

LUIS TAMAYO

**LA LOCURA ECOCIDA
ECOSOFÍA PSICOANALÍTICA**

ARGUMENTOS 105



PREFACIO

Las amenazas del cambio ambiental global se insertan dentro de una coyuntura de globalización regresiva (Held, 2007), caracterizada por una severa crisis económica, desempleo, pobreza, hambre y una creciente desigualdad. Esta situación se agrava por el aumento en la temperatura global, desastres hidrometeorológicos más severos, escasez y deterioro del agua, aire contaminado y un proceso agudo de desertificación. En circunstancias tan complejas, donde los factores naturales se interrelacionan de manera caótica con los procesos sociales, se gestan incertidumbres y crecientes riesgos que requieren de una comprensión distinta del quehacer analítico, político y social.

La filosofía ambiental, una disciplina novedosa, se acerca sistemáticamente a esta realidad compleja, mediante una visión crítica, interdisciplinaria y constructivista del cambio permanente. De acuerdo con Alicia Irene Bugallo,

... la filosofía ambiental o *ecofilosofía* ha destacado hasta qué punto el problema ambiental actual está asociado a valores, estilos culturales y pautas económicas de las sociedades o grupos más opulentos, que deberían reconsiderarse seriamente. La ecofilosofía exhibe múltiples tendencias: *ecología profunda*, *ecofeminismo*, *ecología social*, o distintas corrientes de *ética ambiental*. Todas asumen algún grado de crítica del antropocentrismo, con matices entre el *biocentrismo* y un *antropocentrismo débil*. Se cuestiona el *especieísmo* (discriminación moral de los individuos en razón de la especie a la que pertenecen) antropocéntrico, planteando un extensionismo ético, una ampliación de las consideraciones morales o de algún tipo de derecho hacia

los seres no humanos. Estas reflexiones se nutren no sólo de criterios filosóficos, sino también del saber científico contemporáneo.

El eje de esta crítica reside en superar los enfoques simplistas provenientes de una visión cornucopiana del mundo, que somete a la naturaleza y sus servicios ambientales a la voracidad homogeneizante de un consumismo sin límites. Se entienden las complejas interacciones más allá de procesos simples de causa-efecto y por ende, se superan las recetas tecnocráticas que pretenden crear equilibrios dinámicos y frecuentemente disipativos, sin permitir el reestablecimiento sistémico autorregulador en un marco de corresponsabilidad ética entre lo humano y lo natural.

Dichos ajustes sistémicos no sólo aumentan la complejidad del análisis y de los procesos frecuentemente caóticos, sino que generan una creciente impredecibilidad, donde lo único cierto es la incertidumbre misma. Vivir con mayor complejidad e inseguridad orienta el pensamiento crítico hacia procesos analíticos de probabilidades y de riesgos, donde no existen predicciones ni proyecciones, sino probabilidades de complejas interacciones y salidas o puntos de rupturas desconocidos.

Este análisis, como lo hace ver el libro de Luis Tamayo, también exige un nuevo proceso científico donde se cuestionan los fundamentos epistemológicos positivistas de la ciencia. Ni la repetición ni la experimentación independiente permitirán proponer reflexiones teóricas y acciones capaces de entender los nuevos retos, menos aún proponer alternativas para mitigar o revertir los riesgos creados y reforzados por los comportamientos depredadores de los seres humanos, quienes no se han preocupado por la sustentabilidad del sistema terrestre.

En palabras de Tamayo: “la humanidad (que) pretende contar con un futuro requiere curarse de la locura ecocida, esa egosintónica, thanática e ignorante que tan nefastos efectos produce a todos los ecosistemas del planeta” (p. 53). Retoma el enfoque evolucionista que de hecho funciona como un matrimonio mal avenido, donde la atracción y la pasión junto con los mecanismos de control del poder han generado una relación compleja y altamente conflictiva. Al olvidar los gritos de alarma de Kenneth Boulding “cualquiera

que crea que el crecimiento exponencial es posible para siempre en un mundo finito es, o un loco, o un economista”, la locura envuelve a la humanidad entera, pero arrastra al precipicio también a la *madre Tierra*.

Tampoco se han entendido ni previsto las repercusiones en el corto o mediano plazo en el marco de la historicidad heideggeriana, donde el tiempo se presenta en el “pasado-presente-futuro”, donde pasamos en un tiempo continuo, pero donde el tiempo del *Dasein* es impropio, alienado y perdido en modas y avidez de la ganancia y de las novedades; y por ellos se convierte en un “nunca tiene tiempo” (p. 80).

Por ello se requiere en segundo lugar de grupos científicos interdisciplinarios que paulatinamente gesten conjuntos o nodos transdisciplinarios, capaces de entender sus límites analíticos y superarlos mediante el diálogo y el esfuerzo común. Saber que no sabemos nada es un punto de partida honesto y constructivo, que abre el camino hacia exploraciones desconocidas y avances de cooperación entre las ciencias exactas, las técnicas, las sociales y las humanísticas –todas igualmente importantes.

El tercer elemento del libro se relaciona con los procesos constructivistas. Ante los riesgos, amenazas y vulnerabilidades crecientes, surgen desafíos de profundizar en las disonancias. La inconmensurabilidad (Kuhn, 1962) del sistema actual cornucopiano de producción, comercialización y consumo obliga a un cambio paradigmático. Al igual que la relatividad de Einstein representó un salto y vuelco en los paradigmas establecidos, la superación de la locura consumista ilimitada resulta el único camino para sobrevivir en esta jungla caracterizada por un darwinismo social y una depredación ambiental.

La creciente locura nos lleva no sólo a la destrucción de la humanidad entera, sino arrastra también en esta loquera ilimitada a los ecosistemas y nos obliga a superar el libre albedrío de las voluntades individualistas. Así, los derechos humanos personales se limitarán ante los derechos sociales y ambientales de comunidades indígenas y sistemas naturales. Ello exige superar la justicia punitiva y la práctica judicial *ex post factum* para transformarla en una justicia restaurativa, caracterizada por procesos proactivos y preventivos,

donde el *Dasein* es a la vez *Mitsein*; incluye en el yo al otro y a su vez, a la naturaleza. Todavía existen prácticas de esta justicia abandonada por la modernidad entre los pueblos indígenas de América Latina y de otras partes del mundo (Oswald, 2002), donde la comunidad entera se responsabiliza por un crimen cometido por uno de sus integrantes, lo reintegra y remedia el daño causado.

En la corresponsabilidad del crimen de la destrucción y del abuso se revela el “fuente-ovejuna” o “todos somos responsables”; nos convertimos simultáneamente en víctimas del cambio ambiental global, pero también en victimarios por nuestra propia irresponsabilidad ecocida. Es precisamente en esta doble circunstancia, donde los métodos tradicionales de la seguridad militar y política fallan, y cuando necesitamos con urgencia ampliar y profundizar nuestros horizontes y trabajar por una seguridad humana, de género y ambiental (Oswald/Brauch, 2009), que promuevan la equidad, la igualdad, la sustentabilidad y la resolución pacífica de los crecientes conflictos ambientales ante el agotamiento, la contaminación de los recursos naturales y los eventos hidrometeorológicos más extremos y destructores como resultado del cambio climático antropogénico.

Las experiencias y las crisis del pasado deberían ayudarnos a entender las raíces de las vulnerabilidades sociales generadas. GEO-4 analiza críticamente los cuatro modelos paradigmáticos existentes, donde el enfoque de “seguridad militar primero” aumenta la desigualdad, genera mayores crisis sociales y ambientales y desestabiliza aún más el sistema socio-ambiental. Es el paradigma que predomina actualmente en México con el dominio del combate al crimen organizados, complementado por el modelo de “mercado libre o seguridad económica primero”. Los 20 millones de personas con hambre en nuestro país y 6 millones más de pobres en sólo tres años muestran que estos acercamientos no ofrecen alternativas sustentables. Al contrario, al agravar los desequilibrios económicos por la especulación, el desempleo y la escasez, causados por la voracidad de unos pocos, han desequilibrado todavía más al planeta y han aumentado el desempleo y la pobreza en todo el mundo.

El tercer paradigma “seguridad política primero” ha generado burocracias pesadas y corruptas, aunque en algunos casos ha podido mejorar el acceso a los bienes y servicios mínimos de los más vul-

nerables (véase el caso de China). Además, ha permitido establecer medidas de prevención y evacuación ante posibles desastres naturales, que no obstante, se han tornado frecuentemente en desastres sociales.

Queda finalmente el paradigma de la “sustentabilidad primero” que permitiría restablecer una seguridad ambiental, caracterizada por una relación más armoniosa entre humanos y naturaleza. Incluye la protección de los vulnerables, lo que a su vez abre el camino a nuevas colaboraciones entre sociedad, empresarios y Estado, y donde es factible superar el paradigma “loco” del consumo ilimitado y sustituirlo con procesos integrales de adaptación, que mitiguen los riesgos y amenazas socio-ambientales crecientes. Asimismo, este paradigma obliga a reflexiones bioéticas previas a la toma de acciones, contexto donde los avances científicos, los procesos económicos y las acciones políticas limitan la eugenesia liberal (Habermas, 2002). Søren Kierkegaard (1836) insiste en el “ser sí mismo” que defiende el pensamiento posmetafísico, y donde las posturas vinculantes sólo deberían consolidar “la vida buena y no-fallida”. Ello significa vincular las reflexiones con las acciones en beneficio de los intereses comunes, con especial cuidado de los grupos vulnerables y de procesos ambientales altamente frágiles. Además, estos procesos deberían mejorar la equidad, la igualdad y la protección al ambiente.

A su tiempo, las amenazas del Cambio Ambiental Global (CAG) exigen al conjunto de la sociedad el negociar acuerdos urgentes en Copenhague, donde las naciones industrializadas no sólo se comprometan a una reducción de 80% de sus emisiones por debajo de los niveles de 1990, sino que además estos acuerdos deban cumplirse a la brevedad posible, de preferencia a partir de 2020 o antes. Por las emisiones históricas acumuladas en la atmósfera desde la revolución industrial, los países desarrollados tendrían que transferir sus conocimientos científicos y tecnológicos de energía alternativa y eficiencia energética hacia los países en desarrollo para evitar nuevas emisiones. Asimismo, en un proceso de justicia interregional, estas naciones deberían apoyar a los países afectados por eventos hidro-meteorológicos más severos, con el fin de lograr adaptarse a las condiciones progresivamente más adversas.

Un tema particularmente controvertido de singular importancia es el cumplimiento de las Metas de Desarrollo del Milenio (MDM), dado que el hambre de mil millones de seres humanos, las epidemias desconocidas y la pérdida de condiciones mínimas de supervivencia están obligando a comunidades enteras a emigrar. Pudiera corresponder a la equidad interregional y a la justicia restaurativa el que los países emisores de los gases de efecto invernadero reciban emigrantes ambientales en la medida de sus emisiones y les ofrecieran condiciones de vida digna con empleos estables y bienestar que no pueden tener en sus países de origen.

La visión crítica, transdisciplinaria y constructivista que caracteriza el libro de Luis Tamayo, abre desde una reflexión filosófica una caja de Pandora, donde el rigor analítico estimula al pensamiento comprometido con la sustentabilidad. En aras de una creciente incertidumbre, llena de riesgos poco conocidos e impredecibles, ofrece elementos críticos hacia una toma de conciencia de que nosotros nos hemos convertido en nuestro propio enemigo y que nuestra locura consumista es la causa principal de la destrucción ambiental. Propone “recuperar nuestra muerte a la par de comprender la verdad presente en la misma” (p. 53). Exige una justicia restaurativa que ponga alto al ecocidio, a la guerra que el hombre ha iniciado contra la naturaleza. Insiste que el crecimiento exponencial sólo acelera el proceso de destrucción, sino que también genera mayor dolor y desastres entre los más vulnerables y los menos responsables en dicha guerra. Queda al lector de este libro retomar este camino reflexivo novedoso, donde el análisis se debería convertir en pasos de acción comprometida con el desarrollo sustentable, dentro del marco amplio de una cultura de paz sustentable (de Rivero, 2008).

Úrsula Oswald Spring,
CRIM-UNAM; UNU-EHS

BIBLIOGRAFÍA

- Boulding, Kenneth E. (1978), *Stable Peace*, Universidad de Austin.
- Bugallo, Alicia Irene (s/f), “Pluralismo y tolerancia ambiental”, en http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/viernes/sesion15-16.30/BugalloAlicia.pdf.
- De Rivero, Joe, (2008, ed.). *Handbook on Building Cultures of Peace*, Nueva York, Springer Verlag.
- Habermas, Jürgen (2002), *Del futuro de la naturaleza ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Held, David; McGrew, Anthony, (2007, eds.), *Globalization Theory: Approaches and Controversies*, Cambridge, Polity Press.
- Kierkegaard, Søren (1836, 2001), *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos.
- Kuhn, Thomas (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Oswald Spring, Úrsula, (2002, ed.). *Resolución no violenta de conflictos en sociedades indígenas y minorías*, México, Coltlax, IPRAF, F. Böll.
- Oswald Spring, Úrsula y Hans Günter Brauch, (2009, eds.), *Reconceptualizar la seguridad en el siglo XXI*, Cuernavaca, CRIM, CCA, CEIICH-UNAM, Senado de la República.



CAPÍTULO 1

UNA GUERRA LOCA Y SUS CONSECUENCIAS

*This is the way the world ends
Not with a bang but a whimper.*

T. S. ELIOT¹

2009. La catástrofe ambiental, fruto de la guerra que, desde hace milenios, el hombre estableció contra la naturaleza, se acerca al punto de no-retorno.² Dicha guerra suicida –aunque comprensible–, la primera y más loca de todas las guerras trabadas por la humanidad, riesgosamente apura su desenlace. En este libro revisaremos su historia, efectos y posibles maneras de mitigar sus terribles consecuencias.

Breve historia de la humanidad desde la hipótesis Gea³

El pico del petróleo global tiene la capacidad de sacudir –si no destruir– los fundamentos de la economía industrial global y la cultura. El calentamiento

¹ “The hollow men”, 1925.

² El reconocido escritor británico Ian McEwan, sostuvo recientemente que, de no hacer nada para evitar el deterioro ambiental mundial, el punto de no retorno, es decir, ese que una vez rebasado implicaría la imposibilidad para detener la destrucción de la biosfera, ocurrirá en el 2016 (*El País*, Madrid, 23 de noviembre de 2008).

³ James E. Lovelock (2007), en su Hipótesis Gaia, nos ofrece una lectura de la historia de nuestro planeta donde concibe a la tierra (Gaia o Gea, dependiendo como se translitere al castellano el vocablo griego) como si fuese un organismo vivo e independiente, un sistema autorregulado con acciones y reacciones propias.

climático global tiene la capacidad de transformar la biosfera más radicalmente que la última era de hielo. Juntas, limitan nuestra capacidad para ofrecer opciones efectivas para responder a una o la otra. El inicio simultáneo del calentamiento global y el pico del suministro global de petróleo representa un reto sin precedentes para la civilización humana.⁴

En los albores de la humanidad el homínido que se convertiría en el moderno ser humano se diferenciaba en muy poco del resto de los primates: recolectaba el fruto de la tierra, se cuidaba de los depredadores y estaba en equilibrio con su ecosistema.

En un momento dado, sin embargo, y con el objeto de alejar a la muerte de su seno, inició una batalla majestuosa y sólo comparable con su ambición: el control y destrucción de la naturaleza. A partir de ese momento, y por ese acto, el hombre devino virus de la tierra. Un virus que, después de haber pasado miles de siglos con un profundo temor por su sobrevivencia, con el paso de los años, y gracias a sus cada vez “mejoradas” técnicas, creó un mundo artificial en el cual asentó sus fueros. Su tecnología poco a poco permitió a dicho virus hablante superar el miedo y crear este mundo, el actual, donde, en buena medida, se siente seguro entre sus prótesis y hábitáculos artificiales.

Así, a ritmo lento primero y cada vez con mayor rapidez, el hombre empezó su labor destructora. Primero descubrió el fuego, el cual le permitió no sólo cocer sus alimentos, sino desmontar cantidades cada vez mayores de bosques y selvas para sembrar sus granos y así alimentar a su creciente prole. Acto seguido, diseñó herramientas para hacer cada vez con mayor eficiencia su labor, domesticó animales para que lo ayudasen y gracias a habitar en la ficción del lenguaje,⁵ pudo casi olvidarse de su entorno natural.

Pero ese hombre agricultor poco podía hacer contra la enorme tierra, su crecimiento era muy lento y de vez en cuando ocurrían epidemias que retardaban su desarrollo. En aquellos tiempos, el hombre depredador estaba a la defensiva. Así transcurrieron varios milenios de prehistoria y casi 18 siglos de la era cristiana. Pero la

⁴ David Holmgreen 2006, p. 1. Todas las traducciones del inglés, francés o alemán son mías, salvo cuando se indique lo contrario, L.T.

⁵ Véase *infra* capítulo 2, apartado: “Ontología de la destrucción del mundo”.

mente humana es muy poderosa y poco a poco el virus humano fue encontrando las claves que le permitiesen defenderse de los flagelos enviados por Gea.

Con el paso de los siglos y gracias al saber acumulado pudo, finalmente, establecer una ofensiva realmente vigorosa: la destrucción de la tierra gracias al carbón y al petróleo. El hombre del carbón, es decir, el de la revolución industrial, constituyó el primer paso en la conformación de un ser humano verdaderamente victorioso respecto a la naturaleza.

Con el apoyo de las líneas de producción parecía que el hombre había logrado encontrar el mecanismo para generar los alimentos y demás artículos que le permitiesen reproducirse de manera significativa y así controlar, de manera eficaz, a la tierra. Pero el procedimiento no era suficientemente rápido, la tierra lograba recuperarse y adaptarse a la ofensiva humana. Dicha estrategia, sin embargo no dejó de rendir frutos pues la humanidad, gracias a tal revolución industrial, duplicó su número.

Era necesario el segundo movimiento: la extracción del petróleo. Ante una tierra en retirada, el hombre pudo descubrir el mecanismo más secreto de la misma: su tendencia a tomar el carbono de la atmósfera para esconderlo en las profundidades del suelo y el mar.⁶ Gea sabía que, de no hacerlo, pondría en peligro a toda la creación y, por tal razón, escondía, hasta donde sus posibilidades se lo permitían, al petróleo en lo más recóndito de sus entrañas.

El hombre de la era industrial no se dio cuenta de que al extraer el petróleo de manera desahogada para utilizarlo para los más diversos asuntos (desde la generación de energía eléctrica hasta la refinación de gasolinas para automotores y demás máquinas, así como la fabricación de plásticos y otros productos) y colocarlo en la atmósfera y biosfera, lo que estaba haciendo era contravenir el acto más importante realizado por la naturaleza durante millones de años (si de generar vida se trata): el ya referido secuestro del carbono atmosférico.

⁶ Fenómeno denominado “Secuestro del carbono atmosférico”.

La consecuencia directa de acción tan imprudente es el calentamiento global que hemos empezado a sufrir y que en los años venideros no podrá sino agravarse.

Y ante el embate del virus humano, Gea se defiende con todas las armas que posee: huracanes y tifones cada vez más intensos y frecuentes, sequías, ondas de calor, descenso de la productividad del suelo, etc. Pero la respuesta de Gea no es aún lo suficientemente contundente u oportuna. En consecuencia, el hombre moderno está logrando, de manera eficaz y suficientemente veloz para que la tierra no pueda reaccionar, destruir la creación toda. Actualmente, gracias al petróleo, algunos humanos pueden (como hace, entre otros, Blairo Maggi, el principal productor de soya transgénica de la Amazonia brasileña) destruir decenas de hectáreas de bosque tropical ¡en un solo día! y así dotar a los seres humanos de un producto que realmente no necesitaban y que, en su enorme mayoría, sólo se utiliza para alimentar ganado de engorda, ese que es responsable de 25% de las emisiones de gases de efecto invernadero a nivel mundial.⁷

Gracias al petróleo, asimismo, podemos construir armas de destrucción masiva y alimentar las máquinas que talan los bosques y selvas de toda la Tierra, eliminando especies vegetales y animales que ni siquiera tuvimos el tiempo de clasificar. Gracias al petróleo, nuestra destrucción es ahora más veloz que los mecanismos de defensa y reconstrucción de la Tierra.

Finalmente ¡la humanidad se encamina hacia la victoria contra la enorme y otrora majestuosa Gea! Aunque, es necesario decirlo, la especie humana también desaparecerá cuando buena parte de la naturaleza lo haga una vez aniquilada la humanidad, la naturaleza restablecerá su equilibrio. La guerra del hombre contra la naturaleza no es sino una más de las guerras absurdas y suicidas que la humanidad ha establecido.

Apreciemos el estado actual del campo de batalla.

⁷ S. Wallace 2007, pp. 2 y ss.

2. El ecocidio moderno

El mundo ha entrado en el siglo XXI en medio de una profunda crisis ambiental reflejada no sólo en el ámbito natural, como el aumento de la temperatura a nivel global, la desertificación y la pérdida de la biodiversidad entre otros, sino en el plano social al acrecentarse el desempleo, las emigraciones, la pobreza y las diferencias entre regiones y grupos sociales.⁸

Las consecuencias actuales de la guerra de la humanidad contra la naturaleza son evidentes:

I. Calentamiento global

Según informan los especialistas en el clima mundial (IPCC 2001; PNUMA/SEMARNAT 2006; Oswald 2005), los gases de efecto invernadero (CO₂, CH₄, CFC, O₃, óxidos de nitrógeno, vapor de agua, entre otros⁹), producto no sólo del metabolismo de la vida sino, en gran medida, de nuestras industrias, automotores, ganado y plantas generadoras de electricidad conduce a un incremento y agravación de los fenómenos hidrometeorológicos (sequías, trombas,¹⁰ huracanes, inundaciones, incendios forestales, ondas de calor) los cuales se han convertido en una verdadera plaga en muchas regiones de la Tierra y que, con el curso de los años, han generado una creciente cantidad de “refugiados ambientales”. El calentamiento global convertirá, en las décadas venideras, a las regiones semiáridas de la Tierra en áridas y a las áridas en superáridas (como el desierto del Sahara)... ¿hacia dónde emigrarán los millones de seres humanos que ahí viven cuando sus suelos devengan improductivos? Si los gobiernos de los países que se encuentran en esa situación de riesgo no implementan las medidas de resguardo que tan grave problema

⁸ Alicia Batllori 2008, pp.112-113.

