

# **APOLOGÍAS DEL ABSURDO**

**(Supercherías, religiones, idealismos)**

**Enrique González Rojo**

**2007**

## Los métodos de abordaje crítico a los diversos niveles de la irracionalidad

1. Comenzaré por un lugar común en la historia de la filosofía. En la teoría del conocimiento y en la ontología no sólo existen los partidarios del *materialismo*, sino que, en permanente lucha contra ellos, proliferan los defensores del *idealismo*, que afirman la preeminencia de lo espiritual sobre lo material o que niegan la existencia de una realidad independiente de la proposición lógica, la sensibilidad, el lenguaje o el esclarecimiento científico, y sustituyen el carácter reflejante y apropiativo de la conciencia por una capacidad postuladora y constructiva.

Las razones por las cuales se ha explicado la existencia del idealismo son varias y complejas. Algunas han sido suficientemente esclarecidas, pero otras se han quedado a medio camino o de plano son ignoradas. Se sabe que el idealismo –y su telón de fondo religioso– ha sido fomentado, publicitado, infiltrado en el pueblo por la mayor parte de las formas de poder que han existido en el decurso de la historia. Aprovechando el atraso científico, así como la ignorancia y el anhelo de supervivencia tras de la muerte de los individuos, las clases dominantes de las diversas formaciones sociales han difundido un idealismo que, en general, encarna sus intereses de clase y de poder.

Pero estas explicaciones, de índole clasista o económico-social, no abarcan completamente la génesis del idealismo filosófico. Creo que junto con ellas, hay que tomar en cuenta otro elemento esclarecedor y decisivo: la presencia social, dinámica, de una clase –*la intelectual*– que es dueña de *instrumentos teóricos* de producción y se encuentra frecuentemente asalariada. El intelectual, que manipula ideas y conceptos, maneja medios intelectuales productivos y genera profesionalmente productos teóricos, es proclive a ver e interpretar la realidad de manera idealista. Su trabajo intelectual se le transmuta en la esencia de la naturaleza, la sociedad y el alma humana. No todos los intelectuales son, desde luego, idealistas; pero muchos de ellos –sobre todo los que se "enclasan"– tienden a dicha concepción del mundo.<sup>1</sup>

Pero hay algo más. El idealismo conlleva una pérdida del sentido de realidad, lo cual me lleva a argüir, de manera contundente, que uno de los elementos

---

<sup>1</sup> Desde un punto de vista político, los miembros de la clase intelectual pueden desclasarse o enclasar. El *desclasamiento* puede ser hacia "arriba" (aburguesamiento) o hacia "abajo" (proletarización) y el *enclasmiento* puede ser en *sí* (intelectualidad académica, aristocracia intelectual) o *para sí* (el sector histórico de la clase: la *intelligentsia* política que se sirve de la clase trabajadora manual para acceder al poder).

estructuradores del idealismo filosófico es un *factor psicótico* y tiene que ver con la psicopatología.

Si tomamos en cuenta estos elementos que determinan conjuntamente la génesis y estructura del espiritualismo, advertimos que la llamada filosofía idealista es un contrasentido, ya que, hablando en rigor y empleando una expresión provocativa, si es *la* filosofía, no puede ser idealista, y si es idealista no puede ser *la* filosofía (la verdadera).

Puedo hacer esta afirmación porque parto del concepto de que *la filosofía es el amor a la sabiduría (Pitágoras) que busca "adueñarse" de la cosa en sí misma sin aditamentos extraños (Engels)*.

El idealismo que, por lo general, expresa intereses de clase, que carga el sello del poder, que surge de la sustantivación del trabajo intelectual y que *implica pérdida del sentido de realidad*, no es una filosofía verdadera (no es *la* filosofía). Y no lo es porque, en su búsqueda de la apropiación o de la captura de la realidad, tiene tal cúmulo de perturbaciones externas (socio-económicas e intelectuales) e internas (psicopatológicas) que en lugar de "apropiarse" de la cosa –y satisfacer los requerimientos de la pulsión apropiativa al respecto– distorsiona la operación cognoscitiva y reemplaza, como todo proceso psicótico, la realidad por el delirio.

Independientemente de que se considere la conciencia como fundamento entitativo de toda objetividad (*idealismo subjetivo*) o el Espíritu o Dios como el sustrato o el sujeto–sustancia (Hegel), de la naturaleza y la sociedad (*idealismo objetivo*), el idealismo realiza una operación, descrita por Feuerbach, que consiste *en tornar el predicado como sujeto y el sujeto como predicado*. Convertir el cuerpo, y la realidad en su conjunto, en predicado del alma, o la naturaleza en atributo de la Idea o la Divinidad, es la práctica propia del intelectual *en sí*, del que *vive en su propio elemento*. Y este intelectual, cuando hace "filosofía", tiende al idealismo y, con él, a la pérdida del sentido de realidad.

En buena medida, la filosofía contemporánea (neopositivismo, filosofía del lenguaje, filosofía analítica y filosofía de la ciencia) tienen un severo componente psicótico. Este último se devela cuando hay una negación expresa o tácita del materialismo (y la dialéctica). Cuando se asienta, por ejemplo, que el ser es, ya no lo percibido (como decía Berkeley), sino lo percibido por la ciencia y sólo por la ciencia, cuando se afirma que el significado no puede desbordar nunca al significante, cuando se dice que el materialismo (y la dialéctica) son metafísicos y que no son sino pseudo-problemas, cuando, en fin, se colocan en el mismo nivel el idealismo y el materialismo, la psicosis eidética se muestra como uno de los elementos estructuradores y constitutivos de estos puntos de vista.

## Componentes psicóticos en la actividad eidética

2. El idealismo está codeterminado, pues, por lo económico, lo social y lo psicológico. Analizaré con algún detenimiento el *elemento psicótico* que, a mi entender, subyace tanto en la génesis del idealismo, como en la de las diversas religiones y las innumerables supercherías que pululan en el medio ambiente.

Como se sabe, la neurosis es un padecimiento, más o menos grave, originado por las contradicciones –o el "choque de impulsividades"– entre las partes constitutivas de la psique. Cuando el *yo* resiente de continuo las demandas de *ello* y los acotamientos del *superyó*; cuando la tendencia de las pulsiones emergentes del inconsciente a realizar sus exigencias choca permanentemente con la represión surgida de la moral familiar introyectada, el sujeto padece una neurosis. Es cierto que las neurosis *empañan* a veces, por así decirlo, la aprehensión de la realidad. Pero no establecen el *hiato* que separa tajantemente el *yo* de sus circunstancias. Es cierto, asimismo, que las neurosis severas, en algunos casos, pueden propiciar o dar pie al reemplazo del sentido de realidad por un delirio parafrénico o esquizoide. Pero el nódulo central de los conflictos neuróticos no reside en la separación entre un *yo* –que muchas veces tiende a desestructurarse– y la realidad, sino, como dije, en una antítesis entre las partes integrantes del aparato psíquico.<sup>2</sup>

La psicosis, por su parte, es una dolencia, también con diversos niveles de gravedad, que no sólo separa y contrapone la psique y la realidad, sino que en sus casos más severos, desestructura las partes integrantes del alma humana, debilita el *yo*, amordaza el *superyó*, libera el *ello*, etc. Al parecer, tanto las neurosis como las psicosis tienen causas genéticas y culturales, heredadas y adquiridas. Sin embargo, dados su diferente conformación estructural y el carácter divergente de su disfunción, la necesidad de una práctica terapéutica al respecto se enfrenta a dos etiologías distintas. En general, las neurosis se tratan psicoanalíticamente, mientras que las psicosis pertenecen al campo de la psiquiatría, la neurología, la farmacología, etc.

El propósito fundamental del psicoanálisis a un neurótico no es devolverle un sentido de la realidad extraviado –porque relativamente *ello* no existe, con salvedad del nódulo neurótico que lo enajena– sino establecer un equilibrio o una conciliación entre sus sectores anímicos en conflicto. Por eso, aunque no son pocos los que han hablado de la posibilidad y conveniencia de un psicoanálisis a

---

<sup>2</sup> Hay muchas otras teorías acerca de la neurosis (Jung, Adler, Klein, Lacan, etc). Acepto, provisionalmente, la anterior, que es la freudiana, porque me parece la más profunda de todas y porque el tema principal de este escrito no se basa en un estudio de la etiología de las neurosis.

pacientes psicóticos<sup>3</sup>, tal práctica, la mayor de las veces, o es imposible o implica enormes dificultades.

No cabe la menor duda de que no deben confundirse los enfermos mentales (esquizofrénicos, paranoicos, maníaco-depresivos, etc.) con ciertos componentes psicóticos que existen, en mayor o menor medida, en los individuos "normales" y en los neuróticos. La psicosis representa una ruptura entre el yo y la realidad o una deformación en las relaciones entre la persona y su circunstancia. El yo, con un principio de realidad debilitado o francamente destruido, cae bajo el dominio de los elementos inconscientes del aparato psíquico y se ve en la necesidad de reconstruir la realidad (delirios, alucinaciones, etc.) empujado por una fuerza o una impulsividad en que encarna una transacción entre el ello y el superyó. La presencia de elementos psicóticos en las personas "sanas" no es tan grave, porque en ellas el principio de realidad, aunque a veces sufra algún deterioro, se conserva incólume en lo fundamental.

Podríamos decir que cuando un individuo lleva a cabo reiteradamente (obligado por algo inconsciente) una mala lectura de algún aspecto de la realidad, nos hallamos ante un componente psicótico de su personalidad. El miedo exagerado es un claro ejemplo de esto. El temor con fundamento es, sin duda, un elemento benéfico del instinto de conservación: si el individuo, y la especie humana en general, careciera de él, no podrían sobrevivir. Pero cuando se le exalta desproporcionadamente y se le convierte en angustia, nos hallamos ante un extravío de la noción de realidad. No pocos individuos, en algunos aspectos de su vida, son dados a confundir sus deseos con la realidad: sienten una inclinación tal por algo o por alguien que acaban por anular el análisis objetivo y piensan que la ensoñación de su anhelo es indiscutiblemente real. Elementos psicóticos frecuentes surgidos en cualquier individuo son los sentimientos de inferioridad (o de autoestima debilitada) o de superioridad (o delirio de grandeza). Ni el micrómano (apocado y disminuido) es lo que se imagina ser, ni el megalómano tiene una idea acertada de sí mismo. Curiosamente, el amor –tan sobrevalorado en general– va acompañado de común por una serie de rasgos psicóticos en que los individuos, perturbados por una afectividad exaltada, no logran apreciar la precisa ubicación en que se hallan.

La "cristalización amorosa" (Stendhal) no es sino una sustitución de la persona amada, tal cual es de por sí, por la idea o imagen que el amante se hace de ella. Los celos infundados inventan situaciones, dan por ciertas sus "sospechas", enloquecen de coraje y son capaces, agravando la sintomatología, de llegar al asesinato o al suicidio. Los componentes psicóticos de la conducta y del pensamiento fracturan en algún punto, entonces, la relación entre el yo y la realidad exterior o interior.

---

<sup>3</sup> Tal el caso, por ejemplo, de M.A. Secheyhay quien, como lo muestra su libro *La realización inhólica y Diario de una esquizofrénica* (FCE, México, 1988) se inscribe en esta tendencia.

El individuo que se considera simpatiquísimo y se halla imposibilitado para caer en cuenta del repudio generalizado que despierta su actuación, o la persona que se piensa desagradable o antipática y está asimismo incapacitada para advertir que es apreciada en general, son muestras elocuentes de personas no psicóticas que sin embargo sufren la acción de ciertos elementos psicóticos que perturban la aprehensión realista de las circunstancias.

3. La actitud mental que favorece las supercherías es la *fe*. Esta "virtud cardinal", la primera de todas, no pone reparos para que cualquier superstición penetre en la psique y se adueñe de la persona. La fe es la responsable primordial de que los elementos psicóticos, mágicos, sobrenaturales entren en el alma humana como Pedro por su casa.

Antes de seguir adelante es imprescindible hacer una diferencia entre un simple error y un elemento psicótico. Todo elemento psicótico implica, desde luego, un error; pero no todo error está asociado con un elemento psicótico. Lo que tienen en común ambas nociones es que, en lugar de aprehender la realidad tal cual es en sí misma, la tergiversan y falsifican. El que yerra, el que ha sido víctima de una apariencia o el que ha recibido una información falsa que tiene por verdadera, puede rectificar, cambiar de concepción y hacerlo con mayor o menor esfuerzo. No se le va la vida, por así decirlo, en defender una opinión que resulta ser errónea. El que es presa, por lo contrario, de la *psicosis eidética* o de un *componente psicótico*, no está dispuesto de ninguna manera a dar su brazo a torcer. Ante lo sostenido por su fe, no valen argumentos, razones, demostraciones en contra. El componente psicótico hace de su portavoz un fanático. Si es un fanático humilde, que no tiene pretensiones de evangelización, menos malo; pero si es un fanático soberbio, que considera como un deber moral la catequización - sin desdeñar sus formas violentas de implantación- las cosas adquieren extrema gravedad, ya que lo que se quiere extender -como ha ocurrido tantas veces- es el componente psicótico de la religión. La fe imbricada en el elemento psicótico de las supercherías, las religiones y los idealismos conduce inexorablemente al fanatismo. El fanático piensa en clave psicótica.

Los errores, en el sentido amplio del término, pueden ser de dos tipos: los *simples* -producto de una mala información, de la ausencia de verificación, de prejuicios tergiversadores, etc- que suelen desaparecer sin dificultad, o casi, por medio del esclarecimiento pertinente de la falla; y los *complejos* -que se hallan afianzados por la "convicción" o la fe- que son difícilmente superados mediante la dilucidación adecuada de su torpeza, o prácticamente nunca lo logran. Los errores complejos pueden manifestarse como *elementos psicóticos* que acompañan con frecuencia al pensamiento, o como lo que he dado en llamar la *psicosis eidética*.

Estas dos modalidades de errores complejos -con diferencias sólo de grado- tienen en común la falta (o la pérdida) del sentido de realidad. Lo que enuncian, sostienen, exaltan trae consigo *objetivamente* una evidente falsación de la cosa tal cual es en sí misma. El caso de la *psicosis eidética* es más grave que la distorsión de la realidad que provoca la presencia de un *componente psicótico* (afectivo) en la intelección, ya que en aquella la tergiversación objetiva de la realidad se halla afianzada *subjetivamente* por la implantación introyectiva. Por eso, mientras la manera de desligarse del *componente psicótico* y el espejismo de su evidencia, requiere una *renovación espiritual* que no es fácilmente realizable, el modo de superar la psicosis eidética –fundada en la irracionalidad de la fe implantada– es casi imposible y sólo se lleva a cabo en casos excepcionales mediante una *revolución anímica*.

Los errores en filosofía no sólo se hacen evidentes en los idealismos, sino también en el materialismo metafísico, del que el materialismo mecanicista es una de sus modalidades. No sólo se acusa una grave desviación del pensamiento en la *inversión* (ya señalada por Feuerbach) entre el sujeto (materia) y el predicado (idea), sino en el echo *de poseer una noción reductivista o deformada del movimiento*. De la misma manera que se puede afirmar que la ciencia y la *filosofía* buscan capturar la cosa tal cual es, sin aditamentos perturbadores, hay que asentar que la cognición debe tener el propósito de aprehender el movimiento de lo real como es en sí mismo, sin elementos que lo constriñan y tergiversen. Se puede ser en efecto materialista y eliminar parcialmente de la filosofía el componente psicótico del idealismo, pero se puede hacer, por así decirlo, una mala lectura del movimiento y reducir la complejidad del mismo a la simplicidad de una apariencia, una presuposición o un prejuicio. Creo que, por lo normal, el materialismo *metafísico* más que expresar una *psicosis eidética* –y estar, por ende, incapacitado para rectificar el camino–, implica más bien, en general, un serio error que entraña un componente psicótico objetivo y debe ser combatido bajo la tutela y la orientación de un punto de vista *dialéctico*. No sólo hay, entonces, un materialismo dialéctico que se emancipa de la *psicosis eidética* y de los *componentes psicóticos*, sino también posiciones que emprenden esta pugna de manera parcial: el idealismo *dialéctico* (Hegel en medida importante) rompe con un error vigoroso cuando se refiere al movimiento, pero conserva la *psicosis eidética* y la convierte en absoluta cuando alude a la preeminencia de la idea sobre la Naturaleza. El materialismo *mecanicista* se emancipa, asimismo, de la formulación psicótica al advertir la primacía del ser material sobre la conciencia (y cualquiera de sus productos), mas incorpora el grave yerro aludido a su concepción del mundo cuando no puede advertir y exaltar la presencia del movimiento en cuanto tal, y de las leyes de la dialéctica, en el ser mismo de la realidad.

¿Cuál es la génesis de la *psicosis eidética* de la conducta humana? Hay un concepto clave para entender este origen: la *introyección*<sup>4</sup>. Esta última consiste en el acto o proceso por medio del cual ciertas ideas y sentimientos externos al individuo –ideales, código moral, creencias religiosas– se internalizan. Los padres, en efecto, introducen en sus hijos –cuando son muy pequeños y la conciencia se halla en sus etapas iniciales de desarrollo– ciertas creencias religiosas, las cuales son introyectadas por el aparato psíquico. Esto nos explica por qué, en términos generales, las personas católicas, protestantes, ortodoxas, judías, mahometanas, budistas, taoístas, etc., provienen de familias que pertenecen respectivamente a los credos enumerados. La *extrayección/introyección* genera una suerte de *fe primaria*: no sólo muestra o da a conocer al pequeño el contenido de la internalización, sino apunta este último –la mayor parte de las veces de por vida– mediante la convicción fideísta. Con la *extrayección/introyección* se genera el *superyó* y se invade parcialmente el *ello* y el *yo*. La introyección implica, pues, una implantación: la implantación de la fe. Pero ¿qué es ésta? La fe es el órgano "cognoscitivo" de la irracionalidad. "Dejad en paz mis creencias", dice el fanático. Y tiene razón: de conformidad con el principio de tolerancia, cada quien tiene la libertad –o debería tenerla– de creer lo que quiera o lo que pueda; pero también la razón, la conciencia y la filosofía, tienen el derecho –y me parece que también la obligación– de denunciar los atracos contra la lógica y las perturbaciones del sentido de realidad. ¿Por qué la fe primaria, nacida con la introyección, se cristaliza en un proceso de *arraigamiento*? Porque responde a ciertas necesidades o demandas internas del creyente. La introyección de credos religiosos establece una alianza, por así decirlo, con el apetito de supervivencia o de temor a la muerte de las personas. Este pacto, que sirve de trasfondo a la asimilación de la fe y al arraigamiento existencial de la misma, nos esclarece el hecho de que las supersticiones, la religión y el idealismo tengan un *componente psicótico* y devengan en diversas modalidades de *psicosis eidética*.

