento de su existencia.⁴⁰

Lo lógico sería extraer de sí mismo el sentimiento de convicción, ofrendando sus creaciones al mundo en un intento de emulación divina: "A fin de volver significativa la realidad, para estimular sus energías productivas, el hombre debe ofrecerle sus significados al mundo, darle su propio sentimiento de convicción."⁴¹ Este intento de convicción representa la urdimbre del juego de las ficciones humanas con el mundo neutro que lo rodea; la conciencia de una realidad parcial -enteramente artificial- en relación con un entorno que toma sentido en tanto es habitado por las representaciones simbólicas del hombre.⁴² Pero, a fin de cuentas, no es éste sino un intento bastante pobre. El hombre y sus significados no son lo suficientemente poderosos en el proceso de convicción. Siendo así que ésta, la mayor de las veces, es delegada en instancias externas al hombre, de las cuales

⁴⁰"Sólo podemos especular sobre por qué el hombre necesita la convicción y por qué otros animales parecen no tener este problema, pero esta especulación está bien fundada y es urgente. El hombre es el único animal que no está 'integrado' por su instinto en su mundo." Ibid, p. 250.

⁴¹Ibid, p. 251.

⁴²Esta fusión de la subjetividad y el mundo neutral ofrece un tipo de convicción; la convicción de la creación artística: "...las creaciones de la cultura, para ofrecer una convicción máxima, deben estar entrelazadas inseparablemente en el difícil mundo de las cosas que el hombre usa como campo de juego. Esto es lo que le brinda su calidad estética a la obra de arte: representa la firme fusión de la ficción jugetona y la naturaleza perturbadoramente neutral, unión con la que el hombre toma posesión del mundo, y lo hace suyo infundiéndole sus significados." Ibid, pp. 255-256.

solamente la divina es válida para Becker. Pero existen varias formas de convicción limitativas a las que se puede recurrir. El fetichismo es un claro ejemplo. Aquí la convicción se encuentra en el sentimiento de unidad que proporciona la reducción del mundo entero a un solo objeto: "El Fetichismo [...] representa un intento relativamente desesperado de un organismo limitado para enfrentarse de manera satisfactoria a una porción de la realidad."⁴³ ¿Cómo? Proporcionando un mundo firme, unificado, medible y coherente en contraposición de una realidad inestable y poco asible: "El individuo tiende a fijarse en algún objeto que le sirva de locus de significado, donde todos los demás significados son vacilantes."⁴⁴ Lo que el individuo busca en el fetichismo es olvidar su carácter escindido, el temor que le provoca habitar un ser atomizado cuyas partículas son proyectadas a partes distintas de la realidad que no están ni pueden estar unidas, es decir, la imposibilidad de vivir una realidad previsible y preevidente.

La "Transferencia"⁴⁵ -por estar referida a sujetos y no solamente a objetos- representa una forma todavía más poderosa de evocación de este anhelo presentado en el fetichismo. Básicamente,

⁴³Ibid, p. 262.

⁴⁴Ibid, p. 264.

⁴⁵La "transferencia" es un tema capital en la obra de Becker. En este capítulo se da una definición global; pero en el siguiente se tocará a fondo.

la transferencia "se refiere a la tendencia del hombre a buscar significados estables en los otros, no en sí mismo."⁴⁶

Al reconocerse el hombre como un organismo vacío, como un conglomerado fortuito del proceso transaccional de otredades, no puede afirmar que algo le pertenezca, es más, ni siquiera puede afirmar que exista una instancia perfectamente delimitada e independiente llamada "YO" a la cual pueda atribuírsele la pertenencia de algo ("todos nuestros significados provienen de nuestras transacciones con los demás."⁴⁷). Lo que esclarece que el hombre centre todos sus poderes, anhelos y deseos en una persona más fuerte, capaz de realizar lo que él no puede o no se atreve. Diviniza a quien ante sus ojos ejecuta el proyecto de vida que él quisiera representar, no importándole que quien lo lleve a cabo sea también un ser limitado. Por lo que la transferencia es una forma más de reduccionismo: concentrar toda la fuerza del cosmos en una sola persona -o en varias- genera seguridad, pero a cambio de una limitación desmedida del mundo y sus posibilidades.

Esto conduce a que Becker adopte una doble postura con respecto al problema de la libertad. Por un lado la "libertad absoluta" es considerada desde una perspectiva pesimista; pero por

⁴⁶Ibid, p. 277. "Any potential helper is a transference figure; consequently the relationship must contain a strong infantile element a magic expectation and trusting dependence." Becker, Zen: A Rational Critique, p. 27.

⁴⁷Ibid, p. 278.

otro esgrime un discurso totalmente prospectivo del "hombre libre." La "Libertad absoluta" -para Becker- es un imposible. No existe ningún tipo de realización específica de libertad que no esté condicionada o determinada por factores causales o necesarios: "no hay una libertad absoluta en la naturaleza que pueda tomar una forma determinada y que sin embargo no esté condicionada."⁴⁸ Schopenhauer advirtió claramente la negatividad del concepto libertad: Por una parte la libertad no es sino la negación del juego de las fuerzas, ya sean naturales o humanas⁴⁹; y por otra es una ilusión producida por la reflexión que se hace a *posteriori* del acto que el hombre cree haber decidido, pero que desde un principio está cargado de fatalidad, es decir, las posibilidades se presentan en la irrealidad del pensamiento pero en el momento que optamos por una -negando inexorablemente las demás- y la hacemos acto, comprendemos que no había tal gama de posibilidades, que la facticidad desmiente la elección.⁵⁰

⁴⁸Ibid., p. 287.

⁴⁹"Considerado exactamente, el concepto de la libertad es negativo. Representa para nosotros la falta de todo impedimento y de todo obstáculo, y como todo obstáculo es una manifestación de fuerza, debe responder a una noción positiva." A. Schopenhauer; La libertad, México, Premia, 1981, p. 7.

⁵⁰"La libertad existe siempre sólo en el futuro. En el pasado ya no se puede encontrar. Nadie puede escoger otro pasado. Todo lo que sucede tenía que suceder como sucedió. A *posteriori* todo es inevitable, a *priori* nada [...] A pesar de todo, corremos detrás de la libertad, no podemos hacer otra cosa, pero la libertad camina siempre un paso por delante como un espejismo, existe siempre en el próximo instante, siempre en el futuro." M. Ende, El espejo en el espejo, Madrid, Alfaguara, 1986, p. 237.

El "hombre libre", en cambio, se inscribe dentro de una libertad parcial; encuentra la libertad precisamente en la conciencia de sus límites. El límite, pues, remite a un cierto rango de acción y elección, abarcando las determinaciones y explotando al máximo los espacios formados entre ellas.⁵¹ Así, el hombre es libre cuando maximiza sus poderes y domina en lo posible su entorno.⁵² Esto es, cuando deja de lado cualquier pretensión de "libertad absoluta" y acepta el juego de las fuerzas existentes. Por lo que Becker nuevamente remata su concepto de libertad con el elemento insoslayable de la comunidad: la verdadera libertad debe basarse en el mutuo reconocimiento de las alteridades, en la aceptación de los otros yoes como fuentes autónomas de poder: "Usar los propios poderes para lograr un dominio máximo no ofrece la liberación real que se desea, sólo consigue una tregua momentánea. La verdadera liberación sólo se presenta en una comunión íntima, cuando un ser respeta al otro, en la liberación de la propia limitación y alejamiento, para encontrar un mundo más dramático y rico."⁵³

⁵¹"Estamos condicionados, pero no somos autómatas. Somos más o menos libres en el interior de una fatalidad... imperfecta. Nuestros conflictos con los demás y con nosotros mismos abren una brecha en nuestra cárcel. Es cierto que existen grados de libertad, como de podredumbre." E.M. Cioran, Desgarradura, Barcelona, Montesinos, 1979, p. 193.

⁵²"El hombre es libre cuando tiene una rica participación en un amplio panorama de experiencias vitales, cuando vive en un presente expansivo que responde a sus energías." Becker, op. cit., p. 354. Ver del mismo autor: The Revolution and Psychiatry, caps. I y III.

⁵³Ibid, p. 271.

Lo anterior muestra que el hombre debe ejercer sus poderes al máximo en tanto ello no niegue la misma posibilidad a los demás. Esta es la forma en que el individuo se relaciona con el poder entendido como capacidad singular de su querer. Pero como se ha visto, el hombre no se basta a sí mismo, no puede olvidar su estatuto de ser limitado. La transferencia es un error cuando se realiza de un ser limitado a otro (u otros). Pero ello no significa que el hombre no necesite de una instancia que lo trascienda, de una fuente de poder que le dé convicción y legitime sus poderes. Siendo que la única forma de transferencia o fuente de poder válida es la divina, (pero eso se verá más adelante.)

Ahora se puede seguir que en el discurso de Becker la comunidad es el marco que engloba y posibilita la libertad y el desarrollo de los poderes del hombre. La comunidad, pues, representa el fundamento de la individualidad.⁵⁴ Es el hombre íntegro y libre -dice Becker- quien posee un verdadero interés social. ¿Cómo? Por un lado parangonando su propia valía con la de los demás, es decir, reconociendo a los otros como seres

⁵⁴"El gran pensamiento europeo ha insistido siempre tanto en la relevancia insustituible de la individualidad como en que ésta surge socialmente y revierte luego en la sociedad. Ha hecho falta un inmenso esfuerzo civilizatorio para posibilitar el individualismo moderno y despegarlo de sus ataduras nacionales o étnicas hasta hacerlo universal. Nadie se hace a sí mismo: brotamos de una sociedad individuante que es resultado de una larga y apasionante evolución cultural y política. Pero los grandes principios individualizadores -personalizadores- son siempre comunitarios: no nos aíslan, sino que nos acercan... incluso cuando funcionan desde el enfrentamiento conflictivo, que es el principal creador de instituciones." F. Savater, La ética como amor propio, México, Los Noventa, 1988, p. 149.

peculiares; y por otro recordando su situación de ser tensado por dos instancias que se retroalimentan, la individual y la social; dicho con otras palabras: debe ejercer sus poderes y ofrecer sus significados al magma de significados sociales: "El interés social se refiere al hombre íntegro y libre que intenta hacer una contribución clara uniendo sus significados al gran fondo de significados sociales, y no se refiere al jactancioso hombre moderno, que se imagina libre porque puede acumular o deformar los significados superficiales para adaptarlos a su capricho."⁵⁵

Este aspecto socializante de la individualidad, o individuante del juego social, encuentra su escenificación idónea en el agonismo (lucha). Para Becker es incuestionable que el valor está cifrado en el carácter diferencial de cada individuo, en el resultado final de la competencia por la propia estima, pero también que la forma en la que se obtiene esta estima debe estar mediada por pautas y normas establecidas por la sociedad. Siendo así que el agonismo representa la forma organizada que proporciona la sociedad para que los hombres compitan entre sí no egoístamente: "Muchas sociedades le permiten al hombre lograr su sentimiento necesario de valor permitiéndole destacarse de los demás de modos que no son destructivamente competitivos."⁵⁶ Esta visión un tanto "blanda" de la competencia humana encuentra su explicación en la reciprocidad del reconocimiento que necesita el hombre para validarse. De esta

⁵⁵Becker, op. cit., p. 317.

⁵⁶Ibid, p. 338.

forma el agonismo no revela ningún tipo de maldad, sino, por el contrario, la posibilidad de mantener la diferencia sin negar a los demás: "Históricamente, el agonismo ha tenido formas viciosas, pero sólo necesita descubrir lo 'realmente real' en el encuentro validador con el otro yo."⁵⁷

Ahora bien, el ordenamiento social mediante formas aceptadas de valoración (agonismo) caduca al cabo de un tiempo. Los sistemas simbólicos se desarrollan asimétricamente con respecto al orden social. Es entonces que Becker introduce al "genio"⁵⁸ como engranaje necesario para el funcionamiento de la máquina social. Al ofrecer nuevos significados, el genio genera el reciclaje de los valores sociales. En pocas palabras, responde eficazmente al fracaso del sistema simbólico social: "Esta es la dialéctica de la libertad humana, la tensión entre un animal que necesita un sentimiento de valor constituido simbólicamente y una sociedad que, al otorgárselo, lo reduce a la esclavitud de los hábitos y de un punto de vista limitado."⁵⁹ La posibilidad para conciliar un valor "constituido simbólicamente" con una participación libre en la sociedad, es resultado -de alguna manera- de la oferta de

⁵⁷Ibid, p. 374. Este tipo de afirmaciones flotan por todo el discurso de Becker. Por momentos hace análisis verdaderamente lúcidos sobre la condición indeterminada, apariencial e ideal (como ficción) del hombre, que son desvirtuados por la alternancia con frases incontextualizables como "lo verdaderamente real".

⁵⁸"El genio recrea los significados en un producto que toda la cultura puede compartir: es decir, toma una resolución personal que pueden utilizar los otros." Ibid, p. 361.

⁵⁹Ibid, p. 362.

significados nuevos que despliega el genio. Es decir, en un primer momento el genio es un transgresor de los interdictos sociales (al oponerse a las formas simbólicas institucionalizadas), pero posteriormente su oposición deja de ser tal, transformándose en un remodelamiento de las mismas.⁶⁰

Este es el papel que realiza la parte genial del hombre. Ahora falta ver de qué forma se desenvuelve el hombre como ser ético. El hombre ético, según Becker, se caracteriza por la asunción que hace de las determinaciones que el mismo se impone y de las que le vienen del exterior. O lo que es lo mismo: Asume la responsabilidad de su indelegable singularidad: "el gran hecho acerca de la moral es que requiere de fuerza real, de vigor para asumir la responsabilidad de la propia singularidad."⁶¹ Becker homologa el vigor o fuerza con la comprensión: "Para el hombre vigor significa comprensión."⁶² Curiosamente este argumento no se inscribe dentro de la ya larga tradición de saber igual a poder. Para Becker la comprensión no tiene ninguna implicación de dominio, de elemento posibilitador en el ejercicio del poder (Platón,

⁶⁰Como se ha visto, el autor siempre va más allá del simple individualismo, por lo que dice que las creaciones del genio sólo son válidas en tanto pueden generalizarse, cuando son aptas para ser asumidas por los demás. De no ser así se catalogan como producciones simbólicas paranoicas: "el paranoico sufre precisamente porque sus significados son algo particular que no puede generalizarse."

⁶¹Ibid, p. 368.

⁶²Idem

Shopenhauer, Nietzsche)⁶³ Más bien es una forma de moralizar la fuerza, de hacerla partícipe de un desarrollo razonable. Y así, por una especie de mecanismo natural, el hombre, al saber lo que son las cosas, libera sus actos: "no puede angustiarnos lo que comprendemos verdaderamente."⁶⁴

De esta manera Becker hace uso de su iluminismo para erradicar del horizonte el temor que provoca lo incomprensible. Temor que anquilosa la fuerza para ser ético. El ideal ético, entonces, debe cumplir con el requisito ineludible de poseer la suficiente fuerza o vigor para afrontar la propia responsabilidad: Es un saber que automáticamente genera una acción responsable: "La fuerza para ser ético, ahora podemos concluir, realmente es el vigor para plantear

⁶³"De aquí que el mero querer ni aun el poder no basten por sí solos, sino que el hombre necesita 'saber' lo que quiere y lo que puede; sólo así mostrará carácter y podrá hacer bien lo que haga." Shopenhauer, op. cit., p. 239.