⁹ Y sin olvidar el recientemente denunciado Trifluoruro de nitrógeno, gas utilizado en la producción de pantallas de plasma y LCD de televisores y computadoras, el cual es 17 000 veces más dañino que el CO₂.

¹⁰ O sequías e inmediatamente después trombas, tal y como ocurrió en México en el verano de 2009, lo cual es una catástrofe para los cultivos pues, mientras la sequía acaba con la cubierta vegetal del suelo, la gran precipitación pluvial de la tromba simplemente se lleva el suelo, erosionando y desertificando terrenos antes productivos. (Sarmiento 2009.)

requiere, el escenario de hambrunas y de una, o múltiples guerras, no está, de ninguna manera, descartado.¹¹

II. Degradación de los suelos (erosión y desertificación)

El incremento de la temperatura a nivel global, al derretir polos y glaciares, no sólo aumenta el nivel de los mares, también afecta a los suelos y disminuye su fertilidad, lo cual conduce a la crisis alimentaria mundial actual.¹² La deforestación que, como ya dijimos, la humanidad realizó y aún realiza a lo largo y ancho de la Tierra,¹³ destruye los suelos y, con ello su capacidad de captación de agua de lluvia, es decir, acaba con la fuente de donde se recargan las aguas subterráneas que nutren nuestros pozos (Mann, 2008, pp. 2 y ss). Pero el fenómeno no se restringe al suelo, en el mar también ocurre una desertificación. A mayor temperatura por los gases de efecto invernadero mayor absorción de CO₂ por los mares y, por tanto, mayor ácido carbónico y menos retención de calcio de los ecosistemas marinos (todo lo cual genera morbilidad y muerte de moluscos, corales y arrecifes en general).

¹¹Una crisis, además, que no sería tan onerosa de resolver, pues, como bien indica el Informe Stern <http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+http://www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/stern_review_report.cfm>, aplicar ahora las medidas para mitigar el cambio climático costarían apenas 1% del PIB mundial.

¹² En nuestro país, por ejemplo, la importación de alimentos (fundamentalmente cereales), según informes del INEGI, se incrementó de enero a septiembre de 2008 en un 27.9%, obligando a México al pago de la enorme suma de 15 mil millones de dólares (*La Jornada*, primera plana, 30 de noviembre de 2008).

¹³ El Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental de la UNAM informó recientemente que para el periodo 1976-2000 la tasa de deforestación fue de 0.43% anual, es decir, 545 mil ha por año, cifra similar a la que ocupa el Estado de Aguascalientes (Flamenco; Mas 2009, p. 3), cuestión también denunciada por Terence Pennington y José Sarukhán en la última edición (2005, pp. 16 y ss.) de su *Árboles Tropicales de México*.

III. Sobrepoblación

Procrear es hoy un delito ecológico. Pier Paolo Passolini¹⁴

Actualmente, hay que decirlo, es criminal sostener que “debemos aceptar todos los hijos que Dios nos dé”. Es criminal no percatarse del hecho simple de que si la humanidad crece sin freno los recursos naturales (la capacidad de la tierra para alimentar a especie tan fecunda) alcanzarán su límite tarde o temprano, y ello se traducirá en guerras y hambrunas. Los principios de “paternidad responsable” o, como decían hace décadas los *spots* gubernamentales: “pocos hijos para darles mucho”, están prácticamente olvidados. A nivel mundial son los más pobres los que más se reproducen y ello derivado, por un lado, de ideologías retrógradas que conducen a un elevado costo de los contraceptivos en las naciones pobres y, por el otro, de actitudes paternas irresponsables pues, en muchos casos, a esos padres ni siquiera se les ocurre pensar respecto a, una vez mayores, dónde van a vivir y qué van a comer esos “frutos de la pasión”.¹⁵

Las oscuras predicciones de Thomas Robert Malthus se hacen realidad en nuestros días.¹⁶ Es cierto que la “revolución verde”, esa que llenó de fertilizantes, herbicidas y pesticidas inorgánicos el planeta, permitió a buena parte de la población humana vencer la hambruna que se dibujaba en el panorama y hacer pensar que Mal-

¹⁴ Citado por Miguel Valencia Mulkay (Ecomunidades): <<http://red-ecomunidades.blogspot.com/>>.

¹⁵ La naturaleza, sin embargo, se está defendiendo de tal irresponsabilidad humana: recientemente apareció un artículo que tiene a los parisinos con los pelos de punta: varios científicos han demostrado que la capacidad reproductiva de los jóvenes de tal ciudad ha disminuido en 40% (baja movilidad y vigor de los espermatozoides) debido a la presencia masiva de *ftalatos* (sustancias que se encuentran en infinidad de productos, desde juguetes, cosméticos y pesticidas y que la legislación europea prohibió desde el 10 de abril de 2004 –veredicto 2004/248/CE– pero que sigue presente en varios pesticidas autorizados en México) en los productos que consumen. Los pesticidas ya no sólo feminizan a los anfibios (como demostraron los científicos que lograron se prohibiese en el campo europeo la *atrazina* de Syngenta) sino ¡a los propios hombres! Y este fenómeno, estoy seguro, no sólo afecta a los habitantes de la Ciudad luz, sino a una buena parte de los varones de la tierra.

¹⁶ En su *Ensayo sobre el principio de la población* escrito en 1798, T. R. Malthus (2000, p.13) sostuvo: “La población humana aumenta a una tasa geométrica, duplicándose cada 25 años más o menos si no encuentra obstáculos, mientras que la producción agrícola lo hace a una tasa aritmética, con mucha mayor lentitud”.

thus estaba equivocado, que era posible alimentar a una humanidad siempre creciente. Pero la “revolución verde” condujo, asimismo, a un enorme incremento de la humanidad (luego de varios siglos de estabilidad se multiplicó por trece respecto a los años en que vivió Malthus). En los últimos años, además, la revolución verde ha asomado su verdadero rostro: el uso irrefrenado de herbicidas y pesticidas envenena a los campesinos y esteriliza la tierra, generando una terrible dependencia a unos agroquímicos cada vez más onerosos e ineficaces. Tal y como indica Joel K. Bourne (2009, p. 41) en su ensayo “El fin de la abundancia”:

... dado que la población aumenta vertiginosamente y alcanzará los 9 000 millones de personas hacia mediados del siglo [xxi], hace falta repetir el logro [de la revolución verde] y duplicar la producción actual de alimentos hacia el 2030. En otras palabras, necesitamos otra revolución verde. Y en la mitad del tiempo.

Son las grandes productoras de agroquímicos y Organismos Genéticamente Modificados (OGM) las que intentan, gracias a sus renovados pesticidas y semillas transgénicas, que sigamos creyendo que son capaces de solucionar los problemas alimentarios y sanitarios que ellas mismos contribuyeron a generar. Desgraciadamente, muchos gobernantes de las naciones de la Tierra, sólo preocupados por la cantidad de los alimentos y no por la calidad de los mismos, aún creen en tales empresas. Sin embargo, afortunadamente, la comunidad científica es cada vez más clara en sus alertas respecto al daño producido por la agroquímica. Hay alternativas (permacultura, agricultura orgánica biointensiva y biodinámica, así como las formas ancestrales con las que se cultivaba la tierra).

La humanidad ya no puede crecer sin control. Es mejor intentar abatir la sobrepoblación del planeta que sufrir una hambruna generalizada (y la guerra que produciría) derivada del agotamiento de los recursos naturales. Afortunadamente ahora sabemos que la sobrepoblación puede controlarse con métodos menos drásticos que los empleados en la China de Mao (donde por decreto se prohibió el crecimiento poblacional), que, tal y como lo han logrado muchas naciones europeas, es posible lograr que los jóvenes sitúen sus anhelos no en conformar familias, sino en desarrollarse profesional-

mente, reduciendo significativamente los años reproductivos de los mismos. Eso además produce, no sobra indicarlo, una población más culta y valiosa.

IV. Enfermedades emergentes

No sólo el calentamiento global es responsable de la aparición de enfermedades anteriormente desconocidas en las regiones frías del planeta (pues, como ha sido bien documentado, los mosquitos, vectores de malaria, dengue y muchas otras enfermedades, amplían su hábitat debido al incremento global de la temperatura, el gusano barrenador, asimismo, invade Norteamérica y destruye cientos de hectáreas de bosques), los humanos inconscientemente agravamos el problema.

La expansión geográfica de la especie humana y, por ende, la cada vez mayor cercanía con múltiples especies animales, ha ocasionado la aparición de una importante variedad de enfermedades zoonóticas (ébola, virus del Nilo, hendra, gripe aviar, entre otras) (Quammen 2009:3ss).

La reciente aparición de la “gripe porcina” o “influenza mexicana” es un claro ejemplo de epidemia antropogénica pues, tal y como muchos especialistas han afirmado,¹⁷ este virus nuevo es un derivado de las prácticas agroindustriales modernas.

Ahora se sabe bien que la influenza AH1N1 (y su nueva cepa, la H3N2) está compuesta de elementos tanto de la gripe aviar, como de la porcina y la humana, es decir, que constituyen mutaciones nuevas derivadas del contacto estrecho del hombre con miembros enfermos de tales especies.

Como innumerables especialistas vienen denunciando desde hace varios años (Rincón Gallardo 2009), estos nuevos virus mutantes (H5N1, H3N2, AH1N1) son un derivado directo de la manera como se realiza la agroindustria moderna, esa donde los animales son hacinados en jaulas estrechas (y donde el contagio de todo tipo de enfermedades es una realidad tan cotidiana que para evitar los decesos

¹⁷ Véase “Vincula José Sarukhan cambios ecológicos con nuevas enfermedades”, *Excélsior*, 18 de mayo de 2009.

masivos los agroindustriales no tienen otra posibilidad que administrarles cantidades ingentes de antibióticos) y donde el “libre pastoreo” es simplemente un sueño.

En tales criaderos, donde se ha aplicado la tecnología de la revolución industrial (líneas de producción) a la cría de animales, de lo que se trata es de obtener la máxima cantidad de animales con la mínima inversión. El objetivo es claro: el provecho económico. En tales granjas los animales domésticos son tratados de manera tan brutal que sus vidas son simplemente deplorables. Las aves nacen hacinadas en jaulas, posteriormente separadas por sexo para encastrarlas sea a la producción de huevo o a la de carne. Luego son alimentadas con los productos más baratos posibles así como con hormonas (para acelerar su crecimiento y lograr lo más rápido posible el alcance de su edad “productiva”) y antibióticos (para evitar los temidos contagios que podrían dañar la “producción”) y de nuevo hacinadas en jaulas donde transcurre su miserable vida. Los machos, una vez alcanzado un peso y talla “ideales”, son enviados al matadero, las gallinas ponedoras, luego de una vida de explotación absoluta, al final de su existencia, son “sacrificadas” y convertidas en diversos productos de pollo para consumo humano o de otros animales.

El proceso industrial de la cría de cerdos, vacas y otras especies por la agroindustria no es demasiado diferente al anteriormente descrito; lo que es común en la cría de tales especies es el hacinamiento constante y la alimentación “enriquecida” con hormonas y antibióticos. A tales industrias, lo reitero, realmente no les interesa producir productos de calidad para generar seres humanos sanos, sino la máxima ganancia económica, les interesa la cantidad, no la calidad. Y eso no sólo es privativo de las granjas Carroll de la Smithfield y su contraparte mexicana, las cuales han sido designadas como las causantes de la recombinación del virus AH1N1, sino también de innumerables agroindustrias presentes en nuestro país y en muchos otros.

El nuevo virus que se presentó en México en abril del 2009 y ahora azota a la humanidad todas es un derivado directo de la manera cómo se producen los alimentos en la agroindustria moderna. Y si este virus, afortunadamente, ahora se revela con poca carga letal,

no tardará en aparecer otro que sí la posea dado que las medidas que la mayoría de los gobiernos están implementando contra tales virus mutantes no atacan verdaderamente el problema.

V. Descenso de la capacidad de regeneración de los ecosistemas

El cambio climático ha producido una desregulación de los ciclos naturales, *v.gr.* varias especies de pájaros ya no salen de sus huevos en el momento preciso en el cual la comunidad de orugas es floreciente, con la consecuente disminución de los primeros y aumento de las segundas, todo, no deja de afectar negativamente a nuestra agricultura, entre muchos otros efectos (pues la creciente población de orugas no consumida por las aves no puede sino alimentarse de las plantas que encuentre, incluidos nuestros cultivos). Los cambios derivados del calentamiento global son de una velocidad tal que múltiples ecosistemas de la Tierra se encuentran en situación de riesgo grave. (Montaigne 2004, p. 44.)

VI. Envenenamiento de la tierra

Ha pasado casi medio siglo desde que Rachel Carson (2002) intentó alertar a la humanidad respecto al daño que ocasionaría a los ecosistemas el uso masivo de pesticidas. Los venenos, bajo la forma de herbicidas, y muchos otros productos químicos, que vertimos en la tierra, se encuentran incluso en las regiones más apartadas del globo pues el porcentaje de ellos que los cultivos absorben es simplemente ridículo. La mayor parte de tales venenos terminan en los cuerpos de agua y, por ende, invaden las cadenas tróficas.

Recientemente el cineasta Jan van den Berg (2007) informó que algunas de las comunidades del norte de Groenlandia se encuentran en proceso de evacuación debido a la enorme incidencia de enfermedades del sistema inmune en su seno. La razón de ello es que, al tratarse de comunidades tan apartadas, sus habitantes no pueden sino alimentarse de carne de foca, rica en grasas y calorías. Como las focas, en esa región del mundo, se encuentran casi en la cúspi-

de de la cadena alimenticia y las toxinas tienden a acumularse en las grasas, todas las toxinas que van asimilando las especies que sucesivamente se alimentan en el mar se concentran en la carne y la grasa de la foca, convirtiéndola en un veneno para todo su ecosistema, incluidas las poblaciones humanas.

El envenenamiento de la tierra se ha presentado, asimismo, en la muerte de miles de millones de abejas en las naciones desarrolladas, con la consecuente disminución en la polinización de los cultivos.¹⁸ La razón de tal disminución no es, como un informe inicial sostuvo, la presencia de un virus (“la gripe española de las abejas”) que mermó gravemente a la población (hubo productores europeos que perdieron 90% de sus enjambres), sino la mezcla de pesticidas elaborados por las grandes transnacionales (Monsanto, Syngenta, Dupont, Bayer, entre otras) que cotidianamente los agricultores emplean para atacar a las distintas plagas de sus cultivos.¹⁹ La empresa Monsanto, como nos relata Marie Monique Robin (2008, pp. 84 y ss.), se hizo tristemente famosa cuando debió pagar una elevada multa decretada por las autoridades americanas y europeas a causa de la falsa propaganda que presentaba su “Roundup”, el herbicida más exitoso de todos los tiempos, al cual anunciaban como “100% biodegradable”, que “no dejaba residuos en el suelo” y “respetaba al medioambiente”. Afirmaciones que, con el paso de los años, se demostraron, todas y cada una de ellas, absolutamente falsas. Era esperable que los productos de una compañía que nació asociada a la guerra (fue una empresa subsidiaria de *Monsanto* la creadora del

¹⁸ Y las abejas no son las únicas afectadas por los pesticidas. En el artículo “¿Dónde están las lombrices?”, la Dra. Angeluz Olvera (2008), del Centro de Investigación en Biotecnología de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, da cuenta de un curioso fenómeno: la desaparición de las lombrices de los suelos cultivables morelenses. Este acontecimiento no carece de importancia en la medida en que, como bien sabemos, las lombrices de tierra son elementos fundamentales para la aireación y, por ende, la fertilidad de la tierra. La ausencia de lombrices constituye un importante factor de la degradación de nuestros suelos. La razón de la desaparición de éstas, nos indica la Dra. Olvera, es el uso masivo de plaguicidas organofosforados, los más comúnmente utilizados por nuestros campesinos... y también en muchos otros países del orbe (Cfr. Newman; Unger 2003:3ss).

¹⁹ Al respecto es muy recomendable el estudio realizado por Fernando Bejarano, de la RAPAM (Red de Acción sobre Plaguicidas y alternativas en México) sobre los plaguicidas prohibidos en muchos países pero aceptados en México. <<http://www.laneta.apc.org/emis/sustanci/plaguici/plagui.htm>>.

famoso “agente naranja”, el exfoliante que fue empleado en la guerra de Vietnam y que produjo cáncer y malformaciones genéticas no sólo a los vietnamitas, sino también a los soldados americanos que lo manejaron) fuesen nocivos para la vida toda. Y, desgraciadamente, los efectos nocivos de tales productos no se restringen a las naciones en guerra. Las comunidades humanas, sean los jornaleros que aplican los pesticidas (el famoso “fumigo”), sean todos los demás que consumimos los productos fumigados y luego cosechados por ellos, estamos expuestos, en mayor o menor grado, a los efectos cancerígenos y teratogénicos de tales compuestos.

En el 2007, el Dr. Alfonso Guadarrama (del CAPIFAC)²⁰ informó del enorme porcentaje de bebés nacidos con malformaciones congénitas en el “Corredor hortiflorícola” del Estado de México (desde Tenancingo hasta Villa Guerrero). En esa región, un enorme 12% de los nacidos vivos presentan sea hidrocefalia, espina bífida, anofthalmia y demás trastornos congénitos derivados del uso de los plaguicidas. Y la razón de ello es muy simple: dado que las flores son aquello de lo cual se nutren los insectos, son increíblemente atractivas para ellos y, para defenderlas, los agricultores emplean cantidades ingentes de pesticidas (en algunos lugares los arrojan ya no con aspersores sino a cubetadas). A esto hay que agregar que, como dichos cultivos se realizan en invernaderos, la absorción cutánea de los pesticidas por los campesinos se potencia de manera alarmante. De tal manera, generamos flores venenosas que no sólo matan a los insectos, sino que afectan a los humanos (al atravesar los invernaderos nos previenen: “no se acerque a las flores porque queman”). Y luego nos venden dichas flores en los mercados para que apreciemos su delicioso, aunque venenoso, aroma.

²⁰ Asociación ambientalista Guerreros verdes, 2007.

VII. La crisis energética

La era del petróleo barato es una pequeña anomalía en la historia de la Tierra. (The Society of Danish Engineers, 2004)

Como ya indicamos, la humanidad globalizada existe gracias a una fuente energética que explota como si fuese inagotable: el petróleo. El petróleo, una sustancia que la naturaleza tardó millones de años en producir y que la humanidad conoce desde hace miles (aunque lo explota irrefrenadamente hace poco más de un siglo), se encuentra desde hace dos años en fase de declinación.²¹ Hemos construido toda una cultura gracias a sus ventajas energéticas, pero es un recurso no renovable y en decremento paulatino e irremediable. No está demasiado lejana la fecha en la que vamos a pagar los costos de nuestro dispendio y falta de previsión. La humanidad previa a la era del petróleo apenas superaba los 500 millones de habitantes. Esa cifra, gracias al petróleo, se ha multiplicado por 13 en apenas dos siglos y ahora sumamos más de 6 mil quinientos millones. Y mientras la humanidad se triplicó en el siglo xx, la demanda de agua, en el mismo siglo, se sextuplicó. Los demógrafos esperan 9 mil millones de seres humanos para el 2050.

El mundo en el que vivimos existe gracias al petróleo. Con petróleo no sólo nos transportamos y se genera la mayoría de nuestra energía eléctrica, son petróleo nuestros plásticos, el gas de nuestras estufas y calentadores, gran cantidad de nuestras telas y hasta las suelas de nuestros zapatos. También con petróleo se transportan las mercancías que consumimos y se fertilizan, siembran y cosechan nuestros campos. El hombre moderno prácticamente come gracias al petróleo. Es por tal razón que su eventual desaparición tendrá un impacto incalculable. En nuestro país el daño será muy elevado a causa de que casi la mitad del gasto corriente del gobierno (con lo que se paga el salario de funcionarios, legisladores, maestros, policías y demás servidores públicos) proviene de los ingresos petroleros. Los yacimientos de petróleo que en nuestros días se descubren son cada vez más pobres o inaccesibles, lo que implica que su ex-

²¹ Véase el informe del 2008 de Colin Campbell en la ASPO (Association for the Study of Peak Oil and Gas).

plotación será cada vez menos rentable. Como señaló el Dr. Buenfil Friedman (2005), de la Universidad de Florida, el petróleo barato y fácil de extraer ya se consumió.

Fue el geofísico estadounidense Marion King Hubbert, entonces director del laboratorio de prospecciones de Shell, el que definió al “pico del petróleo” como el momento de máxima producción de un yacimiento petrolero y predijo correctamente, desde 1956, la ocurrencia de dicho pico en los yacimientos de los USA en 1970. Siguiendo la misma metodología, los Dres. Colin J. Campbell²² y Kjell Aleklett de la ASPO (siglas en inglés de la Asociación para el estudio del pico del petróleo y el gas) han indicado que dicha cumbre la alcanzó la humanidad en el 2008,²³ es decir, que a partir de esa fecha, la cantidad de petróleo que se extraerá de los yacimientos en todo el mundo empezará a declinar. Prácticamente todos los países productores, según la ASPO, ya han alcanzado su pico de producción petrolera (USA en 1970, Indonesia, Egipto y Venezuela en 1997, Argentina en 1998, Noruega en 2001, Irán en 2003 y México en 2005, sólo por mencionar algunos). A pesar de que los yacimientos “viejos” declinan y los recién descubiertos son pobres, la humanidad, ciega, sigue consumiendo petróleo de manera acelerada, obligando a los países productores a la explotación desmedida de sus yacimientos. Actualmente, por cada barril de petróleo recién descubierto se consumen cinco. La disminución del recurso, aunada al aumento de la demanda ha conducido al incremento del precio del petróleo²⁴ en los años inmediatamente recientes (aunque la crisis financiera actual ha frenado el desarrollo de las naciones emergentes y disminuido la demanda con la consecuente disminución del precio del crudo, cuestión que se revertirá tan pronto amiore la crisis financiera global). Como ya señalé, el pico de la producción mexicana, según la ASPO, ya pasó. En un reporte de PEMEX, presentado a sus inversionistas en mayo de 2005, se informó que el

²² Autor, junto con Jean Laherrère, del artículo, polémico en aquellos años, evidente en los nuestros, “The end of cheap oil”. (1988.)