### Niveles de la irracionalidad

4. La superstición es una aceptación/asimilación de algo irracional, imposible o contradictorio. La creencia en espantos, varitas que olfatean tesoros, telequinesis, nahuales, magia negra y blanca, íncubos y súcubos, etc. en general es introducida –tanto en el mundo primitivo como en el contemporáneo– en los hijos por los padres ignorantes –que la recibieron a su vez de progenitores supersticiosos. Dicha creencia se arraiga de modo tal en el ánimo de los hijos que no pueden casi nunca desprenderse de esa concepción mágica del universo y del animismo primitivo con ella asociado y que consiste en atribuir a la naturaleza estados anímicos y capacidades inherentes tan sólo a las personas. La aceptación de ese mundo fantasmagórico, que atrae y repele al mismo tiempo y que se basa en lo

---

<sup>4</sup> Concepto propuesto por S. Ferenczi, y que es lo contrario a proyección.

esencial en una antropomorfización inconsciente de la naturaleza, es apuntalada por la fe, la convicción, la certidumbre. La *psicosis eidética* en este caso resulta visible: por un lado, los individuos no pueden hacerse una idea sobria y realista del mundo que los rodea y, por otro, presentan una fuerte resistencia a todo intento de poner las cosas en su lugar y dejar sin sustento las fábulas que los hipnotizan. Para salir de este mundo distorsionado y espectral se requiere de una verdadera *revolución anímica*. La educación es urja condición necesaria para que pueda ésta llevarse a cabo; pero la misma no es suficiente, como lo muestra el hecho de que abundan personas informadas y hasta eruditas que no pueden dejar de rendir culto a la superstición.

Las religiones a veces pretenden combatir las supersticiones populares. Las prohíben y anatematizan. Pero si tomamos en cuenta sus "misterios", sus "revelaciones", su hagiografía, sus juicios y prejuicios, advertimos que, lejos de negar el mundo fantástico de la superchería, lo que hacen es refinarlo y someterlo a dogma. Las religiones parten de una o varias "revelaciones" –en que lo sobrenatural abre un resquicio para hacerse presente–, las cuales acarrearán una espectacular violación de las leyes naturales o de la lógica elemental; esas revelaciones adquieren "realidad" por la fe que las avala; y, a partir de ello, surgen el dogma, la institución, la teología y la teodicea.

Pongamos el caso de la filosofía peripatético–escolástica. Así como el Nuevo Testamento habla de "Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", el tomismo afirma tácitamente que es preciso "Dar a la razón lo que es de la razón y a la revelación lo que es de la revelación". Empero ¿qué es lo propio de la razón y qué lo propio de la revelación? Si nos referimos a Dios, opina Tomás, la razón nos da cuenta de su *existencia* y la revelación nos ofrece una idea de su *esencia*, por lo menos en parte. Según Santo Tomás, la razón nos muestra que el universo, sometido a la ley de la causalidad, tiene que poseer un principio, porque es impensable una cadena infinita de seres *contingentes*; se requiere, entonces, un principio *necesario* que rompa con la supuesta infinitud espacio–temporal de los entes y que sea además *Causa sui*. Inspirado hasta cierto punto en Aristóteles, Tomás está convencido de que pueden presentarse pruebas *racionales* de la existencia de Dios<sup>5</sup>. Lo que no nos es dable llevar a cabo mediante el simple uso de la razón natural es mostrar lo que es este Motor inmóvil develado por la inteligencia. Si sabemos algo del "ser íntimo" de la Divinidad –por ejemplo que la forman tres personas distintas y un solo Dios verdadero–, la vía de acceso a la aprehensión de dicha esencia conformadora no puede ser sino la revelación (las Sagradas Escrituras) y, conjuntamente con ella, una fe asimiladora o, en generaciones posteriores, una sucesiva introyección de creencias.

---

<sup>5</sup> Hay, según él, tres clases de pruebas de dicha existencia: la *cosmológica* –que es la que, de manera sucinta, acabo de exponer–, la teleológica y la ontológica –que no voy a tratar por ahora.

¿Ha desaparecido en esta asociación de lo peripatético (aristotélico) y lo escolástico (bíblico) el componente psicótico? Resulta evidente, para cualquier persona sin prejuicios, que los principios dogmáticos emanados de la "revelación" –el misterio, por ejemplo, de la encarnación, es decir del Creador que se hace criatura– resultan ininteligibles. Ante la afirmación de que tales principios son irracionales y que sólo puede considerárselos "verdaderos" porque se hallan cimentados por la fe de los creyentes, la Iglesia católica y sus teólogos responde que tales principios, que para la razón son misteriosos y enigmáticos, más que irracionales son suprarracionales y que la fe, lejos de ser una disposición del ánimo para aceptar lo irracional, es una virtud que nos permite acceder a lo sobrenatural. Los dogmas de la Iglesia –por ejemplo *el credo*, también llamado símbolo de la fe– no están *más acá* de la razón, sino *más allá* de ella, para los Padres y filósofos cristianos.

Esta argumentación, sin embargo, no es más que un conjunto de palabras carentes de sentido. El librepensador no puede aceptar –porque no hay ninguna suerte de prueba de ello– que la dicotomía *racional/irracional* tiene que ser reemplazada por la tricotomía *irracional/ racional/ suprarracional*, ya que todo aquello que choca o le repugna a la razón –y aquí tengo buen cuidado de decir que hablo de la razón dialéctica– es irracional. No es cierto que, a más de los racionales, unos pensamientos son irracionales y otros suprarracionales. Ciertamente que, para la epistemología, hay y habrá siempre cosas desconocidas, pero no incognoscibles. Todo lo real es racional, como decía Hegel, porque nada resulta incognoscible. Calificar a las creencias irracionales de suprarracionales es un subterfugio del escolástico. Presentar la fe –que es el producto de una introyección y la manifestación de un deseo que brota de las entrañas– como un órgano capaz de aprehender aquello que le es imposible a la razón, es un sofisma o martingala destinado a enredar las cosas y darle carta de ciudadanía al *componente psicótico* que estructura la creencia. Un Dios que es uno y al mismo tiempo trino, o un Dios que es absoluto (como Dios padre) y al mismo tiempo relativo (como Dios hijo), son simplemente imposibles e impensables. La razón nos habla de lo posible, de lo que carece de contradicciones formales, de lo que existe o puede existir. Lo irracional, en cambio, afirma lo imposible, lo que es presa de antítesis irreconciliables.

Pero ¿qué pasa con los "elementos racionales" de la argumentación tomista que conducen "inexorablemente" a demostrar la existencia de Dios? Cuando Tomás intenta cimentar la ley de la causalidad –en que toda causa es también efecto– echa mano no sólo de Dios (una *natura naturans* que funda una *natura naturata*), sino de la idea de una *creatio ex nihilo*. Como, para Tomás, la naturaleza no puede ser una entelequia o, lo que es igual, no puede basarse en sí misma y engendrar en ella su propio movimiento, exige la presencia de un Ser supremo que, teniendo como antecedente la nada, crea la diversidad de los entes. La *creatio* de lo que *es* a partir de lo que *no es* no sólo resulta incomprensible sino que, a pesar de su apariencia racional y argumentativa, es un indudable *componente psicótico* que forma parte

del *corpus* religioso judeo-cristiano. En todas las filosofías, concepciones del mundo o hipótesis científicas en que aparece la nada –una nada anterior a las cosas o posterior a ellas, una nada que limita al espacio en cualquiera de sus "fronteras" o una nada que sirve como soporte último, subatómico de la realidad– en todas estas doctrinas, repito, se despliega un *elemento psicótico* en que la nada se *entifica* o *materializa*. Podemos hablar de una nada o un no ser relativos –como cuando decimos "el cielo no es el mar", "el futuro no es aún" o "este acontecimiento nada tiene que ver con este otro"–; mas cuando aludimos a una *nada* en general, y la tratamos como si fuera existente y absoluta, nos hallamos con que nuestra argumentación está bajo el dominio de un fraco ingrediente psicótico. La nada simplemente no es. El más elemental intento de hacer con ella un juicio afirmativo, basado en la categoría de la cualidad, que asiente: "la nada es..." se vuelve imposible y se nos deshace entre los dedos. La única proposición válida al respecto, aunque tautológica, es "la nada no es" o, si queremos ampliar el sentido entitativo de la cópula sin traicionar al "objeto" mentado, "la nada es no ser". La nada no es el antecedente o el consecuente de lo real, de la nada nada se deriva, la nada no está en posibilidad de transmutarse en algo, la nada nada limita, la nada no es el fundamento o el antecedente de ninguna realidad...

El pensamiento religioso tiene, sin embargo, una salida. La *creatio ex nihilo*, el surgimiento de lo que es desde la nada, no es –nos dice– un proceso espontáneo –lo cual sería ciertamente absurdo– sino que todo ocurre mediante la inefable intervención de la Divinidad. En el fondo de todo está, pues, el milagro, el misterio, lo sobrenatural. Pero esta solución –si queremos llamarla así– lejos de aclarar las cosas las enturbia aún más. Ya no tenemos sólo el escollo insalvable de una nada "realizada" que opera como antecedente delimitador de lo real, sino el enigma inconmensurable –el absurdo más bien– de que un Ser, que es todo espíritu, genera su contrario (la materia) o un Ser, que es todo perfección, engendra lo imperfecto. Todo, entonces, vacila, pierde consistencia, tiene los pies en el aire. Viene entonces la fe a desfacer entuertos: independientemente de lo que opine la razón, la *creatio ex nihilo* es una verdad apodíctica porque es producto de la revelación y la última palabra en las "cuestiones metafísicas" la tienen las Sagradas Escrituras.

5. Si las religiones tienen una raigambre supersticiosa, la filosofía idealista –tanto objetiva como subjetiva o consensual– posee una base religiosa. En última instancia, en efecto, el idealismo se funda en supersticiones, en cuentos de hadas y demonios o tiene una función apologética respecto a la religión de donde emana. Pero lo hace desde cierta abstracción que oculta o disfraza la vulgaridad de sus creencias matrices o el absurdo implícito en una mentalidad que padece una *psicosis eidética*. Me gustaría denominar *proceso de purificación abstractiva* a la esquematización, intelectualización y depuración de esas creencias que sirven de fundamento a las religiones y de soporte último a los idealismos.

Si nos tomamos el cuidado de examinar la educación que en su niñez recibieron la gran mayoría de los filósofos idealistas, advertimos que es una educación religiosa. Para hablar tan sólo de un pequeño número de filósofos a partir de la modernidad, advertimos que detrás de la filosofía de Descartes, Malebranche, Leibniz, Pascal está la educación católica; detrás de Berkeley, Moses Mendelsohn, Kant están el protestantismo y el pietismo, etc.

El esquema estructural es éste: a un niño se le proporciona una educación confesional, él la absorbe y la arraiga como fe, pasan los años, se convierte en intelectual y acaba por ser filósofo idealista. En general, la filosofía que elabora o a la que se adhiere, lejos de contradecir la esencia de las enseñanzas religiosas internalizadas y asimiladas cuando pequeño, es más bien una defensa especulativa, razonada con mayor o menor astucia, de aquellas aseveraciones religiosas –como la creencia en Dios, el carácter divino de las Sagradas Escrituras, el misterio de la encarnación, etc.– implantadas en el filósofo cuando era niño. Este infante, al crecer y ponerse a filosofar, no puede hacerlo libremente, sin prejuicios inmovilizadores y con el mero afán de captar las cosas como son y no como querría que fuesen, ya que se ve condenado a razonar conforme a los principios religiosos que se le imbuyeron en el pasado y hacerlo desde un dispositivo especial –la fe– que degenera por lo común en fanatismo. El fanatismo es, efectivamente, la potenciación teratológica de la fe. El fanático convierte su fe en intolerancia y la intolerancia –en este caso idealista y religiosa– implica siempre una cruzada: es el intento de propagar el *componente psicótico* –la tergiversación de la realidad– que estructura la concepción del mundo de quienes ven –o mejor: se ven obligados a ver– el predicado como sujeto y el sujeto como predicado, al decir de Feuerbach.

El fideísta, el que trae consigo una *psicosis eidética* que lo obliga a creer lo que cree, se halla imposibilitado para rectificar. La ceguera es su rasgo distintivo. Él discute siempre desde la "verdad" –afianzada por la acción milagrosa de la revelación y por el asentimiento emocional que la fe deposita en su ánimo– contra los que, errados, no han recibido la bendición de esas prerrogativas y se hallan, por ende, en el lodazal de la ignorancia o en el presuntuoso mundo demoníaco de una razón tan torpe como limitada.

De la misma manera que no es posible volver al psicótico –a un esquizofrénico, por ejemplo– a la realidad con disquisiciones racionales, porque esta prédica argumentativa, externa al enfermo, forma parte también de la realidad extraviada, tampoco resulta dable convencer al supersticioso, al místico o al filósofo enajenados a una *psicosis eidética*, de la conveniencia y necesidad de adquirir o readquirir el sentido de realidad perdido, por medio de discusiones racionales y de consideraciones científicas. Simplemente no se puede. La sensatez choca con los oídos sordos de la alienación. Si el enfermo mental vive en un mundo distinto, "habla otro idioma" y la realidad, común a todos, tiene para él un significado diverso –si es que tiene alguno– al que acostumbramos darle, el pensador religioso o el filósofo idealista se ubica en una construcción ideal –amurallada por el elemento psicótico que coexiste con la fe– y resiste cualquier embate de la ciencia y de la filosofía.

## Conversiones religiosas

Es cierto que existen las conversiones y las propagaciones (forzadas o no) de los cultos religiosos. Pero ello no invalida la hipótesis que manejo respecto a la *psicosis eidética* que acompaña a las supersticiones, las iglesias, los idealismos. Me gustaría hacer una distinción entre *conversión* y *emancipación eidética*. La conversión es el tránsito de una religión a otra o de una forma de idealismo a otro. La emancipación eidética es el abandono de toda religión y de todo idealismo. La conversión de una persona, por ejemplo, del judaísmo al cristianismo o al mahometanismo; del cristianismo al judaísmo o al mahometanismo o del mahometanismo al judaísmo o al cristianismo, es un traslado, en la creencia, de un modo de monoteísmo a otro. Hay diferencias, desde luego, y muy importantes, entre estas tres religiones –y entre las filosofías idealistas que hacen su defensa en el nivel especulativo–; pero es indiscutible que tienen un acervo de principios en común, basados, supuestamente, en la revelación que traen consigo la *Tora*, el *Nuevo Testamento* y el *Corán*. Las tres religiones –y los tres idealismos– se basan en la afirmación de la existencia de un único Dios, creador del universo y, dentro de éste, de los hombres. Jehová, la Divina Providencia, Alá no son sólo la causa eficiente del mundo y sus criaturas, sino la causa final. No sólo es el Motor inmóvil –que mueve sin ser movido– sino el que genera todo cuanto existe con un propósito o una finalidad (que quizás resulte incomprensible para el hombre pero que responde incuestionablemente a Su decisión inefable y misteriosa).

Al transitar, entonces, de un monoteísmo a otro, se abandona una iglesia por otra, un culto por otro, una fe por otra; pero se conserva, en medio de los cambios, la presencia actuante, dinámica y vigorosa del *componente psicótico* de todo monoteísmo. Insistiendo en el tema, aludiré, por un momento, al elemento *teleológico* que acompaña siempre al deísmo. Una de las definiciones que podrían darse del hombre es la de que es un *animal teleológico* o sea un ser que al trabajar, al transformar la naturaleza, lo hace con un propósito. La esencia del hombre es el trabajo y la esencia del trabajo es la finalidad con que se realiza o el propósito que persigue. Aún más, si antes, de manera aristotélica, se pensaba que la esencia es aquello que hace de un objeto lo que es, y se concluía que aquella no podía ser sino la forma del mismo –como configuración de la sustancia material–, ahora se sabe que, en lo que a los objetos manufacturados se refiere, la esencia es la realización de un designio. Lo esencial de una mesa, por ejemplo, no es su forma, su color, los materiales que la integran, sino el hecho de que fue creada para realizar ciertas funciones como comer, escribir, jugar a los naipes, etc. El hombre es el animal que introduce el *telos*, el *para*, en la naturaleza. En esta última, si restarnos al ser humano y algunas especies de animales superiores, no aparece la

finalidad. Existen las leyes y el "sentido" que se deriva de ellas; pero no un objetivo por alcanzar.

El pensamiento idealista y metafísico, en una clara *antropomorfización*, introduce el *fin* en el mundo natural y lo hace depender de una Inteligencia Divina que, al igual que el hombre, trabaja, y que, al igual que el trabajo humano, lleva consigo un propósito. Las religiones monoteístas no sólo hablan del *origen* del universo, de la *creatio ex nihilo* y del Credor, sino que, llevando el concepto de *horno faber* a su versión sublimada, consideran que el universo –y dentro de él el ser humano– es obra de la Divinidad, realizada, total y parcialmente, como resultado de un designio. Los monoteístas –cristianos, judíos o mahometanos– aceptan dogmáticamente dicha concepción teleológica que se halla apuntalada por una fe que la educación familiar implanta, vía la introyección, en el pequeño, y que, una vez arraigada, opera como *componente psicótico* del modo de pensar.

Las conversiones religiosas no son, entonces, emancipaciones de la psicosis eidética, sino traslados de un delirio a otro. Pero hay religiones que, desechando el monoteísmo, no imaginan a Dios separado del mundo –como lo está el orfebre con respecto a su obra–, sino que lo conciben en una suerte de unidad con él. Se trata de las religiones y filosofías *panteístas*, como el budismo decantado y los sistemas de Spinoza, Shelling, Hegel.

Hay quienes consideran el panteísmo como un tipo de ateísmo, ya que en él no existe un Dios personal diferenciado de la naturaleza; pero también los hay que, ampliando el concepto de deísmo, son de la opinión de que toda creencia en un Dios, sea personal o impersonal, debe recibir la designación de religiosa.