⁶⁴Becker, op. cit., p. 368. Por el contrario, Nietzsche y Cioran señalan que es precisamente lo que comprendemos lo que nos causa terror. Es imposible volver a actuar después de haber mirado de frente la faz verdadera de las cosas: "ambos han visto [Dionisos y Hamlet] una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han conocido y sienten náusea de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar." F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, México, Alianza editorial, 1989, p. 78.

"Cuando se ha 'comprendido' lo mejor sería morir en el acto. Pero, ¿Qué significa comprender? lo que verdaderamente se comprende no puede expresarse de ninguna forma, no puede transmitirse a nadie, ni siquiera a sí mismo, de manera que morimos ignorando la naturaleza exacta de nuestro propio secreto." Cioran, op. cit., p. 107.

alternativas y para seguirlas."⁶⁵ Nuevamente afina su teoría introduciendo su perenne ideal comunitario. La ética Beckeriana, dicha en pocas palabras, es esta: Que el hombre se realice en un espectro que contenga el máximo de individualidad y el máximo de comunidad.⁶⁶ Por lo que el verdadero manejo ético está sustentado en una "base interpersonal neutra": Sólo en la relación con la alteridad es posible pergeñar un poco de lo verdaderamente real: "El hombre descubre lo realmente real, lo supremamente real, en el diálogo con el yo de otros."⁶⁷

La síntesis presentada por Becker pretende fusionar el ejercicio espontáneo de los poderes de cada individuo con la aceptación del índice diferencial y único de la otredad⁶⁸: "Ello nos permite aspirar a un pleno desarrollo ético en una comunidad interpersonal de hombres libres, que trabajan juntos y no se oponen los unos a los otros."⁶⁹ Por ejemplo, una ética débil busca

⁶⁵Becker, op. cit., p. 370.

⁶⁶Ibid, p. 359.

⁶⁷Ibid, p. 373

⁶⁸Esto se explica al entender que la diferencia -aun como contrario- forma parte de la "zona intermedia" que abarca todas las determinaciones del mundo fenoménico: "los contrarios lejos de excluirse el uno al otro como los contradictorios, son los dos polos extremos de una zona intermedia: los extremos opuestos forman ambos parte del lado de acá. Si se miran los contrarios, los grados de la comparación o la temporalidad general, todo sigue estando en los límites de lo intermedio [...] el otro, que es otro yo mismo y sigue siendo siempre, se haga lo que se haga, una alteridad egomórfica." V. Jankélévitch, La paradoja de la moral, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 52.

⁶⁹Becker, op. cit., p. 375.

seguridad en formas culturales aceptadas y en hábitos institucionalizados. Mientras que una ética fuerte radicaliza la busca personal aceptando lo inefable e indeterminado, pero utilizando como medio de realización la relación con la alteridad: Parafraseando a Savater (La tarea del héroe) no reconociendo al otro, sino reconociéndome en el otro: "Si el individuo no ejerce los poderes espontáneos de su ser en un intercambio libre y mutuo con sus semejantes no puede creer que él sea un locus de valor."⁷⁰

Una vez desglozado el hombre ideal Beckeriano (Hombre genio; Hombre ético) se puede comprender que su fundamento, como individuo y como ser social, se encuentra en una fuente de poder trascendente (específicamente en Dios). De hecho, Dios es la única instancia válida para Becker -ya sea como trascendencia o como objeto de transferencia. ¿Porqué? Sencillamente porque la conciencia que el hombre posee de su limitación ontológica lo incapacita para imponer sus significados: "El hombre sencillamente no puede creer en sus significados y aceptarlos, y despreciar los otros significados que existían antes de él y que lo trascienden."⁷¹ Por lo que necesita de una verdadera divinidad que le inyecte el poder necesario para llevar a cabo su proyecto de vida. Sin embargo, la creencia incondicional en un Dios como fuente de poder puede provocar que el individuo se encierre en un solo lado del límite que conforma su existencia; en el cerco trascendente, para utilizar la metáfora de

⁷⁰Ibid, p. 396.

⁷¹Ibid, p. 365.

E. Trias. Siendo que Becker establece una relación con lo divino basada en una asociación de hombres libres. Así, Dios no representa más el interdicto intransgredible y sí, en cambio, el elemento que posibilita la verdadera realización del hombre en comunidad: "la asociación humana no toma el lugar de lo divino, sino que lo divino es más accesible en una comunidad de individuos verdaderamente libres."⁷² Y continúa: "resulta evidente que el máximo apoyo para un nuevo yo sólo puede provenir de una comunidad de hombres libres centrados en Dios."⁷³

Este compendio de lo que es la naturaleza humana fue necesario para poder comprender que el poder, en el sistema de Becker, es el referente paradigmático de todo tipo de producción humana (sea simbólica o física). La gran conclusión es que el hombre no puede vivir sin el sustento de algún tipo de poder que lo trascienda. Becker, parafraseando a Van Der Leewh, dice: "Cada individuo debe orientarse a una fuente sustentadora de poder."⁷⁴ La cuestión radica en saber discernir cuales le proporcionan un amplio espectro de libertad, y cuales, por el contrario, lo restringen y lo constriñen.⁷⁵

⁷²Ibid, p. 382.

⁷³Idem

⁷⁴Ibid, p. 383.

⁷⁵Para Becker las fuentes de poder limitativas son las siguientes: "Servilmente acepta [el hombre] la autoridad de una persona más fuerte [transferencial], sin sentido crítico juega al juego de la sociedad en que nace [social], y mecánicamente adora al Dios de sus mayores [trascendente]. Ibid, p. 384.

La siguiente cita resume perfectamente el ideal Beckeriano:

Ahora podemos advertir cómo nuestro ideal de una comunidad de hombres libres e iguales logra exactamente esto. Lucha contra la dimensión del poder de transferencia, insistiendo en un conocimiento crítico de sí mismo. Si tenemos este conocimiento podemos empezar a relacionarnos en plano de igualdad con los otros, y podemos empezar verdaderamente a venerar el misterio de su subjetividad, sin ser esclavizados y dominados por éste. También luchamos contra la fetichización del juego social insistiendo en que sea criticado todo el tiempo, y que constantemente introduzcamos en él nuevos significados. Por último como Kierkegaard nos enseñó inequívocamente, el hombre verdadera y potencialmente libre debe buscar un objeto divino trascendente. Si es un hombre libre, tendrá una relación intensamente personal con este objeto, pero no será el Dios de sus mayores, adorado sin sentido crítico y mecánico.⁷⁶

La fusión ideal del individuo con la comunidad, propuesta por Becker, se pierde en la irrealidad del velo de maya, del cúmulo de tejidos sociales que conforman la urdimbre del mal (para utilizar la terminología Rousseauiana)⁷⁷, si no se le considera desde la perspectiva de los dos elementos que hacen congruente su discurso entero: El presupuesto de una buena voluntad inherente al hombre que debe ser desvelada por una educación progresista (J. Dewey); y el propósito de tomar al hombre como un fin en sí mismo -con la Democracia como referente formal de dicho propósito.

Becker parte de que el origen del mal en la naturaleza humana (alienación, reificación, servidumbre, etc.) proviene de la

⁷⁶Idem.

⁷⁷"Por ello hubo que mostrar que el mal y el pecado surgieron en la sociedad humana, y que no eran inherentes a la naturaleza del hombre o a su necesidad de vivir socialmente." Ibid., p. 444.

postergación acaecida entre el primer aprendizaje y la toma de decisiones responsables. Ubicando así a la estupidez como una subvaloración de las capacidades infantiles: es decir, no hay opción de llevar a cabo un aprendizaje mediante ensayo y error, a menos que se limiten el número de jugadas posibles, obteniendo un rango muy grande de efectividad, pero cayendo inexorablemente en la estulticia. Becker considera que la solución se encuentra en el despliegue de un proyecto de aprendizaje progresista basado en la libre determinación de los individuos, desde temprana edad. Dicho con otras palabras: reduciendo al máximo el intervalo formado entre la toma de decisiones responsables y las primeras experiencias (estas últimas mediadas por una variada gama de interdictos):

¿Cómo se proponía la educación progresista superar estos males? Mediante un programa para someter continuamente al niño a experiencias problemáticas reales, y que estas experiencias tuvieran una jerarquía continua [...] El niño, al aplicar continuamente sus poderes a actos problemáticos, eliminaría la profunda dicotomía entre el aprendizaje constrictivo por los padres y el amplio desafío social.⁷⁸

Y continúa:

Hoy día creo poder afirmar honradamente que cuanto mayor es el período de postergación entre el primer aprendizaje y asumir la responsabilidad de la acción adulta, más fuerte es el inconsciente que tiraniza al individuo.⁷⁹

De esta forma la educación progresista proporciona al individuo el medio para emanciparse del temor que le produce la

⁷⁸Ibid, p. 406.

⁷⁹Ibid, p. 407.

vida y la muerte -al hacerlo responsable desde un principio-; reduciendo así el índice de enajenación y servidumbre generado por la desconfianza en sus propios poderes. Ahora bien, el marco formal que hace posible la liberación de los poderes del hombre está encarnado en la Democracia.⁸⁰

La Democracia representa el espacio idóneo para que el hombre ejerza sus poderes libremente. ¿Pero cuál es el móvil que permite llevar a cabo esto? Tratar a los hombres como fin.⁸¹ En este argumento se encuentra la esencia y el motor de todo el discurso de Becker. De hecho, plantea una secuela de precedente y consecuente, donde la buena voluntad inherente al hombre se instala como base de una ética del hombre como fin que culmina ineludiblemente en la interacción fraterna de todos los individuos; es decir: el hombre como fin (consecuente) mantiene la línea proyectada por la buena voluntad (precedente), cerrando lógicamente el círculo trazado por la comunidad fraterna. Siendo así que Becker dialoga consigo mismo, objetándose lúcidamente primero, para posteriormente responderse de manera triunfal:

Si los preceptos éticos cambian continuamente, el mundo al parecer está en peligro, y no parece haber

⁸⁰El autor en ningún momento define a la democracia ni social, ni jurídica, ni políticamente. Más bien la toma como un ideal teórico que posibilita el desarrollo del hombre como fin. Lo más que llega a especificar desde una perspectiva socio-política es que "La democracia no puede significar (ni debe significar) instituciones que ya estén formadas." Ibid, p. 416. Pero esto responde a su afán por dejar en claro el estatuto proteico de la praxis humana.

⁸¹Ibid, p. 415.

mandamientos morales comunes obligatorios, que mantengan al mundo fuera del caos. [Respuesta] Si tratamos a las personas como fines, confiamos y buscamos el desarrollo de sus significados singulares. La autonomía máxima sería entonces un ideal que no temeríamos; sencillamente todo el mundo lo buscaría en los demás, dentro de un ambiente de verdadera comunidad.¹²

El manejo pretendidamente pragmático-racional que el autor esgrime para hacer palmaria la correspondencia entre libertad individual y necesidad comunitaria, no es en realidad sino una resolución fundamentada en una premisa que carga más una aura de fe (en el sentido de querer que algo sea cuando no es ni puede ser) que una pretensión de orden científico o racional. Lo que para Becker es simple y evidente, casi mecánico, a la luz del análisis precedente se torna un tanto débil, puesto que tomar al hombre como fin no implica que los individuos automáticamente deban respetarse y tolerarse. Por el contrario, la conciencia que el hombre posee de su inalienable singularidad -en caso de que tal cosa pueda darse- es más una causa de disturbios que apaciguamiento de la repugnancia producida por la coexistencia con la alteridad. E. Canneti esclarece esto al homologar el poder con la supervivencia. La realización individual del poder adquiere matices no de dominio, sino de exterminio. Mientras el poderoso tenga a alguien cerca, su vida peligra. Así, el hombre realmente poderoso es aquel que sobrevive a todos los demás:

La situación de la supervivencia es la situación central del poder [...] Pues la auténtica intención del verdadero poderoso es tan grotesca como increíble; quiere

¹²Ibid, p. 416.

ser el único. Quiere sobrevivir a todos para que ninguno le sobreviva. Quiere escapar a la muerte a cualquier precio, y por eso no debe haber nadie, absolutamente nadie que pueda darle muerte.⁸³

Pero Becker una vez que ha encontrado la veta que le permite adjudicarle una buena voluntad a todos los individuos⁸⁴ continua generalizando al grado de aseverar que la política quedará subordinada a la moral: En el momento que todos los hombres sean conscientes del origen del mal se pondrán de acuerdo para combatirlo: "Pero una teoría científica de las causas de los males humanos superarían la relatividad política, y obtendrían un acuerdo sobre los valores."⁸⁵

Sin embargo, esta propuesta es modificada por el mismo Becker de manera sustancial en sus dos últimos escritos: El eclipse de la muerte y La lucha contra el mal. Lo que cabe rescatar y sentar como constante -posterior a la miel derramada a lo largo de todo

⁸³E. Canneti, La conciencia de las palabras, México, FCE, 1976, pp. 46-47. Ver del mismo autor, Masa y Poder, Barcelona, Muchnik, 1982, pp. 228-230.

⁸⁴"El antídoto del mal no era imponer el sentimiento abrumador de un castigo sobrenatural, o de un deber irracional, o cualquier tipo de creencias automáticas, por muy alentadoras que pudieran parecer. Por primera vez en la historia llegó a ser transparente que el verdadero antídoto del mal en la sociedad consistía en ofrecer la posibilidad de una experiencia profunda e íntegra. El mal era un problema de estética; esto es, la estética entendida en su más amplio sentido como la creación libre de significados humanos, y aceptar la responsabilidad de éstos. Nunca antes se había comprendido mejor que la bondad y la naturaleza humana eran términos potencialmente sinónimos; y que el mal era un reflejo complicado de la coherción contra los poderes humanos." Becker, op. cit., p. 458.

⁸⁵Ibid, p. 502.

este texto- es la necesidad del hombre de nutrirse de una fuente de poder trascendente; tema reformulado por el autor desde una óptica mucho más cáustica y menos candorosa en sus dos últimos escritos, que son los dos capítulos restantes de la presente tesis.