²³ <<http://www.hubbretpeak.com/Hubert/>>.

²⁴ A mediados del 2008 el WTI alcanzó la enorme suma de 147 USDlls por barril. (McKibben 2009, p. 24.)

yacimiento de Cantarell,²⁵ el más importante de México y el segundo más importante del mundo, declinaría desde fines de ese año²⁶ y muchos otros pozos de nuestra nación también. Nuestras reservas “probables” reposan a miles de metros bajo el nivel del mar o entre las rocas de Chicontepec y la tecnología (que actualmente no poseemos) para extraerles el petróleo es muy cara, lo cual genera que su explotación sea poco rentable.²⁷ El 22 de octubre del 2008 el diario *Reforma* informaba, en su primera plana, que al ritmo de extracción actual, México volverá a ser importador de petróleo en tan sólo 9 años. Y eso representará una crisis financiera sin precedentes en nuestra nación que se reflejará en el incremento de una pobreza ya de por sí elevada. (Chávez 1994.)

Pero no sólo México, la humanidad toda se encuentra en las últimas décadas de la que ha sido denominada la “era del petróleo”, una donde la humanidad ha podido reproducirse de manera muy exitosa gracias al regalo que constituyó el petróleo barato. Petróleo que, como ya indicamos, también condujo al principal error humano: la generación de gases de efecto invernadero y el consecuente cambio climático. En ese sentido, Henri Prevot (2007) indica en su libro *Trop de pétrole* (Demasiado petróleo) –y aún más recientemente Alexander F. Goncharov–²⁸ que aún contamos con suficiente

²⁵ Nombrado de tal manera en honor a Rudesindo Cantarell –muerto en la miseria en 1997–, el pescador que descubrió la burbuja de petróleo flotante en la Sonda de Campeche que, una vez explotada, transformó a la nación mexicana de importadora en exportadora de petróleo <<http://pemex.com.index>>.

²⁶ Ramos (2008). Según informó el economista Mario di Constanzo (*La Jornada*, 30 de noviembre de 2008), la producción de Cantarell en el 2008 se redujo, respecto a lo extraído en el 2005, a la mitad (sólo 1,075 millones de barriles diarios mientras que en el 2005 alcanzó los 2,066 mbd). En enero de 2009, según informó Pemex, la producción de Cantarell descendió hasta los 772 mbd. En junio del mismo 2009 la producción era sólo de 713 mbd (*El Economista*, 16 de junio de 2009). Véase también Shields (2008, p.12), donde predice que para el 2013 la producción de Cantarell descenderá a menos de 0.6 mbd.

²⁷ Al respecto ver, también, lo expresado por A. Gershenson en *La Jornada* el 27 de abril de 2008.

²⁸ Recientemente el geofísico del Instituto Carnegie de Washington Alexander F. Goncharov y su equipo (Anton Kolesnikov, Vladimir Kutcherov) postularon que posiblemente hubiese mucho más petróleo en la subcorteza terrestre del que estiman algunos organismos internacionales, pues existe petróleo que no deriva directamente de la materia orgánica en descomposición, sino de uno de sus subproductos (muy abundante en el planeta): el metano. (Goncharov 2009.)

petróleo para acabar con nuestra atmósfera, es decir, que constituye un grave error continuar arrojando enormes cantidades de dióxido de carbono, metano y otros gases de efecto invernadero a la misma. En el mismo tenor, el Dr. Mario Molina afirmó durante los debates sobre la Reforma energética mexicana, el 27 de mayo del 2008, que “la atmósfera se nos acabará antes que el petróleo”.²⁹

En muchos países, el nuestro incluido, se continúa quemando petróleo hasta para producir electricidad, en vez de construir plantas de generación de energía renovable (solar, eólica, geotérmica, udmotriz, etc.).

En muchos países, y en México en primer término, es menester revertir el error que cometieron las autoridades corruptas de aquél entonces cuando forzaron al país a seguir el modelo de los USA y, al prácticamente eliminar nuestros trenes, nos obligaron a sustituirlos por autos. Requerimos volver a tejer una amplia red de vías férreas que permitan el transporte de personas y mercancías de manera eficiente. Gran parte de Europa, a pesar de no contar con el regalo del petróleo, ha logrado mantener su elevado nivel de vida gracias a su eficiencia energética, y sus vías férreas han contribuido ampliamente a ello. Las vías férreas y la energía obtenida a partir de fuentes renovables son nuestra única posibilidad de transporte ante la cada vez mayor escasez del petróleo. El futuro de la humanidad, finalmente, se decidirá en la Cumbre de Copenhage (diciembre de 2009), es ahí donde las naciones altamente industrializadas manifestarán si están dispuestas a limitar significativamente sus emisiones de gases de efecto invernadero y así lograr detener el calentamiento global antes de los 2°C o si continuarán depredando el medioambiente como hasta ahora. Estamos es sus manos. Aunque no sobra agregar que nuestro consumismo nos hace cómplices de sus malas decisiones.

²⁹ <<http://www.centromariomolina.org/noticias.php?id=43>>.

VIII. La crisis financiera y alimentaria

El crecimiento de la productividad agrícola es apenas 1 o 2 por ciento anual. Es demasiado bajo para cubrir el crecimiento de la población y el aumento en la demanda. (Joachim von Braun)³⁰

El modelo económico neoliberal global, fervoroso creyente del “mito del progreso”,³¹ nos ha conducido a una crisis financiera que pone en riesgo la supervivencia de millones de seres humanos.

La humanidad globalizada ha entrado en un periodo de franca recesión derivada de una crisis financiera que, desgraciadamente afectará, como siempre, primero a los más pobres. Ya no sólo el calentamiento global será el responsable de la reducción de la producción de alimentos con el consecuente aumento del costo de los mismos,³² hay que sumarle ahora la crisis financiera y su consecuencia para nuestro país: la disminución de las remesas enviadas por los mexicanos residentes en los USA.³³

El calentamiento global, aunado o no al fenómeno de “El niño”, genera sequías y pérdidas de la productividad agrícola de nuestro país. Según el anexo estadístico del Tercer Informe de Gobierno del presidente de México, en los últimos 10 años, el déficit de la balanza agropecuaria mexicana se ha incrementado de manera alarmante: de 122 millones de USDlls en el 2000 a 3 972 millones de la misma

³⁰ Director del Instituto Internacional de Investigaciones sobre Políticas Alimentarias, Washington, DC, 2007 (citado por Burke 2009, p. 40).

³¹ Con este término, tomado de la obra de Gabriel Zaid, Iván Illich y Serge Latouche, Braulio Hornedo (2008) ha definido la creencia básica de las sociedades neoliberales: que es posible crecer siempre más y al infinito, tesis que la crisis actual del neoliberalismo ha demostrado falsa.

³² Tal y como refiere Joel K. Burke (2009), del 2005 al 2008 se triplicó, a nivel mundial, el precio del maíz y el trigo y se quintuplicó el del arroz, incrementando en 75 millones la cifra de los aquejados por pobreza extrema. El calentamiento global es responsable del descenso de la producción de cereales a nivel mundial, y eso solamente con el incremento del 0.8°C en la temperatura media del mar y con 385ppm de CO₂ en la atmósfera. Y la cada vez mayor cantidad de gases de efecto invernadero que las industrias de las naciones desarrolladas y emergentes arrojarán a la atmósfera en los años venideros no hará sino agravar el problema.

³³ Según informes del Banco de México en el 2008 las remesas no sólo ya no aumentaron como venían haciéndolo ininterrumpidamente desde hace décadas, sino que disminuyeron un 4%. Según el INEGI, la crisis financiera global, aunada a la crisis derivada de la “influenza mexicana”, hicieron que, durante el primer trimestre del 2009 el PIB de México cayese más de 8% (*El país*, 21 de mayo de 2009).

moneda en el 2009.³⁴ Sin embargo, como bien señala David Barkin (2009), la crisis alimentaria mexicana podría resolverse de manera inmediata, simplemente destinando al consumo humano la enorme cantidad de granos que se utilizan para engordar ganado... aunque no se aprecia que nuestras autoridades se percaten de esa posibilidad que, por cierto, correctamente aplicada (alimentándonos con la dieta básica de los aztecas: maíz, frijol y chile) podría mejorar marcadamente la salud de los mexicanos.

Pero el problema no es sólo local, en la XXX Conferencia Regional de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) realizada en abril del 2008 en Brasilia, el Director general de la FAO, Jacques Diouf, informó que la crisis derivada del incremento de los precios de los alimentos en el mundo será prolongada. Ello es debido al incremento en los precios del petróleo (que, a mediados del 2008, alcanzó los 150 USDlls por barril y que, a pesar de que en diciembre de ese mismo año descendió a más de la mitad, parece como si siguiera elevado a causa de que los USA, el mayor granero del mundo, utiliza buena parte de sus granos para producir los rentables biocombustibles) y de los fertilizantes (que aumentaron de precio en 58% sólo en 2007). El papel del calentamiento global tampoco es desdeñable. Tal como informó la misma FAO, el aumento en 0.8°C en la temperatura media del mar ha generado una caída en la producción de alimentos a nivel mundial de más de 10%. Los USA, como ya dijimos, además, han decidido utilizar su sobreproducción de granos ya no en ayuda humanitaria, sino en la producción de biocombustibles, por lo que, de no modificarse la situación actual, la FAO deberá retirar la ayuda alimentaria a cien mil niños de todo el mundo. A pesar de que el mundo produce una enorme cantidad de granos, tal y como informó Olivier de Schutter, relator especial de la ONU sobre el derecho a la alimentación, una sexta parte de la humanidad padece hambre crónica a causa de la especulación financiera con los granos y la falta de apoyo a los pequeños productores.³⁵

³⁴ *La Jornada*, 6 de septiembre de 2009, p. 25.

³⁵ “Demasiado a menudo se ha abandonado a los productores pequeños, se les han retirado apoyos, en parte debido a su falta de poder y a la creencia, tan profundamente arraigada,

Y nuestra América no está fuera de la crisis. José Graziano, el representante regional de la FAO para América Latina y el Caribe, señaló, en mayo de 2008, que el incremento en el precio del valor de cereales, leche y granos persistirá, al menos, otros cinco años. Dicho incremento está inducido por aumentos en la demanda de China e India, además de la caída de los stocks y ataques financieros especulativos. Guatemala, Nicaragua y El Salvador serán los primeros en ver incrementar el hambre en sus tierras, debido a que sus economías no logran producir los alimentos que requieren como consecuencia del azote de huracanes y sequías. Y las consecuencias son evidentes: nueve millones de niños menores de cinco años están desnutridos en Latinoamérica (de 30 millones que padecen hambre). En Guatemala, Honduras y Bolivia, entre 27 y 49% de los niños padecen desnutrición crónica, de acuerdo a cifras de la ONU.

Conclusión

Salvo muy pocas excepciones, desgraciadamente y como hemos podido apreciar, lo que priva en el mundo es el ecocidio, es decir, la expresión actual de la guerra del hombre contra la naturaleza, un conflicto trabado desde los orígenes del género humano y que no podemos calificar sino como demente. Estudiaremos dicha locura en el capítulo siguiente.

de que entre más grande sea una granja es más productiva. Los pequeños productores contribuyen a la seguridad alimentaria, en particular en áreas atrasadas, donde producir localmente evita costos altos del transporte y de comercialización". (*La Jornada*, 13.09.2009, p. 29)

CAPÍTULO 2

LA LOCURA ECOCIDA

¿Se volvieron locos los hombres? Yo lo pienso, y cada vez más. Todo eso no puede, no podrá sino conducir a nuestra pérdida. A menos que... (Dominique Belpomme)¹

Es un lugar común, para tratar sobre la estulticia humana, referirse a la cantidad de cabezas nucleares existentes en el planeta, las cuales son capaces de destruirlo no una, sino ¡varias veces!² Dichas bombas nucleares producirían una muerte rápida de la humanidad, casi indolora... y parece que, sádicamente, se ha optado por el castigo opuesto, por el suplicio lento y constante, ése que hemos descrito aquí como la catástrofe ambiental, fenómeno preparado desde los albores de la historia humana, cuando la humanidad decidió diferenciarse del mundo animal, de la naturaleza. Cuestión estudiada y criticada, en el plano filosófico, por Martin Heidegger.

Cuando Heidegger, en *El ser y el tiempo* definió el existencialismo denominado *In-der-Welt-sein* (“Ser-en-el-mundo” en la traducción de J. Gaos)³ así, con guiones entre los términos, intentó indicar que

¹ *Avant qu'il ne soit trop tard*, p. 56 (citado por Latouche 2007, p. 147).

² Si no instantáneamente sí por el “invierno nuclear” y el “colapso ecológico” que generarían. Schell 2000, pp. 23 y ss. Y, por cierto, no sólo las guerras nucleares cobran su cuota al mundo. El primer rehén de cualquier guerra moderna es la naturaleza, tal como demostraron Asimov y Pohl (1994, pp. 19 y ss).

³ Martin Heidegger 1980, §14 y ss.

el mundo y el *Dasein*⁴ eran indisociables, es decir que, contrariamente a lo planteado por toda la tradición occidental de pensamiento, el hombre y el mundo eran ontológicamente inseparables, que si así hacemos es simplemente por nuestra corta visión, pues al humano le ocurre lo que a la hormiga, que recorre longitudinalmente una banda de Möbius: a cada instante piensa que la banda posee dos lados pero, cuando finaliza el recorrido, sus feromonas le permiten apreciar que posee tan sólo uno. De la misma forma, al ampliar su visión, el *Dasein* no puede sino reconocer que el mundo forma parte de sí, pues continuamente lo incorpora y expulsa, sea mediante la respiración, el alimento, la mirada, la escucha, etcétera.

En los albores de la humanidad, sin embargo, la humanidad se vio conminada a separar al mundo de sí para poderse proteger de la muerte que ronda, indefectiblemente, en torno. Considerar a la naturaleza como una entidad ajena era la primera y más simple reacción para poder considerarla una enemiga y así justificar una batalla para defenderse de ella. Pero esa reacción, como ya vimos, nos ha conducido a la suicida destrucción de nuestro mundo.

Es necesario, por ende, rehacer los pasos. Señalemos, en primer término, y de acuerdo con lo planteado por Heidegger, que la muerte no es sino ese límite de la vida que nos permite vivir propiamente. Por ello, al perder la muerte perdemos también la vida y al hacerlo, además, establecemos un curioso vínculo con nuestro entorno: sea depredador (según el modelo capitalista o el socialista), sea salvador-narcisista, el cual, desde una inflada potencia humana, considera su deber “salvar” al mundo mismo.

Sin embargo, afortunadamente, existe una posición tercera: reconocer la copertenencia *Dasein*-Mundo y, en consecuencia, preocuparse por la naturaleza ya no desde la omnipotencia, sino desde el más puro egoísmo. Es por pensar en nosotros mismos que cuidamos nuestro entorno, pues la naturaleza forma parte nuestra. La muerte,

⁴ El Dr. José Gaos tradujo este vocablo como “ser-ahí”, es decir, el *Dasein* es el hombre pero en tanto sujeto: “es en cada caso nosotros mismos”. Para Heidegger (1980), el *Dasein* soy yo en tanto sujeto, un ente que entre sus cualidades (existenciarrios) posee las de preocuparse por su ser, estar arrojado en el mundo (yecto), estar abierto, comprendiendo y con variados estados de ánimo, hablando, siendo “en-el-mundo”, “con otros” y de manera finita y temporal.

en tal caso, también se recupera gracias a precursarla (me refiero a eso que M. Heidegger denomina: *Vorlaufen des Todes*) y, por ende, se puede iniciar una vida realmente propia. El otro, el mundo y el tiempo se reunifican en el *Dasein* gracias al pensar heideggeriano.

El *Dasein* definido por Heidegger como impropio (*Uneigentlich*), al expulsar de sí a la muerte y al mundo, se convirtió, como ya indicamos, en virus de Gea y por ende construyó una particular forma de locura, egosintónica y thanática que ha conducido, a la humanidad moderna, prácticamente a los límites de su propia supervivencia, una locura ecocida cuya peligrosidad es tal que conduce a lo que, en la Grecia clásica, se consideraba la más grave locura: el asesinato de la propia descendencia (bajo la forma de eso que algunos ambientalistas denominan la *tiranía transgeneracional*). Revisémoslo con cuidado.

Figuras de la locura

Históricamente, como muestra Foucault (1986), la humanidad ha concebido de maneras muy diversas la locura. Nuestros locos han sido considerados, fundamentalmente, portadores de verdad, pecadores o enfermos.

De la primera posibilidad contamos con muy diversos ejemplos, desde el caso del sintoísmo oriental⁵ hasta la de algunos pueblos mesoamericanos o árabes (para los cuales el loco era un enviado de la divinidad y, por tanto, sus palabras valiosas para la comunidad) o

⁵ Hace poco más de veinte años, conversando con el Dr. Kishida Shu, quien era profesor de la Universidad de Tokio, me indicó que antes de la llegada de los europeos al Japón no existían ahí esquizofrénicos ni paranoicos. El comentario llamó mi atención dado que yo conocía perfectamente las estadísticas (recientemente había leído el manual de las enfermedades mentales en el mundo escrito por Leona Tyler (1975) que ubican a tales trastornos en un porcentaje fijo e independiente de cualquier variable geográfica o racial. La explicación que el Dr. Shu me ofreció a continuación me permitió entenderlo: el Japón antiguo era sintoísta, y para esa concepción del mundo existen múltiples dioses, millones de dioses. Podía haber un dios piedra, un dios árbol, etc. Por ello observar a alguien que afirmase ser una piedra o afirmando que los árboles se comunicaban con él no tenía nada de extraño, pues era plausible que fueran los dioses propios de tales entidades quienes lo hubiesen poseído o quienes se vinculasen con él. En el Japón sintoísta los locos podían transmitir su mensaje y, por ello, “atravesar” la locura.

la que refleja *La Iliada* en la historia de Casandra, esa que, como bien sabemos, era considerada loca porque no dejaba de gritar a sus conciudadanos una verdad: que su, hasta entonces, inexpugnable ciudad, sería destruida y sus habitantes asesinados.

La consideración de que nuestros locos son pecadores no es menos antigua. Ruth Padel (2005) en su libro *A quien los dioses destruyen* muestra que la locura fue concebida como un castigo no sólo a partir de la era cristiana, sino desde la Grecia clásica. Así, Orestes sufrirá durante años la persecución de las Erinias como consecuencia de su matricidio. O Dioniso será castigado con la locura por Hera a causa de ser el fruto de la infidelidad de su marido con una mortal.⁶ El asesinato de la propia descendencia, como muestra la mitología relativa a Dioniso era, además, la manifestación máxima de la locura en la Grecia antigua.⁷ En el mundo cristiano la locura será inicialmente considerada como una forma de pecado, por lo que a los locos se les desterraba, se les encerraba en asilos (las antes leproserías) o, al considerarlos poseídos por el demonio, incluso se les quemaba. En Occidente, durante la Edad Media, comenzó a considerarse a los locos como enfermos y, por tal razón, algunos fueron sometidos a diversos y no menos locos tratamientos, *v.gr.* las trepanaciones que tenía como objeto extraerles la “piedra de la locura” como muestra el famoso cuadro de El Bosco.

Fue hasta mediados del siglo XVI cuando se fundó, en Londres, el primer asilo para enfermos mentales, el Bedlam,⁸ pero ahí los locos eran tratados peor que criminales: ocupaban mazmorras, estaban mal alimentados y vivían encadenados. Ese mismo hospital se convirtió, durante el siglo XVIII, en una atracción pública donde los locos eran exhibidos como animales.⁹

⁶ Y también volverá locos a todos aquellos que acompañan su mito: Ino y Atamante, sus primeros guardianes, serán enloquecidos y, en consecuencia, asesinarán a sus propios hijos; el titán Licurgo, luego de aprovechar la interrupción de la venganza de Dioniso por la purificación de Rea, y en castigo por su incursión traicionera contra la armada de Dioniso, también asesinará, enloquecido, a su hijo Triante; la tía de Dioniso, Ágave, esa que sembró la mentira de que el padre de Dioniso no era Zeus (originando el conflicto de linaje inicial) también, en un acceso de locura, será constreñida a asesinar a su hijo Penteo.

⁷ Véase Tamayo 2001a.

⁸ El hospital de Santa María de Belén fue fundado en Londres en 1547.

⁹ Otro famoso manicomio, la Torre de los lunáticos de Viena, continuó con esa práctica hasta 1835 y la “Castañeda” de la Ciudad de México lo hizo hasta mediados del siglo XX.

La locura ¿enfermedad?

Es habitual leer, en aquellos que escriben acerca de la locura, la afirmación de que es un logro de la civilización occidental el que la locura haya sido considerada como una enfermedad (Foucault 1986, I:75). Gracias a ello, los locos ya no son considerados pecadores y, si bien al principio, como señalamos, continuaron siendo encerrados y maltratados pronto recibieron un mejor trato, lo cual es, ciertamente, loable.

Pero el trato de “enfermo” no carece de riesgos. El asilo, hoy hospital psiquiátrico, si bien ha sido considerado la “mejor” manera que ha encontrado la civilización occidental para resolver el problema de la locura, es cuestionable dado que en lugar de constituirse en espacios de restablecimiento, tales asilos, durante siglos, se convirtieron en bodegas de locos, lugares cuyo único fin era el control de los mismos. (Goffman 1990.)¹⁰

Son múltiples los testimonios de asilados que dan cuenta de los terribles efectos de perder los derechos ciudadanos al ser considerados “inimputables” ante la ley.¹¹

La designación de la locura como enfermedad implica un desconocimiento de la naturaleza de la locura. Desde el enfoque médico, al ser concebida como una enfermedad cualquiera, se la supuso causada por una sustancia inconveniente, una disfunción genética¹² o

¹⁰ Con esto no quiero negar la existencia de aquellos casos, no muchos desgraciadamente, en los cuales el hospital aún merece su honorable nombre.

¹¹ El criminal común posee, por lo menos en los casos en los que ha sido dictada la sentencia, la seguridad de que una vez cumplida su condena saldrá de la cárcel. El loco asilado, al contrario, no tiene tal seguridad, pues su asilo dura el tiempo que “se” —y este impersonal es importante— considera conveniente. Ese “se” está plagado de “buenas voluntades”. Así, “se” considera conveniente que el loco continúe encerrado por el bien de sus familiares, por el bienestar de sus vecinos o, incluso, por el suyo propio. De la misma manera se justifica la administración de medicamentos incapacitantes o el empleo de electrochoques (Althusser 1992, pp. 14 y ss).