Hay dos formas principales de panteísmo: uno, al que se puede denominar *espiritualista* o *acosmista*, y otro, al que se le suele llamar *naturalista*<sup>6</sup>. Las dos modalidades tienen en común la unificación del cosmos en su conjunto –hombres y mujeres incluidos– y Dios, y, como consecuencia de ello, la negación expresa de un origen temporal de lo existente (en conjunto) y, por ende, la afirmación tajante de que el ser (natural-divino o divino-natural) carece de principio y de fin. Para la primera forma, aunque lo natural y lo espiritual constituyen una unidad –en el sentido de que son dos factores que no pueden existir uno sin el otro–, el elemento primordial, el motor de cambio, la esencia de lo real o el componente del que emana la teleología *inmanente* de la totalidad, es el Espíritu. Lo ideal se halla mezclado con lo natural, pero conserva cierta autonomía y, con ella, las características de preeminencia, dinamicidad, pureza. Así como, en referencia a los individuos y los humanos en general, hay quien, dotado de una concepción idealista, está convencido de que la conciencia determina al ser social, los

---

<sup>6</sup> Existen, además, el panenteísmo, el emanentismo y otras concepciones del mundo que consideran que hay una *parcial* identificación de la naturaleza y la Divinidad, que, por razones de espacio e intención, no voy a tratar en este sitio.

panteístas espiritualistas piensan que la espiritualidad general asociada a la naturaleza—determina lo puramente "mundano" de la misma.

El panteísmo naturalista es más radical que el espiritualista porque rechaza la subrepticia diferenciación entre los dos niveles llevada a cabo por este último, y preconiza que todo lo que existe —lo material y lo espiritual, lo grande y lo pequeño, lo sublime y lo vulgar— se identifica, en su conformación integral, con lo perfecto. Lo imperfecto no es sino un fragmento de la perfección. Todos y todo formamos parte de lo Divino. Aún más, no únicamente lo que generalmente identificamos con lo ideal —el arte, la filosofía, la investigación científica y matemática, la religión, etc.— es parte integrante de la Divinidad, sino también lo que vinculamos normalmente con lo material, lo profano, lo vulgar e insignificante. En este sentido, parecería no haber diferencias entre esta concepción y el materialismo ateísta. Podríase pensar que las diferencias entre el panteísmo naturalista y el materialismo son únicamente terminológicas y que lo que el materialismo llama la unidad material del universo —que no excluye los productos ideales— esta clase de panteísmo los denominaría simplemente Dios. Influidos por esta interpretación, hay quienes dicen sin más que en esencia no hay contraposición entre el panteísmo naturalista y el materialismo, o que aquél no es sino la antesala o el preanuncio de éste. Pero me parece que no es posible hacer una ecuación de igualdad entre el panteísmo naturalista y el materialismo filosófico por diversas razones. Una de las más importantes es la siguiente: mientras que para el panteísmo todo lo que existe forma parte de Dios y, por consiguiente, es naturaleza animada o espiritualizada, para el materialismo, la psique y, con ella, todos los productos intelectuales, sentimentales y volitivos que le corresponden, son producto no de cualquier manifestación de la materia, sino de la materia altamente organizada u organizada en el sentido del cuerpo humano, con inclusión del sistema nervioso central y el cerebro.

Tornemos a las conversiones. Soy de la opinión de que mientras las conversiones de una modalidad de monoteísmo a otra dejan incólume el componente psicótico —porque caen en la inversión del predicado en sujeto y viceversa—, el tránsito de uno de los monoteísmos al panteísmo —sobre todo al de índole naturalista— presenta otro carácter. Como aquí la finitud del mundo desaparece, la Divinidad se concibe como impersonal, la teleología —si es que se acepta— es una teleología *inmanente* y la nada brilla por su ausencia, algunos de los elementos primordiales que conforman la *cara externa* del *componente psicótico* —y de los que no pueden prescindir ni el monoteísmo ni el deísmo común a los monoteísmos— se desechan por completo. Por eso la conversión al panteísmo se halla, a mi entender, a medio camino de la emancipación eidética.

Cierto es que en algunas familias de librepensadores los padres pueden educar a sus hijos dentro de una concepción del mundo panteísta; pero me parece que, por lo menos en Occidente y Oriente Medio, la educación familiar inmensamente

mayoritaria –extrayectivo–introyectiva– es monoteísta (cristiana, judía, mahometana). Y en estas circunstancias, una conversión al panteísmo significa pasar no de una manifestación de la *psicosis eidética* a otra, sino de aquella a una posición que, al desembarazarse de varios de los elementos integrantes de la *psicosis eidética*, y al detenerse, sin embargo, en la concepción idealista, intenta rebasar, aunque sin conseguirlo, la enajenación al *componente psicótico* del fideísmo. En general el pensamiento emancipado de los ingredientes psicóticos *puede dialogar* con el panteísmo, aun con el más atrasado –el acosmista– porque los escollos que pone la fe monoteísta en los dogmas irracionales del Dios creador y del Dios–consciente–de– sí han desaparecido. Es muy posible, por otro lado, y esto ha sido muy frecuente en la historia de la filosofía, que la energía crítica que ha conducido a los pensadores a separarse del monoteísmo, para acceder al panteísmo –sobre todo al naturalista, como dije–, los empuje finalmente al materialismo filosófico, transformando la mera conversión inicial en una franca emancipación eidética, y es que si los *componentes psicóticos* de las religiones monoteístas o de las filosofías idealista y metafísica, tienen como su sustento la *fe*, y ésta se origina en la introyección de la mitología religiosa en los pequeños, la liberación eidética –que es una verdadera revolución interior– tiene su fundamento en la *crítica*, la cual lleva implícito el abandono tajante del *infantilismo de la dependencia* con respecto a los dogmas internalizados y arraigados en el aparato psíquico de los pensadores idealistas y metafísicos. La metafísica, toda ella, no es sólo un error, un dislate filosófico, sino un modo de pensar en el que fácilmente se acomoda la *psicosis eidética*. Esta última puede ser caracterizada como *una enfermedad de las facultades subjetivas de la cognición* (intelectivas, racionales y, en ocasiones, hasta sensibles). Un error que adultera la realidad, revela su carácter de elemento–psicótico–del–pensar, cuando el individuo que lo detenta no puede vivir sin él.

Nietzsche decía que si la física tuviera alas no requeriría de la metafísica. Al hecho irrecusable de que la física carezca de alas y, con ello, de la capacidad de examinar los fundamentos últimos tanto de la naturaleza como de su propia capacidad operativa, se pueden dar tres soluciones: a) la primera consistiría en dotarle, en efecto, de aquello que le falta, b) la segunda en pedirle ayuda a otra disciplina (la metafísica) que supuestamente posea la capacidad de vuelo y c) la tercera en solicitar el auxilio de la filosofía.

Obligar a la física a alzar el vuelo tiene el inconveniente mayúsculo de hacerla abandonar por momentos su campo, su finalidad, su metodología y convertirse en un híbrido que lo mismo trabaja con lo natural, lo sensible, lo dado, que con lo sobrenatural, lo suprasensible, lo postulado. Llamar a la metafísica, a la *philosophia traditionalis*, en apoyo de la física es intentar dotarla de un basamento sobrenatural que, traicionando el espíritu científico de conocer la cosa tal cual es, rompe con el concatenamiento de los fenómenos, adjudica al *origen* un

papel protagónico en la cosmología, y hace del milagro –que es la supuesta interrupción de la legislación científica– algo que no escandaliza ni sorprende, porque se halla apuntalado por la fe. La fe, en efecto, abre los brazos a lo que sea, siempre y cuando responda a los prejuicios introyectados y a las imperiosas exigencias del deseo. La tercera, la solución filosófica, además de rechazar las dos soluciones precedentes –que se basan en realidad en la metafísica– trabaja, desarrolla su reflexión, opera en un lugar especial que no es ni el *allende* de la física ni el *aquende* de ella. Su temática, expresada en un interrogante, es la siguiente: ¿cuál es, de manera totalmente necesaria o apodíctica, la condición posibilitante, *en la realidad*, de la práctica científica? O, de otro modo: ¿qué es lo que permite, en la forma de la *conditio sine qua non*, que exista, se desarrolle y perfeccione la ciencia, es decir, la física y todas las ciencias particulares? Para que haya ciencia, como es obvio, tiene que haber científicos; pero también –y esto no es tan obvio para algunos– tiene que existir, independientemente de los científicos y su actividad –sus paradigmas, su metodología, su finalidad y su lenguaje– una naturaleza que sea el objeto de estudio de la práctica de marras. La pregunta acerca de las condiciones posibilitantes del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular tiene dos vertientes: una gnoseológica y otra ontológica. La primera, que fue formulada de manera incisiva por Kant y toda la corriente criticista, pregunta por lo que hace posible el conocimiento en el sujeto cognoscente o, de modo más particularizado, en el hombre de ciencia. Esta es la vertiente *subjetiva*. La segunda, defendida por los realistas y más que nada por los materialistas, interroga por la condición de posibilidad *real* de la práctica de los hombres de ciencia, para concluir que ésta no puede ser sino una realidad extramental convertida en objeto de conocimiento. Esta es la vertiente *objetiva*. Esclarecer el carácter de las condiciones de posibilidad subjetivas, gnoseológicas, sus posibilidades y limitaciones, es importante; pero aclarar las condiciones objetivas de la operación científica es esencial e insoslayable, ya que, con ello, se ataja no sólo un error filosófico fundamental sino que se impide que la reflexión eidética se enajene a un *componente psicótico*.

Las conversiones del monoteísmo al panteísmo no superan ni la metafísica ni el idealismo, pero sí fracturan varios de los aspectos que trae consigo el componente psicótico que opera tras bambalinas en el monoteísmo. Esta es la razón por la que, como dije, es posible dialogar con los panteístas, pero resulta imposible hacerlo con los monoteístas, los cuales se hallan convencidos –con una evidencia que parte no de la *claridad y distinción* cartesianas, sino de una fe arrogante, desdeñosa del discurso racional– de que la idea que se hacen de la realidad corresponde a lo que ella es indiscutiblemente. Mas el panteísmo al que un monoteísta puede convertirse, no tiene el mismo carácter que el panteísmo imbuido en los infantes en el seno familiar. Si en Myanmar, la antigua Birmania, a un niño se le educa desde muy pequeño en la idea de la reencarnación<sup>7</sup>, se genera de modo nítido el proceso introyectivo de la fe. Este muchacho, cuando crezca y, sobre todo, si se hace monje, como los tibetanos, va a estar convencido de que él,

---

<sup>7</sup>En lo que el hinduismo llama *samsara* y los filósofos griegos *metempsychosis*.

como persona, no es sino la estación de paso de un alma que viene del pasado y que va al futuro. Se trata, entonces, de la creencia en una espiritualidad que goza de autonomía respecto a las condiciones materiales –bio-químicas- en las que va encarnando. No es el alma *de* un sujeto, sino el alma *en* un sujeto. La teoría de la reencarnación cae de lleno en una de las modalidades de la *psicosis eidética*. Entre lo material y lo inmaterial introduce una frontera granítica, un hiato, una nada diferenciadora: no la unidad de contrarios dialéctica sino la coexistencia de lo excluyente. Si el alma que transmigra no es el producto de una alta organización de la materia, tiene que considerarse como lo *no-material*, y si el cuerpo no es el productor del alma sino sólo su receptáculo temporal, debe caracterizarse como lo *no-espiritual*. Lo *no-material* se halla asociado a lo *no-espiritual* como las flores al florero; mas son separables, y, por serlo, a cada factor le corresponde una cierta relación con el tiempo: la *no-alma* está condenada a la muerte, es perecedera en todo caso; el *no-cuerpo* tiene el privilegio de la supervivencia. Puede haber retrocesos o perfeccionamientos karmáticos, pero el alma no es arrastrada a su aniquilamiento con la destrucción del cuerpo en el que habita, sino que tiene el privilegio de saltar de una organización corporal a otra como una carrera de relevos en que una forma de lo físico le pasa la estafeta de lo anímico a otra forma, en busca del estado de perfección anímica –en que se superen del todo los deseos y el sufrimiento– del *nirvana*.

### Avatares de la introyección

6. El proceso de *extrayección/introyección*, al que voy a dar sólo el nombre de introyección<sup>8</sup>, normalmente tiene lugar en el seno de la familia. Pero a veces se lleva a cabo o se reproduce o amplía en otra de las instituciones sociales: escuela, iglesia, ejército, etc. En este sentido, podemos hablar de introyecciones familiares y no familiares. Como las familiares han sido expuestas ya, quiero centrar la atención ahora en las no familiares. Mas antes de pasar a ellas, conviene esclarecer y por tanto deslindar la noción de familia. A la familia a la que me refiero es a la conformada esencialmente de modo triangular: padre/madre/descendencia. Pero ¿qué sucede cuando uno de los progenitores o los dos fallecen y dejan en la orfandad a un recién nacido? Frecuentemente ocurre que alguien –por ejemplo otro familiar– juega el papel del progenitor o los padres fallecidos. A esta sustitución del padre o de la madre consanguíneos por otras personas que pasan a ocupar el sitio parental vacío, se le conoce con el nombre de *subrogación*. La familia no se destruye al desaparecer los verdaderos padres, porque el carácter triangular de ella se restablece con los subrogados (abuelos, tíos, hermanos, que juegan el papel de los padres desaparecidos). El proceso de *introyección/fe/arraigamiento* se produce tanto en la familia con personajes consanguíneos como en la familia con agentes subrogados.

---

<sup>8</sup> Lo haré así para abreviar y porque toda introyección –como proceso de absorción fideísta– implica una extrayección.

La introyección no familiar se realiza, en cambio, en otra institución. Esta internalización se lleva a cabo cuando la familiar, por la razón que sea, no se actualiza en la familia o se gesta de modo parcial y debilitado. Un muchacho o muchacha, por ejemplo, que se queda huérfano o huérfana y que carece incluso de subrogados, puede ser recogido por una institución religiosa e instruido por ella. En estas condiciones, la educación primigenia, implícita en la introyección, implanta, con la fe, el elemento psicótico. También si la introyección familiar ha sido débil –y, por consiguiente, susceptible de desaparecer o conducir a una conversión– otra institución –el colegio, la iglesia, etc.– puede encargarse, por medio de una segunda introyección, de fortalecer la primera y consolidar el arraigo. Un principio fundamental que hay que tener en cuenta es el de que *el introyectado por sus padres está condenado a ser introyector de sus hijos*, con lo cual se establece un encadenamiento de introyecciones y la continuidad del *componente psicótico* de generación en generación. La persona a la que de pequeña se le implantó una fe religiosa determinada, no sólo hará lo mismo con sus hijos, sino que, si la vida le proporciona tal posibilidad, tratará de introducir sus principios religiosos, "evidenciados" por su fe, en otros pequeños (educación, catequización, etc.) o en otros adultos (evangelización, misión, etc.). Las religiones cuidan el *componente psicótico* de sus creencias como la niña de sus ojos.

7. Preguntémonos ahora: ¿existe una introyección de la conciencia verdadera?<sup>9</sup> Es claro que puede haberla. Padres progresistas, respetuosos de las ciencias y enemigos de la defraudación religiosa, suelen educar a sus hijos dentro de estos parámetros. ¿Lo introyectado por ellos puede equipararse a la *fe* religiosa? En un punto, en efecto, coincide con lo internalizado por la educación religiosa, pero en otro –fundamental– discrepa tajantemente.

La *coincidencia* se halla en la implantación de una credulidad que el infante asimila antes de que su desarrollo eidético acceda a su capacidad crítica. En este sentido se podría hablar –pero después veremos que no es apropiado hacerlo– tanto de una fe religiosa como de una fe *irreligiosa*.

La *discrepancia* hace referencia al contenido de lo introyectado: la introyección religiosa, al implantar la fe y propiciar su arraigo, introduce en el alma del pequeño un *componente psicótico* (una concepción mágica del mundo) del que –estoy hablando de la regla, no de las excepciones– no podrá deshacerse a lo largo de la vida. La introyección del materialismo filosófico, el libre pensamiento, el amor a la verdad, el respeto a la ciencia, etc. incorpora en la psique del niño, por lo contrario, un concepto de la vida y del cosmos que pugna por apropiarse de

---

<sup>9</sup> Por conciencia verdadera entiendo la que opera con datos experimentales, científicos y filosóficos (materialismo dialéctico).

la cosa tal cual es, y que, también por lo general, acompañará al pequeño durante su entera vida. Si tomamos en cuenta, pues, el diverso contenido de lo introyectado, no resulta pertinente dar el nombre de fe a dos vivencias diferenciadas esencialmente. Tanto la *fe* internalizada del niño religioso, como la *credulidad* (o confianza en lo que dicen sus padres) del niño no religioso, son asimilaciones *prerracionales*. Ambas se basan en estas palabras que puede decir el pequeño: "creo en esos principios porque me los enseñaron mis padres" o "mis padres me enseñaron lo verdadero; ellos no me pueden engañar". La *fe* y la *credulidad* son irracionales<sup>10</sup>, producto de la implantación introyectiva. Pero no es lo mismo tener *fe* en lo que predicán los padres religiosos (en lo estatuido, por ejemplo, en el *credo*), que tener *confianza* en lo que enseñan los padres críticos (buscar la verdad y no dejarse seducir por el canto de sirenas de los prejuicios). La enseñanza de los padres críticos no implica un *componente psicótico*. Los hijos poseedores de la *credulidad* (en la aseveración paterna de que el mundo no es el predicado de un Sujeto espiritual invisible) no tendrá dificultad alguna para saltar—cuando el muchacho crezca y surja, con ello, la función crítica de su pensamiento— de la credulidad infantil a la crítica del hombre racional. La *fe* del infante, en cambio, que ha absorbido la mitología religiosa imbuida por los padres, va a impedir, cuando el niño crezca, que la crítica se adueñe de su conciencia y repudie los fantasmas de la *psicosis eidética* que lo embarga. La *fe*, más temprano que tarde, va a chocar con la razón, desoír sus voces y anular su eficacia. La *credulidad*, lejos de entrar en conflicto con la razón, y devaluarla frente a otras supuestas puertas de acceso (no racionales) a la verdad, resulta ser un terreno fértil para el ejercicio racional.