FENOMENOLOGIA DE LA CONCIENCIA
DE MUERTE: HEROISMO Y
SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

Todo es una droga peligrosa, salvo
la realidad, que es insoportable.
Cyril Connolly

Sólo yo soy hombre y todo lo demás
es divino.
Samuel Beckett

Ernest Becker establece dos instancias que determinan sustancialmente la configuración óptica del hombre: la necesidad de sentirse un objeto valioso mediante el despliegue de acciones excepcionales, que trasciendan el orden de lo cotidiano (Heroísmo); y la incapacidad para asumir el papel caduco y finito que le tocó representar en la puesta en escena del devenir cósmico (Muerte): Inevitable prolongación especular del heroísmo en la muerte: "El heroísmo es, en primer lugar y principalmente, un reflejo del terror a la muerte."¹

Dicha sublimación de la vida a través del heroísmo como mecanismo eclipsador de la muerte desemboca en la cuestión del poder como proceso transferencial en la otredad, cuya eclosión se explica por la ausencia de un referente válido en la consagración vital de la propia estima. Dicho con otras palabras, esclarece el por qué algunos mandan y otros obedecen. Pero desde una perspectiva -la servidumbre voluntaria- que se tocó y se dejó intacta en el siglo XVI con Etienne de la Boétie. Siendo así que la visión psicoanalítica proporcionada por Becker ilumina

¹Ernest Becker, El eclipse de la muerte, México, FCE, 1979, p. 32.

considerablemente un problema que en política usualmente queda entre interrogantes (¿la obediencia?), ya que, por lo general, se trata de resolver los problemas colocándolos en la cama de Procusto, desechando así todo lo que sobresale del marco preestablecido. Esto no quiere decir que el autor no caiga de vez en cuando en la inevitable tentación -en el capítulo anterior se vio sobradamente- de cercenar (o estirar) algunos miembros para que sus construcciones teóricas se ajusten perfectamente al tamaño de la cama en que reposan sus pensamientos; pero, a diferencia de La estructura del mal, en El eclipse de la muerte se apoya en elementos que podrían denominarse de carácter proteico, o, más bien, polémico ("Polemos": que se dice de muchas maneras), salvando así el peligro de instalarse en el espacio inmutable de la "Verdad".²

La muerte, antes que ser la única certeza de que gozan los hombres, es la conciencia indeleble de la degradación de la vida. No es el fin apoteósico de lo que fue, sino el fantasma mnémico de

²En El eclipse de la muerte, Becker adopta no solo una visión, sino también un lenguaje diametralmente opuesto al utilizado en La estructura del mal. En vez de partir de una naturaleza humana empapada de buena voluntad, parte de la condición frágil y abyecta del hombre con respecto a la naturaleza, a los otros hombres, y a sí mismo. En pocas palabras: en este texto la verdad se transmuta en locura, fe, excremento, y no en buena voluntad. La solución al mal está perdida en las indeterminaciones de lo sagrado -siendo ésta la única constante en toda su obra- y no en una educación correcta. No por nada este es el primer texto que considera como su "primera obra madura". Y cínicamente confiesa que se debe a que no conocía la obra de Otto Ranke.

una realidad que, como Platón pensó, se va degradando poco a poco.³ El héroe, por su parte, responde a esto con un deseo irrefrenable por ser el mejor... el único⁴; es decir, el heroísmo representa el anhelo de cada individuo de diferenciarse cualitativamente de los demás en un plano de superioridad (Narcicismo): La confrontación de ambos elementos se presenta como la realización del ser más allá de su fin, pero precedido por un lazo (conciencia) que lo ata a la putrefacción.

La necesidad del individuo de sentirse un objeto valioso es síntoma de una carencia, así como la posibilidad de lo contrario sólo tiene cabida en el mito: el mito de Narciso. Y es este narcicismo, como lo llama Becker, el móvil primario de toda acción heroica: "Este último (Freud) descubrió que cada uno de nosotros repite la tragedia del mítico Narciso griego [...] Si nos preocupamos por alguien, generalmente es por nosotros mismos. Como Aristóteles afirmó en alguna parte: la buena suerte es cuando la flecha mata al compañero que está junto a nosotros [...] Uno de los aspectos más bajos del narcicismo es que nos hace creer que prácticamente nadie es imprescindible, menos nosotros."⁵

³Ver, Clément Rosset, La anti naturaleza, Madrid, Taurus, 1974, pp. 227-242.

⁴Ver, pp. 43-44 del Cap. I de la presente tesis. En ese caso utilicé a Canetti para revocar la tesis comunitaria de Becker. Pero para el momento en que escribí El eclipse de la muerte, Canetti, al igual que Ranke, ya formaban parte de su bibliografía.

⁵Becker, El eclipse de la muerte, p. 19.

En este sentido es que la conciencia de la muerte ilumina lo precario del valor del hombre, su carencia fundamental. No se desea sino lo que no se posee: aún más, el deseo aparece precisamente en la certeza de la doble dimensión del perenne aplazamiento: como postergación infinita del objeto deseado, y como delación del momento que culmina la existencia ("En el fondo nadie cree que morirá"⁶). Por lo que para Becker el hombre jamás podrá ser una unidad inalienable; su sino es una paradoja: La conciencia le dice que es un ser finito, pero a la vez le recuerda su potencial creativo, emulador de la divinidad - le permite rozar el velo de la inmortalidad. Desea pensar que no morirá, pero todo le indica que no sólo fenecerá sino que la impronta de su paso por este mundo será borrada por los gusanos. Esta tensión es la característica primordial del hombre, y Becker la maneja como el estatuto paradójico de la naturaleza humana a lo largo de todo su análisis: ya sea como animal simbólico; como héroe falible; o como Dios con ano: "Como Maslow afirmó acertadamente: La ambivalencia surge precisamente porque somos deiformes: esto nos fascina, y le tememos, nos impulsa y nos defendemos de ello. Es un aspecto del atolladero humano básico, pues simultáneamente somos gusanos y Dioses. Somos dioses que tenemos ano."⁷

De aquí que la pretendida secularización del entorno -aún referida a una práctica heroica que desplazaría la pasividad

⁶Ibid, p. 20.

⁷Ibid, p. 88.

religiosa- no se realice sino a instancia de una creencia que trasciende los límites de lo humano. Tanto el héroe como el heroísmo proporcionado por los sistemas codificados de la sociedad apelan a una creencia fundamental, cuya metamorfosis (dinero, bienes, ciencia) no modifica en nada su carácter religioso: "Cuando N.O. Brown afirmó que la sociedad occidental a partir de Newton, por científica o secular que creyera ser, aún es tan 'religiosa' como cualquier otra, quería decir que la sociedad 'civilizada' es una creencia y una afirmación optimista de que la ciencia, el dinero y los bienes hacen que el hombre sea más importante que cualquier otro animal."⁸ Por lo que la sociedad, además de mantener vivo el mito redentor de la existencia, funciona como catalizador del heroísmo en su acepción más desvirtuada, graduando los niveles heroicos en los que se desempeñan los hombres en la obtención del sentimiento de valor: "Así es la sociedad y siempre lo ha sido: un sistema de acción simbólica, una estructura de status y roles, de costumbres y reglas de conducta, destinado a servir de vehículo al heroísmo terrenal [...] Cada sistema crea papeles para que se desempeñen varios grados de heroísmo."⁹

A continuación, Becker, con apoyo en Kierkegaard y bajo parámetros que introduzco prestados de V. Jankélévitch y F. Savater, diferencia dos tipos antinómicos de heroísmo, o de héroe. Uno es el héroe filisteo descrito por Kierkegaard, atenido a las

⁸Ibíd, p. 24.

⁹Ibíd, p. 23.

determinaciones sociales de manera automática (si no es que complacida) y que apuesta por la seguridad antes que por la peculiaridad: es decir, actúa acorde al orden social preestablecido de tal manera que sacia su necesidad de diferenciación a través de pequeñas transgresiones previstas en el *planning* social de la producción heroica: "¿Porqué el hombre acepta vivir una existencia trivial? Debido al peligro de un horizonte lleno de experiencias. Esta es la motivación más profunda del filisteísmo, que celebra el triunfo de la posibilidad sobre la libertad. El filisteo sabe que su enemigo real es la peligrosa libertad [...] Lo más seguro es someterse a lo que está socialmente aceptado."¹⁰

El otro, el verdadero héroe (tanto para Kierkegaard: "caballero de la fe", como para Becker, Jankélévitch y Savater) es aquel que, en contraposición al filisteo, extrae su poder de la independencia que opone a la urdimbre de fuerzas e interdictos que tejen el orden social, siendo así que sólo la muerte es capaz de periclitarlo.

Sin embargo -utilizando la conceptualización del heroísmo (como aventura) expuesta por Jankélévitch- aún habría que diferenciar entre el "aventurero" (aquel que supera los avatares del azar con el único objetivo de llegar a su Itaca) del "aventuroso" (aquel que busca la aventura por el placer mismo de

¹⁰Ibid, p. 121.

experimentar lo inesperado)" Ambos, a diferencia del filisteo, se regocijan en el exceso de posibilidades, en el riesgo que implica jugar con la libertad; y por lo mismo son conscientes de su falibilidad -mientras más grande es el rango de posibilidades, mayor probabilidad hay de errar o de fenecer. Pero es precisamente esto lo que condimenta y da sentido al acto heroico, si no fuera así, el eco producido por lo previsible acabaría ensordeciendo los anhelos del hombre heroico. El héroe, entonces, hace ejercicio de la virtud (capacidad para realizar perfectamente cualquier cosa) como un don que debe explotarse en las inmediaciones de lo desconocido (improvisación), mientras que el filisteo cifra su heroísmo en la seguridad que le presta la sociedad. No obstante, sólo el "aventuroso" puede portar el estatuto de héroe; ya que el "aventurero" es un héroe a la fuerza... un héroe hogareño, que nada tiene que ver con la fascinación que ejercen la muerte y lo ignoto en el "aventuroso": Como señalan Becker y Jankélévitch,¹² la

¹²Vladimir Jankélévitch, La aventura, el aburrimiento, lo serio, Madrid, Taurus, 1989, pp. 23-29.

¹²Ibid., pp. 17-23. Por su parte, Becker inviste al héroe de atributos característicos del chamán; "El héroe era el hombre que podía ir al mundo de los espíritus, al mundo de los muertos, y regresaba vivo." Becker, op. cit., p. 32. La capacidad de hacer viajes extáticos para curar a los enfermos o para guiar sus almas al mundo de los muertos de manera segura es la característica principal de los chamanes, como afirma M. Eliade: "En todas partes del mundo hay magia y hay magos, mientras que el chamanismo entraña una 'especialidad' mágica particular, acerca de la cual insistiremos largamente: el 'dominio del fuego', el vuelo mágico etc. De aquí que, aunque el chamán sea, entre otras cosas, un mago, no importa que el mago no pueda ser calificado de chamán. Idéntica distinción se impone a propósito de las curaciones chamánicas: cualquier 'medicine-man' es curandero, pero el chamán utiliza un método exclusivo de su pertenencia. En cuanto a las técnicas chamánicas del éxtasis, desde luego no agotan todas las

principal característica del heroísmo -y de la aventura- es el roce con la muerte: la ambigua atracción (deseo/rechazo) que ésta proyecta sobre la condición bipolar del hombre. Sólo el "aventuroso" parte a la indeterminación sin esperanza alguna de volver, con la sola certeza del movimiento lúdico del advenimiento que jamás cesa de advenir.¹³ Savater radicaliza esto al mostrar que el héroe no sólo debe contar con su arrojo a lo indeterminado... a la muerte; sino que, paradójicamente, no debe dejar de pensar que puede vencer los obstáculos y transgredir los interdictos que se le presentan en el camino. Dicho de otra manera: El héroe, precisamente por la conciencia que posee de la fatalidad, realiza la actualización de su potencia, tornándose en una fuente de poder legislativa: en él, la acción perfecta (virtuosa) se instituye como ley:

Hay otra posibilidad, sin embargo, de ver a la virtud como vencedora contra la inercia viciosa del mundo: la proeza del héroe. Allí la virtud no sólo no fracasa, sino que cobra su sentido, es decir, manifiesta por qué es considerada como virtud: el héroe no sólo hace lo que está bien, sino que también ejemplifica por qué está bien hacerlo. La mayoría de los hombres acatan las virtudes como algo ajeno, impuesto, en buena medida convencional y, por tanto, discutible: pero en el héroe la virtud surge de su propia naturaleza, como una exigencia de su plenitud y no como una imposición

variedades de la experiencia extática atestiguada en la historia de las religiones y la etnología religiosa; pero no se puede considerar a un extático cualquiera como chamán; éste es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimientos al Infierno." M. Eliade, El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE, 1986, p. 23.

¹³Jankélévitch, La aventura, el aburrimiento, lo serio, Madrid, Taurus, 1989, pp. 12-16.

exterior. El héroe representa una reinvencción personalizada de la norma."¹⁴

Becker, por su parte, coincide con la caractereología expuesta por Savater y Jankélévitch pero se aleja de la candorosa pretensión de presentar un héroe referido a sí mismo (como fuente autónoma de poder), por lo que introduce a Dios, o lo sagrado (Kierkegaard, Ranke), como posibilidad y legitimación de la acción heroica: La proyección exponencial del héroe culmina en la encarnación divina, y esto no es posible simplemente por el hecho de que no puede deshacerse de su ya tan mencionada condición de ser escindido en Dios y gusano. Para el autor, el héroe debe transgredir las leyes establecidas e instaurar las suyas siempre y cuando no olvide que existe una instancia que lo trasciende (Dios/lo sagrado), y que, por lo mismo, es ella la que lo provee de la fuerza para llevar a cabo su autonomía. De esta forma, el hombre se asegura mediante una dependencia que le proporciona libertad. ¿Cómo? Extrayendo la fuerza y legitimación no de un objeto determinado (como se verá, es esto -transferencia- lo que explica la servidumbre voluntaria) sino directamente de Dios, que es una abstracción, y por ello imposible de objetivarse como una coacción determinada: "Lo que hace que Dios sea un objeto espiritual perfecto, es precisamente que es abstracto, como observó Hegel."¹⁵

¹⁴Fernando Savater, La tarea del héroe, Madrid, Taurus, 1986, p. 113.

¹⁵Becker, op cit., p. 249.

No obstante, el heroísmo no deja de representar el intento de todo ser humano de trascender su falibilidad, su fática y potencial putrefacción, cuyo viso indefectible es la conciencia de poseer un orificio por el cual defeca.¹⁶ Dicha conciencia se presenta como una representación más de la condición paradójica, ambivalente, de la naturaleza humana: Ser un Dios incapaz de eclipsar su corporeidad. Así pues, la locura del hombre (intento de abarcar lo inabarcable) radica en no ser ni un animal ni un Dios, sino la proyección truncada de ambos. La conciencia, entonces -de la cual, por cierto, adolecen tanto las bestias como los dioses- es la recompensa y la condena del hombre: la posibilidad de saber que puede superar su precaria condición mediante el intelecto; y a la vez la memoria que lo ata inevitablemente a la tierra, recordándole su estatuto de estercolero ambulante.¹⁷ En pocas palabras, el ano es la apertura de la perentoria descomposición del ser humano; y éste lucha inútilmente por negarlo pensando que de esa forma dejará de ser finito y decadente: "El ano y su repulsivo e incomprensible producto representan no sólo el fatalismo físico y la esclavitud de

¹⁶Es importante señalar que el análisis de la analidad expuesto por Becker está basado en el texto de N.D. Brown, Eros y Tanatos, quinta parte.

¹⁷"El hombre está literalmente dividido en dos partes: tiene conciencia de su singularidad espléndida porque sobresale de la naturaleza con una majestad altiva. Sin embargo, regresa a la tierra, unos cuantos metros bajo la superficie, para pudrirse en el oscuro silencio y desaparecer para siempre." Becker, Op cit. p. 54.

la materia, sino el destino de todo lo que es físico: la decadencia y la muerte."¹⁸

Y continúa: "...defecar es la maldición que amenaza volvernos locos, porque muestra al hombre su abyecta condición finita, se ser físico, la posible irrealidad de sus esperanzas y sueños."¹⁹ Sobre todo, la irrealidad del sueño de ser causa *sui*, de realizar el proyecto de Edipo. A este respecto, Becker no adopta la típica visión freudiana del mito de Edipo como "un amor natural a la madre", como la competencia con el padre por el amor de la madre, sino que va más allá, considerándolo como el elemento que trastoca todas las relaciones que funcionan como límite: como la usurpación absoluta de los atributos del padre. No se busca simplemente la transgresión de un interdicto filial, eso es lo de menos, lo verdaderamente importante es convertirse en el padre de sí mismo, es decir, en la fuente de vida simbólica que permite la autodeterminación, y que conjura lo aleatorio y normativo en todo ser humano. Visto así, el mito de Edipo representa el sueño de la forma más acabada de libertad: la de ser ungénito: "El proyecto de Edipo es la huida de la pasividad, de la destrucción de la

¹⁸Ibíd, p. 61.