¹² La revista *Nature* de agosto del 2008 incluye un artículo donde investigadores de la Universidad de Columbia apuntan que es muy presumible que el gen 22 sea clave para la generación de la esquizofrenia y, por ende, que en el futuro se contará con la terapia génica de tales trastornos. Y no lo dudo, la cuestión es ¿cuál será el costo psíquico que implicará la dependencia de tales fármacos? ¿qué se perderá del sujeto cuando le sustraigan lo que “cae” con él, es decir, su síntoma (del griego σύν –con– y πίπτω –caer: el síntoma es lo que “cae” conmigo, lo que porto)? No olvidemos fue su síntoma el que permitió a Sócrates serlo



por un cuerpo extraño (al cual había que extirpar). El sentido común tampoco comprende la naturaleza del síntoma, prefiere concebirlo como algo ajeno a sí. Fue un gran hallazgo de Sigmund Freud el encontrar que los sueños, los actos fallidos y los síntomas eran un producto del soñante o del enfermo, incluso que constituían su “obra maestra”. Eso, sin embargo, tampoco idealiza la posición del loco. En esa misma dirección, corrientes de vanguardia como la postura psicoanalítica filosófica denominada *Daseinsanalyse*¹³ postula, correctamente, al síntoma como una deficiencia, una deficiencia de libertad.¹⁴ Para el *Daseinsanalyse* el síntoma también es un pedazo de verdad. Y algo es verdadero, nos enseña Heidegger, cuando abre, devela, revela, la naturaleza íntima de la cuestión. Desde ese punto de vista lo verdadero ya no se aparta de la intuición o de la irrupción explosiva. Lo verdadero en su sentido original (ἀλήθεια) no es algo a ser explicado, no conoce argumentos ni razones. Irrumpe. Y es en el arte donde siempre se conservó esta manera de entender la verdad: un cuadro no tiene explicación, tampoco un poema, pero en ellos la verdad se revela de manera abrupta y directa a aquellos que están dispuestos a enfrentarla. Es de esta misma naturaleza la verdad que se presenta en la locura, como bien ha señalado J. Lacan (1984, p. 15). Verdad que no siempre es del orden de la belleza, a veces es del orden del horror. La angustia, esa experiencia extrema, revelación de la nada, del vacío de la existencia es, junto con el aburrimiento (Heidegger 1996), una de las formas de presentación de la verdad.

Como puede apreciarse, tanto desde el punto de vista psicoanalítico como *Daseinsanalítico*, la experiencia de la locura no es sino otra de las manifestaciones de dicha verdad irruptiva, explosiva, ho-

(según el *Diccionario etimológico de la lengua griega* de Chantraine el vocablo “Sócrates” –σοκράτης/κρατός– significa “el poderoso de los poderosos”), es decir, cumplir eso que, en el *Fausto*, Mefistófeles indicaba como el máximo imperativo humano: “*werde was du bist!*” (¡llega a ser lo que eres!). Concluyo: fue su síntoma el que permitió a Sócrates ser lo que fue.

¹³ El *Daseinsanalytisches Institut Zürich* fue fundado en Suiza en 1980 por Medard Boss e intenta concordar las posiciones de Freud y de Heidegger. Años después fue dirigido por Gion Condrau y actualmente lo es por Valeria Gamper.

¹⁴ “*Was fehlt und mangel eigentlich dem Kranken?... die Freiheit*” (¿Qué falta propiamente al enfermo? ... la libertad). Por ello es menester deshacerse de él para recuperar dicha libertad. Según los postulados de la ontología fundamental de Heidegger, la libertad es un existencial, una cualidad inherente al *Dasein* que si bien no puede faltar si puede ser negada –mientras el *Dasein* no logre “llegar a ser el que es”. (Condrau 1984, p. 34).



rrorosa. Pues la locura constituye una escritura de aquellos elementos que la humanidad aún no entiende de sí misma, es un texto en busca de lector.

La verdad de la locura se presenta en dos niveles. En el plano general la locura espeta a la humanidad toda sus verdades. En el particular, la locura cifra una verdad familiar. En lo que sigue abordaré solamente el primer nivel, el otro requiere de la especificidad del caso.¹⁵

La verdad del loco

Un enfermo mental que expulsado, indefenso y despreciado, ha pasado sus días aletargado en una institución, puede, por los conocimientos que ayuda a proporcionar, ser mucho más significativo que Hitler y Napoleón, e iluminar a la humanidad acerca de su maldición y sus señores. (Eliás Canetti)¹⁶

Los llamados por la psiquiatría con el nombre de psicóticos¹⁷, los más locos de los locos, esos que aún los locos llaman locos, no escapan al principio de que la locura dice verdad. Los llamados psicóticos nos muestran los agujeros de nuestra comprensión de la humanidad, de nuestra comprensión de nosotros mismos.

Un delirante de celos, dice el manual, es un tipo de paranoico que persigue, que vigila, a su mujer sin tener ninguna razón justificada. Pero las razones sobran, y no me refiero con esto a que la mujer le sea infiel en su actuar cotidiano, sino me refiero a que para que haya delirio de celos se necesita una humanidad que haga de la pareja un objeto de pertenencia, una humanidad donde el otro es cosificado y apropiado. Ese rasgo de la cultura oriental y occidental, deshumanizante y, en ocasiones, aniquilante, es una verdad que el delirante de celos nos arroja al rostro.

¹⁵ Véase entre muchos otros, Allouch 1990; Capurro, Nin 1995; Vindras 1996.

¹⁶ *Masa y poder*, p. 530, citado por A. Montoya 2006, p. 13.

¹⁷ En este apartado me permito hacer uso de la nosología psiquiátrica a sabiendas que sus categorías no facilitan el trabajo psicoanalítico sino que, al contrario, sus etiquetas lo interrumpen. Mi objetivo es, únicamente, intentar discurrir acerca de la verdad presente en los tipos humanos configurados por dicha psiquiatría.

La erotomaniaca, esa que responde a un amor que no le ha sido ofrendado y se encuentra perdidamente enamorada de los hombres célebres ¿a qué responde con su amor? ¿Por qué se enamora de tales personajes? Desde mi punto de vista es el personaje público mismo que acepta ser encumbrado por el “Star system”, el que genera tales reacciones psicóticas al ofrecerse como modelo en una sociedad ávida precisamente de modelos, de ideales. La locura erotomaniaca es solamente una reacción a la locura narcisística del personaje “público”.

El farmacodependiente, el cual habita espacios ideales y delira mientras se encuentra perdido en la droga, vive por un instante, la satisfacción plena, completa, perfecta. Una sociedad que estimula la competencia feroz y que premia sólo, y de manera desmesurada, a aquellos que ocupan el primer puesto no puede sino generar, en aquellos que no se ven agraciados por ese lugar, sea la esperanza y el esfuerzo, lo cual genera el trabajo enajenado, sea la desesperanza y la apatía¹⁸ la cual, conjugada al anhelo interiorizado de notoriedad, produce una personalidad dispuesta a la adicción, pues la adicción no es sino una manera de alcanzar, por lo menos en la sensación, la cumbre. El drogadicto no es sino el síntoma de una humanidad que no respeta la diferencia entre sus miembros y que los obliga a ajustarse a ideales cada vez más globales y unificados. El delirio de grandeza, por cierto, responde a una problemática no demasiado diferente.

El criminal, por último, es un provocador. Provoca venganza, obliga a continuar la guerra. Entrar al juego de la venganza es entrar a su juego. Obliga a hacer de la guerra un asunto infinito, a aceptar la matanza interminable. El criminal es síntoma de una humanidad enferma de pobreza e injusticia, de consumismo e idealizaciones absurdas.

La función social del loco

Por esos años [60-70] Lacan discutía con los estudiantes que lo interrogaban sobre el rol social del enfermo mental y él respondía: la ironía.¹⁹

¹⁸ Lacan nos enseñó una posición tercera, la del asentimiento a la ley del deseo. Véase Seminario *L'ethique de la psychanalyse* (1959-1960).

¹⁹ Jean Allouch, 1998, p. 50.

Cual Casandra homérica, el loco tiene un mensaje a transmitir, incluso a espetar, a la humanidad toda, y mientras su estafeta no sea entregada no puede desprenderse de su estado. Así como Pierre Bourdieu escribió *El oficio del sociólogo*, en este ámbito es posible hablar de *El oficio del loco* para referir la importante, aunque olvidada, función social de la locura. Esa que, como señalamos, conocían bien los mexicas y los sintoístas, esa que llevó a Artaud a concebir el “Teatro de la crueldad” y a convertirse en un loco para sus contemporáneos.

Cuando la ironía propia de la locura es admitida, valorada y escuchada el loco cumple su función social de transmisor de una verdad y no requiere asilo, medicinas o electrochoques. En tal situación es posible “atravesar” la locura.²⁰

Pero eso no siempre ocurre. En múltiples casos el loco se cansa de portar un mensaje que nadie escucha y su identidad puede perderse *ad aeternum*. Curarlo implica escuchar, descifrar su verdad.

Hasta aquí, por cierto, se habrá notado que prefiero utilizar el vocablo “loco” a “paranoico”, “esquizofrénico” y demás nombres establecidos en la psicopatología, pues tales etiquetas tienden solamente a hacer de ese prójimo, de ese compañero de camino, un ente extraño e incomprensible, uno denominado “perdido de la realidad” porque no comparte los prejuicios de la mayoría, uno de esos que supuestamente “no tienen remedio” porque no se acomodan a las normas vigentes.

Asimismo, cuando hablo de “psicosis” tampoco me refiero a una persona pues, de acuerdo con Davoine y Gaudillière, “psicosis” no designa quién sabe qué sustancia o sujeto, sino que es el nombre de un tipo particular de transferencia.²¹

Y, curiosamente, para esas etiquetas psicopatológicas se han elaborado tratamientos, no siempre para curar o comprender, aunque sí para acallar. Pues la verdad que presenta la locura es insoportable y por ello generalmente se pretende extirparla. Pero la verdad no es a extirpar, es a descifrar. Los síntomas son gritos, huellas de un dis-

²⁰ Véase el apartado: Rediseño de nuestro sistema de creencias.

²¹ Entre otros rasgos, la transferencia es considerada “neurótica” cuando obliga al paciente a encontrarse con su terapeuta, mientras que es “psicótica” cuando es el terapeuta el conminado a acercarse a su paciente. Véase Davoine, 1992; Allouch, 1986, pp. 89-110.

curso olvidado, emergente del océano de la historia corporal, familiar o social.

Aquí es menester recordar la enseñanza de los psicoanalistas Françoise Davoine y Jean Max Gaudillière. A ellos la locura de sus pacientes no les es ajena. Es por esto que Françoise Davoine se permite sostener sin empacho que en cada fin de análisis que conduce, ella misma se cura un poco, o Jean Max Gaudillière, quien afirma, un poco más radical: Quien se analiza en la clínica de las psicosis es el analista.²²

El terapeuta del loco, como Cervantes y su “hijo” Don Quijote (Davoine 2008), es un excombatiente, formó parte de alguno de los bandos de alguna de las multivariadas guerras humanas y se curó de ello. Conoce bien a los combatientes y porta las huellas de las batallas, las cuales reconocen los que se acercan a él. Guarda consigo, asimismo, el conocimiento de la futilidad de la guerra y las razones y las sinrazones de los guerreros. Y se guarda de decir sus secretos pues sabe que no le corresponde. No corresponde al psicoanalista ser profeta. Proferir sus verdades no le acarrearía sino el destino de Casandra, esa que poseía el don de la profecía pero carecía del de la persuasión, es decir, el destino de la locura incomprendida.

Al psicoanalista, al secretario del loco –pues lo que recibe son secretos– no le queda sino acompañar, con su silencio, a quienes recorren el complicado camino de la búsqueda de sí, a aquéllos cuyo oficio les conmina a la desgarradora y, a la vez, develadora locura.

En la locura, como sostienen Davoine y Gaudillière (2004), ocurre una detención del tiempo en la catástrofe, en el trauma pasado/presente.

Ahora bien, si hay locos del pasado, ¿los hay del advenir?

Antes de responder a tal pregunta es necesario recordar que, para Heidegger, el tiempo está “colapsado” en el presente pues, por un lado, el presente resume el pasado y, por el otro, el supuestamente inaccesible futuro se encuentra también en el presente, dado que el paso que doy ahora, para encaminarme a mi futuro, también se encuentra en el presente.

²² Citado por Montoya, 2006, p. 20.

Desde tal punto de vista es factible suponer la existencia de “locos del advenir”, esos que, como la Casandra troyana gritaban a sus no menos locos (por su ceguera) conciudadanos que el final de su mundo se acercaba.

De tal manera, si nos detenemos a pensar en la locura ecocida, esa que genera el asesinato de la propia descendencia bajo la forma de la “tiranía transgeneracional”, pueden apreciarse dos nuevas formas de locura, la del tipo de Casandra (portadora de verdad) y la de aquellos que no soportan escucharle, esos que, ciegos, son cómplices de la destrucción de su medio ambiente, los locos ecocidas, sean activos (ecodepredadores), sean pasivos (los que “dejan hacer” la depredación a los primeros).

¿Pecados o locuras?

En el curso del mes de marzo del 2008, el Arzobispo plenipotenciario Gianfranco Girotti, en entrevista con *L'Osservatore Romano*,²³ indicó que el hombre moderno está amenazado por nuevos pecados que tienen un peso más social, como los experimentos genéticos, la contaminación medioambiental, el abuso de drogas y la desigualdad social. Muy rápidamente la prensa mundial sumó tales pecados a los anteriormente establecidos (soberbia, envidia, gula, lujuria, ira, avaricia y pereza). Ante la reacción de la prensa, el Vaticano se aprestó a minimizar el comentario aduciendo que no había nada nuevo en lo indicado por el arzobispo Girotti. Y si bien es cierto que el afán de lucro generador de la desigualdad social cabe dentro del antiguo pecado de la avaricia, el abuso de drogas dentro de la gula y la manipulación genética dentro de la soberbia, cuesta trabajo encontrarle lugar, entre los anteriormente existentes, al pecado de la tendencia humana a contaminar el medio ambiente. Varios de ellos parecen conjuntarse para producir este último y recientemente nombrado pecado.

²³ El 9 de marzo de 2008.

Nuestra tesis es que tal tendencia humana más que un pecado constituye una forma de locura, una silenciosa y omnipresente: la locura ecocida.

Estudiémoslo con cuidado.

Ontología de la destrucción del mundo

Y Prometeo entregó el fuego a los hombres contra la voluntad de los inmortales. El uso de ese elemento los separó de las bestias y, a la vez, inició la liberación humana de gases carbónicos a la atmósfera. (Elete)

Como señalamos en el capítulo anterior, toda la historia humana puede considerarse como la lucha a muerte del hombre contra su medio ambiente.

Lucha iniciada desde los albores de la humanidad y a partir de un acto aparentemente inocuo: cuando el hombre, para defenderse de la muerte, nombró a la naturaleza con un término diferente al suyo propio. Tal diferenciación, si bien es clave para el inicio del pensar, tal y como enseña Hegel,²⁴ si no se resuelve en la reintegración de la unidad el pensamiento se detiene. La enorme mayoría de la humanidad sólo se quedó en tal tarea inicial del pensar (la escisión de los contrarios) y, desgraciadamente, han sido muy pocos los que han arribado a la unidad de los mismos, es decir a la comprensión de la unidad hombre-mundo. Al escindir-se del mundo, el hombre pudo iniciar su antagonismo con la naturaleza, clave del progreso y de la guerra contra ella. A partir de entonces, en primer lugar, el hombre abandonó el mundo de las cosas para vivir en un mundo de palabras, para habitar en la ficción del lenguaje. En segundo lugar, gracias al empleo del fuego, inició su loca carrera contra la biósfera, arrojando cantidades cada vez más abundantes de gases carbónicos a la atmósfera.

²⁴ En la *Fenomenología del espíritu*, obra maestra de la metafísica moderna, G.W.F. Hegel presentó “el desarrollo de la conciencia hasta la ciencia”, partiendo de la escisión de lo más simple (en un “esto” para un “este”), pasando por múltiples escisiones que se van reuniendo paso a paso, hasta arribar a la máxima unidad: el saber absoluto, ese donde “la conciencia se sabe toda realidad”.

Siglos después, la lucha contra la tierra se reforzó cuando la humanidad descubrió el poder energético del carbón mineral y el petróleo, lo cual le permitió realizar el movimiento exactamente contrario al que la naturaleza desarrolla desde hace milenios: mientras que Gea se ocupó de trasladar el carbono a lo más profundo de la tierra y el mar, el hombre lo extrajo de ahí para arrojarlo de nuevo a la atmósfera, incrementando el proceso de generación de los gases de efecto invernadero, causa principal del actual calentamiento global.

Sin embargo, los seres humanos no nos dimos cuenta de la gravedad de tales actos porque este neoteno²⁵ que somos, habita en la ficción del lenguaje. Y, no sobra decirlo, las palabras no son las cosas.

La alienación en la ficción del lenguaje, en el mundo de las palabras tiene efectos muy peculiares:

Mundo de las cosas	Mundo de las palabras
Singulares	Universales
Transitorias	Eternas
Menguantes	Uniformes

Como el hombre moderno vive en el mundo de las palabras considera correcto etiquetar a personas y cosas y, de tal manera, hablar “en general” (en términos de conceptos “universales”). Así encontramos incontables discursos acerca de la naturaleza de “los hombres” (como si todos fuésemos iguales), “las mujeres” (como si pudiesen generalizarse),²⁶ “los humanos” (como si no hubiese diferencias), etc. Pensar en tales términos nos permite evitar la angustia derivada de darnos cuenta de que las cosas son singulares y que “haber conocido una mujer no implica conocerlas a todas”.

²⁵ De esta manera denomina al hombre D.-R. Dufour (1999) debido a que, generalmente, el ser humano, como el ajolote del altiplano mexicano, nace, se reproduce y muere sin haber alcanzado nunca la madurez (lo cual es denominado por los biólogos como “neotenia”), lo cual lo conduce a requerir constantemente, y de manera cada vez más difundida, prótesis (desde la ropa y el calzado que sustituyen al pelaje, hasta los modernos vehículos –sustitutos de nuestros débiles miembros locomotores– y la computadora, esa prótesis cerebral).

²⁶ Con estos ejemplos deseo simplemente alertar respecto a lo mal definidos que se encuentran los términos “hombre” y “mujer” en el habla común, *Vide* Tamayo (2008).

La generalización, a la vez que nos produce un falso conocimiento, nos hace perder la singularidad de la cosa... y ello como manera de autoprotección, pues cuando irrumpe la diferencia al interior de lo “supuestamente conocido” lo que aparece es la angustia primigenia, la del bebé que no entiende lo que ocurre ni dónde se encuentra y, por tanto, sólo puede gritar para que su mamá acuda a salvarlo.

Cuando *la cosa* (eso que Heidegger y Lacan tematizaron como *das Ding*) asoma su terrible rostro, aparecen, entre otras, dos actitudes: la angustia o el asombro. Y ello fundamentalmente ante las cosas denominadas “externas” (las comillas subrayan que son sólo momentáneamente externas) pues la irrupción de las “internas” (pasiones inconfesables o enfermedades) sólo puede generar angustia.

Al mundo de las palabras ingresamos gracias a nuestra alienación en el mundo del lenguaje —esa que Lacan (1984, p. 89) describe en su *Estadio del espejo* como la segunda alienación, consecutiva a la alienación en la imagen del espejo—, alienación que nos hace identificarnos con fonemas o rasgos de escritura. Nuestro nombre propio no es sino nuestro boleto de entrada al mundo del lenguaje. El hombre moderno es lenguaje y vive para él. Nuestros sueños y anhelos son lenguaje y también muchos de nuestros terrores y obsesiones... aunque no todos, algunos no son, como ya dijimos, sino insoportables irrupciones de “la cosa” (*das Ding*) en nuestro confortable e ilusorio mundo de palabras.

Vivir en el mundo de las palabras nos hace creer en la existencia de la “vida eterna”, pues mientras todas las cosas del mundo son transitorias (fallecen o se modifican) las palabras conservan por siempre su lozanía. Las palabras no mueren y como vivimos entre ellas, podemos extraer de nuestra mente la idea de la muerte... hasta que nos cae encima. Aunque, siendo precisos, debemos decir que, si bien las palabras no mueren sí puede ocurrir que desaparezcan. Para que una palabra desaparezca es menester que también lo haga la totalidad de la comunidad de sus hablantes. Por tal razón, cuando una palabra desaparece no hay quién sufra su pérdida, pues no hay quién la recuerde.²⁷ Cuando una palabra desaparece, por hacer-

²⁷ Desde mi punto de vista no se refiere a otra cosa Epicuro cuando, reconociendo el carácter “verbal” de la muerte, sostiene: “La muerte, pues, el más horrendo de los males, en nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos, no ha venido ella; y cuando ha venido

lo junto a su comunidad de hablantes, no hay a quién le “haga falta”. Pero, lo reitero, mientras la comunidad de hablantes existe sus palabras son, para ellos, eternas.

Vivir en el mundo de las palabras, asimismo, nos permite vivir en la ilusión de un universo estable y uniforme. Esto es así porque, a diferencia de las cosas (las cuales constantemente varían en su magnitud), las palabras no menguan. El vocablo “agua” es el mismo si tengo mil millones de metros cúbicos en mi pozo que si poseo tan sólo un litro. El vocablo “agua” no varía. Vivir en el mundo de las palabras nos impide prever el agotamiento de nuestros recursos y vivir en la ilusión de su infinitud... hasta que “el destino nos alcance”. Muchas de nuestras conductas ecocidas provienen, en buena medida, de vivir ciegos en el mundo de las palabras, de creernos independientes de nuestro ecosistema gracias al lenguaje. Cuando el ser humano, en su afán por defenderse de la muerte que ronda en torno, realizó el aparentemente inocuo evento de nombrar al mundo con un nombre distinto al suyo propio, pudo diferenciarse e iniciar la guerra contra su entorno. A partir de ahí la naturaleza dejó de ser “su madre”²⁸ y el resto de las especies del planeta “sus hermanos”. La depredación fue posible gracias a una pura y simple diferenciación que nunca logró alcanzar la comprensión de la unidad hombre-mundo.²⁹

Mundo de las cosas	Mundo de las palabras
“mujer” singular	“mujer” en general
Cosas que cambian continuamente	Palabras “eternas” e inmutables
Recursos menguantes	Recursos ilimitados

ella, ya no vivimos nosotros. Así, la muerte no es contra los vivos ni contra los muertos, pues en aquéllos todavía no está, y en éstos ya no está [...] Por lo cual el sabio no teme el no vivir, puesto que la vida no le es anexa, ni tampoco lo tiene por cosa mala”. (Diógenes Laercio 1985, p. 288.)