Visto el problema desde otra perspectiva, conviene distinguir entre dos tipos de errores: uno, los que no aciertan a aprehender lo real y confían en la realidad de un espejismo. El individuo que los sustenta, se halla equivocado; pero la tergiversación o supresión de la verdad no se debe a una *enfermedad de la intelección*, sino a una torpeza o ineficacia de la cognición; dos, los que, por llevar dentro de sí un *elemento psicótico* o, lo que tanto vale, por haber extraviado el sentido de realidad, tienen por verdadero, y en el máximo grado concebible, el delirio de una mitología implantada.

El *error-ineficacia* y el *error-psicosis* tienen diferente estructura y operan de diverso modo. En el primer caso, la perturbación se origina fundamentalmente en la operación epistémica: el individuo yerra, pero no se ve forzado a errar por exigencias que broten de su psicología profunda. En el segundo caso, la obnubilación hincó sus raíces en la *subjetividad*, y el error no es sólo el producto de la incapacidad gnoseológica de hacerse una idea clara de lo real, sino la consecuencia de una implantación mítica. Esta es la razón por la cual el error-ineficacia es susceptible de rectificación, mientras que el error-psicosis se aferra

---

<sup>10</sup> O, mejor, la fe es irracional y la credulidad irracional.

dogmática, fanáticamente, a su creencia. Esto último puede ser señalado también de esta manera: mientras que el error-ineficacia revela cierta disfunción en el *producto*, el error-psicosis trae consigo no sólo tal disfunción cognoscitiva, sino una patología en el pensar del *productor*. El primero tiene lugar en la *cara externa* de la creencia, el segundo en su *cara interna*.

### Comentario sobre el idealismo objetivo

8. Las religiones –tanto monoteístas como panteístas– reciben apoyo, defensa y justificación de una de las dos formas esenciales del idealismo: el *idealismo objetivo*. Si tomamos en cuenta lo dicho con anterioridad, me parece que resulta ya claro que el *componente psicótico* que anima a esta filosofía se expresa en tomar e predicado como sujeto y el sujeto como predicado. En el idealismo objetivo, la inversión no se realiza entre la realidad (como objeto del conocimiento) y el existente (o sujeto del conocimiento), de modo tal que el verdadero sujeto (la realidad) se transmuta en predicado, y en que el verdadero predicado (el existente, el sujeto del conocimiento) se convierte en sujeto, sino que dicha inversión tiene lugar entre la Idea y el Mundo, de tal manera que el sujeto verdadero (el Mundo) se transforma en predicado, y en que el predicado verdadero (Idea) es visto como sujeto. La diferencia fundamental, por consiguiente, entre el idealismo subjetivo y el objetivo reside en que este último suscribe el *realismo gnoseológico* y, al hacerlo, rechaza todas las variantes del idealismo subjetivo. Para él no cabe la menor duda de que fuera del hombre hay una realidad, una naturaleza que el individuo en actitud filosófica se apresta a conocer.

El idealismo objetivo constituye la defensa filosófica tanto del monoteísmo como del panteísmo. No sólo los monoteístas se hallan convencidos de que hay una realidad fuera de la mente, sino otro tanto sostienen los panteístas. Con excepción del idealismo subjetivo deísta –del que hablaré con posterioridad–, los deísmos –incluyendo el panteísta– rechazan tajantemente toda forma de idealismo subjetivo. La oposición entre el panteísmo y el monoteísmo se establece en otro punto: en la manera de concebir esa realidad que existe en el *afuera* de la conciencia o del lenguaje de los humanos. Para los monoteístas se trata de una realidad-criatura, algo nacido de las manos de Dios, no de los humanos. La preeminencia de lo ideal sobre lo material no sólo tiene lugar porque lo primero contiene más vitalidad que lo segundo, sino porque lo espiritual antecede y funda a lo natural. Los panteístas consideran que la realidad existente fuera de mí –y yo, como parte de esa realidad– se identifica con Dios. Para ellos, no hay preeminencia cronológica de lo espiritual sobre lo material, sino una perpetua mezcla de ambos elementos. La preeminencia que, a pesar de todo, tiene lo Ideal sobre lo material en esta concepción, no se deriva de la idea de la precedencia de

Dios en el tiempo, sino de una concepción que tiende a identificar lo espiritual con lo dinámico y lo natural con lo pasivo.

No cabe duda de que el panteísmo y, de manera más vigorosa aún, el materialismo, representan peligros permanentes para los monoteísmos. Hay pensadores idealistas y religiosos que temieron –o temen– las consecuencias de afirmar, con el idealismo objetivo propio de los monoteísmos, un realismo gnoseológico que plantea la existencia de una realidad en sí sometida a la ley de la causalidad, ya que, por ejemplo, las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios presentadas bajo esta concepción del mundo, traen consigo cierta fragilidad frente al embate del materialismo. La *contingencia* de los seres sometidos a la causalidad, pide, en efecto, un *Ente necesario* que les brinde fundamento; pero este ser necesario, esta entelequia, puede ser concebido no únicamente como un sustentáculo *trascendente*, creador del cielo, la tierra y el mismo tiempo (como creía Agustín), sino como *inmanente*: según este planteamiento, que sería materialista (o panteísta), la *necesidad* de los finitos contingentes no sería el supuesto Hacedor del mundo, sino la *infinitud espacio-temporal* en que se hallan ínsitos. Ante este peligro, algunos pensadores –el caso del Obispo George Berkeley es emblemático– decidieron conjurar dicha amenaza y cambiaron tajantemente de terreno en su reflexión filosófica. Se desplazaron, pues, del idealismo objetivo al idealismo subjetivo.

### Comentarios sobre el idealismo subjetivo

9. Hay cinco formas principales de idealismo subjetivo: el individual, el consensual, el trascendental, el científico-positivista y el lingüístico<sup>11</sup>.

a) el idealismo subjetivo individual, al reflexionar sobre el hecho de que la verdad, según la *philosophia traditionalis*, es una *adecuación* entre la imagen de la cosa (en la conciencia percipiente) y la cosa en cuanto tal, cree que resulta esencial definir qué es esa *cosa* o ese *objeto* de la que el sujeto cognoscente se hace una idea.

El empirista Berkeley –el más claro representante de esta tendencia– es que un objeto es una *síntesis de sensaciones*. Como a su entender no hay ideas innatas, y todo conocimiento tiene forzosamente que fundarse en la experiencia y pasar por los sentidos (como pretendía Locke), la cognición es sierva de la sensación. Una pera, por ejemplo, presenta ante la *vista* una forma determinada; si *tocamos* con los dedos la textura de su cáscara, apreciamos la lisura o relativa rugosidad de su conformación; si le damos una mordida, nuestro *gusto* aprecia el sabor y jugosidad de su pulpa; si la acercamos a nuestro *olfato*, advertimos su fragancia y si la dejamos caer de la mesa, *oímos* su choque con el suelo. La colaboración de los

---

<sup>11</sup> Por razones metodológicas, separo estas formas del idealismo subjetivo, pero hay que tener en cuenta que pueden ir unidas en diversos sentidos.

cinco sentidos, entonces, nos da razón y cuenta de un objeto que se distingue de los demás por la forma específica en que sus diferentes cualidades afectan a cada uno de nuestros sentidos. El pensador subjetivista dice ahora: no existe la menor duda de que el objeto que tengo en la conciencia es un *agregado de sensaciones*. La percepción, en efecto, no es sino eso: la unificación de datos sensoriales. Pero también dice a continuación: ¿hay algo, no obstante, que exista más allá o detrás de los objetos? ¿Hay una realidad extramental y transobjetiva?

Ante esta pregunta son posibles dos respuestas: afirmativa y negativa. Si se proclama que allende el objeto *para mí* no hay un *objeto en sí*, se cae en el *realismo gnoseológico* o en el *materialismo*. Si se asienta, en cambio, que detrás de la cosa como *conjunción de sensaciones* no hay nada, y que el ser mismo del objeto se identifica con la percepción, el pensador se adhiere a una filosofía idealista subjetiva.

El idealista subjetivo asume esta posición extraña –para decir lo menos– empujado –conscientemente o no– por el afán de evitar las consecuencias a las que podría conducir la aceptación de una realidad que desborda el conocimiento sensorial. ¿Qué consecuencias posibles son éstas? Mencionaré una evidente: si más allá de la cosa percibida hay una cosa real, ésta tiene que hallarse sometida necesariamente al principio de causalidad, etc. Si, basándonos en esta última, inferimos que la cadena causal tiene que poseer un principio, menos mal, diría el subjetivista (religioso en su fuero interno), porque estaríamos descifrando la existencia de la Primera Causa *en* el mundo que "existe con independencia nuestra"; pero esta argumentación –como ya se vio– no es segura del todo, ya que la necesidad sustentadora de la cadena puede ser concebida no en el *Principio*, sino en la *Totalidad*. Además de este peligro (que lleva al pensador a preferir la posición del idealismo subjetivo a la del objetivo), los subjetivistas estiman que hay otro argumento que los conduce a preferir la tesis de que el ser se halla no en el allende de la cosa, sino en el objeto que estructuran mis sentidos: la *evidencia*. Los idealistas subjetivos piensan que la presencia en la mente de ciertas sensaciones o conformaciones perceptivas se capta por la simple aprehensión de la evidencia. No es posible dudar de que frente a mí tengo una pera. Si lo dudo, pongo a funcionar de nuevo mis sentidos, y otra vez aparece el objeto. En cambio, la afirmación realista o materialista de que tras la cosa percibida hay una transobjetividad liberada del amoldamiento cognoscitivo de la conciencia, ya no es una vivencia inmediata, sino una deducción que, por las razones antes dichas, puede conducir a consecuencias tan nefastas como deplorables.

Aquí tropieza el subjetivista con el escollo del *solipsismo*. Hablemos ya no de una pera, sino de Juan, un individuo coetáneo de nuestro filósofo. Para el subjetivista –si quiere permanecer fiel y coherente consigo mismo– no sólo las cosas son síntesis de sensaciones, sino también las personas. El procedimiento por medio del cual se entera de que existe Juan, es el mismo por el que cae en cuenta de que ante él se halla una pera o los otros objetos. A Juan, en efecto, lo ve, lo oye, etc., esto

es, lo tiene frente a sí como una percepción, como una conjunción de sensaciones. Juan es, sin embargo, una persona o, por lo menos, eso es lo que parece. El filósofo subjetivista tropieza aquí, por consiguiente con un dilema: o acepta la existencia extramental del otro –y cae en la inconsecuencia de ser *objetivista* si se trata de los demás y *subjetivista* si se trata de las cosas– o, siendo congruo consigo mismo hasta el final, rechaza no sólo la existencia objetiva de las cosas, sino también de los otros (y se ve precisado a sustentar la posición extrema del idealismo subjetivo: el solipsismo), con lo que, inmerso en el mayor narcisismo imaginable, cree que el cosmos en su conjunto y la especie humana en su totalidad, no son sino una *mera apariencia*, mientras que él, el filósofo idealista, el pensador subjetivista radical, se halla solo, sin nada ni nadie que lo acompañe. En realidad no sé de ningún filósofo que haya suscrito de manera franca y contundente el solipsismo. Quizás en algún hospital psiquiátrico haya alguien que se parezca a nuestro subjetivista extremo; pero en la historia de la filosofía ni siquiera Protágoras, Berkeley o Fichte aceptan la posición egológica extrema, porque les parece absurda.

b) El idealismo subjetivo *consensual*, también llamado específico –porque alude a la especie humana–, conlleva, desde su génesis, el rechazo implícito del solipsismo. Para este idealismo, como para el precedente, resulta incuestionable el *esse est percipi* –u otra concepción más elaborada y "moderna" del subjetivismo–; pero lo *percipi* no es, en este caso, el plexo de sensaciones que "recibe" un individuo, sino las que aprehende (más bien postula) el conjunto de individuos que conforman un *consenso*. Aquí, al hablar de subjetividad, no se alude a la subjetividad individual o yoica, sino a una subjetividad colectiva. Una fruta no es eso, una fruta, sólo para el individuo, sino lo es para los hombres. Si un individuo dice: "he ahí una pera" y la sociedad o una grupo proclama: "no, no es una pera, es una manzana", el punto de vista del individuo se devalúa y desmorona ante el parecer general y pasa a ser simple y llanamente un error. Los sostenedores de este subjetivismo consensual rechazan el realismo gnoseológico (piensan que más allá del consenso no hay nada), pero también se manifiestan en contra del subjetivismo individual, ya que suponen que la percepción de las cosas, de donde emerge la única entidad que poseen, no es personal, sino interpersonal. Repudian el realismo para no caer en el materialismo y niegan el subjetivismo para salvar el escollo del solipsismo.

c) El idealismo subjetivo *trascendental* critica simultáneamente al subjetivismo individual y al consensual. Este planteamiento asienta que el sujeto cognoscente no se identifica ni con el individuo ni con el grupo. Estas identificaciones son empíricas y no captan el fenómeno de la cognición en su complejidad. El sujeto del que habla Kant –el representante fundamental de esta filosofía– es un sujeto trascendental, llamado así porque, trascendiendo a toda conciencia individual, comprende a cualquier sujeto posible. Kant no está examinando ni le interesan las

formas individuales o grupales del conocimiento, sino las condiciones a *priori* requeridas por cualquier sujeto imaginable para poder llevar a cabo los conocimientos sensible, discursivo y racional. Kant planteó la tesis del idealismo subjetivo trascendental –con lo cual demostró que el conocimiento de lo real necesariamente está condicionado por el carácter específico del órgano cognoscitivo–; pero, en un momento dado, tuvo la valentía de afirmar la existencia de la *cosa en sí*, aunque la calificara de incognoscible, con lo cual su concepción filosófica –hago referencia aquí a la *Crítica de la Razón Pura*– es un edificio conceptual en que diversas nociones (Sujeto trascendental/ realismo/ agnosticismo) conforman un difícil equilibrio que tiende a romperse.

d) En lo que al planteamiento *científico-positivista* se refiere, es importante aclarar que, tanto para el viejo positivismo como para el nuevo, la metafísica constituye el peligro fundamental del pensamiento. Todo aquello que pretende validarse mediante la fe, la "audacia filosófica", la imaginación, la fantasía o la mera operación lógica al margen de la experiencia científica, generan nociones sin sentido, palabrería hueca, incursiones ilegítimas en la nebulosa distorsionante de la metafísica o la teología. Para el científicismo positivista el ser es también lo *percibido*, pero lo percibido por la ciencia, es decir, por esta práctica y sus diversos métodos de observación, experimentación, comprobación, ratificación, rectificación, etc. Al positivismo no le interesa tanto esclarecer la forma en que el sujeto –individual, colectivo o trascendental– se hace de los conocimientos, sino dilucidar el *modus operandi* de la práctica científica, ya que ella supera sin lugar a dudas las limitaciones de los sujetos en su empeño de conocer.

Entre el viejo positivismo (Comte, etc.) y el nuevo (Círculo de Viena, etc.), además del común denominador que los unifica, hay varios factores que los diferencian y a veces los contraponen. Voy a aludir aquí a uno de esos elementos que me parece esencial. Así como el capitalismo, en su etapa ascendente, era un proyecto social progresista, y sólo después con el paso del tiempo, y con la maduración de su sistema, se convierte en reaccionario y en un verdadero estorbo para el bien de la humanidad, algo semejante ocurrió con el positivismo: en su inicio –un arranque relativamente progresista– dirigió sobre todo su batería en contra de la religión y el idealismo: pero después, en una fase decadente y degenerativa, enderezó su embate principalmente contra el materialismo.

Los neopositivistas no sólo critican el concepto tradicional de filosofía (como la reina de las ciencias o la base y cima de la actividad científica), sino que buscan darle un *status* diferente que esté en consonancia con sus puntos de vista. Moritz Schlick –el fundador del Círculo de Viena– dice, por ejemplo: "la actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: ésa es la

filosofía"<sup>12</sup> La filosofía no puede operar por medio de proposiciones. Su función debe ser otra: mientras que a la ciencia le preocupa la verdad de los enunciados, a la nueva filosofía le interesa lo que realmente significan. Adviértase que se ve ahora la filosofía como una semántica auxiliar de la ciencia. La tarea de la filosofía no consiste en hacer proposiciones sobre la esencia de lo real, etc., ya que "conferir sentido a enunciados no puede hacerse con enunciados"<sup>13</sup> y ello no es posible porque se caería en una progresión ad *infinitum*. Mas ¿qué significa esta reinterpretación de las funciones de la filosofía? Schlick, siguiendo a Frege, Russel y, sobre todo, el primer Wittgenstein, está convencido de que la nueva filosofía, una filosofía concorde con la actividad científica, tiene que emanciparse del lastre metafísico que la ha embargado hasta hace poco. De ahí que diga: "Los esfuerzos de los metafísicos se dirigían siempre a la absurda finalidad de expresar el contenido de la cualidad pura (la "esencia" de las cosas) mediante conocimientos, de expresar lo inexpresable"<sup>14</sup>. Para este pensador, en consecuencia, ni las ciencias (que nos proporcionan un sistema de pensamiento), ni la "filosofía" (que limita su papel a la reflexión del verdadero significado de los conceptos científicos) puede preguntarse, ni mucho menos responder, por las condiciones de posibilidad reales (e históricas) de la práctica científica. Aquí tanto la pregunta como la respuesta son pseudoproblemas, intentos de "expresar lo inexpresable", enunciados vacíos de sentido, palabrería hueca de carácter metafísico.

Este idealismo subjetivo, en que el sujeto fundamentador de la verdad lo constituyen tanto la investigación científica como la "filosofía" recortada al tamaño de sus necesidades semánticas, considera al realismo gnoseológico, sobre todo en su versión radical, es decir, materialista, como una amenaza permanente, ya que estos pensadores, enmarcados en general en la ideología burguesa, advierten con toda claridad que el marxismo –su principal enemigo teórico– parte de la afirmación contundente de que el conocimiento consiste en la perpetua conversión de la *cosa en sí* en *cosa para nosotros* (Engels).

e) La filosofía analítica –una de las maneras fundamentales en que opera el positivismo lógico– tiende a identificar el análisis filosófico con el análisis lingüístico. La teoría del conocimiento acaba, pues, por convertirse en filosofía del lenguaje. De ahí que escriba Schlick: "las investigaciones relativas a la 'capacidad humana de conocimiento', en la medida en que no forman parte de la psicología, son reemplazadas por consideraciones acerca de la naturaleza de la expresión, es decir, acerca de todo 'lenguaje' posible en el sentido más general de la palabra"<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> "El viraje de la filosofía", en A. J. Ayer, *El Positivismo Lógico*, FCE, México, 1981, p. 62.