¹⁹Ibíd, p. 64. Como afirma Octavio Paz, esta relación insufrible con la analidad se encuentra si no revocada, por lo menos atenuada en la obra de Quevedo: "Es sin comparación mejor (el ojo del culo a los de la cara) pues anda siempre, en hombres y mujeres, vecino de los miembros genitales; y así se prueba que es bueno, según el refrán: Dime con quien andas, te diré quien eres." Citado por Paz en Conjunciones y disyunciones, México, Joaquín Mórtiz, 1978, p. 21.

contingencia: el niño desea vencer a la muerte convirtiéndose en su propio padre, en el creador y en el sustento de su vida."²⁰

El hombre desea perderse en el invitante trasfondo de lo imposible, de aquello que, por referencia a una suerte de juego especular en la diferencia, lo hace un ser peculiar. En otras palabras: Lo único que el hombre no puede olvidar es su carácter relacional, dependiente de la alteridad -ya sea como objetivación natural, humana o divina.

En este sentido es que Becker sitúa al hombre tensado por dos grandes fuerzas, que se reproducen como temores en la psique humana, y a partir de las cuales teje su existencia: El temor a la vida (producto de la conciencia de una realidad inmensurable y majestuosa que se contrapone a la inanidad de sí mismo); y el temor a la muerte (encarnación de lo desconocido y del fin de su frágil existencia): "El resultado es que ahora sabemos que el animal racional se caracteriza por dos grandes temores de los que están protegidos los otros animales: el temor a la vida y el temor a la muerte."²¹

El elemento congenial en ambos es la insignificancia y debilidad del individuo. Esto impele al hombre a crear lo que Becker llama una "Mentira vital" (carácter), sin la cual no podría

²⁰Becker, Op cit. p. 49.

²¹Ibíd, p. 91.

posar uno solo de sus pies sin experimentar el temor de que a su contacto el piso se desvanezca. Siendo así que la característica común a la vida y a la muerte está configurada por lo aleatorio, inasible, indeterminado y caprichoso. El hombre tiene que lidiar cada instante con una realidad que se le escapa. Es por ello que recurre a la "mentira vital" como medio de contención de lo abrumador de aquella: Es decir, tiene que hacerse de una armadura que lo proteja de la vorágine que gira en torno suyo... debe forjarse un carácter: "El carácter del niño, su estilo de vida, es una manera de usar los poderes de los demás, el apoyo de las cosas y de las ideas de su cultura, para borrar de su conciencia el hecho de su incapacidad natural. No sólo su incapacidad para evitar la muerte, sino su incapacidad para sostenerse solo, firmemente apoyado en sus propios poderes. Ante el terror del mundo, el milagro de la creación, el aplastante poder de la realidad, ni siquiera un tigre se siente seguro y tiene poderes ilimitados, mucho menos un niño."²² De hecho, si el individuo prescindiera del carácter, lo más seguro es que la locura se filtraría por todos los poros de su ser: "la armadura del carácter es tan vital que arrojarla significa arriesgarnos a la locura y a la muerte."²³

Esta armadura (carácter), para el autor, se forma a base de una represión constante. La represión, entonces, es el mecanismo

²²Ibid, p. 93.

²³Ibid, p. 96. Cfr. E. Becker, Angel in armour, Braziller, New York, 1969.

mediante el cual el hombre fragmenta la realidad para así poder digerirla: o lo que es lo mismo, representa una especie de automutilación perceptual, sensorial y conceptual que proporciona un medio más o menos seguro para enfrentarse y relacionarse con la realidad, ya sea en el delirante despliegue de sus formas vivas, o en el degradante suceso encarnado en la muerte²⁴: "...el hombre divide el mundo en pedazos manejables: se entrega a la acción sin crítica y sin reflexión. Acepta la programación cultural y sigue el camino que ésta le señala; no devora el mundo de un solo bocado como lo haría un gigante, sino en pequeños trozos como lo hace un castor."²⁵

Sin embargo, esto no quiere decir que la represión signifique una vía de acceso fácil a la negación cobarde de la abrumadora realidad. Por el contrario, es un inevitable, algo con lo que se debe contar si no se quiere caer en la absoluta locura: "la represión no es una falsificación del mundo, sino la verdad, la única verdad que el hombre puede conocer, porque no puede conocerlo todo."²⁶

Llevando esto a sus últimas consecuencias: la locura es lo normal, lo natural; pretender no estar loco significa asumir la

²⁴Finalmente, como dice Nietzsche: "La vida no es sino una variedad de la muerte y una rarísima variedad." Citado por C. Rosset, La antinaturalidad, p. 14.

²⁵Becker, Op cit. p. 67.

²⁶Ibid, p. 391.

propia demencia. Como dice Becker, parafraseando a Rieff, el hombre no puede abarcarlo todo, y esta incapacidad es la que genera a la locura como una ambivalencia insuperable. El hombre pleno, sano, no reprimido, vive en un constante "desajuste fundamental con el mundo." Siendo así que la opción más viable para moverse con cierta seguridad es creando hábitos, fragmentando y delimitando el espacio físico y simbólico de tal forma que su repetición introduzca la ilusión de continuidad; es decir, utilizando "la mentira vital" (represión/carácter) como un manto que proteja al hombre de la violencia ejercida por la realidad.²⁷ Para Becker, y en general para el psicoanálisis, la locura está presente en el hombre como condición insoslayable. Lo que no le deja otra opción que buscar, dentro de la gama de locuras existentes (apelando a una lógica de lo peor) una "chifladura legítima", o, como dice Triás del amor en Platón, una "zeia manía" (Locura divina).

Becker expone la propuesta Kierkegaardiana del hombre consciente de sus límites como una solución a la locura mediante la trascendencia del yo: "Nuestro yo debe ser destruido, reducido a la nada para empezar a trascendernos. Después el yo puede empezar a relacionarse con los poderes que se encuentran más allá del él.

²⁷"Debemos hacer un gran énfasis una vez más, en que ver al mundo como realmente es, resulta devastador y terrorífico [...] vuelve imposible la actividad rutinaria, automática, segura y confiable. Esto hace imposible vivir despreocupadamente en el mundo de los hombres." *Ibid*, p. 100. Este es el ejemplo más claro del cambio radical en la cosmovisión de Becker. Pareciera que es otro pensador el que dice esto, al oponerlo con la afirmación: "no puede angustiarnos lo que comprendemos verdaderamente." Ver cap. I de la presente tesis, pp. 26-27.

Tiene que combatir su finitud, tiene que 'morir' para cuestionar esa finitud, para ver más allá de ella ¿Ver qué? Kierkegaard contesta: el infinito, la trascendencia absoluta, el Poder último de la creación que hizo a las criaturas finitas."²⁸

Para Kierkegaard, el YO (finito/infinito) contempla lo "necesario" como elemento inexorable en la proyección a lo posible: no está limitado por el cerco inmanente (depresión: exceso de necesidad), ni por el cerco trascendente (Esquizofrenia: exceso de posibilidad), sino que utiliza la "angustia" provocada por la conciencia de los dos cercos -imposibilidad de síntesis- como apuntalamiento del YO trascendido: despojándose éste de todo tipo de "mediación", abrevando así de la fuente primigenia, de la fuente divina. Esto Kierkegaard lo ilustra con la metáfora de "un salto a la fe", representa el abandono del concepto dialéctico de "mediación", poniendo en su lugar una afirmación de la vida en el absurdo, que toma sentido en cuanto ésta adopta como único referente a lo sagrado: "Después de que la persona comienza a considerar sus relaciones con el Poder Ultimo, con lo infinito, y a romper los vínculos con los que lo rodean para apoyarse en el poder último se abre al horizonte de la posibilidad sin límites, de la libertad [...] La posibilidad no nos conduce a ninguna parte sin no nos conduce a la fe."²⁹

²⁸Ibíd, pp. 141-142.

²⁹Ibíd, p. 143.

La locura, el excremento, la ambivalencia existencial... en pocas palabras, el atolladero simbólico del ser humano desemboca en la cuestión por excelencia de lo político: la "obediencia" o, más bien, la "servidumbre".

La apuesta Kierkegaardiana del fin de las mediaciones responde a una fuerza que sólo algunos agraciados poseen, es decir, se necesita mucho impulso para dar el "salto", y la mayoría de los hombres prefieren rodear el abismo que sumergirse en él; es mucho más seguro, y realmente no les importa dejar en el trayecto su libertad. Siendo así que el valor de la servidumbre está cifrado en la "seguridad": se delega la propia voluntad a cambio de cierto orden y continuidad. Pero ni siquiera esto es totalmente cierto. Encubre una razón mucho más poderosa e inexplicable -P. Clastres dirá "innombrable"- que E. de la Boétie vislumbró hace cuatro siglos ya, y que se ha mantenido en un sospechoso olvido: Los hombres sirven voluntariamente, por el placer que ello les proporciona. Alienan su porción de poder para así gozar del sentimiento que les produce estar exentos de toda responsabilidad.³⁰ Becker, al igual que E. de la Boétie, se pregunta el porqué del espíritu servil de los hombres, y responde de igual forma: "Los hombres no se someten sólo por un mero cálculo de interés propio; la esclavitud está en el alma, como afirmó Gorki: Lo que debe explicarse en las relaciones humanas es

³⁰"Debe ser agradable abandonar el peso colosal del dominio de sí mismo, de una vida que se modela a sí misma, dejar de aferrarse al propio centro, y rendirse pasivamente a un poder y a una autoridad superiores, ¡y qué placer causa esta rendición!" Ibid, p. 179.

precisamente la fascinación de la persona que tiene o simboliza el poder."³¹

El Poder se configura como tal en el momento en que cada uno de los individuos enajena voluntariamente su porción de poder en uno solo, llámese rey o Estado (finalmente el Estado se objetiva en la persona del Presidente, Primer Ministro, Príncipe, o lo que corresponda). Éste ejerce una fascinación que va más allá de la burda coacción física; de hecho, es el simple nombre, "el nombre de uno", lo que posibilita la servidumbre voluntaria: "...ver como millones y millones de hombres miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían de temer (puesto que está solo) ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)".³²

Becker dirá que lo que subyace a todo esto es una pulsión razonada de descargar en otro el pesado fardo de realidad que se lleva a costas, perdiendo así libremente la libertad. Precizando un poco más: el verdadero y único acto de libertad que realiza voluntariamente el hombre es el de dejar de ser libre: "'Al verla servir tan espontánea y descaradamente, podría pensarse, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre' ¿Ganado? ¿Qué palabra para dar a entender que la tiranía colma el deseo de

³¹Ibíd, p. 194. Es importante señalar que aparentemente Becker no conoció la obra de Etienne de la Boétie.

³²Etienne de la Boétie, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980, p. 52.

los hombres!"³³ El análisis de Becker continúa ahí donde E. de la Boétie evidencia el problema. Este último no logra concebir como es que lo único que los hombres no se atreven a desear es precisamente el bien (¡la libertad!) que les proporcionaría la obtención de todo aquello que quisiesen. Dicha interjección queda como tal, no viene acompañada de solución alguna. Por lo que la servidumbre es una desventura atávica y aleatoria que no puede remitirse a ningún tipo de necesidad. Sin embargo, Becker se aventura a explicar la obediencia como un efecto -o reflejo- de la inanidad humana contrapuesta a la majestuosidad cósmica. En otras palabras, la configuración débil y finita del *homo sapiens* necesita de una "mentira vital" que lo ubique como un objeto valioso, que lo provea de un sentimiento de valor que no puede adquirir por sí solo y que de alguna manera detenta al participar transferencialmente del heroísmo ajeno. Esto, para el autor, es característico de las personas deprimidas: se repliegan en el cerco inmanente, en el mundo de la necesidad, ahí donde la propia responsabilidad es devastada por la norma y el hábito:

La persona deprimida evita la posibilidad de la independencia y de vivir más la vida, porque éstas lo amenazan con la destrucción y la muerte. Se aferra a la gente que lo ha esclavizado en una red de obligaciones aplastante, de interacciones deprimentes, precisamente porque esta gente es su refugio, su fuerza, su protección contra el mundo. Como la gran mayoría de la gente, el individuo deprimido es un cobarde que no puede valerse por sí mismo ni apoyarse en su propio centro, que no puede sacar de sí mismo la fuerza necesaria para enfrentarse a la vida. Por ello se guarece con los

³³Claude Lefort, "El nombre de uno", en E. de la Boétie, El discurso de la servidumbre voluntaria, p. 169.

otros, se siente protegido por lo necesario y lo acepta de buena gana.³⁴

Ahí donde E. de la Boétie exultantemente exclama ¡libertad!³⁵, Becker encuentra la causa del servilismo: Es precisamente la libertad y sus posibles desarrollos lo que aterra al hombre y lo impulsa a enajenar su voluntad en otro. Entonces sí se puede comprender que la fascinación no sea generada por los atributos específicos de una persona, sino por lo impersonal del "nombre de uno" que alberga en su seno la responsabilidad de "todos". La servidumbre no es una determinación externa, por el contrario, aflora de lo más recóndito del ser humano. Lo excepcional del hombre que simboliza el poder, se vestimenta cuasi-sagrada, es un regalo de quienes lo observan; es un atributo que los hombres necesitan ponerle a alguien más: Son sus ojos los serviles y no poderoso quien los domina: "El individuo con maná-responsabilidad puede tratar de crear un fulgor de sus ojos o un engaño especial con signos pintados en su frente [...], pero aún es un *homo sapiens*, un hombre común y corriente [...]. El mana de esta personalidad se encuentra en los ojos del espectador; la fascinación se halla en el individuo que la experimenta."³⁶

³⁴Becker, Op cit. pp. 129-130.

³⁵Ver Cap. I de la presente tesis pp. 35-36.

³⁶Becker, Op cit. p. 194.

La "transferencia"³⁷, afirma Becker, es el mecanismo nuclear de la servidumbre³⁸. Funciona como elemento catalizador del terror que produce la responsabilidad de enfrentar lo abrumador de la vida y de la muerte. Como se explicó en el capítulo anterior, es una forma de condensar todo el sentido de la existencia en una sola persona, generando así la ilusión de una realidad manejable: "Ahora podemos advertir que la transferencia no es una cuestión de cobardía poco común, sino de los problemas básicos de una vida orgánica, los problemas del poder y del dominio: la fuerza para oponerse a la realidad y mantenerla sometida a nuestro desarrollo y a nuestra realidad orgánica."³⁹ De igual forma, como elemento congénial del mismo fenómeno, Becker habla de una "transferencia

³⁷"Podemos concebir la existencia de la transferencia como una doma de terror. Realmente, el universo contiene fuerzas abrumadoras. Más allá de nosotros sentimos el caos. Realmente no podemos hacer mucho contra esta fuerza increíble, pero podemos hacer una cosa: dotar a ciertas personas con ésta. El niño toma el terror y el miedo naturales y los enfoca en seres individuales, lo que le permite centrar la fuerza y el horror en un solo lugar, y que no estén dispersos en todo un universo caótico." Ibid, p. 219; Ver cap. I de la presente tesis pp. 19-20.