²⁸ Como en muchas mitologías antiguas, en la mitología vasca la diosa Mari fue la personificación de la tierra madre, lo cual implicaba un ideario ecologista, feminista y comunitarista opuesto al ideario globalizador, patriarcal e individualista del occidente posterior. Véase entrada “Animismo” del *Diccionario de la existencia* de Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (coords.).

²⁹ Reunificación alcanzada por Hegel con su noción de “saber absoluto” y por Heidegger con su noción de “Ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), las cuales devuelven consustancialidad al hombre y su entorno.

No pecado sino locura

El recientemente nombrado pecado de destrucción del medio ambiente deriva directamente de nuestro habitar ciego en el mundo de las palabras y de la humana tendencia a arrojar gases carbónicos a la naturaleza. Vivir en el mundo de las palabras conduce a que el medio ambiente del neoteno humano sea uno depredado por su incapacidad para mirar la mengua de las cosas. En su esfuerzo por excluir a la cosa, el hombre también acalló lo que dicha cosa anticipaba, interrumpiendo así su capacidad de previsión, clave de su cuidado por las generaciones venideras. Todo ello ha producido la denominada “tiranía transgeneracional” que tanto se ha agravado en el último siglo y que no es sino el nombre actual de eso que en la Grecia antigua, como ya dijimos, se consideraba el grado máximo de locura: el asesinato de la propia descendencia.

Bastaron sólo una centena de años para producir una enorme masa de seres humanos estupidizada por los *mass media*, dependiente de tecnologías que no comprende y pobremente utiliza, incapaz de producir los alimentos que consume y que en México sólo podemos importar gracias a los menguantes recursos petroleros. Una masa que, como puede apreciarse, es increíblemente vulnerable a las catástrofes ambientales y económicas.

¿Está todo perdido? No necesariamente. Si la humanidad logra dar el golpe de timón que la situación requiere quizás podría minimizarse el daño. Pero Lacan, sabiamente, nos ha hecho ser más bien pesimistas pues los depredadores ecocidas, esos locos que ejercen activamente la tiranía transgeneracional tan sólo manifiestan una verdad presente desde los orígenes de la humanidad: el anhelo de control y destrucción, continuo, y cada vez más perfecto, del hombre respecto a la naturaleza.

La locura ecocida es similar al alcoholismo, es egosintónica y thanática. En tanto egosintónica el que sufre la locura ecocida no se considera enfermo, los que sufren son los de su alrededor, su familia, los miembros de su comunidad y demás afectados por sus conductas ecocidas. En tanto thanática remite a uno de los deseos más profundos e inconfesables del hombre: su propio anhelo de autodestrucción. Además, como indicamos en el primer capítulo de este en-

sayo, la locura ecocida posee una tercera cualidad, la de derivar de la antigua reacción humana que condujo al hombre a escindirse de la naturaleza.

La locura ecocida, finalmente, no sólo esconde un profundo deseo suicida, sino que también pretende, mediante su supuesta escisión de la naturaleza, expulsar a la muerte del horizonte. Pero, como bien sabemos, al pretender extirpar a la muerte tan sólo la hace patente.

De activos y pasivos

La locura ecocida se presenta en dos variantes: activa y pasiva. Los “activos” son los que mediante proyectos y empresas ecocidas depredan el medioambiente. Los “pasivos” son los que permiten lo anterior y, con el consumo de los productos elaborados por los primeros, lo fomentan.

¿Qué pasa por la mente de aquellos dominados por la locura ecocida activa? ¿Será que cuando deciden establecer una empresa que inobjetablemente agotará los recursos hídricos de toda una región (como han hecho algunas refresqueras) están pensando en dañar a los seres humanos que la habitan? ¿Será que cuando deciden establecer una empresa que envenenará el acuífero de toda una región (como las mineras, las industrias químicas o las curtidoras, entre muchas otras) han decidido vengarse de los seres humanos que ahí viven? ¿Será que cuando crean mercancías claramente contaminantes (como el unicef, las pilas y múltiples productos plásticos y sustancias tóxicas) están pensando en vengarse de la humanidad? ¿O todo será realizado desde la simple y estúpida inconsciencia?

Es muy difícil saberlo pues, como cualquier demencia, la locura ecocida activa requiere estudiarse caso por caso.

En el caso de la locura ecocida pasiva la respuesta es un poco más simple. El loco ecocida pasivo, por desconocer los procesos que generan los productos que consume, no diferencia entre aquellos que dañan el entorno –y a sí en consecuencia– y aquellos que lo respetan. En muchos casos, sobre todo en el tercer mundo, los adquiere basándose solamente en el precio. El loco ecocida pasivo lo

es por comodidad e ignorancia... pero eso no lo hace menos cómplice.

En algunas naciones, además, también los funcionarios públicos son cómplices del daño a su población pues, al aprobar leyes a modo de las grandes empresas productoras de transgénicos, pesticidas y Organismos Genéticamente Modificados ((Monsanto, Syngenta, Dupont, Bayer, para mencionar sólo a las más importantes), los exponen a sustancias y productos cuya inocuidad no está, de ninguna manera, probada a largo plazo. Tales funcionarios, *de facto*, nos convierten en cobayos de las grandes empresas ecocidas.³⁰ La epidemia de cáncer denunciada por el Dr. Samuel S. Epstein (2005, p. xix), profesor emérito del Departamento de Medicina Ambiental de la Universidad de Illinois en Chicago, que la humanidad sufre en nuestros días es un síntoma de que algo no anda bien con los productos que consumimos.

Conclusión

Si la humanidad pretende contar con un futuro requiere curarse de la locura ecocida, esa egosintónica, thanática e ignorante³¹ que tan nefastos efectos produce a todos los ecosistemas del planeta. Curar tal locura ecocida implica recuperar nuestra muerte a la par que comprender la verdad presente en la misma. Revisemos esto con cuidado.

³⁰ En otros casos, los mismos funcionarios, con un “espíritu de progreso”, trasladan prácticas ecocidas a regiones libres de ellas, *v.gr.* cuando el presidente de México, en el 2008, ordenó a sus subalternos generalizar, hasta las más apartadas regiones rurales del país, la implementación del drenaje, ocasionando que muchas comunidades, acostumbradas a cuidar el agua y a elaborar composta con su excreta, simplemente contaminasen su agua potable con su propia caca. Es una lástima que no todos compartan la sabiduría de César Añorve cuando afirma: “lo del agua al agua, lo de la tierra a la tierra” <http://www.rinconesdelatlantico.com/num4/30_sanitarios.html>.

³¹ Ignorante de, como antes dijimos, la unidad hombre-mundo.

CAPÍTULO 3

LA CURA DE LA LOCURA ECOCIDA

No se puede construir una sociedad serena de decrecimiento sin reencontrar las dimensiones reprimidas de la vida: el ocio para realizar las tareas ciudadanas, el placer de las actividades libres, sean artísticas o artesanales, la sensación del tiempo reencontrado por el juego, la contemplación, la meditación, la conversación, es decir, simplemente, el gozo por estar vivo.¹

Para acercarnos a la manera como podría comprenderse la cura de la locura ecocida, es decir, a la manera de poder “pasar a otra cosa”² respecto a ella, es menester que antes nos detengamos en la manera como se ha concebido la cura de la locura. Y es la Grecia clásica la que viene, de nuevo, en nuestro auxilio. En el mito de Dioniso se expresa con claridad la manera en que éste dejó atrás su locura (en su caso guerrera). Recordémoslo.

Luego de largos años de lucha contra los titanes, el ejército de Dioniso (conformado por ménades, sátiros y amazonas) arribó a la patria del semidiós Perseo y luchó contra él. Perseo, el cual también era un semidiós, inicialmente mató a varios de los seguidores cercanos de Dioniso; acto seguido éste se vengó inoculando locura en las mujeres argivas. Ante tal evento, que le permitió a Perseo reconocer la calidad olímpica de su oponente, cambió de postura: reconoció su error y, en vez de contraatacar, construyó un templo dedicado a su “enemigo” Dioniso, colocándolo a la derecha de Zeus.³ En

¹ Serge Latouche 2007, p. 67.

² De esa manera define Allouch (1984, p. 9) a la salud mental.

³ Véase Graves 1987, p. 47.

ese momento y por ese acto, Dioniso puso fin a su guerra. A continuación, Dioniso solicitó a Hades recuperar a su madre. El dios del mundo subterráneo accederá al ruego y elevó a Sêmele al cielo convirtiéndola en la estrella Tione.⁴ Es en el curso de este último evento cuando ocurrió la necrofilia⁵ de Dioniso. (Tamayo 2001a, pp. 75-76.)

Como podemos apreciar, el Dioniso enloquecido luchaba. Su locura consistía en guerrear para vengar la afrenta a su linaje, ese daño que había sufrido en su infancia: el despedazamiento realizado por los titanes⁶ y la negación de su paternidad olímpica inicialmente difundida por su celosa tía Ágave a todo el pueblo egeo.⁷ Su

⁴ Versión de Diodoro, citado por Guthrie 1970, p. 62.

⁵ Este elemento del mito es habitualmente disfrazado o suprimido por los biógrafos. Narra A. Ruiz de Elvira (1982, pp. 176 y ss.) que, en el camino hacia el Hades, el barquero solicitó a Dioniso el pago por el servicio de llevarlo al otro lado del río. Dado que Dioniso, por no estar muerto, y por ende no haber recibido las exequias, no portaba el óbolo correspondiente, el barquero le solicitó gozar de su cuerpo, a su vuelta, como pago. Dioniso accedió. Pero, cuando volvió del Hades se encontró con que el barquero había muerto en su ausencia, por lo cual tomó el cadáver, erectó con una rama el pene del barquero y se hizo penetrar por él. El recién reconocido Dios no podía dejar de cumplir una promesa.

⁶ Cuando Dioniso era apenas un neonato fue raptado por los Titanes quienes, por orden de Hera, lo despedazaron y arrojaron a un caldero para, una vez cocido, devorarlo... excepto el corazón. Y fue esa excepción la que le permitió renacer. Rea, la diosa madre, lo rescató y reconstruyó a partir de ese órgano. (Detienne 1982, pp. 135 y ss.)

⁷ Dioniso, cuenta el mito, fue un hijo de Zeus y Sêmele. Siendo apenas un feto de 6 meses la mujer de Zeus, Hera, enfurecida por la infidelidad de éste, se presentó a Sêmele y, fingiendo un interés por su integridad, la conminó a exigir a su amante a que se le presentara sin disfraz, elemento que Zeus siempre portaba en su presencia. Al siguiente encuentro con su amado, y consecutivo a una promesa del olímpico de que como prueba de su amor accedería a todo lo que le pidiese, ella le solicita que se despoje de su disfraz. Zeus intenta desdecirse, más ella es firme en su propósito. Acto seguido, Zeus cumple su promesa y los rayos que emergen de su cuerpo no tardan en devorar a quien había sido su amada. Pero antes de que ella se convirtiese en ceniza, extrae el fruto de su vientre y lo injerta en su muslo para salvarle la vida. Una vez concluida la maduración lo sacará de ahí. Es por ello que algunos estudiosos del mito refieren que uno de los epítetos de Dioniso –Distóco– significaba “el nacido dos veces”. Cuando Ágave, la hermana mayor de Sêmele, se enteró de la muerte de su hermana, celosa, difundió la mentira de que Sêmele había sido castigada por Zeus por afirmar que el fruto de su vientre era del principal de los inmortales. La versión lacedemonia del nacimiento de Dioniso no es menos interesante. Según ésta, Dioniso nació normalmente de Sêmele en Tebas. Al enterarse Cadmo, el padre de Sêmele, se enfureció por ese hijo bastardo, metió a madre e hijo en un cofre y los arrojó al mar. En el cofre la madre muere, mas el hijo continuó alimentándose de ella. Tiempo después el cofre fue encontrado, el niño salvado y la madre enterrada en Laconia (Ruiz de Elvira 1982, p. 176; Grimal 1986, p. 139. W. K. C. Guthrie (1970, p. 86), considera a Dioniso tres veces nacido debido a su renacimiento luego de ser despedazado por los titanes.

locura consistía en guerrear para reparar su conflicto de linaje. Esa locura, por ende, no podía curarse con la purificación realizada por Rea, tampoco con la victoria militar concreta, sus victorias sobre los titanes no interrumpieron su guerra, y si hubiese aniquilado a los Titanes y a sus súbditos humanos, lo único que habría logrado sería acabar consigo mismo pues recordemos que los dioses griegos requerían de un pueblo que los adorase y reconociese como tales. Tampoco el amor de Ariadna ni la descendencia que con ella tuvo lo curó.⁸ No era la falta de pureza, ni la venganza de los titanes, ni la falta de amor lo que lo había hecho enloquecer. Dioniso se curó de su locura sólo hasta que pudo reiterar con Perseo su drama original y obtener de él el reconocimiento anhelado: el de su ascendencia divina, lo cual condujo a que su madre fuese divinizada igualmente. *Fue esa repetición, simbolizada y resuelta, la que restauró su linaje y puso fin a su locura.*⁹ Acto terapéutico que sólo podía realizar Perseo, un semidiós como él, uno que al tejer su historia con la de Dioniso pudo poner fin a su saga enloquecida.

Quizás con la locura ecocida pueda seguirse un programa similar.

En primer lugar es menester obrar como Freud y Perseo: en lugar de contraatacar, es necesario mirar hacia sí, curar la locura ecocida en nosotros mismos mediante una reincorporación lo más respetuosa posible con nuestro ecosistema y, gracias a ello recuperar, precursar la muerte.

Después es menester crear “conciencia de locura” en los congéneres afectados por ella con un movimiento como el que alguna vez hizo Anna Freud para crear la “conciencia de enfermedad”: en su *Psicoanálisis del desarrollo del niño y del adolescente*, Anna Freud (2004) narra que, laborando como psicóloga para un colegio de Londres, en una ocasión le pidieron tratase a un niño que tenía un molesto síntoma: no podía dejar de lastimar a las niñas de su salón. En la primera cita de tal precoz golpeador de mujeres, ella preguntó al infante si podría dejar de lastimar a las niñas si quisiese, a lo que el niño, seguro de sí, contestó afirmativamente. Acto seguido

⁸ Con Ariadna, Dioniso procreará seis hijos (o cuatro, según otra versión): Enopión, Toante, Estafilo, Iatranis, Evantes y Taurópolo. (Grimal 1986, p. 51 y 508; Otto 1997, p. 48).

⁹ ¿Sería este conocimiento lo que hizo que los templos dedicados a Dioniso no fuesen sólo oraculares sino también curativos? (Rohde 1989, p. 350.)

le dijo que si al día siguiente recibía el reporte de que ya no había golpeado a niña alguna le daría una apetecible golosina, a lo que el niño accedió gustoso. Pero al día siguiente, y a pesar de su esfuerzo, el niño no pudo dejar de golpear a las niñas y, perplejo, tuvo que reconocerlo ante su, a partir de entonces, terapeuta. Digo “a partir de entonces” pues con ese movimiento el infante reconoció la existencia de un problema y el deseo de curarse de ello (por lo que requería de terapeuta). En ese infante, como puede apreciarse, Anna Freud convirtió un síntoma egosintónico en egodistónico y, al hacerlo, instauró la transferencia y, por ende, la posibilidad de cura.

Un movimiento similar, que no tiene otro objeto que convertir a la locura ecocida de egosintónica en egodistónica, lograría que se aprecie que el desarrollismo descontrolado (la “cultura del progreso”),¹⁰ el consumismo, la incapacidad para generar nuestros propios alimentos y la destrucción del medio ambiente constituyen graves trastornos de los cuales requiere curarse buena parte de la humanidad. Asimismo, que de esa cura depende, nada menos, que el futuro de nuestra especie en el mundo.

Todo esto sin dejar de reconocer que la locura ecocida también porta una importante verdad, esa fuerza que Freud (1976f) denominaba: la “pulsión de muerte”, es decir, el anhelo thanático del hombre (de destruirse, de acabar con su propia descendencia, es decir, su propio deseo suicida).

Afortunadamente, tal como lo manifiesta Freud (1976g:49ss), cuando un deseo inconsciente (*v.gr.*: un deseo incestuoso o mortífero) se hace consciente se pueden hacer varias cosas con él: sea aceptarlo y rechazarlo (juicio adverso), sea aceptarlo y realizarlo (satisfacción directa), sea transformarlo (sublimación). En todos estos casos la fuerza adicional que le aportaba su carácter inconsciente se minimiza, es decir, al hacerlo consciente se vuelve manejable.

¿Qué harán nuestros grandes locos ecocidas con sus deseos destructivos? No podemos saberlo con certeza, de lo que sí podemos saber es lo que haremos los demás, esos que sufrimos y sufriremos las consecuencias de los actos de los grandes locos ecocidas, esos que desde la cumbre del poder político y económico llenan el planeta de

¹⁰ Véase Hornedo 2008 y Latouche 2004, pp. 123-178.



productos superfluos, cubriendo el mundo de mugre y polución, de productos que la locura consumista nos impulsa a adquirir sin cuestionamiento y que, al hacerlo, nos hace corresponsables de la destrucción de nuestro hábitat, es decir, del asesinato de la propia descendencia. Somos corresponsables de la locura ecocida... y es en ello donde “crece lo que salva”.¹¹ Podemos, como consumidores, boicotear a las empresas ecocidas. La corresponsabilidad es la clave de la posibilidad de realizar acciones correctoras.

La locura ecocida, por tratarse de una patología contraída por la humanidad desde su origen, requiere para “poder pasar a otra cosa” respecto a ella, romper con una serie de paradigmas que han orientado a la humanidad desde hace siglos y en múltiples ámbitos: epistémico, educativo, jurídico, habitacional, etc. Revisémoslo con cuidado.

Buscando una nueva humanidad

... Para que exista otra vida, se necesita morir antes. Se comprende por qué las transfiguraciones son tan raras.¹²

No tenía mucha razón Aristóteles cuando definió al hombre como un ζῷον λογικόν ἔχον (“animal que posee razón”, es decir, racional), al contrario, la irracionalidad constituye su estado habitual.¹³ Si quisiéramos dar una definición correcta del hombre, en los términos aristotélicos, tendríamos que decir: ζῷον εθικόν ἔχον, es decir, un “animal que posee hábitos”. Y el hábito fundamental del hombre, como ya mostramos, es destruir a la naturaleza. Ese hombre considera al mundo ajeno y, por ende, puede verter en el mismo cualquier cantidad de desechos imposibles de asimilar. Si todos pretendiésemos vivir con las depredadoras comodidades del hombre moderno no alcanzarían los recursos de nuestro planeta:

¹¹ Tal y como escribió F. Hölderlin en su himno *Patmos* (1802): “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” (Pero ahí donde crece el peligro, también crece lo que salva).

¹² E. M. Ciorán 1988, p. 28.

¹³ Alasdair Macintyre (1988, 1999).



Si todos los habitantes de la Tierra emitiesen tanto CO₂ como lo hace un alemán, la humanidad requeriría cinco planetas Tierra para que la naturaleza pudiese procesar tal cantidad de gases (BUND/Misereor 1996, p. 16.)¹⁴

El hombre actual no ha comprendido la tesis heideggeriana de que el hombre es un “Ser-en-el-mundo”, indisociable del mismo, consustancial a su entorno. Es por ello que es menester comenzar de nuevo.

En *El ser y el tiempo* Heidegger definió al hombre en “estado de perdido” como aquél ávido de novedades, encontrándose continuamente en la ambigüedad y en un mundo de hablaturías. Dicho hombre, el común de nuestros días en el mundo globalizado, es consumista, atado a modas y obnubilado en un mundo de palabras.

Los seres humanos que aún se buscan a sí mismos, que intentan hallar un sentido a su existencia, son cada vez menos. Los *mass media* electrónicos ahogan al hombre y lo “entretienen” tan eficazmente que no hay espacio para crisis alguna, para anhelo alguno. Muchas religiones incluso, simplificadas en ritos, transforman la enriquecedora “crisis de la adolescencia” humana en justificación de la atadura (*religio*) a diversos ritos.

Los espíritus libres, dispuestos a comprometerse con la búsqueda de sí, dispuestos a transfigurarse, son cada vez más raros.

En los albores de occidente no era así. Foucault, en su *Hermenéutica del sujeto* (2001) y en el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1987, pp. 125 y ss.), describe aquellos siglos en los cuales una buena parte de la humanidad se preocupaba por sí, tenía “inquietud de sí” (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Socráticos, cínicos, estoicos y cirenaicos aparecen en sus páginas dando cuenta de épocas en las que no era extraño encontrar humanos que pretendiesen hallar el sentido de su existencia. Años después los santos, místicos, budistas, marxistas, anarquistas, surrealistas e incluso psicoanalistas tomaron la estafeta.

El hombre actual, tal como han indicado G. Lipovetski (2003), A. Giddens (1994), I. Kertész (1999, 2001), D.-R. Dufour (1996), G. Sartori (2005), E. Morin (2007) y muchos otros, no se muestra

¹⁴ Y se requerirían aún más si se tratase de un norteamericano. Citado por Weber 1996, p. 271.

racional, sino más bien, apático, sin asombro, autoritario, alienado, racista. A dicha humanidad televisada se le han anulado el interés y la creatividad.

Es menester romper con una importante serie de paradigmas, comprometerse verdaderamente con la comprensión de sí mismo, morir y transfigurarse como indica Ciorán, si se pretende contar con un futuro.

Y dicha ruptura no puede sino repercutir en ámbitos muy diversos: la manera de pensar, investigar y escribir la historia, la concepción de nosotros mismos y del mundo, la manera de transmitir conocimientos, la forma del sistema de creencias, la forma de impartir justicia, la manera de alimentarnos y demás patrones de consumo, la forma de generar energía y tratar los recursos naturales, la manera de habitar e incluso la forma como establecemos comunidades.