<sup>13</sup> Ibid., p. 62.

<sup>14</sup> Ibid., p.

<sup>15</sup> Ibid., p.63.

Cuando Mauricio Beuchot asienta: "El lenguaje es lo que hace que el hombre tenga mundo"<sup>16</sup>, expresa con toda nitidez lo que podemos llamar el *idealismo subjetivo lingüístico*, en el que tiene lugar la *conversión* idealista, de la que hablaba Feuerbach, expresada sin tapujos. En efecto, para Beuchot no es el mundo lo que hace que el hombre tenga lenguaje, sino que este último es lo que hace que el hombre tenga mundo. Aquí el ser no es *lo percibido* –por el individuo, el consenso, cualquier sujeto posible o la práctica científica– sino *lo hablado*.

Como se sabe, el concepto de significación se desdobra en dos partes: el significante y el significado. La frase *este libro*, por ejemplo, es significante del objeto real que tenemos enfrente, y que es su significado. Para el realista o el materialista el significado se divide también en dos partes: en *lo captado por mí* y en *lo que existe fuera de mí*. Para el idealista subjetivo lingüístico tal desdoblamiento es metafísico y por tanto inaceptable. Frente al significante se halla sólo un significado del que se suprime lo que existe *fuera de mí*. Al hacerse tal cosa, tanto el significante como el significado (reducido) pertenecen a la subjetividad.

10. El hombre posee tres intermediarios entre él y la realidad: los sentidos, el pensamiento y el lenguaje. Es interesante anotar el hecho de que mientras el realismo y el materialismo tienden a considerar tales intermediarios como *ventanas*, los idealismos subjetivos son proclives verlos como *muros*. En esta doble metáfora se juega el carácter de la epistemología. Si el ser es lo percibido, lo pensado o lo hablado, los "intermediarios" constituyen *muros* que no nos permiten salir de nuestra ipseidad. Si, por lo contrario, está lejos de agotarse en los "intermediarios", éstos son *ventanas* que nos hablan de un *afuera* y nos dicen de una naturaleza que existe con independencia de nosotros.

Si el pensamiento, la sensibilidad y el lenguaje son considerados como *muros*, una de dos: o se concluye que lo que se halla detrás de ellos –o más allá del fenómeno aparental– es *incognoscible*, o se declara rotundamente que no hay nada más allá del "intermediario", con lo que se cae en una clara afirmación del subjetivismo. La concepción del *muro* lleva, en consecuencia, en algunos casos al agnosticismo (Huirse, Kant, etc.) y en otros al idealismo subjetivo<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibid., p.61.

<sup>17</sup> "La búsqueda de la ontología en Gadamer", en Intersticios Filosofía/ arte/religión, Homenaje a Gadamer. Cien años de vida, núm. Especial, México, 2001, p.26.

## Apunte sobre el agnosticismo

11. Una de las variantes principales del *agnosticismo* se basa en una afirmación –que al escéptico le parece dogmática– y en una negación: afirma que existe el *noúmeno*, como llamaba Kant a la *cosa en sí*; niega que se pueda conocer. En sentido estricto, es decir, desde el punto de vista de su escueta definición, el agnosticismo parece no poder identificarse ni con el idealismo ni con el materialismo. Mas si tomamos en cuenta las consecuencias o los efectos de esta posición, advertimos que beneficia más al idealismo que al materialismo y más al idealismo subjetivo que al objetivo.

Ocurre lo anterior porque el agnosticismo, al referirse negativamente a las concepciones del mundo principales, *trata igualmente lo desigual*, identifica la filosofía y la filosofía, mete en el mismo saco la filosofía que se basa en la conciencia verdadera y la que se funda en la falsa, piensa, en una palabra, que el materialismo y el idealismo son igualmente erróneos. *Debemos tener en cuenta que tratar igualmente lo desigual conduce a una subrepticia alianza con el factor negativo de la enunciación*. Suponer que lo desigual en el mundo de la filosofía es *equivalente entre sí*, significa darle primacía a una opinión subjetiva sobre la realidad que a una concepción materialista de ella, es decir, caer en el idealismo y su *inversión* característica. Si se debate, por otro lado, el problema del realismo gnoseológico –punto en el que se diferencian los idealismos objetivos de los subjetivos– el agnosticismo vuelve a poner en acción su método de tratar igualmente lo desigual y cae de nueva cuenta en la inversión idealista.

Cuando, por consiguiente, se ve de manera igual el idealismo y el materialismo, sale ganancioso el idealismo, ya que adquiere un rango que no le pertenece; cuando se trata de modo igual el idealismo objetivo (y su afirmación del realismo epistémico) y el idealismo subjetivo (y su negación de aquél) sale ganancioso el idealismo subjetivo, dado que el realismo es un elemento de la conciencia verdadera del que carece el idealismo subjetivo. Y es que, en efecto, el agnosticismo, aunque ponga en duda el *esse est percipi*, le da primacía, como *weltanschauung*, al mundo vivencial, subjetivo, de la ignorancia. Y entonces, víctima de esta doble alienación cuando el agnosticismo trata el dilema del materialismo/idealismo, no le cierra el paso a los *componentes psíquicos*, idealistas del pensar: y cuando trata de la antítesis idealismo objetivo/idealismo

subjetivo, no opera como combatiente contra los *elementos psicóticos* insita en el idealismo subjetivo<sup>18</sup>.

## La validación del conocimiento

12. Para saber si un enunciado científico es verdadero, se acude normalmente a un sistema específico de *verificación*. Lo mismo hay que decir del saber cotidiano: para averiguar si una proposición es asertórica y confiable hay que hacerle pasar la prueba de la experiencia. Uno de los problemas fundamentales de las historias de la filosofía, la ciencia y la vida cotidiana ha sido siempre, pero con mayor énfasis desde la modernidad, el de la *validación* de lo sustentado o, lo que tanto vale, el de la *garantía* del conocimiento. Uno de los argumentos en contra del realismo y el materialismo que dan más frecuentemente los idealistas subjetivos (y los agnósticos) es el siguiente: la afirmación sustancial de aquellas filosofías –consistente en asentar que *fuera* de la conciencia existe una realidad que vamos conociendo poco a poco– no puede ser nunca verificada, ya que es imposible experimentar lo que precisamente se halla más allá de la experiencia. En este sentido, Kant proclamaba que la *x* del conocimiento, o sea el *noúmeno*, al momento de ser conocida o, lo que viene a ser lo mismo, al instante de ser asimilada por las facultades cognoscitivas del sujeto, se convierte en *fenómeno*. La naturaleza, entonces, esa naturaleza que estudian la astronomía, la física, la biología, etc., es un *sistema de fenómenos*. Para Kant estos últimos (que conforman el nivel de la objetividad) están codeterminados: del lado subjetivo por las facultades sensoriales e intelectivas del sujeto, y del lado transobjetivo por el noúmeno que "respalda" al fenómeno.

Esta tesis de Kant es rechazada por los neopositivistas del Círculo de Viena y por los de la Escuela de Berlín, con el argumento de que si bien es cierto que se tiene experiencia del fenómeno, no se tiene, no se puede tener experiencia del noúmeno. Hablar, así, de que algo existe allende la conciencia es una formulación sin sentido, un falso problema, una palabrería que carece de rigor, puesto que no hay experiencia de lo que por definición no es experimentable, y como sin experiencia no hay ni verificación ni verdad, todos los planteamientos sobre la *cosa en sí* son dislates, fantasías, desquiciamientos de la metafísica.

---

<sup>18</sup> Si hubiera alguien que sostuviese el solipsismo –y colocara su muro epistémico también ante los otros– nos hallaríamos con un individuo que no sólo presenta elementos psicóticos en su modo de pensar, sino que sería un individuo víctima de una psicosis severa.

13. El materialismo puede hacer uso de diversas estrategias con el objeto de validar sus afirmaciones. Para no hablar de las certezas cotidianas –donde resulta evidente que el criterio de verdad es la práctica–, es un hecho que la ciencia tiene diversos métodos de legitimación y pertinencia –¿quién puede dudar a estas alturas de la revolución copernicana, el evolucionismo, la psicología del inconsciente, la teoría de la relatividad o los descubrimientos de la física cuántica?– y es un hecho también que necesitamos entender cómo actúa dicha práctica y por qué produce incesantemente nuevos conocimientos<sup>19</sup>. De ahí que resulte esencial, como ya dije, hacernos esta pregunta: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad *reales* para que tenga lugar la práctica científica? Podría parecer!, sin embargo, que ya en la pregunta se ha introducido subrepticamente parte de la respuesta, ya que se habla no de las condiciones de posibilidad de la ciencia en general, sino de las posibilidades *reales*, o sea, de lo que necesariamente tiene que existir, al margen de lo científico o con independencia del sujeto, para que pueda realizarse la actividad científica. Esta pregunta es posible o, mejor, necesaria porque nos es dable imaginar –por ahora digo sólo imaginar– que no únicamente hay condiciones subjetivas del conocer científico, sino condiciones objetivas (y técnicas) de su posibilidad. Podemos suponer, en efecto, que el objeto del conocimiento está condicionado en parte por las características, propiedades y limitaciones de la conciencia percipiente (y el instrumental técnico-intermediario) pero también por la realidad de donde emana. Si tomamos en cuenta estas dos condiciones de posibilidad, podemos echar mano, para aclarar la situación, de las diferencias entre *condicionamiento* y *determinación* (cosa que no hace el subjetivismo porque simplemente no puede hacerlo), de tal modo que nos es dable asentar que el objeto del conocimiento está *condicionado* por las peculiaridades de las facultades cognoscitivas y el carácter de los instrumentos de trabajo científico (telescopio, microscopio, etc.) y está *determinado* por el flujo causal, etc., al que pertenece. Esta determinación –que no puede ser sino dialéctica– nos explica no sólo la *presencia* del objeto, sino la acción del mismo sobre el fenómeno aparente. La realidad transfenoménica no aparece, desde luego, sin mediaciones y en plena desnudez porque, como decía Marx, si no hubiera diferencias entre el fenómeno y la trabazón interna o esencial, no se necesitaría la práctica científica.

### **Las implicaciones develadas**

Desde un punto de vista estrictamente lógico parecería que son equivalentes las argumentaciones epistémicas del subjetivismo y las del realismo gnoseológico llevado a sus últimas consecuencias que es el materialismo. Parecen simplemente dos enfoques *antinómicos*, dos planteamientos contrapuestos pero con una coherencia similar, un dilema en que la aceptación de una u otra de sus afirmaciones contradictorias es opcional. Pero, cuidado. El materialismo puede hacer uso de otra estrategia –a la que me voy a referir enseguida– para mostrar que

---

<sup>19</sup> Lo cual no impide que, condicionada desfavorablemente, genere en múltiples ocasiones nefastas consecuencias para los seres humanos y el medio ambiente.

no sólo no son equivalentes las dos argumentaciones, sino que la *salud* de la operación eidética se pone en juego en dicha decisión. A esta estrategia o a este procedimiento voy a darle el nombre, por lo que se advertirá a continuación, del método de las *implicaciones develadas* (ID).

14. Este método va a consistir en lo siguiente: voy a dejar de lado momentáneamente o a poner entre paréntesis las fallas argumentativas que puede traer consigo el idealismo –en este caso subjetivo– e intentaré a continuación mostrar qué tipo de mundo o de realidad –oculto en su concepción– se podría inferir o sacar a flote a partir de esa perspectiva. Voy a tratar de hacer lo que no hacen-porque no pueden o porque no quieren– los pensadores subjetivistas: mostrar qué tipo de universo es el que se halla implícito en su filosofía.

El idealismo subjetivo individual presupone que la conciencia tiene la facultad, al percibir un mundo de objetos que carecen de realidad de por sí, de "poner" las cosas, de crearlas, de rodearse de ellas. Si este idealista no apela en fin de cuentas a Dios –lo que no es frecuente– se presentaría, tal vez sin quererlo, como la Divinidad: de sí mismo emanarían misteriosamente las casas, los autos, los roperos, las sillas y las mesas. El aire que golpetea las ventanas no le sería ajeno. Podría poner su firma al calce de los crepúsculos o hincharse de orgullo por lo bien que le ha salido el mar. Para compararlo con algo semejante, podríamos decir que se parecería a un proyector cinematográfico que saca de sí y proyecta en una pantalla un mundo abigarrado de objetos y situaciones.

Pero habría que aclarar dos cosas: la primera es que sus productos –las estrellas si volvemos los ojos hacia arriba o los gusanos si los tornamos hacia abajo –carecerían de una verdadera realidad: serían *meras apariencias*. Cuando el individuo deja de ver los objetos y de pensar en ellos, los mismos correrían a refugiarse en la nada, de donde lo sacó por un momento la poderosa conciencia subjetiva.

La segunda es que la capacidad creadora inherente a la conciencia del subjetivista operaría de modo no consciente: la mente creadora no se daría cuenta, a la hora de crearla, de la portentosa obra con que generaría sus circunstancias. De ahí, entonces, que ese mundo de cosas –que en el fondo serían sólo aparentes– le parecería real, como existente en sí y por sí, con una "consistencia" tal que le permitiría vivir su vida cotidiana sin sobresaltos.

15. Los problemas se agravan si pensamos en el cuerpo. El idealista subjetivo tiene un cuerpo que es, como las supernovas, los entes nanométricos y las peras

que reinan en los fruteros, un objeto entre otros. Si es esto, y los objetos, sin excepción, son síntesis de sensaciones, entes que adquieren realidad por la verificación científica, datos de un modelo heurístico, o significados que dependen ontológicamente de su significante, los cuerpos son "puestos" por las almas y no tienen nada que se pueda tildar de realidad *en sí*. En consecuencia, la acción postuladora de la subjetividad –que, por así decirlo, se caracteriza por restarle a lo objetivo lo que pudiera tener de material– conduce irrecusablemente al hecho de que la conciencia del idealista subjetivo no solamente está rodeada de un mundo de apariencias, sino que tiene forzosamente que reconocer –si quiere operar con un pensamiento coherente– que él es, en última instancia, un trago, un ser fantasmagórico que arrastra una corporeidad aparente, un fantasma que al mirarse en el espejo sólo ve la ficticia vestidura de su intimidad. Vayamos por partes. ¿Cómo sé de mi cuerpo? El idealista subjetivo puede responder a este interrogante de dos maneras: a) afirmando que su cuerpo es *real*, algo que existe verdaderamente fuera de su conciencia, y que, dotado precisamente de sensibilidad, le da a conocer los objetos que lo rodean y que no son otra cosa que síntesis de sensaciones, b) negando la realidad en sí de su cuerpo, con el argumento de que éste es asimismo un agregado perceptivo de sensaciones. Si el filósofo se ve, se oye, se toca, se huele se saborea, ergo *es*. En este sentido, la carne que lo constituye tiene, como la pera, el globo terráqueo o la vía láctea, la entidad que le otorga la percepción, el modelo, la experiencia tamizada por el instrumental científico y nada más. La primera respuesta no es fiel a las premisas del idealismo subjetivo: no lo es porque, aunque el cuerpo se autopercibiera, su realidad no dependería de dicha experiencia. Más bien sería, entonces, una *cosa en sí*, en tanto que el *esse est percipi* no funcionaría en este caso. Tal vez el pensador subjetivo asentaría con vigor que su cuerpo, sus sentidos, su carne son reales –diría que puede aseverar tal cosa porque tiene una vivencia del cuerpo o porque lo siente– y, por tanto, que él no puede identificarse, como dicen sus oponentes, con un espíritu descarnado.

Pero si el sentimiento de que hay cosas fuera de mí no es válido respecto a los objetos que me rodean, ¿por qué va a serlo cuando se trata de mi cuerpo? La segunda respuesta, menos incoherente sin duda, traería implicaciones más extrañas aún. Las cosas serían apariencias, mi cuerpo también, y los cuerpos de los demás tendrían, asimismo, una suerte de existencia virtual. Detrás de las cosas –de esta fruta, por ejemplo, o de esta computadora que a veces parece poseer libre albedrío– no hay nada. Como su *ser* coincide con la percepción que tengo de ellas, con el modelo en que hallan incorporadas, con la hermenéutica con que logro descifrarlas o con el significante que juega el papel de muro y no de ventana, las cosas tienen aquella forma de existir a la que se le da el nombre de *apariencia*. Ahora bien, si tenemos en cuenta que tanto mi cuerpo, como el cuerpo de los demás, son, de acuerdo con el subjetivista, síntesis de sensaciones, u objetos que existen en y por mí, también caen bajo el concepto de lo aparential. Pero si detrás de la cosa podría pensarse –es un decir– que no hay nada, detrás del cuerpo de los demás y adentro de mi cuerpo parece haber *alguien*. Ante este dilema se presentan dos "soluciones": la que niega el solipsismo y la que, por no hacerle frente y

salirle al paso, deja la posibilidad de que el mismo forme parte de las implicaciones del subjetivismo. ¿Cómo negar el solipsismo sin dejar de ser idealista subjetivo?

El idealista subjetivo padece un descomunal delirio de grandeza cuando piensa que todo lo real es apariencia y que él es el manantial de donde brota ésta. Sus semejanzas con Dios son, entonces, incuestionables. El *yo* se halla entregado a la *creatio continua* del *no yo*. Pero en un momento determinado, el subjetivista cae en cuenta de que él es un ser precario, contingente, inserto en el tiempo –sea cual sea la concepción que tenga de éste–, desvalido y minúsculo. Consciente, pues, de su imperfección, busca dentro de sí –como recomendaba Agustín– un fundamento y no halla sino un *sí-mismo* (rodeado de objetos que no tienen más realidad que la que les proporciona la percepción) incapaz de explicar con detalle cómo realizar el acto de proyectar o postular lo que parece existir fuera de él, pero que en realidad depende de la extraña capacidad "creativa" de la que es dueño. La toma de conciencia de su imperfección, entonces, y el peligro de caer en el solipsismo que constantemente está merodeándole, le conducen a resucitar impudicamente la vieja y vituperada metafísica y afirmar la existencia de Dios. Y al hacer esto su idealismo subjetivo –que había nacido principalmente para diferenciarse del realismo gnoseológico que acompaña siempre al idealismo objetivo y la religión monoteísta– se trasmuta sorpresivamente en una extraña variante de idealismo subjetivo, es decir, en una concepción espiritualista que busca su fundamento no en la subjetividad del individuo, sino en la objetividad de Dios.