³⁸Becker ilustra el concepto de transferencia con las definiciones de tres grandes autoridades: "Para superar su sentimiento interior de vacío e impotencia [El hombre]... elige un objeto en que proyecta sus cualidades humanas: su amor, su inteligencia y su valor, etc. Al someterse a este objeto, se cree en contacto con sus propias cualidades: se siente fuerte, inteligente, valeroso y seguro. Perder el objeto significa el peligro de perderse a sí mismo." (Erich Fromm)

'...tratar de entregarnos al poder de un compañero que parece tener las cualidades que no hemos logrado realizar' (C.G. Jung)

'[La transferencia]... es básicamente una maniobra o táctica por la que el pariente intenta perpetuar su tipo familiar de existencia que depende de un continuo intento de despojarse del poder y ponerlo en manos de otro' (Adler)." Citado por Becker, Ibid, pp. 215-216.

³⁹Ibid, p. 216.

negativa" o de "odio": Así como el otro es el locus vital de la existencia, también puede ser el locus maligno, fatal, aquél que es responsable del desbordamiento de las calamidades y atrocidades que padecen los otros hombres. Estos necesitan tanto de un alter heroico como de un alter lacerante: ambos le permiten ubicar en un lugar preciso la doble dimensión afectiva de su querer: "esto nos ayuda a situarnos en el mundo, a crear un blanco para nuestros sentimientos, aunque sean destructivos."⁴⁰ Siendo así que toda forma de transferencia (con excepción de la divina) conlleva a la conjura de un tipo de dependencia, y a la consagración de otra distinta. Finalmente, el hombre no deja de estar determinado por las mediaciones.

El proceso transferencial caudillo/masas ejemplifica claramente "la voluntad de servir" inherente al hombre. Como Freud afirmó, el hombre no es un animal de rebaño, sino un "animal de horda dirigido por un jefe."⁴¹

⁴⁰Idem. G. Deleuze, en su estudio sobre Nietzsche, explica el carácter del resentimiento como un proceso transferencial negativo en la otredad: "Si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa, si el fracasado eres tú es también por tu culpa; tienes la culpa de tus desgracias y de las mías. Tenemos ante nosotros el temible poder femenino del resentimiento: sin contentarse con denunciar crímenes y criminales, desea culpables, responsables. Adivinamos lo que quiere esta criatura del resentimiento: quiere que los otros sean malos, necesita que los demás sean malos para poder sentirse buena." G. Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 168.

⁴¹Para el análisis Caudillo/masas, el autor se apoya básicamente en el texto de Freud: La psicología de las masas y el análisis del ego. Quien quiera profundizar en el tema, remitirse a la excelente obra de E. Canetti, Masa y poder, y para una visión absolutamente crítica, de Jean Baudrillard, A la sombra de las mayorías silenciosas, Barcelona, Kairos, 1978.

Las masas satisfacen su necesidad de inmortalidad transfiriendo sus deseos y temores en seres supuestamente extraordinarios, en héroes. Es la forma más segura y eficaz de participar en la dimensión heroica: "Los miembros de la masa no creen estar solos en su pequeñez y desamparo, ya que tienen las fuerzas del caudillo-héroe con el que se identifican. El narcisismo natural (la creencia de que la persona que está junto a uno morirá, pero uno no) se ve reforzado por la confiada dependencia en el poder del caudillo."⁴²

La transferencia sobre el héroe se transforma en un simulacro religioso donde el objeto transferencial queda cargado con el sentido absoluto de la vida y de la muerte. Incluso su muerte se convierte en un significante de la reproducción del sentido simbólico mediante el sentimiento de omnipotencia que representa la sola alusión gráfica o fónica de su nombre.⁴³ La muerte del caudillo no es sino el reflejo simbólico de la muerte de la sociedad misma. El vacío que provoca es insufrible para sus seguidores. Sólo la inmolación de otro ser puede calmar un poco la inmortalidad perdida. Es una forma de lograr que la muerte no se ensañe con todos los demás: al quedar desprotegidos, sin la fuerza del caudillo-héroe, el sentimiento de vulnerabilidad es tan grande que solamente ofreciendo un chivo expiatorio, un regalo de sangre (para ser más preciso: hay que restituir la sangre perdida del

⁴²Becker, Op cit. p. 225.

⁴³Becker, Op cit. p. 225.

caudillo con la sangre de una persona que represente a todo el grupo), se logra atenuar el terror a la muerte: "Como se sabe, sólo los chivos expiatorios pueden librarnos de nuestro gran temor a la muerte. El individuo piensa: 'Me siento amenazado por la muerte, por ello asesinaré a muchos hombres'. Cuando muere una figura 'inmortal', la necesidad de un chivo expiatorio puede volverse especialmente intensa."⁴⁴

En este sentido, una de las funciones más importantes del caudillo es dar un pretexto para que se lleve a cabo la refuncionalización de la alienación indiferente de los hombres. Es la pauta que les permite exteriorizar sus fantasías y deseos de transgresión sin sentirse amenazados por ningún tipo de reacción punitiva. Todos los impulsos agresivos, asesinos, perversos etc. están permitidos en tanto el héroe así lo determina. Es decir, se necesita de alguien que dé el primer paso para que los subsecuentes, realizados por los demás individuos, no sean sino el eco del primero. El caudillo es un iniciado que abre la posibilidad del rito colectivo. Por lo que sólo quien mata primero es un asesino, los demás no hacen sino referencia al acto propiciatorio, y por lo tanto están exentos de toda responsabilidad: "Como Redl señaló, de acuerdo con su lógica, sólo el individuo que primero comete un asesinato es el asesino, los demás son sus seguidores."⁴⁵

⁴⁴Idem

⁴⁵Ibid, p. 205.

Esto muestra cómo es que no se puede diferenciar tan fácilmente la parte activa de la parte pasiva en el juego mando-obediencia. Las masas quieren activamente la pasividad, mientras que el caudillo pasivamente acepta la responsabilidad activa. En otras palabras, son las masas mismas las que crean a los caudillos; aun si éstos no existieran, ellas de alguna forma harían que existiesen⁴⁶. La obediencia implica una inversión en el concepto de poder, un cambio de sentido que desvela la transvaloración de lo poderoso en lo débil y de la terrible debilidad del poder simulado. Esto no quiere decir que una parte sea más fuerte que otra, sino que muestra la inextricable relación simbiótica de ambas: Parafraseando a A. Schopenhauer, el torturador y el torturado son uno y el mismo: "Estas son las muchas maneras como los hombres pueden jugar a ser héroes, mientras evitan la responsabilidad de sus actos de manera cobarde."⁴⁷

Esta renuncia al proyecto de ser *causa sui* se ramifica en una variada gama de representaciones psicopatológicas, que a su vez son englobadas por una neurosis estructural. Estructural en tanto la diferencia (frontera) entre normalidad y anormalidad queda velada por la performatividad de todo acto: La verdadera salud implicaría la asimilación total del mundo, y esto no significa otra cosa que la muerte o el desquiciamiento por exceso de realidad: sobreabundancia que impide la más tenue intención de llevar a cabo

⁴⁶Ibid, p. 206.

⁴⁷Ibid, p. 208.

acto alguno. La neurosis fragmenta y hace habitable la realidad; es un engaño que posibilita la salud mental o, más bien, una estrategia de locuras concertadas que resguardan al hombre de la homología psicosis total/salud absoluta. Por eso "la normalidad es una neurosis, y vice versa."⁴⁸ De hecho, sólo se le considera una enfermedad cuando el hombre exagera el temor natural al mundo y a la vida, cuando los engaños dejan de ser funcionales... performativos: "En pocas palabras, la neurosis es producto del fracaso de las mentiras torpes sobre la realidad."⁴⁹ El neurótico no soporta el carácter proteico y aleatorio de lo real. Es más, aún suponiendo que existiera una teleología a descubrir en la realidad, lo inmensurable de ésta terminaría por justificar el abandono de toda finalidad. El individuo neurótico necesita poseer la vida, no vivirla... manipularla, no experimentarla: exacerbar todo aquello que la hace manejable: "El individuo normal no sabe como resultará esto o si hará el ridículo; pero el neurótico desea una garantía [...] No desea pagar el precio que ésta [Naturaleza] le exige: envejecer, enfermar, recibir un daño o morir."⁵⁰

El artista, por ejemplo, es un neurótico que posee un plus diferencial: el "talento". La neurosis del artista se transforma en una creación perpetua. La negativa de aceptar crudamente la realidad se invierte como una propuesta de lo que debiera ser, cosa que el neurótico no logra llevar a cabo. Becker ilustra esto al

⁴⁸Ibid, p. 269.

⁴⁹Idem

⁵⁰Ibid, p. 274.

decir que tanto el artista como el neurótico comen más de lo que pueden, se indigestan, y por lo mismo vomitan. La diferencia radica en que el vómito del artista se reproduce como una proyección universalizable de sí mismo, mientras que el vómito del neurótico se expande y se impregna por todos los intersticios de su ser.⁵¹ Es decir: aún las obsesiones son jerarquizables: "En este sentido, lo que llamamos el don creador es sólo una licencia social para sufrir una obsesión. Lo que denominamos 'rutina cultural' es una licencia similar: el proletariado exige la obsesión del trabajo para no volverse loco [...] La locura cotidiana de estos empleos constituye la vacuna continua contra la demencia que conduce al manicomio."⁵²

El hombre normal es un neurótico atenuado por el juego cultural, por la apuesta heroica colectiva. La seguridad es producida por la homogeneización del entorno: movimiento entrópico que permea el deseo de diferenciación del individuo. Por lo menos éste sabe que la producción heroica social no lo defraudará. Mientras que el neurótico ni siquiera puede manejar confiablemente sus engaños -siendo el engaño la esencia de la cordura.⁵³ Valga la redundancia: La conciencia del neurótico es demasiado consciente. No se relaja, no se permite espacios ni tiempos... carece de humor. No logra engañarse; para él es insufrible lo azaroso e indeterminado de todo acontecimiento: "No existe nadie más lógico

⁵¹Ibíd p. 275.

⁵²Ibíd, p. 278.

⁵³Ibíd, pp. 282-284.

que un lunático ni más preocupado por las minucias de la causa y el efecto [...] ¿Qué les falta a ellos que poseen los hombres sanos? Ser descuidados, desdeñar las apariencias, relajarse, y reírse del mundo."⁴

Dentro de la neurosis general, el hombre ejecuta varios papeles, distintas formas de demencia y todas responden a una incapacidad para aceptar afirmativamente lo absurdo de la vida.

La depresión, por ejemplo, es la automutilación de la fuerza heroica: perenne degradación de la acción virtuosa y de todo intento de trascendencia. Mientras que la esquizofrenia, inversamente, surge como negación de la inmanencia, gravidez y animalidad de la condición humana: representa la ilusión divina de la psique del hombre. Básicamente se desarrolla como un retrotraimiento en el Yo simbólico sin posibilidad de coexistencia con el cuerpo (Es en este sentido que Ranke reniega del sexo, puesto que simboliza la finitud y determinación -como un animal que fornicar- del hombre. Lo ideal, pues, sería espiritualizar la corporeidad, desvanecerla en la potencia trascendente de lo divino).

Tanto la depresión como la esquizofrenia, en espacios opuestos, elevan la parte al rango de un todo, imposibilitando así la alternancia y la proyección agónica de las partes en tensión.

Las perversiones participan del mismo móvil: la conjura del cuerpo mediante su exacerbación. Lo que se busca es eclipsar el

⁴Ibíd, p. 289.

75 - 76

porqué se encuentra en la tierra, porqué debe morir, y qué puede hacer para triunfar en la vida."⁵⁸

El psicoanálisis pretende disipar un fantasma (demencia) que posee más realidad que la fantasía (salud) que se supone debe imperar. Para Becker las soluciones absolutas pertenecen a una quimera inveterada... ancestral. Lo único que se puede hacer es aceptar la locura como elemento axial en la potenciación de la criatura humana: Dentro del caos, encontrar un sentido igualmente absurdo que compagine con el guión que el propio hombre se ha propuesto representar: "Vivir es jugar a darle significado a la vida [...] De esta manera Ranke prescribió la cura de la neurosis: la 'necesidad de tener una chifladura legítima'."⁵⁹ ¿Pero cuál de todas las chifladuras es la más adecuada? Evidentemente la que proporcione el espectro más grande de libertad, esto es, la sagrada. Sólo en este sentido la transferencia es deseable: "Debemos buscar la respuesta al problema de la libertad donde menos existe; en la transferencia, el fenómeno avasallador, fatal y aplastante."⁶⁰ Cualquier objeto transferencial, al estar

⁵⁸Ibid, p. 288. "El psicoanálisis procede así: parte de enunciados colectivos previamente confeccionados del tipo Edipo y pretende descubrir la causa de estos enunciados en un sujeto personal de enunciación que lo debe todo al psicoanálisis [...] El psicoanálisis es un asesino de almas. Uno se hace analizar durante diez años, cien años, y entre más tiempo pase, menos ocasión se tendrá de hablar. Está hecho para eso." G. Deleuze, F. Guattari, Política y psicoanálisis, México, Terra Nova, 1980, p. 34.

⁵⁹Becker, Op cit. p. 300; Ver de A. Camus, El mito de Sísifo, Madrid, Alianza, 1986.

⁶⁰Ibid, p. 301.

determinado por la vida y por la muerte, lleva en su seno la decadencia y la finitud. En lo único que el hombre puede apoyarse, sin continuar la inexorable cadena de putrefacción que caracteriza a lo fenoménico, es en lo sagrado: manantial de poder cuya condición abstracta impide cualquier tipo de actualización fáctica. Becker esgrime esto como una ambigüedad funcional. Por un lado afirma que es insoslayable la debilidad e insignificancia del ser humano, causa de la búsqueda de un poder superior; pero por otro prescribe la inexistencia fenoménica de dicho poder, permitiendo así una gran libertad de acción:

Ya no tenemos que agradar a las personas que nos rodean, sino a la fuente misma de la creación, a las fuerzas que nos crearon, y no a los individuos con los que nos relacionamos por accidente. Nuestra vida deja de ser un reflejo de las normas de nuestros cónyuges, amigos y jefes, y entonces se mide por las normas del más elevado heroísmo de los ideales que verdaderamente sirve para guiarnos más allá de nosotros. De esta manera adquirimos valores independientes, podemos tomar decisiones libres, y, lo que es más importante, podemos apoyarnos en las fuerzas que realmente nos sostienen, y que no se oponen a nosotros. La personalidad puede empezar a surgir verdaderamente en la religión, porque Dios, siendo una abstracción, no se opone al individuo, como lo hacen otras personas, sino que ofrece todas las fuerzas necesarias para una justificación independiente.⁶¹

¿De qué forma el hombre podría abandonarse a la fuerza divina sin experimentar angustia? No hay manera. Por eso Becker utiliza como epítome al "caballero de la fe" Kierkegaardiano. Este ejecuta el "salto de fe" como un contundente "sí" al absurdo de la vida. La fatalidad, la muerte, la desgracia y lo grotesco quedan así contemplados como partes fundamentales del sentido de la vida.