3.1. Aprendiendo a pensar

Para hacer el camino del pensar hay que comenzar por despejar –por despojar– el camino. No un recorrido; un trazo. Tampoco un logro; una revelación. Revelación en camino, en su proceso. Lo propio del pensar, que es siempre impropio, no es una perpendicular al horizonte, tampoco un zigzaguo. Son trazos discontinuos. Para hacer el camino del pensar hay que comenzar por deshacer el camino.¹⁵

Fue necesario que Martin Heidegger escribiese *Was heißt Denken?*(1997, 2005) –¿Qué significa pensar?– para que muchos detuviésemos la mirada en ese acto aparentemente universal aunque realmente bastante raro: el pensar. Estudiémoslo con cuidado.

Del pensar “objetivo”

Desde hace siglos los seres humanos pretendemos que existe algo denominado “pensar objetivo”, una “objetividad” que podría ser alcanzada y que nos permite calificar como “subjetivos” a aquellos

¹⁵ Juan Borja, 2001, p. 23.

pensamientos que no obtuvieron sus dones. Poco a poco, y de manera más clara, se revela que, en realidad, la “subjetividad” es algo insoslayable. Cualquier observación nuestra es realizada desde nuestra subjetividad y, por ende, es matizada por ella.¹⁶

Kant indicaba en la *Crítica de la razón pura* que nuestro yo (definido como “Unidad sintética de apercepción”) era como un cristal coloreado, de esos que, a la vez que iluminan el mundo, impiden percibir todo aquello que es de su propio color, es decir, que, derivado de tal ceguera de sí, es imposible percibir el mundo “objetivamente”: el hombre percibe el mundo desde su subjetividad, desde su perspectiva. Todos nuestros planteamientos y hasta percepciones están determinados por ella, por tal razón la única manera de acercarse a una “mirada objetiva” es, como decía Kant, sumar la subjetividad a la objetividad, es decir, incluir en mi percepción del objeto la consideración de mi subjetividad, tarea que, desde hace más de un siglo, realizó Sigmund Freud y de la que Heidegger y Lacan mostraron las enormes dificultades.

Para Heidegger, la verdad originaria no es la proposicional de Aristóteles (esa que designa algo que puede ser verdadero o falso) sino que es desocultamiento –ἀλήθεια–, *Verborgenheit-Unverborgenheit*, desocultación-ocultante, develación veladora, es una verdad basada en la *apertura* del *Dasein*. Dedicó a esta cuestión un artículo que elabora para discutir el fragmento 123 de Heráclito, y ahí escribe:

El de-velarse [la verdad] gusta de ocultarse”[...] “En el ocultarse domina, en sentido inverso, la supresión de la inclinación a develarse.¹⁷

Asimismo, en “El origen de la obra de arte”, Heidegger escribe: “la verdad se muestra ocultándose”, pretender enunciarla implica la construcción de subrogados inmediatamente cuestionables. Sólo el poetizar puede portarla:

¹⁶ Kant ya había empezado a apuntar en esta dirección cuando sostuvo, en la Deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*, que sólo es posible concebir a la objetividad como la suma de la objetividad y la subjetividad (1977, pp. 152 y ss.).

¹⁷ Heidegger 1958, p. 327.

La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse.¹⁸

Jacques Lacan, por su parte, comprendió exactamente la cuestión central del aporte heideggeriano acerca de la verdad: que su desocultar no es sin el ocultamiento.¹⁹ La verdad que se presenta en el psicoanálisis no es la de la *adaecuatio*, es la de la ἀλήθεια heideggeriana, esa ficcional²⁰ que se muestra ocultándose y, por tanto, no puede ser sino medio-dicha continuamente,²¹ una que irrumpe e insiste.

Desde mi punto de vista, Lacan pudo llegar a afirmar eso porque Freud, décadas antes, había iniciado una manera de pensar nueva, una que posibilita acercarse a esa “verdadera objetividad” de la cual hablaba Kant. Y a tal actividad la denominó: psicoanálisis, ¿a qué se refería con ello? Estudiémoslo con cuidado.

El modelo epistémico del psicoanálisis

Desde mi perspectiva, en los diversos estudios sobre la epistemología del psicoanálisis no se ha planteado un elemento clave: que su modelo epistémico no corresponde, de ninguna manera, al de la ciencia denominada “normal” por Thomas Kuhn (1971).

En el psicoanálisis, el analista no opera como un sujeto que estudia a un objeto —el paciente—, sino como testigo, como el “Otro” de un impaciente analizante, el cual, y esto es lo más importante, se estudia a sí mismo.

Este modelo epistémico Freud lo descubrió en 1895 cuando, gracias a la atenta y distante escucha de su amigo Wilhelm Fließ,²² logró

¹⁸ M. Heidegger 1985a, p. 110.

¹⁹ “Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra ἀλήθης el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos del modo más verdadero”, (Lacan 1966, p. 21; 1984, p. I,15).

²⁰ J. Lacan 1984, p. 787.

²¹ “... diga cualquier cosa, eso tocará siempre a la verdad”, J. Lacan, Seminario *Les non dupes errent*, sesión del 19 de marzo de 1974, citado por Pasternac 1990, p. 79.

²² En los años en que, ya funcionando la Policlínica psicoanalítica de Berlín —en la cual se consideraba el “análisis didáctico” como un requisito indispensable para la formación del

descifrar, aunque de manera fragmentaria, lo que la tradición ha denominado como “el sueño de la inyección aplicada a Irma”,²³ sueño que Freud mismo pudo leer de manera suficientemente convincente para generalizar la hipótesis, luego desplegada en la *Traumdeutung*: “el sueño es una realización de deseos”.²⁴ Cuando Freud decidió es-

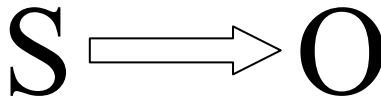
analista— se interrogó a Freud respecto a la manera como había devenido analista, el psicoanalista vienés sostuvo esa frase aparentemente contradictoria (digo “aparentemente” pues revela de manera clara su nuevo modelo epistémico): “hice mi autoanálisis con Wilhelm Fließ”.

²³ Sigmund Freud, “Traum vom 23./24. Juli 1895” (1964: 98-109).

²⁴ “Der Traum ist eine Wunscherfüllung” (Freud 1964, p. 110 y ss). Recordemos dicho sueño freudiano: inicia con una reunión en la cual Freud se acerca a Irma, su paciente, para reprocharle que aún no acepte su “solución” (“*Lösung*”), diciéndole: “si todavía tienes dolores es por tu exclusiva culpa” a lo cual ella responde con una frase que hace dudar a Freud sobre su diagnóstico: “si supieses los dolores que tengo ahora en la garganta, el estómago y el vientre, me siento oprimida”. A continuación Freud inspecciona la garganta de Irma hallando unas formaciones rugosas semejantes a los cornetes nasales con abundantes escaras blanco grisáceas. Preocupado llama a otros colegas —el doctor M., Leopold, Otto— quienes repiten el examen y finalmente indican: “no hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevenirá todavía una disentería y se eliminará el veneno”. En ese momento Freud escribe: Inmediatamente nosotros sabemos de dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección con un preparado de propilo, propileno, ácido propiónico, *trimetilamina*... No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia (Grinstein 1982:19). En su estudio de este sueño Freud señala que lo que buscaba con el mismo era evitar la culpa que sentía por la ausencia de resultados satisfactorios en el tratamiento de Irma, vengándose así del Otto de su sueño —su ex colaborador y pediatra de sus hijos Oscar Rie— el cual, en un encuentro realizado la víspera, había respondido a la pregunta de Freud acerca del estado de Irma: “está mejor, pero no del todo bien”, lo cual Freud interpretó como un reproche. Por ello tomó venganza de Rie en el sueño al responsabilizarlo del malestar de Irma por su “descuidada inyección” de trimetilamina [La trimetilamina es una substancia que era considerada por los médicos de aquél entonces, Freud y Fließ incluidos, como principio fundamental del líquido seminal y, por ende, una «inyección de trimetilamina» no era sino una forma de figurar una cogida]. Resumamos. Al inicio del sueño, Freud reprochaba a Irma no aceptar su solución (*Lösung*) y, al final, la causa del malestar de Irma era también una solución (*Lösung*) de trimetilamina. Freud, por tanto, dado que era el que indicaba la “solución” que la aliviaría de sus malestares, seguía siendo el responsable. Como podemos derivar fácilmente (aunque Freud nunca lo reconoce en el texto) el médico se estaba culpando por su propuesta de inyectar la solución de la seminal trimetilamina, es decir, por sus deseos eróticos respecto a su paciente —y amiga— Irma [Recordemos que el Freud de aquél entonces consideraba que la histeria derivaba de problemas sexuales y sostenía, de acuerdo con Chorbak, que la “solución” que curaría la histeria no podía recetarla: “Dosis repetidas de pene normal”]. En resumen, en esa situación, tenemos a un Freud que se busca y se rebusca a sí mismo *ante Otro* con el fin de encontrar el sentido de sus sueños y demás formaciones del inconsciente. Freud no estudiaba un objeto externo, sino que lidiaba con una parte, oscura y enigmática, de sí mismo, con una parte de su subjetividad reprimida. Freud no era un sujeto que investigaba un objeto sino *un sujeto que se miraba a sí ante Otro*. Y ese Otro lo escribo en mayúsculas para denotar que no era cualquie-

tudiar sus propios sueños ante Otro creó un nuevo modelo epistémico, uno que comporta ya no dos elementos (el sujeto y el objeto de la ciencia normal) sino tres: el sujeto (1) que se toma a si como objeto (2) y la escucha del Otro (3).

Reiteremos: en el modelo epistémico del psicoanálisis se deja atrás el esquema que las ciencias utilizan para pensar la relación con su objeto:



para establecer otro modelo:

S/O

Otro

En este último modelo, como puede apreciarse, el *sujeto* (el analizante) se investiga a sí mismo (se toma como *objeto*) gracias a la pantalla de la transferencia que constituye el *Otro* (el analista). En el modelo epistémico del psicoanálisis la subjetividad no es excluida sino reincorporada. El modelo epistémico freudiano, es una complejización del método introspectivo heracliteano donde, además de hacer de sí un objeto de estudio, se incluye un tercero, el Otro, el cual es testigo, secretario, “pantalla transferencial” o “cata-

ra. Todo lo que Freud descubría sobre sí, como ya dijimos, se lo comunicaba, por vía epistolar, a su colaborador y amigo berlinés, al otorrinolaringólogo y sexólogo aficionado Wilhelm Fließ, quien algo le contestaba (no sabemos qué, su correspondencia está perdida), lo necesario y con el tino suficiente para que Freud continuara escribiéndole.

lizador” del pensar. La experiencia psicoanalítica, permítanme reiterarlo, logra, sin proponérselo abiertamente, eso que Martin Heidegger denominaba “pensar”.

Desde el punto de vista del pensar, la investigación “ciega” respecto a su sentido y objetivo, simplemente desaparece. Para la investigación realizada desde el pensar el “principio precautorio de la investigación” es, simplemente, necesario.

El pensar para Heidegger

En su *¿Qué significa pensar?* de 1952, Heidegger señaló que una de las tareas primordiales de la humanidad es pensar e, inicialmente, entender lo que eso significa. Dos años después apareció publicado, por Günther Neske en *Pfullingen*, un opúsculo que Heidegger fecha en 1947 titulado *Aus der Erfahrung des Denkens* (De la experiencia del pensar), texto peculiar, significativamente diferente a lo publicado anteriormente por el sabio de Meßkirch y que refleja, como su título indica, su experiencia en el pensar y, derivado de ello, un viraje fundamental en su obra: el encuentro con una versión nueva de su objeto que, a partir de entonces, marcará su filosofía toda.

Dicho opúsculo, sin embargo, ha sido soslayado por buena parte de sus biógrafos a pesar de que es ahí donde él escribe claramente la manera como ha asumido su aproximación a la pregunta por el ser, es decir, mediante ese pensar concentrado, insistente, obsesivo:

Pensar es el constreñimiento a un solo pensamiento, el cual permanece como una estrella en el cielo del mundo.²⁵

Es en ese mismo texto donde Heidegger indica la razón por la que, a partir de entonces, definirá su posición ya no como “filósofo”, sino simplemente como “pensador”:

Tres peligros amenazan al pensar.

El bueno, el salvífico, es la cercanía con el poeta que canta.

²⁵ “Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt”. (Heidegger 1986, p. 41.)

El malo, el agudo, es el pensar mismo, él debe pensar contra sí mismo y rara vez lo logra.

El peor, el confuso, es el filosofar.²⁶

Detengámonos en el “segundo peligro” que amenaza al pensar: “El malo, el agudo, es el pensar mismo, él debe pensar contra sí mismo y rara vez lo logra”.

Esta afirmación deriva de la experiencia filosófica del propio Heidegger, una que determinó, su camino, su *frayage*, su estilo.²⁷

En la obra de Heidegger encontramos un objeto al cual su pensar se constriñó: el ser, objeto al cual, al inicio, no puede sino separar de sí (análisis) para, posteriormente, recuperar su unidad con él (síntesis). Tal objeto, además, no tuvo siempre las mismas cualidades, pasó de ser un objeto considerado alcanzable a uno alcanzado y sólo hasta el final de su enseñanza fue reconocido por el filósofo como un objeto inasequible y solamente ubicable en el horizonte. Revisémoslo con detalle, nos permitirá comprender lo que implica la tarea del pensar.

²⁶ “Drei Gefahren drohen dem Denken. Die gute und darum heilsame Gefahr ist die Nachbarschaft des singenden Dichters. Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag. Die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren”. (Heidegger 1986, p. 49.)

²⁷ En la Obertura de sus *Escritos*, el psicoanalista J. Lacan (1984, pp. 3 y ss.) afirma, respecto a la cuestión del estilo y comentando la frase de Buffon “*le stil c'est l'homme*” (el estilo es el hombre), que no sólo el estilo no es el hombre –como pregonan los adoradores de la personalidad–, posición que el psicoanálisis ha demostrado falsa, ni tampoco “el hombre al cual uno se dirige” sino el objeto.

La afirmación “el estilo es el hombre al cual uno se dirige” es una tesis que Lacan sostuvo durante la década de los cincuenta para diferenciarse de lo que afirmaban Bühler, Jakobson y la escuela de Palo Alto: que el emisor enviaba al receptor un mensaje a través de un canal. Para el Lacan de aquellos años, era el receptor el que determinaba el mensaje que recibía del emisor: su tema, fuerza, etc. Por tal razón Lacan afirmaba entonces que el estilo era “el hombre al cual uno se dirige”. En el año 1966, Lacan refinó de nuevo su opinión y encontró una tercera posibilidad: “el estilo es el objeto”. Es el objeto el que determina el tema, el método y todas las características de la investigación del autor, por tal razón es el objeto el estilo. Pero Lacan no se refería a cualquier objeto sino a ese que dirige nuestra mirada y nuestro paso, ese objeto inalcanzable que causa nuestro deseo y que, hacia el final de su enseñanza, Lacan cifraba “*a*”. Para hacerlo asequible a sus discípulos, Lacan estableció cierto símil entre el objeto *a* y la cuarta nada kantiana, esa que definió en la *Crítica de la razón pura* (1977, pp. 295 y ss.; B347ss; A290ss) como la representada por el *leerer Gegenstand ohne Begriff* (objeto vacío sin concepto). Esa nada imposible, inasequible, inalcanzable, era la que Lacan necesitaba para ayudar a hacer comprensible al objeto causante del deseo, ese al cual accede el analizando sólo hasta el final de su experiencia analítica.

Del objeto en Heidegger

En su *frayage*, Martin Heidegger nos enseñó que la filosofía era *Wege, nicht Werke* (camino, no obra), es decir, que nunca poseíamos conocimientos acabados, que solamente nos hallábamos “en camino hacia”.²⁸

Es un error, derivado de nuestro habitar en el mundo del lenguaje, la creencia de que las cosas son “estáticas, definibles e independientes de nosotros”. Como señalamos en el capítulo anterior, nuestra percepción de las cosas depende de nosotros y nuestra creencia de que son estáticas y definibles es una consecuencia de un evento que realizamos en los albores de la humanidad: el abandono del mundo de las cosas y su sustitución por el de las palabras.

Es en *El ser y el tiempo* donde encontramos la primera alusión precisa al objeto que dirigía la investigación de Heidegger: el Ser en tanto cognoscible y definible.

Es de muchos conocido que Heidegger no consideraba válida la restricción aristotélica respecto a la dilucidación del ser. Para el estagirita, en la medida en que la definición de la definición implicaba “el género próximo y la diferencia específica”, el ser, por su naturaleza, no podía sino estar excluido, lo cual sabía bien Heidegger:

Se dice `ser´ es el más general y vacío de los conceptos. En tanto tal se opone a cualquier intento de definición.²⁹

Sin embargo, para Heidegger, esa tesis aristotélica tan sólo generó el olvido del ser en la medida en que, por considerarlo indefinible, el ser era impensable, inasequible.

En 1927, en oposición a Aristóteles, Heidegger pensó que el ser era alcanzable en la medida en que la definición de la definición aristotélica era válida... pero sólo para los entes, no para el ser mismo. Por tal razón escribió en el último párrafo de su libro:

²⁸ Cuestión ampliamente desplegada en la introducción del *Heidegger* de Arturo Leyte (2005) y en el opúsculo *Heidegger y el comenzar* de Rüdiger Safranski (2006).

²⁹ “Man sagt: “Sein” ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch”. (Heidegger 1972 §1 p. 2.)

La manifestación de la cualidad del ser queda sólo como un camino. La meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general.³⁰

La cuestión del ser era, para el Heidegger de 1927, perfectamente abordable, por lo que el ser mismo era quizás alcanzable mediante una reflexión específica, la cual busca Heidegger, en los años treinta, en la obra de Platón y, posteriormente, en la de Hegel. Esa búsqueda lo condujo a una posición peculiar: el decisionismo.³¹ “Haz lo que quieras, pero decide por ti mismo y no permitas que nadie te sustraiga ni la decisión ni la responsabilidad concomitante”. Esa filosofía del compromiso y del *Ereignis*, derivada de los planteamientos del decisionismo teológico de Friedrich Gogarten,³² conducirá a un decisionismo vacío. Narra Löwith que por ello los alumnos de Heidegger, al final de su enseñanza, bromeaban diciendo: “estoy decidido, pero no sé para qué” (Löwith 1986, p. 29).

Esa vacuidad de la decisión permitía que se pudiese decidir de múltiples maneras y, desde mi punto de vista, ello posee un gran valor, aunque Heidegger en esa época no lo considerara así. Años más tarde escribirá que en *Sein und Zeit* aspiraba a una “experiencia del ser”³³ y que ello lo condujo al extravío político.

En aquel entonces la decisión vacía que posibilita el proyecto propio no era, para el filósofo, suficiente. Heidegger pretendía alcanzable al ser y fue el encuentro con los nacionalsocialistas lo que le creó la ilusión de haberlo alcanzado.

Heidegger optó por la política a causa “del deber filosófico de contribuir a la historia”.³⁴ La formación conservadora de Heidegger (una niñez católica y una juventud en la que estuvo a punto de convertirse en sacerdote) lo acercó a los nacionalistas, a esos que estaban preocupados por la pobreza y la sumisión a los Tratados de Versalles contraídos por la República de Weimar y para quienes el comunismo representaba *la gran amenaza*. En 1932 consideró al nacionalsocialismo como el lugar de implantación de su filosofía

³⁰ “Die Herausstellung der Seinverfassung des *Daseins* bleibt aber gleichwohl nur ein Weg. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt” (Heidegger 1972 §83:436).

³¹ Heidegger 1998, pp. 70 y ss.

³² Faye 2005, p. 20.

³³ Safranski 1997, p. 424.

³⁴ Rüdiger Safranski 1997, pp. 266-267.

y, como la mayoría de los alemanes, lo abrazó en tanto “esperanza para Alemania”.³⁵

Desde el punto de vista de su filosofar, Hitler donó a Heidegger el elemento que le faltaba, el “hacia qué” decidirse, con ello su filosofía no era más vacía. Y al aceptar Heidegger tal donación se convirtió en ideólogo, en ideólogo de un nacionalsocialismo peculiar.³⁶

Heidegger en tanto rector “de compromiso”,³⁷ asumió la responsabilidad de transformar la universidad, promovió el voto por el NSDAP y participó en múltiples eventos nacionalsocialistas. En su discurso de rectorado *La autoafirmación de la Universidad alemana* analizó la esencia de la Universidad alemana, hurgando en los orígenes griegos de la filosofía, con el fin de vincularlos con su proyecto de Universidad nacionalsocialista. El discurso de Rectorado exigía una reforma cultural y compartía con el nazismo algunas cuestiones centrales (el *Führerprinzip*, *Kampfbund für Deutsche Kultur*, etc.), pero no todas. La cuestión del racismo, y en este punto no puedo sino estar en desacuerdo con las tesis de Farías y Faye, nunca fue plenamente concebida por Heidegger a la manera nazi.³⁸

³⁵ *Ibid.*, p. 270.

³⁶ En su estudio “La guarda del espíritu. Acerca del ‘nacional-socialismo’ de Heidegger”, Félix Duque (1991: 97-102) deja muy claro que el nacionalsocialismo de Heidegger no era el mismo que el de los ideólogos cercanos a Hitler. La doctrina racial, por ejemplo, estaba totalmente excluida del nacionalsocialismo heideggeriano.

³⁷ Empleo este término para indicar que la elección de Heidegger como rector fue por acuerdo y no por imposición: en el año 1933, Wilhelm v. Möllendorf, quien había sido elegido en un Consejo Universitario previo como el siguiente rector de la Universidad de Freiburg, ante la circunstancia de que el Partido Nacional Socialista Obrero Alemán (NSDAP por sus siglas en alemán) había asumido el poder, se encuentra en la imposibilidad de asumir el cargo —por ser miembro del partido socialdemócrata— y pide a Heidegger que lo sustituya. Según afirma Heidegger, en primera instancia, dudó en aceptar la propuesta y v. Möllendorf debió, el 15 de abril de 1933, asumir el cargo. Pero sólo pudo mantenerse 5 días. Un grupo de profesores nacionalsocialistas le exigió la renuncia. El 20 de abril de 1933 Heidegger asumió el rectorado con el voto de la enorme mayoría de los Profesores.