Este cambio de postura, modifica la manera en que la tradición monoteísta concebía el orden creativo. La secuencia: *Dios/ naturaleza/ hombre*, es sustituida por la de: *Dios/ hombre/ naturaleza*. Los monoteísmos hablan, en efecto, de que el Ser supremo –que existe desde siempre– crea la naturaleza –el cosmos en su conjunto– y después, y sólo después, engendra a los hombres y mujeres. Esta es la razón por la que los filósofos que recogen la cosmovisión monoteísta son *idealistas objetivos*. Como la naturaleza en su conjunto fue creada antes e independientemente de los hombres, cuando éstos son gestados, aquélla se halla *fuera* de ellos. Lo cual querría decir que el *realismo* propio del idealismo objetivo es un hecho irrefutable, ya que no hace otra cosa que registrar un mundo que preexiste al propio pensador. Pero ello también significa que esa naturaleza, que existe con independencia del hombre, depende de la acción creadora de la divinidad. Fuera del hombre no sólo está, por consiguiente, la naturaleza, sino también su basamento divino. Lo cual significaría que el *naturalismo* develado aparentemente por el realismo epistémico se transforma de golpe en *idealismo objetivo*.

El idealista subjetivo que comienza su reflexión poniendo el acento en la negación expresa de la " tesis metafísica" del realismo, y en el carácter *intencional* de la conciencia (toda conciencia es conciencia de...), cuando se ve en la necesidad de fundamentar su idea subjetivista mediante la existencia de Dios, escoge, como dije, esta secuencia heterodoxa: *Dios/ hombres/naturaleza*. Dios es el creador de todo; pero no en el orden supuesto por la tradición monoteísta, bíblica o coránica, sino *invirtiendo* la secuencia creativa de la naturaleza y los hombres. En la *concepción-deísta-del-idealismo-subjetivo* Dios engendraría inicialmente a los hombres y mujeres y en ellos *la capacidad de rodearse de un mundo ficticio, pero que parece real*.

La apelación a Dios "solucionaría" dos aspectos oscuros o problemáticos del idealismo subjetivo: por un lado, explicaría por qué no existe la *cosa en sí* –ya que la naturaleza, dependiente del hombre, caería dentro de la noción del *esse est percipi*–; por otro, saldría al paso al solipsismo, esa incómoda posibilidad permanente que amenaza al subjetivismo.

16. ¿Por qué resulta absolutamente necesario desechar el solipsismo? Son obvias las razones. Con el solipsismo, *yo* estoy afirmando que *tú* no existes o que eres una apariencia. Estoy diciendo también que me hallo solo en el "mundo", que soy una soledad rodeada de fantasmas. Si el *yo soy yo y mis circunstancias* orteguiano se interpretara en clave solipsista, querría decir que todo mi entorno depende de mí, lo cual me arrojaría a la soledad más plena. Si *el hombre es la medida de las cosas* protagórico se entendiera asimismo como un planteamiento solipsista, haría otro tanto. Me parece, desde luego, que en rigor ni el sofista griego ni el filósofo español son solipsistas. Pero el peligro de una interpretación solipsista en sus famosas tesis es un hecho, ya que, al pronunciarse ambos en un sentido subjetivista, ninguno sale al paso expresamente, en sus apotegmas, a la amenaza de la implicación solipsista.

17. El idealismo subjetivo se transforma en deísmo, concepción mística o idealismo objetivo –con la afirmación de un Ser supremo creador de los "individuos"–, para deshacerse del solipsismo que lleva implícito en sus entrañas. Mas para realizar esta mutación, tiene que pagar un precio elevado: los humanos, salidos de la mano de Dios, serían una especie de demiurgos o deidades. Serían dioses menesterosos, cierto es; pero creadores en toda la extensión de la palabra. No se crearían los unos a los otros –lo cual es un absurdo solipsista–; pero sí generarían entre todos *lo otro*, o el mundo, que en apariencia simula ser externo a ellos. Hay algo extraño, para decir lo menos, en esta creación colectiva: me refiero al hecho de que, en cierto sentido, la "creación individual" de la naturaleza *coincide* con la realizada por todos y cada uno de los seres humanos. Esta mosca que atraviesa por el aire de mi cuarto distrayéndome de mis pensamientos, como síntesis de sensaciones que es, no está postulada sólo por un juicio de realidad que emana de mí, sino que también es una mosca para *x, z, y*. Como cada vez que veo

una nube, un oso panda o un perro gris que persigue su cola con infinita terquedad, puede haber otro u otros hombres a quienes sea dable ver –dar existencia– lo mismo que yo veo, llama la atención la coincidencia creativa de las conciencias. Parecería que Dios ha creado una armonía preestablecida para que las personas proyecten no distintas realidades, sino el mismo mundo, la misma apariencia de universo.

18. El método de las implicaciones develadas (ID) nos muestra que, aun con el rechazo del solipsismo, la asunción del idealismo subjetivo acarrearía cosas. en verdad extrañas. Como mi cuerpo es, para mi mente, un objeto entre otros, o, lo que tanto vale, un síntesis perceptiva, *yo* soy el creador de mi organización somática, con sus placeres, dolores y enfermedades: según esto, el cuerpo es el producto de un espíritu altamente organizado. Si aludo a mi nacimiento, sería éste el insólito instante en que soy hijo de mí mismo. En mi alumbramiento –algo oscurísimo para la reflexión subjetivista– intervendrían mis padres, no cabe duda; pero también yo: entre los tres habría una colaboración para que irrumpiera en el mundo el *cuerpo*, que es el aparente receptáculo material de mi conciencia. El acto sexual *fenoménico* de mis antecesores, aunado a un embarazo virtual, "daría a luz" un cuerpo al que mis padres considerarían "el cuerpo del bebé", y que yo, al principio oscuramente y después con la claridad de la mente madura, llamaría: "mi cuerpo".

Si el cuerpo no es real o, mejor, si el cuerpo sólo existe en el mundo aparential de los correlatos de la conciencia, nada de lo que parece ocurrirle es cierto: enfermedades, fisiología, metabolismo, amor... Si el cuerpo no existe, si la materia es una idea, si las cosas son una suposición, entonces soy un puro espíritu, algo así como un fantasma que tiene la aptitud de crear el castillo en el que deambula y en donde ejerce su vocación de poner en peligro a los enfermos del corazón.

Si el cuerpo de los demás tampoco es real –porque no existe independientemente de sus conciencias y también de la mía– tienen asimismo una vida ilusoria y fantasmal. Viviríamos, pues, en un mundo de espectros, un universo en que la materia –en el sentido amplio, categorial, del término– ha sido condenada al ostracismo.

19. Voy a aplicar ahora el método de las ID al caso del idealismo objetivo. Recordemos, antes que nada, en qué consiste éste. El idealista objetivo no duda de la existencia de una realidad externa al sujeto percipiente, al modelo científico, a la hermenéutica esclarecedora o al lenguaje común o especializado. Como he dicho, la concepción gnoseológica del idealista objetivo es el *realismo*. Aquí no importa mucho si se trata del realismo *ingenuo* predominante en la filosofía cristiana

tradicional o el realismo *crítico*, bajo la relativa influencia de Kant, de filósofos como Garrigou Lagrange o Jacques Maritain. Tampoco importa si se trata del realismo *débil* del que hablan los físicos<sup>20</sup> o del realismo *fuerte*. Lo importante es que el idealista objetivo, afirma resueltamente que piensen lo que piensen los humanos de la realidad, de si la aprehenden verdaderamente o la tergiversan, *ella existe con independencia de ellos*. Pero este realismo no lo llevan a sus últimas consecuencias, es decir al materialismo, sino que –con una argumentación en que se recoge la *inversión* feuerbachiana–, fracturan la objetividad a favor de prejuicios religiosos y supersticiones introyectadas.

Si aplicamos el procedimiento de las ID, advertimos que el idealista objetivo tiene, como dije, una extravagante relación con la nada. Este tipo de idealista sostiene lo que podríamos denominar un *nihilismo positivo*, entendiendo por éste un modo de pensar que le da a la nada una cierta *consistencia limitadora* tanto en un sentido espacial como temporal. El mundo en que vivimos, según ellos, tuvo un principio y tendrá un fin. De la *nada-de-materia*, como si sufriera un embarazo de su contrario, se extrajo *todo-lo-que-es*. Nuestros idealistas, además de hallarse comprometidos con su creencia en dicha cosmovisión, creen poder imaginar aquella nada que sirvió de preámbulo, andén o prehistoria del universo; pero si pensamos la nada como la infinita exclusión de todo ser, es imposible imaginarla: simplemente imaginamos, no *la* nada, sino nada.

Pero no sólo la "idea" de la nada enturbia la reflexión y nos hace decir disparates, sino que se añade a éstos y los agranda, el absurdo de suponer que el tiempo y el espacio han tenido también un origen (de modo tal que se podría hablar de "antes del tiempo" o de "fuera del espacio"). A diferencia de los idealistas subjetivos y a semejanza de los materialistas, el idealista objetivo piensa que el tiempo y el espacio no son sólo formas subjetivas de la sensibilidad, sino atributos de la realidad; pero, a diferencia de los materialistas, no duda de que, además de la finitud del universo, el espacio y el tiempo tienen una fecha de nacimiento y ¿por qué no? una fecha de aniquilación. La fecha de nacimiento del tiempo hablaría del salto de lo atemporal a lo temporal; pero lo atemporal no significa que un tipo de tiempo pone fronteras a otro tipo de tiempo; querría decir más bien que lo carente de tiempo limita al tiempo; mas como lo carente de tiempo no existe –ya que lo que existe es necesariamente temporal–, entonces la consecuencia de esto (o sea: la de que lo atemporal no existe) conduce a la contundente afirmación del carácter ilimitado del tiempo, ya que éste es un atributo del universo que no puede ser limitado por algo inexistente. Y algo semejante se puede asentar del espacio.

Las implicaciones que trae consigo el idealismo objetivo nos muestran un estulto maridaje de la creencia con la nada. La fe se revela aquí, al igual que en otros casos, como fe en lo absurdo, convicción en lo imposible, *psicosis eidética* que

---

<sup>20</sup> Como Einstein, Podolski y Rosen.

encadena al pensamiento y lo obliga a rendirle pleitesía al sinsentido. Sacar el ser de la nada es el portento de los portentos, el milagro por antonomasia. Obra de Dios padre, es la primera y más contundente muestra de que existen dos grandes realidades, divididas por un hiato o un espacio vacío: la espiritual-divina y la natural. ¿De dónde *saca* la Divinidad a su contrario: la naturaleza? Hay a esto dos posibles respuestas, a cual más absurda: a) la obtiene de la nada que existe *antes* de ella (un antes que implica una suerte de tiempo pre-mundano) y b) la extrae de sí mismo. El apotegma de que *de la nada nada se deriva* puede aplicarse a las dos respuestas. En la primera, la nada se transforma en *algo*, o sea, en aquello de donde se puede gestar lo que es. En la segunda, aun siendo Dios la *nada-de-lo-natural*, saca de sí mismo *todo-lo-que-es*.

Los idealistas objetivos y religiosos monoteístas tratarán de salvar este salto mortal, irracional en extremo, aludiendo a la supuesta *omnipotencia de Dios*, de un Dios al que consideran como el manantial inefable de toda suerte de absurdos. Dios es el autor de la *creatio ex nihilo* porque es todopoderoso. Todopoderoso significa aquí que tiene la capacidad de realizar aparatosas contradicciones –como la de extraer de la nada o de sí mismo lo que es, crear las leyes naturales y violarlas cuando le venga en gana o lo decida mediante un designio que a los pobres humanos les resulta incomprensible. Lo espiritual, entonces, tiene preeminencia sobre lo material porque, a más de crearlo, lo controla, lo determina, lo manipula. Aunque lo espiritual es lo *no-material* y lo natural es lo *no-espiritual*, la omnipotencia divina salva el escollo y establece la acción recíproca entre ambos elementos.

20. En este contexto, se advierte que el hombre constituye uno de los más importantes *milagros* de Dios. Un milagro porque en él se hallan unidos, entrelazados y coexistentes, dos elementos que los idealismos monoteístas juzgan no sólo como diversos sino irreconciliables: el alma, insuflada por Dios, y el cuerpo, perteneciente al mundo material. Lo espiritual no tiene, por así decirlo, un ápice de materialidad. La *idea* de la *cosa* no participa de ninguna de las cualidades de la cosa. Tampoco lo material tiene un gramo de idealidad. La cosa carece por completo de las características de lo eidético<sup>21</sup>.

Las teorías de los *espíritus animales* de Descartes, de la *armonía preestablecida* de Leibniz o del *ocasionalismo* de Geulincx y Malebranche, y algunas otras, son intentos, no de explicar en un nivel mundano el paralelismo psicossomático, sino de tratar de entender, cada uno de acuerdo con su punto de vista, cómo, a partir de la existencia de Dios, se realiza el milagro constitutivo del ser-humano. A diferencia de otros milagros –que son interrupciones momentáneas de la legalidad o la necesidad naturales– el ser humano es un *milagro permanente*. El prejuicio creacionista, el rechazo de la teoría de la evolución de las especies o la aceptación

---

<sup>21</sup> Verbigracia de la "intemporalidad" abstractiva que le es característica.

condicionada de ésta<sup>22</sup>, nos enseñan elocuentemente que los monoteísmos y las filosofías idealistas que expresan sus dogmas, delirios y supersticiones, se hallan enclaustrados –y la llave de la cárcel se llama fanatismo– en las cuatro paredes del *componente psicótico*.

Si la constitución misma del hombre es milagrosa, si en él coexisten, amalgamados por lo incomprensible, dos elementos que se repelen, si la única explicación de esto para los idealistas se halla en la existencia de Dios<sup>23</sup>, ¿por qué no van a surgir portentos aquí y allá, hoy o mañana, en una circunstancia o en otra? La filosofía idealista concibe un mundo permeable a los milagros. El cosmos está conformado por galaxias, supernovas, hoyos negros, electrones, protones, positrones, quasares y milagros. Lo natural tiene sus leyes, y ahí está la ciencia para registrarlas; pero Dios y su invisible mundo de fantasmas tiene la libertad o el poder, cuando lo juzga pertinente, de modificar, deconstruir, gestar el corto circuito de lo maravilloso y reestablecer el "orden natural" al momento que le plazca.

21. ¿Qué es lo que evidencia la aplicación del método de las ID a los idealismos? Antes que nada, un mundo en que el absurdo ejerce su monarquía absoluta. Para la explicación de este fenómeno tiene que echarse mano de un *método histórico* en que los puntos de vista económico, social y cultural son imprescindibles, como anoté páginas atrás. Esta explicación ha rendido frutos indiscutibles: sin ella no entenderíamos el papel que han jugado y siguen jugando las charlatanerías, los cultos religiosos y los planteamientos metafísicos en la vida de las sociedades. Faltaba, sin embargo, tomar en cuenta un factor que juega un rol muy significativo en la historia de estas diversas manifestaciones de lo irracional: me refiero a un elemento que se origina en la *psicología* o, para decirlo de manera más correcta, en la *psicopatología*. La *psicosis eidética* a la que me he referido en este texto, habla de la enfermedad no de la persona, sino de su modo de pensar. Un elocuente indicador de la presencia de esta psicosis se revela cuando se le hace ver a un individuo que algunas de sus creencias se basan en algo absurdo e imposible de concebir, y él permanece impassible, con desdén a su interlocutor o, incluso, mirándolo sobre el hombro con la actitud pedantesca con la que frecuentemente el "conocedor" pone sus ojos en el ignorante. Lo absurdo deja de repugnar a la razón cuando tiene anuencia de la fe. Ésta posee, por su lado, y entre otros, dos sólidos pedestales: el temor y la esperanza. Cuando al niño se le implantan ciertas ideas

---

<sup>22</sup> Hay, en efecto, quienes creen, como Teilhard de Chardin, que el hombre no fue producto de una creación directa (la del soplo divino animando el polvo de la carnalidad), sino de una creación indirecta: el Hacedor del mundo generaría una evolución de las especies que abriría la posibilidad de la aparición de los humanos.

<sup>23</sup> el cual interviene una sola vez y crea la armonía preestablecida (Leibniz, Wolf, etc.) o interviene en cada ocasión en que se relacionan los términos contrapuestos (Geulincx, Malebranche).

religiosas, las mismas se arraigan en él no sólo porque se le presentan como un hecho irrecusable –cuando él carece aún del elemento crítico que impidiese la introyección– sino porque responden a o se armonizan con el temor a la muerte y la esperanza en la supervivencia que traen los individuos en la conciencia y en el inconsciente. El resultado de aplicar la metodología de las ID a las religiones y a los idealismos es siempre el mismo: nos descubren la presencia de un absurdo que sienta sus reales en la conciencia, el sentimiento y la voluntad de una persona, de un individuo que se halla incapacitado para expulsar de su psique tal engendro, porque el *componente psicótico* introyectado pone amarras a la inteligencia y le impide adquirir el sentido de realidad indispensable para aprehender en la cognición la cosa tal cual es sin perturbaciones subjetivas.

27. Entre las supercherías, las religiones y los idealismos, hay, como dije, una suerte de subsunción: en general, los idealismos se basan en las religiones y las religiones en las creencias mágicas, animistas, espiritistas, etc. propias del vulgo ignorante. El escalonamiento ascendente, el que va de las charlatanerías a las religiones y de éstas a las diversas modalidades del idealismo filosófico, es un tránsito de lo absurdo en su versión más tosca –a lo absurdo en su forma más velada. El idealismo transmuta los mitos en ideas, la magia en silogismos, lo imposible en paradojas, el absurdo en oscuridad discursiva. El método de las ID sigue, en cambio, el camino descendente: muestra que el secreto de los idealismos y su supuesta especulación profunda y general, son las religiones –acompañadas de sus ingredientes emotivos, portentosos e irracionales– y que el fundamento de las religiones y sus dogmas, principios y evidencias, son las supersticiones que antropomorfizan los hechos naturales y que se hacen eco de las habladurías más inconcebibles y sospechosas.