⁶¹Idem

Es decir, nada de esto tiene una razón de ser, pero todo forma parte de una condición existencial dada, de la cual no se puede ir más allá. La esperanza metafísica debe funcionar como afirmación trágica (Nietzsche) y no como negación de lo grotesco: "Sencillamente no existe una manera de trascender los límites de la condición humana o de cambiar las condiciones estructurales y psicológicas que hacen posible al ser humano"⁶²

"Creo que tomar la vida en serio significa que el hombre del planeta debe actuar de acuerdo con la verdad viva del terror de la creación, de lo grotesco, del pánico que se encuentra debajo de todo. De otra manera será algo falso."⁶³

Lo heroico, pues, está más allá de cualquier solución reduccionista. Representando precisamente la exacerbación del sinsentido la posibilidad de darle algún significado a la existencia.

Para Becker, la ciencia y la psicología poco a poco han ido secando la fuente de poder de la cual se ha nutrido el hombre durante milenios (eclipse de lo sagrado): "La ciencia y la religión unen sus criterios para desvirtuar la percepción de este tipo de verdad, y la ciencia nos traiciona cuando quiere absorber en sí misma toda la verdad viva. En esto se basan los criterios de la psicología conductista, de las manipulaciones de los hombres, y de las utopías coercitivas. Estas técnicas tratan de cambiar al

⁶²Ibid, p. 408.

⁶³Ibid, p. 418.

mundo, y volverlo lo que no es, legislar sobre lo grotesco, crear una condición humana adecuada."⁶⁴

La afirmación cobra sentido sobre todo en lo inasible, en aquello que nos supera y que se perfila como portador de nuestro fin. ¡Lo inefable, el misterio, lo sagrado! Esta es la verdadera fuerza impulsiva del cúmulo de acciones dispersas que el hombre ofrenda a lo largo de su vida. La esperanza ha muerto como tal, pero el "si" del héroe persiste no como recompensa de un futuro irrealizable, sino como oración de lo imponderable:

"Lo más que cualquiera de nosotros parece poder hacer es crear algo (un objeto o algo dentro de nosotros mismos) y lanzarlo a la confusión y convertirlo en una ofrenda, por decirlo así, a las fuerzas de la vida."⁶⁵

⁶⁴Ibid, p. 417.

⁶⁵Ibid, p. 421.

LA AUTORREFERENCIA DEL MAL

La voluptuosidad única y suprema del amor estriba en la certidumbre de hacer el mal. El hombre y la mujer saben desde que nacen, que en el mal se halla toda voluptuosidad.

Baudelaire

El mal posee una doble dimensión que se anula y se cierra sobre sí misma: la dimensión del 'reconocimiento' (el mal como todo aquello que no soy yo: alteridad pura), y la dimensión de la 'producción' (exacerbación del mal precisamente ante el despliegue de la lucha heroica sobre sí mismo). Se trata, pues, de una paradoja insoluble: lo maligno descansa en el elemento residual que pretende negar el mal primigenio. Es el intento del individuo de establecer el bien (Yo) sobre lo grotesco (otredad, alteridad). Círculo perverso que se alimenta de una absurda polaridad perdida en el limbo de la no referencia. Es decir, el significado que legitimaría la lucha contra el mal, está velado por la reversión que ejecuta el sujeto al pretender usufructuarlo; es éste quien extravierte su deseo como referente del mal sobre la alteridad, pero ésta a su vez tiene la posibilidad de invertir el sentido total de dicha extroversión.

Para Becker¹, el hombre es un organismo que necesita alimentarse de la fuerza viva que pulula a su alrededor: "Para todos los animales la existencia es una lucha constante por

¹E. Becker, en La lucha contra el mal, se apoya básicamente en un discurso antropológico que viene a completar la visión psicoanalítica expuesta en El eclipse de la muerte.

alimentarse, una lucha por devorar a cualquier otro organismo que pueda colocárselo en su boca y pasárselo a través del gástrico sin ahogarse".²

Visto así, el mal es el lógico despliegue de la fuerza orgánica. Lo que diferencia al hombre del resto de los animales es la "conciencia" de tener que regenerarse mediante la ingestión taxidérmica de la fuerza ajena. Ubicando así a el mal como la antípoda de la identidad; y radicalizándolo mediante el concepto transfigurador de la muerte. Por eso Becker hace girar en torno de la periferia del "deseo de inmortalidad" Rankeano el cúmulo de significantes volitivos del hombre. La perpetuación narcisista del yo representada en la lucha contra el mal, responde a la violencia ejercida sobre todo aquello que amenaza con disgregar la *ipseidad* del individuo.

Así, la muerte se inviste como la síntesis de todos los males, y la inmortalidad como la única apuesta real contra el mal. De hecho, el hombre no teme la muerte sino la insignificancia³. Su lado simbólico hace que la muerte se presente como la degradación en vida del concepto de yo, y no como su culminación fáctica. En este sentido, la cultura no es otra cosa que la perpetuación del yo

²E. Becker, La lucha contra el mal, México, FCE, 1977, p. 18. Becker, sin decirlo, parafrasea constantemente a Schopenhauer: "Este mundo es un campo de matanza, donde seres ansiosos y atormentados no pueden subsistir más que devorándose los unos a los otros; donde todo animal de rapiña es tumba viva de otros mil, y no sostiene su existencia sino a expensas de una larga serie de martirios..." A. Schopenhauer, El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1989, p. 111.

³Becker, Ibíd, p. 21.

mediante mecanismos simbólicos imperecederos: "Toda cultura es creada y el pensamiento le da un significado, un significado que no proviene de la naturaleza física. La cultura en este sentido es 'sobre natural', todas las sistematizaciones de la cultura finalmente tienen la misma meta: elevar a los hombres sobre la naturaleza, asegurarles que de alguna manera sus vidas son importantes en el universo, más que las cosas físicas."⁴

La cultura proporciona la posibilidad de normar un juego de "status" mediante una "oposición binaria" con la cual el hombre adquiere conciencia de su yo a la vez que se hace de prestigio humillando a sus congéneres. En directa alusión a la imagen del hombre como un organismo que devora otros organismos para alimentarse, sucede esto en un nivel simbólico, erigiéndose como superior la persona más capaz de humillar y rebajar a los otros. Como se vio en el capítulo anterior, el verdadero placer estriba en violentar y dominar absolutamente un pedazo de realidad.

La forma atávica por excelencia del dominio de la realidad es el rito. Este se utiliza como "una técnica preindustrial de manufactura".⁵ Siendo su objetivo la parentoria producción de la vida: "el rito es una técnica para producir la vida."⁶ Becker señala con esto el sentido del ritual como explicación del sentido del mundo tecnológico, o éste como prolongación de la necesidad de

⁴Becker, Ibíd, p.22.

⁵Becker, Ibíd, p. 27.

⁶Becker, Ibíd, p. 25.

un orden sagrado en las sociedades modernas. Así, el poder funge como fuente que atrae y proyecta su deseo sobre el cosmos entero: Efectúa una "Macrocosmización" (atribuirle una importancia cósmica al hombre o a una parte de él) y una "Microcosmización" (humanización del universo a partir de la proyección de las cosas terrenas hacia el cielo).⁷ Este doble ordenamiento pretende conjurar cualquier tipo de infiltración caótica en el mundo. En estos términos, Becker afirma que el desarrollo espiritual del hombre no es otra cosa que la afirmación del proyecto del estómago orgánico llevado a sus últimas consecuencias: La supuesta esencia (noumeno) de las representaciones (fenómeno) no es sino una impostura necesaria para que el estómago persista en su ingestión y deyección de fuerzas vivas. Es decir, el ideal espiritual juega el papel de referente simulado, legitimador, de la materia.⁸ Este paso de lo natural a lo sobrenatural se inviste como una hipóstasis que le permite al hombre situarse como un ser capaz de alcanzar la inmortalidad; es un *impasse* necesario que encubre la exacerbación de lo vivo como desencubrimiento de una supuesta trascendencia de lo físico: Ilusión funcional de un más allá que legitima el más acá. No obstante que denuncia el carácter físico de toda pretensión espiritual, Becker centra toda su propuesta en la necesidad de una fuente trascendente de poder.⁹ Siendo así que el

⁷Becker, *Ibíd*, p. 42.

⁸Becker, *Ibíd*, p. 48.

⁹Como se vio en el capítulo II de la presente tesis, Dios, por ser un concepto abstracto, es ideal.

deseo desmedido por obtener más y más poder (Hobbes) se funda en un elemento trascendente: proceso simbiótico de dar y recibir, de expiación y poder. Este es el origen y el sentido de la economía (configuración sagrada). La esencia de la economía radica en el intercambio de regalos: Ofrendar objetos valiosos (peculiares, inestimables, únicos) a las fuerzas sagradas, para que éstas a su vez los unjan con la abundancia y el don de la vida. Por lo que la vida fluctúa en una interminable reversión de deudas. Desde la deuda primigenia con los dioses -pasando por la naturaleza- hasta la deuda más pedestre con los representantes del poder en la tierra: "La vida primitiva estaba totalmente inmersa en la deuda, en la obligación con los poderes invisibles, con los antepasados, con las almas de los muertos. En parte el grupo vivía extrayendo sus fuerzas de los muertos [...] ésta [naturaleza] regalaba libremente y era generosa con el hombre; por este milagro se sentían muy agradecidos y obligados, y les daban algo a cambio a los dioses de la naturaleza. Cualquier cosa que se recibía era un regalo, y para mantener el equilibrio se debía dar algo a cambio: regalarse los unos a los otros, y hacer ofrendas a los espíritus. Los dioses existían para recibir regalos."¹⁰

La economía, pues, es esta escalada del excedente que se ofrece a los dioses. La deuda y la expiación son elementos congeniales del afán de poder en el hombre: Deuda original con la creación, y expiación de la culpa mediante la ofrenda divina."¹¹

¹⁰Becker, Ibid, p.57.

¹¹Becker, Ibid, p.58.

Por eso quien más da, más recibe y más poderoso es. Esta es la lógica del poder: "dar algo y luego recibir otro regalo mantiene el movimiento, mantiene el ciclo del poder [...] Te doy poder para que puedas tener poder. Cuanto más des, tanto más recibirá todo el mundo."¹² El hombre capaz de ofrecer más, trasciende su condición finita y se transforma en un héroe. Sin embargo, debe existir un equilibrio, un equilibrio de los signos de la inmortalidad. No se puede usufructuar impunemente el favor divino sin dar algo a cambio. Es necesario tener un medio de expiación; de ahí la importancia del regalo: signo de poder y de atenuación de la culpa; ofrenda ambivalente (amor/odio) de sí mismo. (El regalo, al ser un objeto peculiar, carente de equivalencia alguna puesto que es único, establece una polaridad simbólica que sólo puede ser trascendida con la muerte: J. Baudrillard¹³).

Se regala para lenificar un poco la culpa originaria. ¿Pero a qué se debe que el hombre sea culpable? Sin el antecedente de una culpa, la exultante inocencia del hombre terminaría causando estragos irreparables. La culpa es una contra-acción de la acción libre. Representa la condena primigenia que genera la acción humana. Jung denomina a la culpa como la presencia de la "sombra"

¹²Becker, Ibid, p.60.

¹³"Lo que constituye el objeto como valor en el cambio simbólico es que nos separamos de él para darlo, para arrojarlo a los pies del otro, a la mirada del otro (objicere), es que nos desprendemos de él como de una parte de nosotros mismos, que se constituye en significante, el cual funda siempre a la vez la presencia mutua de los dos términos, y su ausencia mutua (distancia). [...] el regalo es siempre amor y agresión." J. Baudrillard, Crítica de la economía política del signo, México, S. XXI, 1987, pp. 54-55.

en el hombre, como la condición terrenal e imperfecta de todo *homo sapiens*: "uno regala con arrepentimiento y con lágrimas que ahogan debido a que uno es culpable, uno es trascendido por la majestad indecible y por lo superlativo de la naturaleza y del mundo cultural, ante lo que uno se siente realmente sometido."¹⁴ La insignificancia humana implica culpa: culpa generada por la conciencia de su propia inanidad, por la inadecuación de lo que es y lo que quisiera ser, y culpa por existir como organismo productor de fuerza (en términos Schopenhauerianos, la afirmación de la fuerza propia conlleva inexorablemente a la negación de la fuerza ajena aunque es Nietzsche quien desentraña el concepto de culpa al remitirlo a su origen de deuda, de relación entre un acreedor y un deudor.¹⁵) En el discurso Beckeriano el deudor está encarnado en el hombre, mientras que el acreedor es lo superlativo y abrumador de la naturaleza y la cultura... Para Becker, el hombre siempre necesita los favores de la trascendencia. De ahí su culpabilidad inherente. La condición sagrada de su existencia lo ubica como un ser perennemente endeudado.¹⁶

¹⁴Becker, Op. cit., p. 170.

¹⁵Ver, F. Nietzsche, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1979, pp. 80-99.

¹⁶Becker no se aleja del discurso culpable, puesto que se mueve entre referentes superlativos (lo sagrado, la naturaleza, la cultura, la muerte, etc...) Por el contrario, C. Rosset, en La Anti-naturaleza, esgrime un discurso de la inocencia, de la ausencia de culpa por ausencia de referentes. La culpa deriva de la inadecuación entre la imagen y el objeto, entre el significante y el significado. ¿Pero si no existieran tal objeto ni tal significado? ¿Si el hombre se desplazara únicamente entre la realidad de las apariencias? No tendría culpa alguna, viviría en una constante exultación del acontecer.

Culpa referida a la ausencia de una capacidad ontológica de realización (poder) que definitivamente sólo la dimensión sagrada posee. Por eso el hombre se prostituye en la alteridad (concepción Baudelairiana de la prostitución como goce de cada uno en los demás¹⁷). Paradójicamente para fortalecer el propio ser es menester exponerlo a los otros. Becker considera la categoría del poder como el punto nodal de la estructuración humana¹⁸. Y como todo concepto fuerte, es indefinible. El poder se difumina en el trasfondo del "misterio invisible". De qué otra forma podría fundamentarse la potenciación actualizada de la existencia si no es en términos de lo inefable: Ente inconcebido cuyo impulso pretende prolongar la efímera duración de lo vivo, trastocando las leyes de podredumbre que determinan al hombre. En términos Rankeanos, el hombre es impulsado por un "hambre de inmortalidad" que busca trascender los umbrales de la mortalidad e instaurar en su lugar el reino de la vida eterna: "El poder no es una categoría económica, ni sencillamente una categoría social: 'Todo el poder constituye esencialmente un poder sagrado'. [Brown] Esto es perfecto. Todo el poder, en esencia, es poder para negar la mortalidad. Si no es así, no es el poder real, ni el poder fundamental, ni el poder por el que la humanidad siente realmente obsesión. El poder significa poder para desarrollarse, para cambiar la situación natural de

¹⁷Baudelaire, Diarios íntimos, México, Premia, 1979, p. 19.