³⁸ En su *Logik* (curso del semestre de verano de 1934 en Freiburg) dio Heidegger su opinión respecto al racismo pregonado por el NSDAP: “‘Raza’ (*Rasse*) significa no sólo lo racial en el sentido de la sangre y la herencia, de la dependencia a la sangre y el impulso vital, sino que significa igualmente ‘lo que posee casta’ (*Rassige*). Ésta no se encuentra limitada a la condición corporal sino a lo que nombran (por lo menos los jóvenes) como ‘auto de casta’ (*rassiges Auto*). ‘Lo que posee casta’ presenta una categoría determinada, tiene leyes determinadas, no posee, en primer lugar, la corporalidad de la familia y el género. Racista (*Rassis-*

En 1933, Heidegger estaba fascinado por la revolución nacionalsocialista y encantaba a otros. Es en esos años en los que no se muestra errada la tesis de Faye. Desde 1933 y hasta 1935, Heidegger introdujo cierto nacionalsocialismo a su filosofía, su objeto, el ser, lo unió al programa nazi y por tal razón llegó a afirmar:

La patria es el ser mismo.³⁹

Eso lo hizo acercarse a muchos de los ideólogos del nazismo e, incluso, asumir muchas de sus tesis, de las cuales se irá desprendiendo, poco a poco, en los años siguientes.

Finalmente, la emergencia del objeto de deseo

Ponerse en camino hacia una estrella, sólo eso.⁴⁰

Gracias al colapso físico y mental (*Zusammenbruch*) que sufre Heidegger al final de la Segunda Guerra Mundial y que ocurrió como consecuencia del castigo que recibió por haber colaborado en los primeros años del nazismo,⁴¹ llegó a escribir, en 1947, *Aus der Erfahrung des Denkens*, texto donde encontramos el elemento clave, el aforismo preciso donde Heidegger define a su objeto como inalcanzable, como imposible, como un límite inasequible:

ch), en su primer sentido, requiere, con mucho, poseer mucha casta, y, antes bien, puede no poseer raza”. Sin embargo, desde mi punto de vista, la mejor prueba de que Heidegger no fue racista no hay que buscarla en sus palabras sino en las de Hannah Arendt, la más brillante de sus discípulos, la cual, después de un período de distanciamiento en el cual incluso lo confrontó directamente con las afirmaciones de aquellos que lo tachaban de antisemita –las cuales Heidegger debió desmentir (Heidegger; Arendt 1999:68-69)– restableció el vínculo amoroso y respetuoso con quien fuese su maestro y amante. Es la inteligencia y valor de Hannah Arendt lo que me permite sostener que Heidegger no fue antisemita pues ella nunca se habría vinculado con un sujeto que así pensase.

³⁹ “Das Vaterland ist das Seyn selbst”. (Heidegger 1980, p. 121).

⁴⁰ “Auf einen Stern zu gehen, nur dieses”. (Heidegger, 1986.)

⁴¹ La prohibición para enseñar (*Lehrverbot*) en las universidades alemanas (1946-1950) a la que fue condenado por la comisión de depuración y que lo puso al borde de la muerte por hambre. Véase Tamayo 2006a, pp. 23-66.

La oscuridad del mundo no alcanza nunca la luz del ser.⁴²

Y asequible también, pues todo límite se aprehende al final... aunque nadie pueda dar cuenta de ello (pues el acto final implica la desaparición del sujeto).

Es esa posición la que engendrará al Heidegger de la *Gelassenheit*, (la serenidad), ese dispuesto al arribo de dicho límite y que, por obrar así, lo precursa. Para Heidegger, la *Gelassenheit* se opone abiertamente a la ética voluntarista.

Frente a la *hybris* de la voluntad de poder, que cree tener el mundo en su puño, la ética originaria, la del habitar cuidadoso y respetuoso, propone la actitud de la serenidad.⁴³

La serenidad (o “dejadez”, traducción menos literaria pero más literal) implica, para Heidegger, una conversión de sí mismo, una renuncia a la voluntad, a la afirmación de sí, se trata

... de una trans-formación de la voluntad pro-positiva y legisladora en una no-voluntad acogida en el ámbito (Gegnet) de lo originario.⁴⁴

Actitud que modifica totalmente la manera de encontrarse en el mundo:

... la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza.⁴⁵

En su estudio *De la existencia ética a la ética originaria* Pedro Cerezo (1991, pp. 57-58) abunda:

Esta nueva actitud [la serenidad] no es de abandono ni de resignación quietista, sino de asunción del mundo desde su dimensión ontológica, desde su

⁴² “Die Verdünsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns”. (Heidegger 1986, p. 41.)

⁴³ W. Schirmacher 1983, p. 70.

⁴⁴ Pedro Cerezo 1991, p. 56.

⁴⁵ M. Heidegger 1988, p. 28.

apertura, como mundo del ser. La serenidad no renuncia al mundo ni se aparta de él sino a la terca voluntad de in-sistencia en lo intramundano, como la verdad en sí extraviándose y perdiéndose en ello". [Se trata de] "un nuevo *ethos* de la espera, de la paciencia, la renuncia y la cercanía frente al *ethos* del trabajo y la dominación que trasciende de la cultura moderna.

Heidegger sabía que esa *Gelassenheit* no podía conseguirse mediante el ejercicio y la voluntad. En su "Debate en torno al lugar de la Serenidad" hace decir al profesor:

... no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad.⁴⁶

A lo que el erudito añade:

... la Serenidad se despierta cuando a nuestro ser le es otorgado el comprometerse (*einzulassen*) con lo que no es un querer [...] porque la Serenidad no pertenece al dominio de la voluntad.⁴⁷

Y Cerezo (1991:58) no está en desacuerdo, para él la serenidad:

Es pura gratuidad. Pero esto no descarta la acción de acogida, si el hombre ha preparado su disposición para ser admitido y así queda a la espera de lo abierto en cuanto tal. La similitud con el lenguaje religioso/teológico de la recepción de la gracia resulta innegable. La serenidad no es, pues, una virtud ni el premio a una virtud. Su dimensión ética está en la renuncia a la voluntad autoafirmativa del sujeto, que facilita al *Dasein* la posibilidad de acoger y corresponder.

El objeto, desde esta perspectiva es, en tanto situable en el horizonte, imposible,⁴⁸ inasequible/asequible (pues todo límite es, durante el recorrido, inaprensible y, al final del mismo, asequible).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ "Porque la Serenidad no pertenece al dominio de la voluntad". (*Idem.*).

⁴⁸ Lo imposible, según indican Aristóteles (1980, Libro IX) y Kant (1977), no tiene sentido sin lo posible, constituye su límite.

Conclusión

Como pudo apreciarse, el objeto al cual el pensar de Heidegger “se constriñe”, es decir, el ser, se presenta de tres maneras diferentes a lo largo de su enseñanza. Inicialmente, el ser es concebido como un objeto pensable y accesible, posteriormente como un objeto ilusoriamente alcanzado por el movimiento nacionalsocialista y, finalmente, en los años de la posguerra, como un objeto imposible e inasequible/asequible por situarse en el horizonte, un objeto límite existente en un tiempo unificado en el presente por la muerte precursada. Dicho objeto, desde mi punto de vista, obtuvo su claridad gracias a una experiencia peculiar, el colapso físico y mental (*Zusammenbruch*) sufrido por Heidegger entre 1945 y 1946. Colapso que lo acercó a una experiencia psicoterapéutica con Victor Freiherr von Gebattel⁴⁹ y, por ende, a pensarse en ella. El Heidegger pensador, ya no filósofo, el Heidegger de la serenidad, es una consecuencia de tal *Zusammenbruch* y su curación. La serenidad, consecuencia del precursar la muerte, unifica el tiempo. La tarea del pensar es unificadora (del otro, el mundo y el tiempo en el sujeto) y eso se refleja en su escritura. Estudiémoslo con detalle.

3.2. Escribiendo el pensar

Escribo para saber lo que pienso.⁵⁰

El pensar, asimismo y en consecuencia, modifica la manera como se escribe. El que lo hace *se* sabe incluido en lo que escribe, por tal razón no deja de dar cuenta de sí en sus escritos. Un magnífico ejemplo lo encontramos en el libro de Jean Allouch: *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*,⁵¹ texto que el autor divide en secciones con páginas de diferente color: en las blancas expone

⁴⁹ Luis Tamayo 2001b.

⁵⁰ Stephen King 2002.

⁵¹ *Érotique du deuil dans le temps de la mort sèche* (1990), libro que suscitó un importante número de estudios especializados (v.gr. el Coloquio “Muerte y duelo” de l’*école lacanienne de psychanalyse* organizado por la Dra. Beatriz Aguad y que dio origen al volumen 34 de la revista *Litoral*, México, 2004).

la discusión teórica sobre el duelo, en las grises la manera como su propia vida se enlazó con lo investigado. Cuando se logra realizar la tarea del pensar, tal y como Heidegger y el psicoanálisis establecen, el que lo hace se sabe incluido en su objeto, y no puede dejar de dar cuenta de ello en sus escritos.

Otro ámbito donde se percibe con particular facilidad la importancia de la implicación del investigador en su tarea es en la escritura de la historia. Examinémoslo con detalle.

La escritura de la historia

Es habitual que, al reflexionar sobre los “hechos de la historia”, los intelectuales manifiesten su desconfianza: “la historia es cuestionable pues la escriben los vencedores”, “los hechos resaltados dependen del punto de vista”, etc. Todo lo cual pone en entredicho la tarea del historiador. Y no podemos negar que tales resquemores se encuentran fundamentados. Sin embargo, es también innegable que nuestros pueblos requieren de su historia nada menos que para ¡construir su identidad! ¿Cómo construirla de una manera que no constituya un atentado a la verdad? ¿Cómo escribir la historia?

Hacia otra manera de escribir la historia

En la literatura psicoanalítica existe mucha más reflexión sobre la historia de la que, quizás, cabría esperar. Ello nos asombra menos cuando leemos el rigor con el que los estudiosos de la historiografía⁵² escudriñan el asunto y el cuidado, e incluso la desconfianza (Finley 1984, pp. 11 y ss.), con el que abordan las crónicas, cuestión que en el psicoanálisis se conoce bien.

⁵² La lista es larguísima, no dejo de mencionar a algunos que, luego de García Cubas, Caso, Vasconcelos y O’Gorman, en nuestro país, se han sumado a la discusión: la magnífica recopilación de Ortega y Medina (1994), así como las reflexiones de Álvaro Matute (1996), Carlos Pereyra (1984), Gloria Villegas (1984), Patxi Lanceros (2005, pp. 193 y ss.) y el interesante volumen *Historia ¿para qué?* (1986) donde colaboran no sólo Pereyra, sino también Luis Villoro, Enrique Florescano, Luis González y Guillermo Bonfil, entre otros.

Todo aquel que ha sido colocado alguna vez en su vida en la posición del psicoanalista ha tenido que realizar alguna reflexión del siguiente tipo: ¿habrá ocurrido realmente lo que me narra el analizante o se tratarán simplemente de exageraciones, ilusiones o alucinaciones?

Algunos terapeutas se desembarazan rápidamente de la cuestión al considerar todo lo que escuchan simplemente como “realidad psíquica” (es decir “no real”), como si se pudiese tan fácilmente zanjarse el asunto. Como veremos, Freud no hizo así. Lacan tampoco.

Freud y lo “realmente ocurrido”

En los albores de su práctica, Freud consideraba “realmente ocurrido” todo lo que le narraban sus analizantes. Así aparecían ante él múltiples escenas de seducción del padre a la hija, del tío a la sobrina, de la madre al hijo. Ante la multitud de testimonios, y seguramente, al enfrentarse a algunos casos donde consideraba poco probable dicha acusación, no pudo sino comenzar a dudar de lo enunciado por sus pacientes. En su *Presentación autobiográfica* narra de la siguiente manera su reflexión:

Quando después hube de discernir que esas escenas de seducción no habían ocurrido nunca y sólo eran fantasías urdidas por mis pacientes, que quizás yo mismo les había instilado, quedé desconcertado un tiempo [...] mi error había sido entonces como el de alguien que se tomara por verdad histórica la leyenda de la monarquía romana según la refiere Tito Livio, en vez de considerarla como lo que es: una formación reactiva frente al recuerdo de épocas y circunstancias mezquinas probablemente no siempre gloriosas.⁵³

Posteriormente, Freud descubre una importante función del relato del acontecimiento por parte del analizante: el encubrir.

En su texto “Sobre los recuerdos encubridores” (1899), Freud analiza un trabajo de V. C. Henri (1897) sobre los recuerdos infantiles, donde se da cuenta de que gran parte de los recuerdos de la infancia no son de lo que los padres sabían que había conmovido

⁵³ S. Freud 1979a, p. 33.

do al niño (*v.gr.* la muerte de familiares), sino de escenas vacuas (la imagen de un mantel, una ventana, etc.) y llama a esos recuerdos “encubridores” pues, desde su punto de vista, tienen la función de ocultar otros recuerdos, esos sí traumáticos, que están unidos a los encubridores con lazos simbólicos o de contigüidad.

Freud afirmará, finalmente, con Henri, que todo recuerdo es encubridor pues los humanos no poseemos recuerdos *de* la infancia, sino *sobre* la infancia.

Con todo esto la credibilidad de lo relatado por el paciente disminuye pues, si todo recuerdo es encubridor... ¿qué se debe creer? ¿Tiene sentido seguir hurgando en el pasado?

Freud resuelve esto teóricamente hasta 1914 en su texto: “Recordar, repetir, reelaborar”. En dicho estudio hace un recuento de los momentos por los que había pasado su técnica, e indica que:

... recordar y abreaccionar eran en aquel tiempo [en los inicios] las metas que me procuraba alcanzar con el auxilio del método hipnótico.⁵⁴

Indica, asimismo, respecto a los recuerdos encubridores:

... en estos no se conserva solo algo esencial de la vida infantil, sino en verdad todo lo esencial.⁵⁵

Además los recuerdos que emergieron de lo reprimido son a veces muy difíciles de sacar a la luz: “la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo” y, cuando aparece, el analizante sostiene: “en verdad lo he sabido siempre, sólo que no me pasaba por la cabeza”.⁵⁶

Y no lo recordaba porque dichos eventos se traen marcados en el cuerpo, aparecen en nuestros actos. En ellos el pasado se encuentra resumido:

... el analizado *no recuerda* en general nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa* (...) lo *repite*, sin saber, desde luego, que lo hace.⁵⁷

⁵⁴ S. Freud 1976b, p. 150.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ S. Freud 1976b, pp. 151-152.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 152-153.

Y lo repite, precisamente, en la transferencia, es decir, en la relación con el terapeuta:

La transferencia misma es sólo una pieza de repetición, es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico: también sobre todos los ámbitos de la situación presente.⁵⁸

Dicho en otras palabras, en la transferencia, en la relación presente con el terapeuta, el pasado se repite. Un pasado interpretado desde el momento mismo de su vivencia pues “lo realmente ocurrido” constituye una ficción.

Por todo ello, al analista deja de interesarle lo “realmente ocurrido” para preocuparse solamente por la manera como lo interpretó el paciente. Deja así de hurgar en el pasado y lee el pasado que el paciente repite en el presente, en la transferencia.

Lacan y la “reescritura de la historia”

Con el conocimiento, derivado de la enseñanza de Freud, de que no hay más realidad pasada que la interpretada, Lacan plantea la tarea del psicoanálisis como: “reescribir la historia”. En su seminario sobre los *Escritos técnicos de Freud* escribe:

La historia no es el pasado. La historia es el pasado en tanto que es historizado en el presente, historizado en el presente porque fue vivido en el pasado.⁵⁹

Y más adelante, hablando respecto al objetivo del análisis:

... yo diría, a fin de cuentas, que de lo que se trata, es menos de recordar que de reescribir la historia.⁶⁰

En el psicoanálisis, por tanto, se lee el pasado con el objeto de reescribir la historia. Y al reescribirse el pasado cambia el futuro,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁹ J. Lacan 1975, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

pues el futuro no es sino el pasado proyectado hacia adelante. Como puede apreciarse, reescribir la propia historia deviene tarea central del psicoanálisis, pues es capaz de cambiar el futuro.

Agnes Heller (1986, p. 51) escribe en su *Teoría de la historia*, que el futuro como utopía determina el obrar presente que está encaminado hacia él. Si mi utopía, si mi futuro, cambia, cambiará asimismo mi actuar presente.

Así, cuando el psicoanálisis reescribe la historia, cambia el pasado y al cambiar el pasado cambia el futuro, que no es sino el pasado proyectado hacia adelante. Asimismo, al cambiar el futuro cambia el presente pues éste tiende hacia aquél. Sobre esto último A. Heller cita muy acertadamente a Whitehead:

... separad el futuro y el presente se derrumbará despojado de su contenido mismo.⁶¹

La claridad de Heller proviene, evidentemente, de su lectura de Heidegger, pues fue éste el que introdujo la idea de una historicidad y temporalidad donde el pasado y el futuro se encuentran “colapsados” en el presente. Revisemos la concepción del tiempo y la historia del ontólogo alemán.

La historicidad heideggeriana

Desde los albores de la ontología heideggeriana se plantea que la temporalidad humana no se reduce a lo que los relojes presentan. En el apartado titulado “Temporalidad e historicidad” de *El Ser y el Tiempo*, Martin Heidegger muestra que el tiempo humano también puede concebirse de otra manera, y para hacerlo distingue entre dos maneras de vivir la temporalidad: la “impropia” y la “propia”.

El tiempo impropio presenta las siguientes características:

- es el tiempo del pasado-presente-futuro, el tiempo por el cual “pasamos” (en el sentido de “pasar por el tiempo, por los años”);

⁶¹ A. Heller 1986, p. 53.

- es un tiempo continuo, “flujo continuo de horas”;⁶²
- es el tiempo del *Dasein* impropio, alienado en el mundo de los hombres, del *Dasein* perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo de aquel que “nunca tiene tiempo”.

Heidegger nominará a esa manera de vivir el tiempo como impropio, y planteará una temporalidad propia con tres “éxtasis”: advenir, sido y presente.

Tales “éxtasis” están en el *Dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde el tiempo es inherente al ser y, por tanto, en su Ser único, continuo e inmóvil era impensable que se “pasase por el tiempo”, así en Heidegger, aunque desde una perspectiva totalmente diferente, el tiempo es inseparable del ser.⁶³

La temporalidad del *Dasein* propio, entonces, presenta tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presente. Para mostrar cómo operan estos éxtasis, Heidegger describe el momento en el cual el *Dasein* asume su vocación más original: el ser sí mismo, la vida propia.

Heidegger señala que para que el *Dasein* sea sí mismo debe “precurсар la muerte” (*Vorlaufen des Todes*), es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero “esperar la muerte” pesimista sino, con base en la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose. Y ¿de dónde extrae tales posibilidades? pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su “tradicción heredada”.

Dicho de otra manera, el precursar la muerte advenidera hace al *Dasein* encontrarse con la angustia, angustia producida por esa “posibilidad de la imposibilidad” que es la muerte. El precursar la muerte hace al *Dasein* retrotraerse al sido, hallando ahí su tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades más propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestarse históricamente, pudiendo ser un *Dasein* propio, que vive para sí, y es un hombre de su tiempo.⁶⁴

⁶² M. Heidegger 1983, p. 442.

⁶³ Por tal razón, en el parágrafo 78, Heidegger señala a Dios como un ser fuera de tiempo (en virtud de su eternidad).

⁶⁴ Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un “ser para la muerte” cobra su real sentido: no es una tesis pesimista sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social.

En la temporalidad extática, heideggeriana, de manera similar al enfoque de San Agustín,⁶⁵ el pasado y el futuro dejan de estar “atrás” o “adelante”, para encontrarse en el presente. El *Dasein* porta su sido (como la historia que lo determina en su presente) y también su advenir, el cual determina, bajo la forma del objetivo, incluso de la utopía, su actuar presente.

Para Heidegger es la muerte advenidera –la que el *Dasein* propio precursa– la que le permite recuperarse en su tradición sida, lo cual determina su presente.

Esto es muy claro. Cualquiera que se ha orientado verdaderamente a la muerte (advenidera) sabe que a partir de entonces la vida ya no puede ser vivida de la misma forma, que si antes se podía estar encadenado a proyectos fútiles y ajenos (temporalidad impropia), a partir de esa experiencia ya no se pueden sostener y tienen que construirse otros derivados de la propia tradición (sida) lo cual obliga a vivir en consecuencia a ellos (en el presente).

Como puede apreciarse, el Heidegger pensante unifica el tiempo (y hará lo mismo con el otro y el mundo en el sujeto): el pasado está resumido en el presente y el futuro, en tanto anhelos y objetivos, también se encuentra en el presente.

Un ejemplo de temporalidad extática: la *Nachträglichkeit*⁶⁶ freudiana

Más de una década antes de la aparición de *El ser y el tiempo* de Heidegger, Freud ya se había enfrentado a la experiencia de una temporalidad que escapa a la flecha del tiempo newtoniana.⁶⁷ Freud, al no poder incorporar su concepción del inconsciente a la temporalidad aristotélico-newtoniana, indicará, en 1915, que el inconsciente

⁶⁵ En sus *Confesiones*, San Agustín (1966, p. 323) sostiene que, si pensamos en el tiempo, realmente no existe sino el presente pues todo ocurre en él, en consecuencia, sólo hay un “presente del presente”, un “presente del pasado” y un “presente del futuro”.

⁶⁶ El vocablo *Nachträglichkeit* ha sido vertido al castellano como “resignificación”, “efecto retroactivo” o “con posterioridad”.

⁶⁷ En sus *Principia mathematica* Newton escribe: “el tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo” (Citado por Ferrater Mora 1981, IV, p. 3245).

es “atemporal”.⁶⁸ Pero años antes, en 1895, había planteado, incluso, otra concepción del tiempo. Ésta se encuentra en el caso Emma, el cual es narrado fragmentariamente en una obra que Freud guardó durante toda su vida y que fue publicada sólo póstumamente: el *Proyecto de psicología para neurólogos*.⁶⁹ En tal obra Freud apre-

⁶⁸ S. Freud 1976c, p. 184.