Dada la subsunción de los tres niveles, podemos sacar la conclusión de que el *elemento psicótico* –más o menos velado– que aparece en la médula de los idealismos, no es sino la continuación del que conforma la esencia de las religiones, y de que ese mismo elemento que florece en las religiones proviene, en fin de cuentas, de la naturaleza mágico-animista de las supersticiones.

El propósito perseguido por la estrategia de las ID es, pues, evidenciar el *absurdo* que acompaña a las supercherías, las religiones y los idealismos, exponerlo, en toda su pureza, ante la psique de quienes creen en él y mostrar con crudeza, su imposibilidad de ser. Este método tiene como una de sus finalidades coadyuvar a la *revolución anímica* indispensable para escapar de la *psicosis eidética* que embarga de común a los seres humanos.

23. No me hago, sin embargo, demasiadas ilusiones respecto al afán liberador que enarbolan la denuncia de la existencia de elementos psicóticos en el pensamiento, y

el método de las ID. En el mundo enajenado en que vivimos, donde crecen y se diversifican las más oprobiosas esclavitudes, en que todos –poderosos y explotadores incluidos– parecemos ir en un barco a la deriva, a punto de zozobrar y que hace ya agua, la inmensa mayoría de la gente se acoge a las creencias que le traen consuelo y le atemperan la desesperación. El hecho de que la razón, "en cuestiones de fe", como se dice, se vea entorpecida, hecha jirones o de plano anulada por elementos psicopatológicos, se explica, en parte, por el mecanismo *extrayección/introyección* al que he aludido. Pero no he dicho ni con mucho la última palabra al respecto. Para tener una idea más cabal de este trastocamiento eidético habría que analizar con cuidado qué nexos hay entre las disfunciones del aparato psíquico –no sólo las psicosis, sino también las neurosis severas y los estados fronterizos, etc– y la manera enfermiza en que millones de hombres pretenden poner en claro "el puesto del hombre en el cosmos", como diría Max Scheler. En este contexto, habría que preguntarse cuáles son las causas principales del *fanatismo* con el que se defienden ciertas posturas. Una clase de fanatismo surge, desde luego, como resultado de la introyección en el ánimo del pequeño o la pequeña de alguna de las apologías del absurdo: pero la fanatización puede gestarse prácticamente en cualquier momento de la vida, y tener diferentes signos: hay fanatismos idealistas, pero asimismo "materialistas" y aun "materialistas dialécticos". Además de los filosóficos, hay también fanatismos políticos, sociales, culturales, etc. El fanatismo es el congelamiento pertinaz del juicio en un puñado de ideas fijas que se tienen por verdaderas, se defienden a capa y espada, y, pisoteando la tolerancia y el respeto por las concepciones ajenas, pretenden convertirse en dominantes. ¿De dónde surge esta fanatización? El tipo de fanático al que me refiero no fue adoctrinado familiarmente, sino que se hace tal en alguna fase de su existencia: ¿Por qué ocurre tal cosa? ¿Para sobrecompensar un sentimiento de inseguridad? ¿Porque el fanatismo colonizador le permite al sádico zaherir a los demás? ¿Porque, creyéndose poseedor de la creencia verdadera, se ufana de ella ante los desposeídos? ¿Porque, en actitud claramente narcisista, cree que las opiniones de su amantísima persona tienen que ser las mejores? No sé. Tal vez algunas de estas hipótesis, o todas, o el conjunto de ellas y algunas más, nos puedan dilucidar las razones de la fanatización.

Si tomarnos en cuenta, entonces, la existencia del *componente psicótico* y de la fanatización –que tienen en común el hecho de que amordazan la inteligencia y hacen que la conciencia extravíe el sentido de realidad–, advertimos que toda lucha contra las *apologías del absurdo* a niveles masivos, es una imposibilidad, una utopía, por lo menos en la época actual. No obstante, me parece que esta pugna debe ser emprendida, ampliada y consolidada, ya que su empeño puede coadyuvar a que un número cada vez mayor de individuos abandone el *infantilismo de la dependencia*, acepte su condición de humanos en el más profundo de los sentidos y lleve a cabo la *revolución anímica*.

24. Actuaríamos de manera inadecuada y tendenciosa, como queriendo sacar provecho, si aplicáramos las ID sólo al idealismo y sus diferentes modalidades. Creo conveniente y necesario examinar también las consecuencias que acarrearía asumir la posición contraria: el materialismo.

Recordemos, antes que nada, en qué consiste esta posición filosófica. El materialismo afirma la primacía de lo material sobre lo ideal. Lo hace en dos sentidos: afirmando que el cosmos (la naturaleza en su conjunto) precede y funda toda *idea* que nos hagamos de él, y asentando que el sujeto, lejos de ser el fundamento ontológico de la realidad objetivada, es el producto de una cierta organización de la materia. Acometido fundamental del materialismo es que no se realice la *inversión* gestadora del espiritualismo y, en el caso de haberse dado ya, promover la *des-inversión*: poner los pies en la tierra y la cabeza en su lugar.

Resulta claro, por lo que he dicho a lo largo de este texto, que no deben confundirse el realismo y el materialismo. Todo materialismo es realista, porque declara tajantemente que allende los hombres, la ciencia, los aciertos o desaciertos de la cognición, hay una realidad; pero no todo realismo es materialista, ya que, como he aclarado, tanto los monoteísmos como los idealismos objetivos echan mano del realismo para, escapando del subjetivismo, preconizar la existencia de lo extramental (o el *afuera* de los humanos). EL realismo no es, por eso mismo, una *posición filosófica*, en el sentido en que lo son el idealismo y el materialismo, sino un *punto de vista epistemológico* que se contrapone a quienes consideran que carece de sentido o que es falso hablar de una realidad que existe con independencia del ser humano<sup>24</sup>.

La aplicación de las ID al materialismo, nos muestra que quienes se adhieren a esta filosofía están en contra de las supercherías las religiones y los idealismos. Y también, desde luego, del neopositivismo –que pretende combatir también esas apologías del absurdo, pero que veladamente cae en una suerte de subjetivismo científicista. Los materialistas están lejos de rechazar que en el proceso gnoseológico las facultades cognitivas del sujeto *condicionan* pero rechazan todo intento de supeditar el *contenido* del objeto del conocimiento al conocimiento del objeto. En cierta medida el objeto del conocimiento. La "correlación de principio" (Avenarius), la "neutralidad de lo dado" (Schlick) o la afirmación, cara al idealista subjetivo, de que no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto es en el fondo una estulticia. Parece una proposición lógica e indiscutible –ya que, en efecto, se habla de sujeto cuando tiene frente a sí un objeto y viceversa–; mas dicha aseveración, en su formulación habitual, oculta el hecho de que tanto el objeto como el sujeto están insertos en la historia, lo cual hace que una realidad que parecía confinada al encuentro permanente de los dos factores de la cognición, se desborde por ambos polos en *antecedentes y consecuentes*, como ocurre con todos los momentos del devenir. Las implicaciones del materialismo en este punto

---

<sup>24</sup> Por lo que acabo de argumentar, resulta obviamente una torpeza suponer que las dos posiciones básicas de la filosofía son el idealismo y el realismo y no el idealismo y el materialismo.

nos dicen que, por el lado de los sujetos, el árbol genealógico de ellos existió, no porque la conciencia le brinde realidad al pensar en él, sino porque es inconcebible la existencia de los descendientes sin los antecesores. Y, por el lado de los objetos, el mero fluir de la naturaleza o la acción transformadora de los humanos nos devela una realidad que no puede agotarse en su focalización momentánea como objeto, sino que se desplaza incesantemente a sus causas y a sus efectos.

Todas las formas del idealismo subjetivo quedan, entonces, excluidas del pensamiento o enviadas al impresionante y siempre enriquecido museo de los elogios a la sinrazón y las apologías del absurdo. Ni el individuo, ni la opinión pública, ni la práctica científica, ni el lenguaje, "ponen" la realidad. Claro es que, frecuentemente, lejos de hacerse una idea clara del mundo que los rodea, los hombres la malinterpretan, tergiversan o distorsionan, y lo hacen así por muchas razones: antes que nada por el carácter permanentemente limitado que trae consigo la tarea infinita de la ciencia; pero también porque buena parte de ellos son víctimas de la ideología, la manipulación, los prejuicios, la introyección de *componentes psicóticos*. Para el materialismo, el conocimiento tiene, *hasta cierto punto*, un carácter instrumental<sup>25</sup>. Los sentidos, aunados a las capacidades psíquicas de los individuos, pueden ser comparados, sí, con utensilios de los cuales se sirve la conciencia para focalizar y entender las cosas o procesos que se quieren analizar y conocer. A diferencia del subjetivismo y el agnosticismo (que pretenden invalidar el conocimiento de la realidad –en el sentido fuerte de la expresión– precisamente por el carácter instrumental de la práctica cognoscitiva), el materialismo cree que sin esos "instrumentos" no sería posible el conocimiento. La posición filosófica de la que hablo, para seguir empleando las metáforas mencionadas, considera que los instrumentos de la cognición son *ventanas* y no *muros*, son aptitudes humanas que hacen posible el conocimiento y no propiedades negativas de las personas que lo impidan. En la física cuántica se ha percibido el hecho –sobre todo a partir de Heisenberg– de que no es posible, en el mundo subatómico, fijar a un tiempo la posición y la velocidad de una partícula porque el haz de luz –que sirve para iluminar el campo– modifica su situación. El carácter instrumental de la luz es visto, entonces, como la causa de una perturbación que nos arroja a la incertidumbre. Mucho antes, Hegel echaba en cara a Kant haber sustentado una concepción instrumental del conocimiento. Según él, el agnosticismo que campea en la *Crítica de la Razón Pura* (y los *Prolegómenos*) tiene su origen en el hecho de concebir las condiciones subjetivas del conocimiento en forma instrumental. No es extraño que coincidan en este punto personalidades tan diversas como Heisenberg y Hegel porque ambos ven al instrumento más como *muro* que como *ventana*. Aún más. Diría yo que consideran el instrumento no tanto como un muro, sino como un barreno o un

---

<sup>25</sup> Digo hasta cierto punto, porque la conciencia percipiente no es, en sentido estricto, un instrumento. Esta es la razón por la que, cuando aquélla refleja adecuadamente la realidad o se apropia de la cosa -tornándola cosa-para-nosotros- no modifica en nada el objeto apprehendido.

perforador: algo que al emplearse destruye, al penetrar modifica y oscurece lo que se desea poner en claro.

El materialismo acepta de buena gana que la aplicación de un instrumento a un campo de análisis, modifica en alguna medida este último: lo material, al actuar sobre lo material, produce cambios. Y no sólo eso, sino que dicha aplicación genera una *acción recíproca* en que el utensilio modifica al campo y el campo modifica al utensilio. Esto puede pasar inadvertido en la vida cotidiana o en la física de Newton, pero no en el mundo microscópico de las pequeñas magnitudes. En cierto sentido, la acción perturbadora del instrumento –que ha llevado a algunos físicos a la peregrina suposición de que, a partir de ciertos límites, la causalidad se esfuma–, es una reafirmación decidida de la ley de la causalidad: el instrumento (material) produce –como no podía menos de suceder– un efecto x en ciertas partículas u ondas que, dada su gran pequeñez, son susceptibles de recibir tal impacto. Que con esto se crea una cierta incertidumbre, es indudable; que la previsión científica tiene que basarse ahora no en una causalidad registrable, sino en la ley de las probabilidades, es algo indiscutible. Pero la física cuántica se halla en pleno desarrollo y muchas sorpresas nos reserva. Resulta indudable que si sabemos que la utilización- de un instrumento –de iluminación, medición, etc.– produce modificaciones en el ámbito subatómico que estudiamos, se precisa calcular constantemente el grado y el carácter de la transformación producida, para "restarla" mentalmente e imaginar el comportamiento de las partículas por sí mismas. Y habrá que hacer esto una y otra vez para tener una idea cada vez menos errónea del objeto de estudio. También resulta incuestionable que los instrumentos utilizados para llevar a cabo una investigación de este tipo tienen que ser progresivamente más finos y menos toscos. En este momento se empiezan a construir utensilios atómicos y nanométricos que no fueron conocidos ni por Bohr, ni Heisenberg, ni Dirac, ni Schrödinger. Con esto no estoy diciendo que va a llegar el día en que la ciencia agote el conocimiento y nos diga la última palabra sobre la realidad. Esto no puede ocurrir jamás, porque el universo, hacia todas direcciones, es inagotable, Por eso la ciencia tiene permanentemente frente a sí una *tarea infinita*.

25. Para el materialismo<sup>26</sup>, los humanos no son los creadores de las cosas, sino sus transformadores. El operario, como *homo faber*, emplea un utensilio y transforma la materia bruta en materia prima y la materia prima en producto. Si el producto se destina al cambio, surge entonces la mercancía. Ante el mundo fantasmagórico del idealista subjetivo y frente al mundo permeable al milagro del idealista objetivo (monoteísta), aquí aparece el trabajador como un sujeto real que transforma un objeto real con el propósito de satisfacer una necesidad humana (valor de uso). Los hombres no son deificados o concebidos como milagro (psico-somático), sino

---

<sup>26</sup> En el sentido del materialismo histórico y dialéctico.

que son una especie animal más, caracterizada por su carácter *práxico*, es decir, por el hecho de que teoriza la práctica y practica la teoría. Son entes que, al mismo tiempo de trabajar o transformar la naturaleza –y construir con ello las *fuerzas productivas* que prevalecen en cada época histórica– contraen determinadas *relaciones sociales de producción*. Esta es la razón por la cual –para decirlo sintéticamente– la sociedad se ve resquebrajada en diferentes clases sociales con todas las múltiples y complejas consecuencias históricas que ello trae consigo.

El materialismo hace uso del realismo (o lo tiene como parte consustancial de su corpus) y reconoce, así, la existencia independiente del entorno natural y social que rodea a los humanos. Está convencido de que *antes* de todos y cada uno de los individuos que la contemplan, la estudian, hacen enunciados al respecto o simplemente viven en ella, había naturaleza; que antes, incluso, de que surgiera la vida, había materia. El hombre no es un combinado milagroso de cuerpo y alma. El materialismo no considera el alma como una realidad especial excluyente del cuerpo, pero amalgamada incomprensiblemente con él, sino como producto, función, resultado de la materia altamente organizada. Ve la relación cuerpo-alma a la luz del concepto de *unidad-de-contrarios*, en que un polo –la materia organizada como cuerpo humano– engendra al otro y es la base material de su funcionamiento.

No puede aceptar, entonces, el revolotear de querubenes y demonios a la luz congregante de las supersticiones.

Las diversas formas de organización de la materia, en lo que a la vida animal se refiere, engendran diferentes modalidades de comportamiento y distintos grados de vida prepsicológica. La conducta de los animales unicelulares, pluricelulares, etc. difiere ostensiblemente debido esencialmente a su distinta conformación material (y genética). La forma conductual de estos animales –con inclusión de los superiores– se halla determinada en todos los casos (con las mediaciones dialécticas y ambientales que se quiera) por la estructura material de donde brota. Nunca excede, por así decirlo, a esta determinación. De la misma manera que no podemos afirmar que el movimiento, la búsqueda de alimentos o las actitudes de apareamiento de ciertos animales son elementos no corporales aunados artificialmente a la corporeidad, tampoco nos es dable asentar que el alma es lo *ajeno-a-la-materia* conjugado con el cuerpo, algo así como los esponsales del agua y el aceite.

26. Los hombres, finitos, formamos parte de un universo infinito. El concepto habitual de escala intermedia –que es la ubicada entre un extremo y otro en un orden cualquiera– cambia de sentido cuando la aplicamos al infinito. Todos los momentos y todos los espacios del infinito temporal y del infinito espacial son puntos intersectados o de escala media. Lo mismo el *homo sapiens* que Homero, Isabel de Inglaterra que Calvino, Hernán Cortés que Emiliano Zapata, nuestros antecesores que nosotros mismos, ocupamos un lugar intermedio en el infinito espacio-temporal. Cabe hacer aquí una diferencia entre el punto intermedio de un orden finito y el de una escala infinita: el primero es inmóvil, siempre se halla

ubicado en un sitio equidistante entre los dos extremos del espacio o el tiempo; el segundo es móvil: como no tiene extremos –y la realidad es semoviente– se desplaza constantemente, ya que el *presente* –el momento y el espacio en que se vive– divide en dos partes iguales el infinito: el *pasado* y lo *futuro*, el *aquí* y los *allá*.

El motivo de llevar a cabo esta reflexión se debe a que estoy convencido de que una de las dificultades mayores con las que da de bruces la conciencia al pensar en el todo, reside en la tendencia a aplicar los criterios y experiencias del punto intermedio al ser en su conjunto. En el punto o la escala en que vivimos todo tiene un principio y un fin y, por consiguiente, está limitado por dos "nadas" relativas. Antes del nacimiento de cada persona no existía esa persona, después de su muerte dejará nuevamente de existir. Esto vale no sólo para los animales, las personas y las cosas, sino para los diversos períodos históricos, los grandes ciclos de la geología, etc. El nacimiento y la muerte son los acontecimientos fundamentales de la vida cotidiana o, lo que viene a ser igual, son el modo de ser de las cosas en la escala finita en que son. Como la experiencia de todos nosotros es, entonces, la de que todo tuvo un principio y tendrá un fin, cuando pensamos en el universo como un todo, nos preguntamos por su origen, su creación, su desaparición, su aniquilamiento. Los filósofos idealistas, los astrónomos metafísicos, así como las personas adheridas a los monoteísmos, afirman que el cosmos tuvo un principio y tendrá un colapso final porque, incapaces de elevar su pensamiento al ser mismo de la totalidad, la ven con las anteojeras del *prejuicio de la escala media* –donde todo es finito. Víctimas de su situación en un punto intermedio, donde reina la muerte, son incapaces de advertir que el agregado infinito de finitos no nos conduce a otro finito, sino a su contrario. Pero no sólo eso. En el punto intermedio en el que vivimos ocurren indefectiblemente dos cosas: a) todos poseemos padres o, extendiendo la noción, todo proviene de un antecesor, una causa eficiente, un condicionamiento gestativo, b) todas las obras humanas son realizadas con un fin determinado: la teleología es su signo distintivo. Tomando en cuenta estos dos factores y bajo la suposición de que el universo poseyó un principio, los idealistas piensan que tanto el cosmos como los humanos tuvieron un Padre o una causa eficiente y que Dios –que no puede ser sino causa de sí mismo y existir desde siempre y para siempre– ha creado la naturaleza –en el big bang por ejemplo– con algún propósito que, aunque resulte en buena parte desconocido por los humanos, le da sentido al universo en su totalidad<sup>27</sup>.