¹⁸Becker, Op. cit., p. 83.

pequeñez, desamparo, finitud, por otra de grandeza, dominio, duración, importancia."¹⁹

Dentro de la fenomenología del poder, sólo es concebible como ejercicio; pero dentro de la ontología del poder, su fuente se encuentra en el mundo invisible. Así, Becker explica cómo se llevó a cabo la "centralización del poder" en manos de unos cuantos que se abrogaron el derecho de "redistribuirlo" a toda la comunidad. La intranquilidad y el desamparo producidos por la ausencia de un Dios encarnado posibilitó la entrada en escena de un hombre-Dios, de un Rey: "el hombre deseaba tener un dios visible siempre presente que recibiera las ofrendas, y para esto se hallaba dispuesto a pagar el precio de su propia dependencia."²⁰

Lo mismo se puede decir de las supuestas sociedades seculares donde sus dirigentes están retocados con atributos divinos: "El dirigente político sólo se vuelve sospechoso cuando se cree que no tiene un poder especial, o que lo ha perdido. Después, imitando la manera como se trataba a los antiguos jefes y a los reyes, rápidamente es 'deshauciado' mediante el voto o un golpe de Estado

¹⁹Becker, Ibid, p.139. La necesidad de Inmortalidad no es tan evidente como Becker cree, por el contrario, puede ser una absoluta estupidez y un martirio, sin hablar del aburrimiento producido por la eternidad; Ciorán dirá que es la tara por excelencia. Schopenhauer, antes que él, sabía esto muy bien: "Exigir la inmortalidad del individuo es querer perpetuar un error hasta el infinito." A. Schopenhauer, El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1989, p. 82. O, como irónicamente señala G.C. Lichtenberg, la inmortalidad sólo es concebible en broma: "Si es cierto eso que lei en alguna parte de que nadie muere antes de hacer al menos algo inteligente, entonces M... ha engendrado un inmortal." G.C. Lichtenberg, Aforismos, México, FCE, p. 232.

²⁰Becker, Op. cit., p. 94.

en favor de un nuevo símbolo del poder. Los antiguos creían que el reino perecería si el *maná* del rey se debilitaba, así nos sentimos incómodos y angustiados si la figura en la cumbre no muestra una superioridad real, algún tipo de magia [...] exactamente como en una sociedad tradicional tendemos a votar por la persona que representa la salud, la riqueza y el éxito para que se nos transfiera algo de esto. De aquí proviene el antiguo refrán: 'Nada tiene más éxito que el éxito'.²¹

Una de las principales características del poder es el "éxito". De hecho, él logra mediar la relación sagrado-profano de manera simbiótica y excluyente a un tiempo. Una empresa exitosa participa de la más diáfana facticidad a la vez que del favor divino. El hombre poderoso es tal porque hace de su querer poder (Savater) siempre y cuando los dioses así lo dispongan: El poder como éxito (¿si no como qué otra cosa?) representa la secularización de lo sagrado o lo sagrado subyacente a todo acto profano.²² Esto viene a colación en tanto la centralización del poder implica la concentración del rito en manos del rey, es decir, la capacidad de un solo hombre de lograr un acuerdo con las fuerzas de la vida: "Cuanto más éxito tenía el soberano podía gozar de más

²¹Becker, *Ibid*, p. 101.

²²La guerra es el ejemplo más claro del éxito: Posee la doble dimensión del destino y de la expiación: "Todas las 'guerras se realizan como guerras santas' [Duncan] en dos sentidos: como revelación del destino, como prueba del favor de Dios, y al mismo tiempo como medio para expiar el mal del mundo." Becker, *Ibid*, p. 191.

prerrogativas: era juzgado por los resultados: 'si las cosechas eran buenas la gente se preparaba para sufrir una cantidad moderada de tiranía'."²³

Este paso del rito comunal al rito redistributivo del jefe, fue producido por un olvido del origen divino del poder y por su constante materialización y transparencia: Lo que antes era patrimonio de todos -perdido en el más allá- pasa a ser una redistribución emitida por un ser del más acá. Para Becker esta encarnación del poder en uno solo (posibilidad de decidir sobre la vida y la muerte de cada uno de los miembros de la comunidad) significa el paso de una sociedad sin Estado a otra con Estado: "El grupo familiar del jefe generalmente era el más fuerte, y podía castigar a quienes lo atacaban, pero no monopolizaba la fuerza (como más tarde lo hizo el Estado) pues no podía, por ejemplo, obligar a la gente a ir a la guerra [...] Esto convirtió al Estado en una especie de 'Banco del poder', como Ranke señaló..."²⁴

El poder como reflejo de la inmortalidad, finalmente es el poder de la duración, de lo imperecedero... del dinero: Signo sagrado por excelencia,²⁵ representa el relevo del rito tradicional por otro de signos seriados y referidos a sí mismos:

²³Becker, *Ibid*, p. 101.

²⁴Becker, *Ibid*, p. 122; ver, P. Clastres, Investigaciones en Antropología Política, Barcelona, Gedisa, 1980.

²⁵"El dinero, pues, parece haber tenido su origen en los amuletos mágicos, y en las imitaciones mágicas del sol, que se usaban y que se guardaban porque contenían los poderes del espíritu protector." Becker, *Ibid*, p. 134.

"El dinero ofrece un signo fijo, externo y que puede reconocerse en las operaciones que de otra manera serían confusas, contradictorias: el rito vuelve visibles los signos externos de los estados internos. El dinero interviene en las transacciones; el rito interviene en las experiencias, incluso en lo social. El dinero ofrece una forma para medir el valor; el rito norma las situaciones y así ayuda a evaluarlas. El dinero es un vínculo entre el presente y el futuro, igual que el rito. Cuanto más meditamos en la riqueza de la metáfora, se vuelve más evidente que no constituye una metáfora. El dinero sólo es un tipo de rito extremo y especializado. (Mary Douglas, Purity and Danger)."²⁶

La importancia del dinero proviene no de su determinación objetiva, sino de su injerencia como símbolo de poder -objetivación del poder invisible: "Hoy día se puede traficar con la inmortalidad en el mercado."²⁷ Epítome traslúcido del poder, alberga bajo su égida los elementos dispersos del anhelo humano: negación del determinismo y de la naturaleza; investidura distintiva; victoria sobre la muerte como signo imperecedero, etc.²⁸

El ser deseante de inmortalidad sigue histerésicamente su camino hasta reposar en el regazo del mal. La sed de duración (eternidad) inherente al hombre se presenta como la victoria heroica sobre éste, pero en realidad no es sino su refracción: Reflejo invertido de una condición (ambigüedad humana: espíritu/animalidad; cuerpo/símbolo; divinidad/deyección, etc.) que se niega a sí misma en la reversión de los referentes. Para Becker el mal no es un ente ubicuo que se infiltra por todos los

²⁶Citado por Becker, Ibid, p. 129.

²⁷Becker, Ibid, p. 137.

²⁸Becker, Ibid, p.139-145.

intersticios de la existencia, sino un "concepto" que comienza como interreconocimiento de los hombres para acabar hipostasiándose como resultado del solipsismo más puro. El mal reside precisamente en la lucha contra sí mismo -o como dice Baudrillard, "el otro por sí mismo". El bien (ego) combate lo maligno (alter) produciendo un entorno que antes que desplegar el velo del bien, fortifica la necesidad del mal: Siendo éste un referente fluctuante del agonismo yo/no-yo. Por eso Becker afirma: "Cuando ha tratado de convertir la tierra en un paraíso puro, se ha vuelto un ser aún más demoníaco..."²⁹

La esencia del mal estriba en tratar de hacer posible lo imposible: en concebir al hombre como un espíritu puro sin ningún viso de animalidad, como un ser absoluto y no finito, pleno y no inane, necesario y no azaroso, puro y no perverso, etc.

La pretensión de hacer posible lo imposible (Trías), visible lo invisible, profano lo sagrado (Eliade) o, yendo más lejos, creer que lo imposible es lo posible, lo profano lo sagrado, lo invisible lo visible (platonismo exacerbado), es el material con el que se teje y se ha tejido toda la urdimbre conceptual de la humanidad; la urdimbre del mal.

Becker señala cómo es que conforme el hombre acumuló más y más poder, se fue independizando de las fuerzas naturales (Munford empata este momento con la creación de las "megamáquinas": amalgama del reino y del poder sagrado, de la organización militar y de los sacrificios humanos: Estado moderno). La dimensión sagrada ya no

²⁹Becker, Ibid, p. 206.

pudo atenuar el despliegue incontenido del impulso destructivo del hombre.³⁰ Una vez controlado el poder ritual, siguió su escalada devastadora. El rito (ambivalencia cósmica) necesita de la muerte para poder alimentar la vida... necesita del "sacrificio". Solamente ofreciendo la sangre de un objeto (signo) transferencial del pecado colectivo, el hombre puede disponer de los favores divinos. El sacrificio es la afirmación delirante de la vida, la súplica a lo trascendente para que tenga un poco de conmiseración con el pobre y débil animal racional y le otorgue un poco de su hálito vital: se trata, pues, de la forma absoluta de redención de la culpa: "El sacrificio es un regalo, un regalo a los dioses que se dirige a la corriente del poder para mantener la fuerza vital en el movimiento cuando esta ha sido obstruida por el pecado. Con el sacrificio el hombre alimenta a los dioses para ofrecerles más poder, para que ellos puedan obtener más."³¹

El hombre moderno mantiene el manejo ritual y sacrificial como parte fundamental de la existencia, sólo que, de acuerdo al tono de la época, ahora lo hace en cantidades desmesuradas. Hitler, los SS, las guerras nacionalistas, Stalin, Mao, todos comprendieron que la gente necesita algún tipo de absolución sagrada. En un primer momento, Becker determina el valor del sacrificio como mecanismo de expiación de la culpa. Pero ese es sólo su aspecto romántico, trascendente; existe otro de carácter crudo y terreno. Como Rene

³⁰Becker, Ibid, p. 163.

³¹Becker, Ibid, p. 171.

Girard afirma, la función básica del sacrificio estriba en desviar la inexorable violencia de la comunidad hacia un objeto neutro. Lo que se busca con esto es normar la violencia irredenta de todo individuo:

La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que "expiar". La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima "sacrificiable", una violencia que amenaza herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio. [...] Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.³²

Becker, en su análisis del "chivo expiatorio", coincide con Girard al considerar la violencia como el motor impulsivo del hombre. Dejando de lado circunloquios y ambages, muestra seca y crudamente cómo el mal se expresa en el hombre de manera total: egoísmo asesino que aleja de sí a la muerte. Dirá, junto con J.P. Sartre: "El infierno son los otros."³³ El individuo experimenta un placer indecible al ver morir a sus compañeros, se siente más fuerte, es una señal de poder que los dioses le envían desde las alturas. Simbólicamente, el hombre se alimenta de la muerte ajena. Necesita un chivo expiatorio que aleje la flecha mortal dirigida contra su persona: "Ranke afirmó: 'El temor a la muerte del ego disminuye con el asesinato y el sacrificio de los otros; por medio

³²R. Girard, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1983, pp. 12, 15.

³³citado por Becker, Op. cit., p. 180.

de la muerte de los demás uno se libra del castigo de morir y ser asesinado."³⁴ La gasmoñería encarnada en la buena voluntad se desvanece en el momento que el individuo se descubre y acepta el deseo irrefrenable de asesinar.

Existe una relación directamente proporcional entre inmortalidad y asesinato: entre mayor es mi capacidad para matar y sobrevivir a los demás, mayor cantidad de inmortalidad poseo. Esta es la dinámica básica de la psicología humana: "El hombre moderno vive de la ilusión, afirma Freud, debido a que niega y suprime su deseo de que mueran los otros y de su propia inmortalidad; y precisamente debido a esta ilusión de la humanidad no puede dominar los males sociales, como la guerra."³⁵ De aquí se explica la necesidad topológica de localizar el mal en la otredad (enemigos). Sin embargo, ésta todavía es una versión inocente del sacrificio. Son sobre todo aquellos que comparten nuestro amor los que funcionan como figuras sacrificiales potenciales. De hecho, como bien dice Ciorán; son precisamente nuestros amigos, en tanto que conocen nuestros puntos vulnerables, a quienes debemos de eliminar en primer término.³⁶ Becker concienzudamente señala: siempre preferiremos sacrificar a alguien que queremos que exponer la más pequeña partícula de nuestra persona: "No sólo los enemigos, sino también los amigos y los seres amados son combustible para

³⁴Idem

³⁵Becker, Ibid, p. 181.

³⁶E.M. Cioran, Historia y utopía, México, Artífice, pp. 46-48.

perpetuarnos [...] Muy pocos, si nos viéramos presionados, no sacrificaríamos a alguien en nuestro lugar."³⁷ Y así la exacerbación del narcicismo imperante en todo acto humano necesita de chivos expiatorios para poder inflar su ego. Lo excitante radica en observar detalladamente la muerte de los otros mientras uno sigue en pie (Canetti). No obstante, esta pulsión irrefrenable encuentra su excusa en el discurso aséptico del bien: "Hay que erradicar de la faz de la tierra cualquier tipo de brote maligno." En pro del bien se hace el mal. Nuevamente: "El infierno son los otros". Este es el sentido de las guerras: Cobrar la muerte de los míos con una cantidad mayor de enemigos. Lo importante es que el resultado sea una cantidad exorbitante de cadáveres. Es un doble sacrificio expiatorio, "un balance de la inmortalidad", usufructuado por el sobreviviente. ("Como un pandillero inteligente afirmó en una película: 'cuando los asesinos dejan de matar, los matan'".)³⁸

Asesinato y absolución sagrada participan del proyecto simulado de la inmortalidad. El gobernante, si quiere continuar ejerciendo el poder, debe ofrecer algún tipo de expiación colectiva. Las masas no se sienten satisfechas si no representan un papel protagónico en la puesta en escena de la lucha entre el bien y el mal: "El ascenso de Hitler al poder se basó en que comprendió lo que necesitaba más la gente; por ello le prometió,

³⁷Becker, Op cit., p. 181.

³⁸Becker, Ibíd, p. 189.

sobre todo, una victoria heroica sobre el mal, y le ofreció la posibilidad vital de deshacerse temporalmente de su culpa real."³⁹

Sin caer en el extremo de la fatalidad, que parecería más bien un reclamo melancólico, Becker señala que la condición humana es incomprendible si no se toman en cuenta el odio, la envidia, la pulsión de hacer sufrir a los otros y a los nuestros, como elementos constitutivos de nuestra naturaleza. En pocas palabras, el amor descansa en el odio. Los discursos reduccionistas de ambos lados (pero sobre todo los que se recargan en el lado optimista) adormecen cualquier tipo de posibilidad reflexiva. No existen objetos puros, así como no existen ideas puras, ni deseos y mucho menos motivos puros. El hombre es una extraña amalgama de pulsiones encontradas. El problema emerge cuando se acepta la porción destructiva de nuestro ser como irremediable, porque entonces el "bien", por aburrido queda relegado a un segundo plano. "Necesitamos socializarnos en el odio y en la muerte, y también en la alegría y en el amor. No sabemos tener amigos sin, al mismo tiempo, tener víctimas a las que debemos herir, torturar y matar. Nuestro amor descansa en el odio [...] no podemos ser humanos hasta comprender nuestra necesidad de reconocer los sufrimientos y la muerte de los otros... (H.D. Duncan, Communication and social order)."⁴⁰

¿Si queda establecido que no hay forma de apelar a ningún referente absoluto que determine la frontera entre el bien y el

³⁹Becker, Ibíd, p. 195.

⁴⁰Citado por Becker, Ibíd, pp. 193-194.

mal, cuál es el sentido de todo este embadurnamiento de conceptos y actos supuestamente heroicos? Lo único claro para el autor es que el mal es un producto del bien, y que éste no es sino el mal refractario de la óptica del otro.