27. Las implicaciones develadas del materialismo nos dicen que nada de lo anterior tiene una base sólida. La tesis de que el universo tuvo un principio es un

---

<sup>27</sup> A esto hay que añadir la necesidad psíquica que prevalece en la mayor parte de los hombres, tras el descubrimiento del carácter de extremada debilidad de sus padres consanguíneos, de creer en un Dios Padre sin limitaciones, progenitor verdadero que nos cuida, nos ama, pero también se encoleriza con nosotros y nos castiga, etc.

dislate, para decir lo menos, ya que dicha afirmación no hace otra cosa que tratar la totalidad como si fuera uno de sus puntos intermedios o constreñirla hasta ser un finito más. Para el materialismo es una *conditio sine qua non* del pensamiento que puede elevarse hasta la comprensión de la totalidad, desprenderse del prejuicio (le la escala media y captar la realidad en su conjunto tal cual es en sí misma: como un infinito que es la base, la condición, el fundamento necesario de todos los finitos. También es un desvarío de la conciencia suponer que lo que ocurre, para bien o para mal, en el universo es el resultado de un proyecto, diseño, plan salidos de la mente del Hacedor del cielo y de la tierra. Ni esta burda concepción de la teleología. –mera antropomorfización que conduce a la idea, para decirlo en lenguaje cibernético, de un Primer Programador de todo cuanto existe– ni las nociones más sofisticadas de una teleología inmanente en la naturaleza –producto tal vez de un Dios sumergido panteístamente en ella– pueden ser aceptadas, para el materialista, por inconcebibles y disparatadas. Los materialistas rechazamos que el mundo tenga un sentido emanado del propósito con que supuestamente fue hecho. El mundo que nos rodea carece de "sentido": no fue conformado para llevar a cabo tal o cual objetivo. El único sentido que posee el mundo en que vivimos y fallecemos es el que se desprende de la direccionalidad o la tendencia de sus leyes naturales. Y nada más.

Para muchas personas, seguramente no es muy consolador saber (o entrever) que no existe una Primera Causa, que el mundo no tuvo un principio, que no hay un Dios Padre que vele por sus criaturas, que la muerte de cada uno es una realidad y no sólo una apariencia (un tránsito hacia otra forma de existencia), que no existe el destino, ni los milagros, ni las mil y una supercherías que en la inmensa mayoría de los casos se cobijan bajo los pomposos nombres de lo parapsicológico, lo paranormal, etc. que no son sino vulgares creencias en la magia y sus múltiples ramificaciones.

Los materialistas carecen de plegarias. ¿Cómo van a echar mano de ellas si se saben solos El que se adhiere a esta filosofía,

*"Es un hombre no más. Huérfano, solo.  
Jugando en su orfandad un solitario  
y sin hacerse trampas religiosas"<sup>28</sup>*

El hombre que reza no sólo cree en un Padre celestial capaz de oírlo, socorrerlo, consolarlo, sino que se halla a la espera de que, benévolo, le brinde ayuda, le tienda la mano, lo ayude a caminar. El *infantilismo de la dependencia*, del que he hablado en diversas ocasiones, se basa en la idea de que el hombre, frágil, doliente y angustiado, tiene a *otro* –en el cielo o en la tierra– que vendrá en su auxilio tan pronto lo pida, humilde y ansioso, la dolorosa demanda de sus preces. El

---

<sup>28</sup> Enrique González Rojo, "Astillas del infinito", en *Para deletrear el infinito*, Cuadernos Americanos, México, 1972, p.264.

materialista sabe que los idealistas que practican el rezo no van a satisfacer así sus requerimientos físicos y psíquicos fundamentales –excluyendo algunos resultados positivos basados en la sugestión<sup>29</sup>. El materialista no ignora que los hombres tienen que basarse en sus propias fuerzas para superar sus problemas, tanto individuales como colectivos (de clase) etc. Es cierto que esta concepción filosófica ve al hombre desprotegido, dejado de la mano de un Dios que no existe. Pero, al mismo tiempo, edifica en torno a él una antropología del hombre independiente, orgulloso, creativo. El materialista está seguro de que la emancipación de los menesterosos, los asalariados, los ofendidos y humillados, no vendrá ni de los poderosos de la tierra ni del supuesto Señor de los cielos, teniendo presente en todo momento lo nefasto que ha sido en la historia basar las expectativas en falsas esperanzas.

### **Un botón de muestra**

28. Tal vez resulte interesante hablar de un hecho histórico determinado y examinar sucintamente cómo lo interpreta el idealismo y cómo el materialismo, para apreciar en un botón de muestra su diversidad de enfoques y el antagonismo de las dos concepciones fundamentales del mundo.

A principios del siglo XIII D.C., se dice que el papa Inocencio III tuvo un extraño sueño: soñó que la iglesia de Letrán –que entonces tenía el mayor rango entre todas las iglesias del cristianismo– se tambaleaba y estaba a punto de derrumbarse, y que Francisco de Asís adelantaba su hombro para impedir su caída. Cinco años después soñaría casi lo mismo: que la iglesia estaba a punto de caer, y que Domingo de Guzmán evitaba el derrumbe poniendo su hombro junto al templo. Estos dos sueños lo convencieron, en contra de la opinión del Cuarto concilio de Letrán que había votado contra la multiplicación de las órdenes religiosas, de dar su visto bueno a la creación de las dos órdenes mendicantes principales: los franciscanos y los dominicos.

¿Cómo interpreta la hagiografía católica estos sueños? Piensa que el Señor –como en muchas otras ocasiones– usa en este caso los sueños del Sumo pontífice para sugerirle, con una simbología elocuente (el templo que se tambalea y peligra), que la iglesia debe apuntalarse con la creación de dos órdenes que le son necesarias al catolicismo para su supervivencia, consolidación y progreso. Los sueños tendrían el significado milagroso de que el Dios de la cristiandad, preocupado por su grey, envía su mensaje a la psique dormida del papa. Se trata, pues, de un portento intencionado: los sueños no responderían a ninguna determinación corporal bioquímica o psíquica, sino a un mandato de lo sobrenatural.

---

<sup>29</sup> que tiene efecto, sin lugar a dudas; pero que vista a profundidad, no puede ser considerada como ayuda segura y permanente de los individuos.

¿Cuál sería, en cambio, la interpretación materialista de los mismos sueños? Pondría el acento en dos puntos que discrepan tajantemente de la anterior perspectiva:

1) La concepción de los sueños como mensajes, advertencias, profecías que se originan en Dios, reafirma la idea de que el hombre es la combinación milagrosa de carne y alma, y que, como criatura de la Divinidad, es susceptible de recibir significativas indicaciones sobrenaturales. El materialismo –a partir sobre todo de la aparición del psicoanálisis– asentaría, en cambio, que los sueños no son sino expresiones de la psique –sobre todo de su parte inconsciente– y que la psique es producto de esa materia complejamente organizada a la que llamamos cuerpo. No hay nada en el sueño que no brote de una elaboración onírica surgida de las partes constitutivas del alma humana y en última instancia de su basamento corporal. Como se sabe, sobre todo a partir de Freud, un número importante de sueños implica la realización de un deseo.

2) El deseo que se realiza en el sueño del papa medieval, es el de que la iglesia supere la severa crisis que la embarga a principios del siglo XIII. Después del fracaso de las principales cruzadas, los órdenes militares (los templarios, los hospitalarios, los teutónicos) fueron dejando de jugar el papel fundamental que tenían cuando se trataba de rescatar el Sepulcro. La guerra contra los infieles se fue apaciguando poco a poco y por un momento. Mas entonces surgió otro tipo de guerra emprendido por la cristiandad: una implacable y sangrienta lucha, al interior mismo de sus dominios, en contra de la proliferación de las herejías<sup>30</sup>. Las más importantes de éstas fueron los *bogomilas* (en los Balcanes), los *cátaros* (*albigenses* –en Albi, Languedoc–, *peterines* –Italia–, *bougres* –Francia, etc.), los *valdenses* –o pobres de Lyon). Ninguna de las muchas órdenes existentes –cistercienses, benedictinos, etc.– había podido combatir con eficacia estas herejías que se propagaban como reguero de pólvora por buena parte de Europa, y que amenazaban con restarle poder político, económico e ideológico a la Iglesia. Una de las razones fundamentales por las que había crecido tan espectacularmente la heterodoxia, estribaba en el hecho de que mientras los altos dignatarios de la institución vivían en el boato, entregados a las luchas permanentes con los emperadores y a las intrigas por el poder entre ellos mismos, y hasta permitían, descuidando la doctrina, que floreciera un cierto relajamiento teológico, extensas masas populares se hallaban sumergidas en la miseria y eran fácil presa de predicadores heterodoxos. San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán eran de la idea de crear nuevas órdenes, ya no militares (como el Temple) ni aristocráticas (como los cistercienses), sino mendicantes. En realidad, la orden franciscana se formó con frailes que hicieron voto de pobreza e imitando a Cristo, se fueron a convivir con el pueblo más menesteroso. Los dominicos, aunque más débilmente, hicieron otro tanto, pero se distinguieron más bien como predicadores, ya que pertenecían a la intelectualidad religiosa<sup>31</sup>. Aclarado lo anterior, se entiende con mayor precisión los sueños del papa Inocencio III. El Sumo pontífice

---

<sup>30</sup> Es la época en que surge también la inquisición medieval.

<sup>31</sup> y, junto con su animador, se relacionaron desde el primer momento con la Inquisición recién nacida.

necesitaba dos órdenes con las características mencionadas, para evitar el derrumbe de la Iglesia. Requería de sendas huestes de clérigos que se fueran a vivir con los pobres, en las mismas condiciones de ellos, para rescatarlos de las peligrosas herejías que conquistaban a cada vez mayor número de seguidores. Los sueños podían comprender otros elementos. De seguro los contenían en su contenido latente. Pero resulta obvio que ellos no encarnaban los designios de Dios expresados en los sueños de su vicario, sino el deseo de éste en su afán de conservar y expandir el poder de la Iglesia.

### **La teoría de las diferentes prácticas**

29. Desde hace muchos años he sido partidario de la Teoría de las Diferentes Prácticas (TDP), ya que el análisis del carácter de cada actividad humana y el examen multifacético de su combinatoria permiten entender clara y profundamente el contenido y la orientación de la dinámica social.

Como premisa para realizar más tarde reflexiones cuidadosas y productivas, la TDP inicia su trabajo con un proceso clasificatorio. Divide, en efecto, las prácticas en *empíricas y teóricas*. Las primeras, de las que no voy a hablar aquí, se dividen en económicas, sociales, políticas y culturales. Las segundas pueden clasificarse en aquellas que se basan en la *conciencia verdadera* y aquellas que, independientemente de lo que dicen de sí mismas, se fundan en la *falsa conciencia*. Entre las primeras nos hallamos el *saber cotidiano* sin más pretensiones que la de auxiliar a los individuos en su vida de todos los días, la *ciencia* y su tarea infinita y lo que llamo *la filosofía* para diferenciarla de los sistemas filosóficos. Basados en la metafísica y la ideología. En este sitio tampoco voy a hablar de esa práctica teórica basada en la conciencia verdadera. Entre las prácticas que operan como *falsa conciencia*, hay que mencionar los *yerros*, las *mentiras*, los *sofismas*, la *ideología* y la *psicosis eidética*. De las formas de la práctica teórica fundadas en la falsa conciencia me interesan por ahora –porque están en relación con mi tema– sólo las dos últimas, a las que me voy a referir un poco más adelante. Otro tema que tampoco voy a tratar ahora, a pesar de su importancia, es el de aquella práctica teórica en que se mezclan elementos de conciencia verdadera y elementos de falsa conciencia. Los *sistemas de pensamiento* –nombre que doy a estos discursos– son de una gran importancia porque buena parte de las producciones teóricas se inscriben en esta categoría, ya que lo verdadero y lo falso "químicamente puros" no son, a decir verdad, la regla predominante. Como puede advertirse, el tema de los sistemas de pensamiento, y el de si en ellos predomina el factor verdadero o el factor falso, es de gran interés e innegable importancia. Pero no es el tema de este escrito. En cambio, el examen de la ideología y la *psicosis eidética*, lo que tienen en común y sus diferencias más visibles, sí resulta tópico importante a tratar.

30. La *ideología* como falsa conciencia es antes que nada una práctica teórica de clase, y, sobre todo, de clase dominante<sup>32</sup>. Su estructura es, como he dicho muchas veces, *deformante/conformante*. Deformante significa aquí que tergiversa la realidad<sup>33</sup> con el objeto –no pocas veces consciente y deliberado– de cohesionar la sociedad de acuerdo con los intereses de la clase en el poder. El antídoto contra la ideología es la *crítica*. La crítica es la práctica teórica que, haciendo uso del instrumental metodológico adecuado, opera sobre la materia prima de un planteamiento ideológico y elabora, como producto, la revelación del *modus operandi* de esta forma de la falsa conciencia.

Es bueno advertir que frecuentemente el producto de la *psicosis eidética* opera de manera *ideológica*; pero no toda ideología es una *psicosis eidética*. La práctica teórica que va acompañada de un componente psicótico es, en lo que a su contenido se refiere, una falsa conciencia ideológica que presenta como verdad lo que es válido para un grupo, una institución, un culto. Cuando una ideología se da unida a un *componente psicótico*, el antídoto habitual contra ella, o sea la crítica, deja de funcionar. En efecto, no basta en este caso desestructurar el discurso ideológico y mostrar su *mecanismo de engaño*, porque la ideología, introyectada como fe, y acompañada del *componente psicótico* de la pérdida del sentido de realidad, no es reemplazada por la conciencia verdadera, sino que se torna reacia a toda argumentación racional. El *credo quia absurdum* tertuliano ha adquirido por eso, un carácter simbólico. Se cree en algo porque es absurdo, porque se supone que en el sinsentido está la verdad última. La ideología habitual no llega a estos extremos, salvo que se vea apuntalada por la *fanatización*, que es otra de las manifestaciones de la *psicosis eidética*<sup>34</sup>. Por eso, como dije, puede ser eliminada por la crítica, que pone las cosas en su sitio y devela el tendencioso engaño que le es inherente. La *psicosis eidética*, en cambio, sólo puede ser superada por una *revolución anímica*.

La diferencia entre la *crítica* –que es, ya lo dije, el antídoto contra las ideologías– y la *revolución anímica* –que es, ya lo apunté también, la única medicina contra la *psicosis eidética*–, estriba en que mientras la primera sólo se las tiene que ver con la falsa conciencia, la segunda –muchísimo más difícil– tiene que debatirse contra

---

<sup>32</sup> o, para extender el concepto, de grupo, élite, etc.

<sup>33</sup> presentando lo que es válido para una clase o un sistema económico como deseable para toda la sociedad, repitiendo hasta la saciedad un desatino hasta hacerlo creíble, adulterando las estadísticas o haciendo una interpretación tendenciosa de ellas, usando argumentos sensibleros que ocultan la esencia de los problemas, etc.

<sup>34</sup> Si la *psicosis eidética* habla de la introyección en el individuo de un componente psicótico en el seno familiar, la *fanatización* –que puede generarse en otro tiempo y lugar– es el producto de disfunciones psíquicas que en un medio social propicio generan esta actitud que también coincide en rendirle pleitesía al absurdo.

una falsa conciencia apuntalada por un componente psicótico y entregada a la apología del absurdo.

### Una distinta apología del absurdo

31. La conciencia verdadera –en todas sus formas– combate los yerros, las mentiras y los sofismas. También endereza las baterías de su *crítica* contra las *ideologías* y emprende una guerra sin cuartel contra los feligreses del absurdo, es decir, los que adolecen de *psicosis eidética*.

Lo contradictorio, lo inimaginable para el intelecto, lo imposible, lo absurdo, son rechazados por el sano sentido común, la ciencia y *la* filosofía. Pero no por el arte, la imaginación, la fantasía. El arte en general y la poesía en particular, lejos de rechazar el desorden ontológico que frecuentemente trae consigo el espíritu creador de los artistas, lo convierte en uno de los factores fundamentales de su práctica; pero la forma en que se relaciona con lo irreal, lo fantástico o lo absurdo no tiene nada que ver con la manera en que lo lleva a cabo la *psicosis eidética*.

Esta última cree en lo absurdo, tiene fe en lo sobrenatural, piensa que el mundo físico esconde una realidad profunda que nada tiene que ver con la causalidad, las leyes naturales y el orden que de ellas se deduce.

Para el arte y la poesía el absurdo, el desarreglo de la realidad, lo fabuloso, etc. son materia prima de la creación. Los poetas y sus lectores no creen a pie juntillas lo que dicen directamente las metáforas, las alegorías, los tropos. Cuando Baudelaire habla de *meubles voluptueux*, tal frase, desde el punto de vista de la lógica y la experiencia, resulta absurda. Los muebles, como cosas que son, no pueden ser voluptuosos. Pero tal imagen, con ese predicado insólito, constituye un valioso elemento de la creación poética, porque la antropomorfización de los objetos puede ser, y es de común, uno de los procedimientos preferidos por la fantasía del creador.

¿A qué se debe el hecho de que lo caótico y disparatado desde el punto de vista de la conciencia verdadera –y que, por ende, repugna a la razón–, constituya regocijo gustativo y emoción estética para los creadores de arte y su público?

Propongo esta doble respuesta: a) Se debe a que si se toma lo fantástico *como si* fuera verdad, la vivencia generada con ello produce placer estético, ya que la mente se libera del dominio causal, de la obligatoriedad irrefragable de la legalidad científica, y lo hace sin necesidad de creer en lo imposible. B) Se debe

también al hecho de que, con el desorden de la realidad, se puede re-aludir a la realidad, sopesarla, conocerla, vivirla, por el lado de la metaforización, la parábola y el símbolo.

En el arte hay también, entonces, una apología del absurdo, pero que no se basa en la psicosis eidética, sino en una de las formas más exquisitas, imperecederas y trascendentales del trabajo humano.