La muerte, la lúcida y a la vez placentera irradiación de la fuerza propia sobre las supurantes llagas de nuestros cuasi-semejantes (lo suficientemente semejantes para que valga la pena dañarlos, y lo indispensablemente distintos para gozar su sufrimiento), se realiza bajo la égida de la voluntad de vivir, de todo aquello que se inscribe dentro de cualquier discurso vital: "el hombre no sólo agrade por frustración y temor, sino también por alegría, plenitud y amor a la vida. Los hombres asesinan prodigiosamente por el placer sublime de tener un triunfo heroico sobre el mal."⁴¹

El colmo de la paradoja humana se encuentra en el deseo del hombre de "morir a fin de no morir".⁴² Este es el orden del suicidio, según Schopenhauer, y de las doctrinas cuasi-artificialistas, según Rosset.⁴³ Ambos órdenes apelan a una voluntad de vivir, o a una naturaleza velada, que se ha perdido en el inveterado olvido de la existencia, y que prefieren negar fenomenológicamente en su persona, que evidenciar su indiferencia ante la posibilidad trascendente de la redención: "La tragedia de

⁴¹Becker, Ibíd, p. 232.

⁴²Becker, Ibíd, p. 229.

⁴³Ver, A. Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983, pp. 217-226; C. Rosset, La anti-naturaleza, Madrid, Taurus, 1974, pp. 105-118.

la evolución consiste en que ha creado un animal limitado con horizontes ilimitados."⁴⁴

Esta ambivalencia existencial de desencanto por exceso de credulidad provoca un estado de melancolía razonada cuya máxima manifestación y normatividad es la esperanza en una lucha heroica sobre el mal/muerte, gestada en un pomposo escenario (sociedad, cultura) cuyo fin es homogeneizar las pulsiones de los individuos. En este sentido, tanto la cultura como la sociedad son una constante sucesión de falsificaciones.⁴⁵

El mal, en sentido peyorativo, es ese Proteo ideológico que se metamorfosea constantemente como debilidad y temor; como incisiva conciencia del fin, y como inmortalidad irrealizable. No obstante, a partir de su positividad, el mal es inerradicable puesto que puede ser cualquier cosa, mientras que el bien siempre será eso que quiso llegar a ser, pero no tuvo la fuerza necesaria para realizarlo⁴⁶: "Toda sociedad es un sistema heroico que promete la

⁴⁴Becker, Ibíd, p. 299.

⁴⁵Becker, Ibíd, p. 207.

⁴⁶Por un lado Schopenhauer aclara cómo es que lo que llaman mal no es sino un juicio resentido de los débiles: "¿Pensais de veras que Robespierre, o Bonaparte, o el emperador de Marruecos, son los únicos malos entre todos los hombres? ¿No veis que muchos harían otro tanto si pudiesen?" Schopenhauer, El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1989, p. 170; Por otro lado, Boecio (ss. V, VI), deja en claro que los buenos son los poderosos, mientras que los malos son los débiles: "Filosofía: En cuanto a lo primero, conviene que sepas que los buenos siempre son poderosos, y los malos, que están desamparados de todas fuerzas, y lo uno se verifica de lo otro. [...] Filosofía: ¿Luego en lo que uno puede es visto ser poderoso, y, por el contrario, débil en lo que no puede? Boecio: Confiésolo así." Boecio, La consolación por la filosofía, México, Conaculta, 1989, p. 162.

victoria sobre la muerte y el mal. Pero ningún mortal puede mantener esa promesa: sin importar que tan clamorosa y hábilmente él o ellos protesten, el hombre no puede triunfar sobre el mal y sobre la muerte."⁴⁷

La opción sería que el desencanto por exceso de credulidad se invirtiera en una credulidad por exceso de desencanto. En términos Nietzscheanos, ésta sería una propuesta "trágica". Pero esa es otra historia.

⁴⁷Becker, Op. cit., p. 205.

**CONCLUSION: EL PODER FRENTE A SI
MISMO**

El poder es de aquel que puede dar y a quien no puede serle devuelto. Dar, y hacer de modo que no se nos sea devuelto, es romper el intercambio en beneficio propio e instituir un monopolio: el proceso social queda así desequilibrado. Devolver, por el contrario, es romper esta relación de poder e instituir (o restituir) sobre la base de una reciprocidad antagonista, el circuito del intercambio simbólico.

Jean Baudrillard

La fascinación del mal descansa en el pálido desencanto del bien: Melancólica aceptación de un mundo desgarrado por la violencia y la desmesura del poder.

Ernest Becker, en La estructura del mal, pretende esgrimir un discurso "Ilustrado", donde el mal se presenta como la desviación errática, contingente, de una despistada "buena voluntad" humana. Sueño efímero, demasiado ingenuo para instaurarse como discurso propositivo, cede su lugar a una visión cáustica y deletérea (El eclipse de la muerte; La lucha contra el mal: ambas empapadas del pensamiento de Otto Ranke), donde la muerte y sus posibles desarrollos (El mal, el excremento, la locura, la servidumbre, la conciencia insignificante etc.) coexisten inextricablemente con una posible activación heroica del hombre. Este discurso alude al pensamiento trágico Nietzscheano en tanto la negatividad se transmuta en positividad.¹ Todos los elementos que producen la

¹Desde una perspectiva de la tragedia Nietzscheana, la negatividad representada en el acontecer mismo se transforma en un posible juego fenoménico del ser. El mundo apariencial se valora

conciencia de finitud del hombre, son precisamente los elementos arquitectónicos de un destino fatalmente exultante y lúdico: afirmación del azar como posibilidad ilimitada y como límite del límite. La muerte, la libertad, el poder, todo es una representación fragmentaria de la acción humana. Desdoblamiento de conceptos que se remiten a sí mismos, expresando a la realidad en un momento ideal de facticidad; ya que en estado puro sólo sirven como directrices del "evento".

El hombre repta sobre simulacros ¿Simulacros de qué? De realidades fantasmales veladas por la irrealidad de la propia simulación. Siendo ésta el único índice de verdad con el que se puede contar; mientras que aquellas apelan a la necesidad de una meta-realidad. Meta-realidad de los espíritus deseosos por serlo todo, de seres pusilánimes que necesitan la transparencia del devenir para ejecutar el mínimo paso; dibujan un "todo" moderadamente grande donde caben apretadamente sus anhelos.

El problema del referente y del objeto que lo refiere, del significado y el significante, ha sido el problema de todos los tiempos. Platón fue quien sistematizó la necesidad de un meta-mundo, del cual nosotros sólo somos espejos encargados de reflejar

e interpreta efímero, contingente, azaroso, violento, mortal, etc., en un rejuego de afirmaciones indiferentes a cualquier referencia de un orden trascendente.

La negación como negación esta inscrita dentro de la esfera del "evento": perenne postergación de la representación en pos de una metarrealidad.

La negación como afirmatividad, en cambio, se realiza como negación de la trascendencia y como afirmación de lo que aparece (fenómeno).

su imagen, no importando que sea distorcionadamente, y así él pueda tener conciencia de sí.

La alienación es la condición de la conciencia, sin ella el ser seguiría perdido en la profunda ignorancia de su ipse: así como el mal es condición del bien, el alter del ego, lo grotesco de lo sublime etc.

La modernidad ilustrada ha manejado esta conciencia como el elemento revolucionario del saber: es decir, como la necesidad de aceptar la refracción de lo que quisiéramos que fuera el bien, para así gozarlo aunque sea en pequeños pedazos. Pero el problema no radica ahí: el noumeno no es la realidad del fenómeno. Por el contrario, el "fantasma nouménico" se presenta como hipóstasis encubierta por la perenne repetición de la "representación". Mítico establecimiento de un origen atávico gestado por la repetición fenoménica. De esta manera el discurso del mal como melancólica aceptación de la degradación del bien, se derrumba y se plantea, más bien, como una cuestión de encubrimiento y de valor. De encubrimiento puesto que sólo basta promover la reversión del sentido para evidenciar que aquello que supuestamente asigna la designación, no es sino una cadena de designaciones que al no encontrar el origen, giran sobre su propio eje retomando nuevamente su escalada designativa. ¿Si no existe referente alguno, cuál es el parámetro que determina la diferenciación entre el bien y el mal? La genealogía muestra la eventualidad (como evento) de toda valoración; la imposibilidad de una valoración de la valoración. Descubriendo así el solipsismo velado por la convención, en una

virtual complicidad. En otras palabras, toda valoración no es sino la imposición de un querer poderoso, más fuerte que los demás. Por lo que la medida se determina a partir del poder -a menos que se dé una transvaloración, una mutación energética (cohesión sumatoria de fuerzas pusilánimes) que logre eclipsar la fuerza real. No obstante, aún esto sigue dentro del juego del poder (lucha entre fuerzas activas y reactivas). El juego del poder debe contar con reglas propias, gestadas a partir de la efectividad del propio juego, y no impuestas desde un más allá. No se trata de, transfigurando el referente, hacer un cambio de sentido que dé la razón al ser activo (yo puedo estar de acuerdo con esto, pero no deja de ser una forma más de valoración). Su lucha y su trabajo les ha costado a las hormigas reactivas ocupar el lugar que ocupan en el escalafón del poder.

El poder se legitima de acuerdo a la efectividad que despliega. El reino de lo posible es el reino del poder, ya sea en su dimensión heroica o en su denigración probabilística. Como se ha repetido, el poder es de quien lo ejerce, no importando que su ejercicio sea directo, pasivo, chantagista, doloso, o cualquier otro adjetivo que se le quiera atribuir.

Ahora bien, la idea de poder remite a una relación, a un juego, a un agonismo. Pero el verdadero poder (sobre todo el poder político) no permite ningún tipo de respuesta. Es un eterno soliloquio: reverberación de una sola voz que abarca la multiplicidad. El reino de lo posible, entonces, consiste en actualizar la idea que YO tengo de lo posible ¿Cómo lograr ésto?

Aniquilando toda posibilidad de reciprosidad, de intercambio: dar sin recibir nada a cambio. La servidumbre se infiltra como el dulce soplo del beneficio. Convertirse en el gran proveedor es el verdadero sentido del poder. La ausencia del intercambio reduce el cosmos entero a la exacta medida de la prescripción del poderoso.

Becker propone como respuesta a esto la conjunción de dependencia y libertad en la abstracción divina, trascendente. Esta es una ficción que permite erradicar la dependencia a los seres finitos y el temor a la orfandad. Esta es la gran aportación Beckeriana: reconocer la necesidad de una fuente de poder irreal que inyecte realidad al ejercicio fáctico del poder; la necesidad de una legitimación indeterminada que conjure la inanidad humana. El verdadero desencanto se apoya siempre en su propio y potencial encantamiento: fascinación de un poder que extrae su fuerza de la nada. Nada que, sin embargo, sigue participando del discurso ontológico al fungir como *impasse* posibilitador del ser. Un ser que no es, pero promete aparecer algún día. Aparición que desmentiría su estatuto ontológico, pero sin la cual el fenómeno se perdería en el eter de la insustancialidad; en el laberinto de la simulación y en la distorsión epistémica. No obstante, lo que aparece (fenómeno) no es, y lo que es (noumeno) no se puede conocer, por lo tanto se perfila como inevitablemente sospechoso ¿Porqué buscar la duración ahí donde la embriaguez de lo efímero nos ofrece su favor? Por temor a la insignificancia. Es decir: la trampa nouménica se revela como un encubrimiento del supuesto

desencubrimiento fenoménico. Basta disipar la bruma para ver que en el fondo no hay sino más y más bruma. El temor no es producido por lo desconocido; lo aterrador es la frágil materialidad con la que está tejida nuestra existencia. No es la ausencia del ser, sino su fugacidad lo que genera la complicidad de todos en hacer pasar por real lo incognoscible, para después olvidarlo mediante un reforzamiento mítico.

El supuesto discurso desencubridor esgrimido por Becker está urdido con elementos de una posible afirmación trágica, pero se queda en lo posible porque, por más crudo y desencantado que parezca, continúa perteneciendo a la ilusión metafísica del referente. Finalmente, Becker no deja de apelar a una causa ontológica que explique el ulterior desarrollo del mundo fenoménico: El mal como reflejo del deseo de inmortalidad; la violencia como manejo expiatorio con el más allá, etc.

Se acepta la presencia del mal, melancólicamente, casi perversamente. Pero no existe una verdadera afirmatividad de la negatividad. No hay exultación alguna del rejuego de las posibilidades con su inexorable, y por tanto aventurosa, fatalidad (exceptuando algunos pasajes del discurso heroico).

El destino debe esculpirse, y ello implica responsabilidad². Responsabilidad frente a sí mismo, y de sí mismo ante lo indeterminado, ante lo azaroso de todo acontecer. Por eso se habla

²Se trata, pues, de una responsabilidad irresponsable, que no está sujeta a ningún tipo de instancia trascendente. Es una reponsabilidad que solamente responde de sí y a sí misma.

de una existencia trágica. Lo que implica decir sí a la negatividad¹, siendo precisamente ésta la que gesta el carácter lúdico de la existencia. Siendo ella la aventura que debe jugarse sin reparar en el resultado, por el simple placer de jugar.

¹Negatividad que se transmuta en afirmación. No como un fardo que hay que soportar, sino como la negación de lo negativo en lo afirmativo.

BIBLIOGRAFIA BASICA

- BATAILLE, George, La experiencia interior, Madrid, Taurus, 1986.
- BAUDRILLARD, Jean, Crítica de la economía política del signo, México, S. XXI, 1987.
- A la sombra de las mayorías silenciosas, Barcelona, Kairós, 1978.
- BOECIO, La consolación por la filosofía, México, Conaculta, 1989.
- BROWN, Norman O., Eros y tanatos, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- DE LA BOÉTIE, Etienne, El discurso de la servidumbre voluntaria, Barcelona, Tusquets, 1980.
- CANETTI, Elías, Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1982.
- La conciencia de las palabras, México, FCE, 1981.
- CIORAN, E.M., Historia y utopía, México, Artífice, 1981.
- Desgarradura, Barcelona, Montesinos, 1979.
- Ese maldito yo, Barcelona, Tusquets, 1987.
- CLASTRES, Pierre, Investigaciones en antropología política, Barcelona, Gedisa, 1981.
- DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1986.
- DELEUZE, Gilles y Felix GUATTARI Política y psicoanálisis, México, Terra Nova, 1980.
- ELIADE, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor, 1985.
- El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México, FCE, 1986.
- GIRARD, Rene, La violencia y lo sagrado, Barcelona, Anagrama, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1988.
- JANKELEVITCH, Vladimir, La aventura, el aburrimiento, lo serio, Madrid, Taurus, 1989.
- La paradoja de la moral, Barcelona, Tusquets, 1986.
- LICHTENBERG, G.Ch., Aforismos, México, FCE, 1989.

- LYOTARD, J.F., La condición posmoderna, México, Rei, 1990.
- NIETZSCHE, F., La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 1979.
- El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1989.
- PAZ, Octavio, Conjunciones y disyunciones, México, Joaquín Mortiz, 1978.
- ROSSET, Clément, La anti naturaleza, Madrid, Taurus, 1974.
- SAVATER, Fernando, La tarea del héroe, Madrid, Taurus, 1986.
- Ética como amor propio, México, Conaculta, 1988.
- SCHOPENHAUER, A., El mundo como voluntad y representación, México, Porrúa, 1983.
- El amor, las mujeres y la muerte, Madrid, Edaf, 1971.
- La libertad, México, Premia, 1981.
- TRIAS, Eugenio, La aventura filosófica, Madrid, Mondadori, 1988.
- VALERY, Paul, Los principios de An-arguía pura y aplicada, Barcelona, Tusquets, 1987.
- DE VENTOS, X.R., De la modernidad, Barcelona, Península, 1982.
- Filosofía y/o política, Barcelona, Península, 1984.