⁶⁹ En el apartado titulado “La proton pseudos histérica” del *Proyecto de psicología para neurólogos*, Freud (1976h) narra el caso de una mujer –Emma– que sufría de un síntoma fóbico: no podía ir sola a las tiendas. Al asociar respecto a ello, Emma refiere la primera ocasión en la cual se le presentó la fobia: teniendo apenas doce años fue a una tienda y vio reír a los empleados, uno de los cuales le había gustado, pensando que se burlaban de su vestido. A partir de ahí se generó ese terror que animaba su fobia. Freud se dio cuenta de que con este evento no se cerraba la explicación. Continuó indagando y encontró una escena previa, de los ocho años, en la cual Emma narraba haber ido a otro establecimiento a comprar golosinas y donde el pastelero le pellizcó los genitales a través del vestido riendo estentóreamente al hacerlo. A pesar de ese ataque ella volvió al día siguiente y “se reprochaba haber ido por segunda vez, como si de ese modo hubiera querido provocar el atentado” (Freud 1976h, p. 401). No tardó Freud en encontrar el enlace entre las dos escenas: por un lado, la risa de empleados y pastelero, por el otro, el deseo; en un caso un empleado le gustó, en el otro, parece que no le desagradó el pellizco del pastelero, por lo cual volvió al día siguiente. A partir de este caso Freud elabora su concepción de la *Nachträglichkeit* –esa temporalidad donde lo posterior hace inconsciente a lo anterior–, concepción que implica la superación de la teoría traumática (la cual planteaba que los síntomas no eran sino los efectos directos de un trauma previo).

La concepción de la *Nachträglichkeit* no obstante ser más lograda que la teoría traumática, le genera una pregunta a Freud: ¿cómo es posible que el recuerdo de una vivencia pueda ser más traumático que la vivencia misma? Freud dejará esta pregunta sin respuesta y postulará, durante años, tan sólo el hecho constatable: “la histérica padece de reminiscencias” (Freud 1976i, p. 33). Ahora bien, la inclusión de la transferencia permite responder esa pregunta. En el análisis de Emma, Freud era el soporte de su transferencia, despertando su deseo e incluso actuándolo. No olvidemos que, según algunos biógrafos (Masson, G., en Freud; Fließ 1985, Malcolm 1983, p. 45, Grinstein 1981, pp. 23 y ss.), Freud, gracias al apoyo de su entonces bienamado W. Fließ, “pellizcó los senos” nasales de Emma en la fallida intervención quirúrgica que pretendía, mediante la cauterización de una zona de los senos nasales (*nasal sinuses*) de Emma, curarle la histeria. Esto fue posible debido a la conjunción de las teorías de Freud y Fließ. Pues mientras Fließ –quien era otorrinolaringólogo– consideraba que la sexualidad se encontraba situada en los senos nasales, Freud postulaba que la histeria era por causas sexuales, entonces ¿por qué no curarla mediante una operación en dichos senos? Dicha operación se efectuó en marzo de 1895. Fließ, quien no era un cirujano particularmente dotado, dejó medio metro de gasa en el área intervenida, la cual no tardó en pudrirse y ocasionar una supuración que hizo necesaria una segunda intervención –ya no realizada por Fließ sino por Gersuni–, todo ello ante una Emma fascinada por tantas atenciones. Freud no pudo escapar a la actuación de la transferencia a la cual lo condujo no solo su particular relación con Fließ sino también su “muy agradable y decente” paciente (Freud, Fließ 1985, p. 123). Ahora bien, independientemente de la actuación freudiana, lo que quiero señalar es que sólo hasta el tercer momento, en la transferencia con Freud, ocurrió la lectura de la fobia, sólo hasta entonces existió ese inconsciente como tal, pues ya había alguien que podía leerlo así. Luego de la pri-

cia perfectamente que el deseo inconsciente no sólo se encuentra en el pasado (el sido), sino en el presente y, además, que compromete al devenir, es decir, está inserto en una temporalidad acorde a lo planteado por Heidegger.

Quizás si Freud hubiese conocido la obra de Heidegger se hubiese dado cuenta de que su dificultad para teorizar la temporalidad del inconsciente se debía a que el modelo con el cual lo leía no era el adecuado. *El inconsciente si bien es “atemporal” para la flecha del tiempo aristotélico-newtoniano, no lo es para la temporalidad de Heidegger.* El inconsciente⁷⁰ opera en una temporalidad extática, colapsada.

La experiencia analítica, entonces, es acorde a la temporalidad colapsada, donde el pasado se reitera en el presente y donde el futuro, en tanto fines, también se ubica en el presente, orientándolo. Es más, si no fuera así, si el pasado y el futuro no fuesen manejables en el presente, si el pasado estuviese “atrás” y fuese por ende intocable ¿cómo podría tener algún efecto terapéutico el acto analítico? Es gracias a que el pasado y el futuro se encuentran en el presente que se puede releer y reescribir la propia historia y así posibilitar los efectos subjetivantes del análisis.

Por una historia basada en vástagos

Pero, podría contraargumentárseme que la ciencia de la historia no es el psicoanálisis. El historiador no desea curar, sino conocer

mera escena, con el pastelero, no ocurrió sino la emergencia del deseo, luego de la segunda, en la tienda, se reprimió la primera y se generó la fobia. En la tercera, con Freud, se leyó el inconsciente presente en la fobia y, gracias a ello, reingresó, en la transferencia, lo olvidado. El deseo, vehiculado por el síntoma, circula en las tres escenas, es lo que las hace presentes, patentes, es lo que se repite y transfiere. La pregunta: ¿por qué un recuerdo puede ser más traumático que la vivencia misma? encuentra su sentido: el recuerdo atestigua la presencia de la vivencia, forma parte de un sido que se encuentra en el presente, se halla presente, se repite en el síntoma, en la transferencia. Es la repetición la que hace existir a los eventos. Un evento único (un hápax, decían en la Grecia antigua) carece de nombre, no es re-conocible. Desde este punto de vista, el generador de síntomas, el deseo inconsciente, no sólo está en el pasado (el sido) sino en el presente y, además, compromete el devenir.

⁷⁰ “*Une bévue*” (Tropiezo, metida de pata), transliteración del Unbewußte –inconsciente– freudiano, mediante el cual Lacan reconsidera tal noción.

lo “objetivamente” ocurrido, (lo cual implica la incorporación de la subjetividad al asunto como mostramos antes), todo lo cual nos conduce a preguntarnos:

¿Qué garantiza que la lectura que hace un historiador de un documento histórico sea válida? ¿Significan para él lo mismo las palabras utilizadas en las crónicas de época?

Bruno Bettelheim (1983) en su libro *Freud y el alma humana*, señala al respecto que las traducciones inglesas de los conceptos de Freud son malas porque no conocían el medio cultural vienés, ni tomaron en cuenta que en la actualidad ya no tienen el mismo sentido las palabras. Él, como judío, germanoparlante y contemporáneo de Freud, se propone como el traductor idóneo de Freud, pero... ¿Qué garantiza que realmente fuera así? ¿No hubiera podido decirle Freud: “¡no!, ¡usted no me ha entendido!”?

Eso hubiera podido ocurrir... aunque es cierto que los conceptos freudianos resuenan en Bettelheim de forma mucho más consistente que en alguien perteneciente a una tradición cultural absolutamente dispar.

Sin embargo, como podemos notar, Bettelheim aún está en busca de lo “realmente ocurrido”, cree que el pasado “está atrás” y, por tanto, no ha aceptado trabajar con los vástagos, con eso que se repite en lo nuevo (en la transferencia).

Traducido esto a la ciencia de la historia implicaría que cada vez que un historiador estudie un evento histórico, tendría que hacerlo tomando en cuenta no sólo su implicación (Lourau 1991), sino también a los vástagos, es decir, a aquellos en los que, en la actualidad, aún resuenan las voces de los grupos humanos estudiados. Y ello sin olvidar a aquellos cuyas armónicas acompañaban dichas melodías desde la oposición, pues no hay que olvidar que, por ejemplo, un sueño incestuoso no sólo es el producto de una conciencia sino del inconsciente que está en conflicto con ella. Champollion nos proporciona un buen ejemplo: cuando se enfrentó a la tarea de descifrar los jeroglíficos egipcios hubo de hacerlo no sólo tomando en cuenta los documentos antiguos, sino también los testimonios dialectales de los árabes que habitaban la región en esa época, es decir, de aquellos que aún hablaban, sin saberlo, un vástago del “egipcio”

de los faraones. Sólo así pudo descifrar dicha escritura. (Allouch 1984, p. 125 y ss.)

Veamos otro ejemplo. Es quizás obvio para muchos antropólogos e historiadores que en una investigación sobre la cultura mexicana, habría que conocer no sólo las crónicas de época sino también, lo que los vástagos, es decir, los descendientes actuales de los mexicanos (nahuas, otomíes, etc.) aportan al asunto, y ello sin excluir a aquellos grupos humanos que, desde la oposición, delimitaban –definían– a los mexicanos (tlaxcaltecas, chichimecas, mayas, etc.), así como a sus vástagos actuales: purépechas, coras, lacandones. Además, no puede dejar de incluirse la implicación del investigador mismo, es decir, la pregunta: ¿y por qué me interesaré yo, ahora, por esta cuestión? Investigar algún tema específico, “objetivo”, forma simplemente parte del estudio sobre nosotros mismos que muchos humanos no podemos dejar de hacer durante nuestra vida.

La *investigación histórica basada en vástagos* posibilitaría el cambio de nuestro pasado pues nos ayudaría a entender las múltiples causas que operan en el desenvolvimiento de los grupos humanos. Y esta modificación del pasado nos permitiría soñar con otro futuro, el cual nos obligaría a actuar de otra manera en nuestro presente... y también a escribirlo de otro modo. Es aquí donde se encuentra una de las claves de la modificación de un futuro que se aprecia catastrófico, de la producción de la conciencia medioambiental que tanta falta hace a la humanidad.

Saber que nuestra subjetividad es insoslayable, que pensar implica hacerlo contra sí mismo y con otro en un tiempo unificado y, finalmente, que al escribir sobre lo pensado yo mismo me encuentro incluido, son cuestiones clave. Pero no son las únicas.

Conclusión

La tarea del pensar, como el ejemplo del propio Heidegger nos permite apreciar, implica, en primer término, el constreñimiento a un único pensamiento y, posteriormente, el ser capaz de pensar contra sí mismo, es decir, pensarse, cuestionarse. Tarea increíblemente difícil de lograr si se la intenta sólo. Pero cuando se cuenta con

alguien capaz de alertarnos de nuestros intentos de autoengaño, la tarea se aligera enormemente. Y no es otra la tarea del psicoanalista: su voz se convierte en una de las voces del analizante (Tamayo 2006b), una que lo obliga a no engañarse, a pensar.

En resumen, en el pensar que tanto Heidegger como el psicoanálisis promueven no se deja fuera al sujeto, se trata de una investigación del analizante sobre sí mismo ante Otro y en un tiempo unificado por la muerte en el presente, la cual lo conduce a modificar, a construir la vida como propia.

3.3. Repensando nuestra concepción de nosotros mismos y del otro

Nos es estrictamente imposible saber lo que pensamos, pero podemos saber lo que otro piensa [...] Una impresión recibida de otro, a condición de que nos la comunique, puede enseñarnos lo que pensamos e incluso lo que sentimos.⁷¹

La pregunta acerca del sentido de nuestra vida indefectiblemente nos conduce a la reflexión sobre lo que somos, sobre nuestra naturaleza. Pregunta a la que habitualmente respondemos mediante una cosificación y, por ende, nos nombramos: “hombre”, individuo” o “persona”.

Pero el sujeto que somos no acuerda con ninguna de tales categorías. En primer lugar, eso que se denomina el *individuo* no existe; una entidad que se pretende indivisa, atómica, es una ilusión que el psicoanálisis ha derrumbado. Por otra parte, el Yo es apenas una porción, muy débil y pequeña, del aparato psíquico, una instancia entre otras, nos enseñó Freud. Lacan añade que el Yo no es sino una “función de desconocimiento”.⁷² La *persona* es también yoica, constituye una máscara que nos encubre no sólo ante los demás, sino ante nosotros mismos. Por último, el *hombre* no es sino la cosificación que hacemos del otro o de nosotros, es por ello que puede ser objeto de esas ciencias que hacen de él mismo una cosa: antropo-

⁷¹ Françoise Devoine, 1992, p. 21.

⁷² J. Lacan 1953-1954, sesión del 10 de febrero de 1954.

logía, sociología, psicología. Las ciencias “humanas” al estudiar al hombre, consideran tan sólo su costado cósmico, con lo cual pierden al sujeto. Al hacer del hombre una cosa, el sujeto desaparece.

El *sujeto* que somos no corresponde a ninguna de tales categorías.⁷³ Para aclarar su sentido es menester remontarse a los orígenes.

El sujeto era, al inicio, la respuesta a la pregunta acerca de la identidad del agente del acto. El sujeto es el agente, el substrato, lo que yace debajo: ὑποκείμενον, *subjectum*.

En la antigüedad, dicho sujeto, dicho agente responsable, fue concebido de múltiples maneras: Dioses, Moira, providencia. En los años de la Grecia clásica se señalaba que los héroes griegos estaban atados a un destino prefijado, inevitable. Y ni siquiera los Olímpicos podían escapar a su poder; podían saber su *destino*, mas no modificarlo. La Μοῖρα, el Destino, era superior a los Dioses mismos. En los años del cristianismo, la Moira fue reemplazada por la *providencia*, aunque sin la cualidad de preeminencia respecto a la divinidad. El “así lo quiso Dios”, ante la ocurrencia de una desgracia, era una de las maneras de indicar que se consideraba a la divinidad como el agente del acto, el sujeto, lo cual, como puede apreciarse, le quita responsabilidad. Bajo el argumento del “así lo quiso Dios” pueden justificarse las peores injusticias y barbaridades. Ahora bien, en un mundo heredero de Nietzsche, donde Dios ha muerto,⁷⁴ o mejor, con Lacan, donde Dios es inconsciente⁷⁵ ya no es sencillo postular que el sujeto, que el agente del acto, es Dios. Entonces ¿cómo entenderlo? Para responder a esta pregunta es menester revisar lo que Heidegger ha elaborado al respecto.

El *Dasein*: un sujeto “bien entendido” que no es sin el otro

El *Dasein* no tiene exterioridad, y ésta es la razón por la cual es igualmente absurdo hablar, al respecto, de interioridad.⁷⁶

⁷³ A causa de ello Heidegger debió denominarlo “*Dasein*”.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (La gaya ciencia), fragmento 343, citado por Yáñez 1996, p. 109.

⁷⁵ J. Lacan (1964-1965), sesión del 12 de febrero de 1964.

⁷⁶ M. Heidegger 1985b, p. 92.

Heidegger –para desarrollar su Ontología– parte de la hermenéutica del *Dasein*. Y dicho *Dasein* no es el hombre en tanto objeto (Heidegger 1983, p. 21) sino el sujeto, es decir, “nosotros mismos”:

... este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la ‘posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término de ‘ser ahí’ (Heidegger 1983, p. 17.)

Dasein al cual Heidegger define con base en sus “existenciales”:

- El *Dasein* “se cura”, es decir, se preocupa, se interesa por su ser, por su existencia, por su libertad, por su muerte.
- El *Dasein* está “abierto”: se pregunta y, por tanto, conoce su mundo.
- El *Dasein* “se encuentra”, es decir, se angustia, tiene afectos y reacciones.
- El *Dasein* “comprende”, se relaciona con su mundo comprendiéndolo activamente.
- El *Dasein* “habla”, es decir, se encuentra ensamblado “en un todo articulado de significación” (Pöggeler 1986, p. 60).
- El *Dasein* es “en-el-mundo” desde el origen.
- El *Dasein* es “con” otros (*Mitsein*) desde siempre.
- El *Dasein* es “fáctico”, “yecto”, es decir, está arrojado al mundo.⁷⁷
- El *Dasein* es “ser para la muerte”, “finito y temporal” (Heidegger 1983, pp. 256 y ss.)

Y esta concepción es enriquecida por la idea lacaniana del sujeto, el cual debe ser, según Heidegger, ontológicamente bien definido:

Toda idea de un ‘sujeto’ –salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica– arrastra el sentar ontológicamente el *subjectum* (ὑποκείμενον) por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el ‘alma sustancial’ o el ‘hacer de la conciencia una cosa’ (Heidegger 1983, p. 58.)

⁷⁷ Para un análisis muy riguroso de tal existencialio, véase Xolocotzi 2004.

Lacan se aboca a esa tarea en su ensayo *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* y ahí muestra que, si asumimos el descubrimiento freudiano del inconsciente, no podemos sino cuestionar la concepción del sujeto que lo afirma como una entidad racional y volitiva:

El sujeto que lleva bajo su cabellera su condicilo que lo condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía. (Lacan 1984, II, p. 783).

El descubrimiento freudiano el determinismo inconsciente permite a Lacan criticar a aquellos que ponderan la potencia de la voluntad humana y, en vez de ello, sostener que el sujeto no es sino un “efecto significante”,⁷⁸ un sujeto que en la emergencia de las formaciones del inconsciente –lapsus, sueños, síntomas– se encuentra elidido.

Un sujeto que no habla sino que “es hablado”, uno que no es “ahora ya” sino que “habrá sido”,⁷⁹ pues no es sino una consecuencia del acto.

No es el *sujeto* sino el *Yo* el que se pretende dueño de su actuar; el *Yo*, vanamente, considera que su voluntad y su razón pueden ser dominantes.

Años después, Lacan complejiza la cuestión al postular que al realizarse el acto “no comporta, en su instante, la presencia del sujeto”.⁸⁰ En el momento del acto no hay sujeto, Es el acto el que hace su sujeto. En el plano del lenguaje esto es particularmente claro: el hombre es un ser apropiado por el lenguaje, un “efecto significante”. Por ello Lacan afirma al final de su enseñanza: el hombre es un “*parlêtre*” (ser hablante/por letra), y Heidegger, en su conferencia de 1959 titulada “El camino al habla”, que la esencia del hombre radica en el habla.⁸¹

⁷⁸ “Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”, Lacan 1984, II, p. 799.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 787.

⁸⁰ J. Lacan, *L'acte psychanalytique* sesión del 29 de noviembre de 1967, citado por Allouch 1990, p. 361.

⁸¹ “El hombre no sería hombre si le fuera negado el hablar incesantemente, desde todas partes y hacia cada cosa, en múltiples avatares y la mayor parte del tiempo sin que sea ex-



Como podemos apreciar, la concepción lacaniana acerca del sujeto no se opone a lo planteado por Heidegger. Son dos maneras de escribir la intrincación del sujeto y el habla. Un sujeto que no es “una cosa” ni “un alma sustancial” ni, mucho menos, una entidad trascendente, ontoteológica. El *Dasein*, indica Heidegger (1983, p. 127), no es sino el sujeto “ontológicamente bien comprendido”.

El sujeto que somos, además, se encuentra intrincado con el otro, cuestión que Heidegger escribió con su concepción del “ser con” (*Mitsein*)⁸² y Lacan con la de la *immixion des sujets*. Intrincación que la humanidad, en guerra constante contra el otro, simplemente olvida.

El otro: un espejo al que le hace la guerra

Escuchado en análisis:

El otro día Ud. dijo... no, yo dije, no... bueno... se dijo.

La humanidad guerrea desde hace siglos. Y sus guerras no sólo se libran en los campos de batalla sino en las calles, en las familias, incluso al interior de cada uno. Guerras enloquecidas cuyo modelo nos reveló el mito de Dioniso y que, en los años venideros no se librarán para obtener territorios o mercados, sino por lo más básico: agua y alimentos.⁸³

La guerra no es un atributo de la φύσις (la naturaleza), el πόλεμος de Heráclito no es guerra, es lucha. La diferencia entre la guerra y la lucha estriba en que la guerra es *contra* otro, mientras que la lucha es *con* otro *por*...⁸⁴

La guerra no tiene vencedores. Eterniza la venganza. Incluso la máxima victoria –la aniquilación del enemigo– es una pérdida pues la humanidad toda pierde la experiencia, la historia y la verdad que

presado en términos de un es (*es ist*). En la medida en que el habla le concede esto, el ser del hombre reside en el habla”. (Heidegger 1987b, p. 217.)

⁸² O, como elegantemente traduce Luis César Santiesteban (2009, pp. 110 y ss.), el “Co-estar”.

⁸³ Grimm, Capurro 2004.

⁸⁴ Acorde a esto, E. Bloch (1967, pp. 49 y ss.) también diferencia la aniquilante guerra (*Krieg*) de la germinadora lucha (*Kampf*).



portaba el enemigo aniquilado. Pues un enemigo no es sino nuestro espejo, nos refleja nuestra verdad más repudiada y es por ello que guerreamos contra él; igualmente es posible que si lo escuchamos nos escuchemos.⁸⁵ Aniquilándolo nos aniquilamos.⁸⁶

Por todo esto, considero que una tarea fundamental de la humanidad estriba ya no en la forma de ganar la guerra, sino en el modo de detenerla.

La tradición cristiana nos ha proporcionado un modelo para lograr este objetivo. El poner la otra mejilla constituye su manera de intentar resolver la cuestión. Desgraciadamente es insuficiente. Ni siquiera Cristo pudo realizarla en todos los casos: su conducta airada y destructiva ante la ofensa que los comerciantes del templo habían hecho a su padre, y a él en consecuencia, revela una actitud que no es, de ninguna manera, la de poner la otra mejilla.

Por otro lado, en su intercambio epistolar con Einstein, Freud (1976j, p. 196) retoma la propuesta kantiana:⁸⁷ para detener la guerra es menester la configuración de una instancia supranacional a la cual los diversos países hubiesen delegado el poder para dirimir los conflictos. La solución freudiano-einsteiniana implica la existencia de una humanidad cuya razón domina las pulsiones destructivas. Esta propuesta, como la historia de la Liga de las naciones y la ONU nos ha mostrado, es también insuficiente.

La inclusión de la investigación lacaniana acerca del narcisismo, así como la heideggeriana sobre el *Mitsein*, nos permiten afinar tal concepción freudiana.

Mucho habremos avanzado si logramos comprender que aquél a quien llamo mi enemigo es mi espejo, que si reacciona de manera agresiva es porque yo lo he permitido o generado o, incluso, porque lo he obligado por la guerra que trabo, que reitero, o por el bando que mi propio nombre porta. Es menester asumir que yo, en

⁸⁵ Esto ya lo sabía el Nietzsche enloquecido. En *Ecce homo* (1988, p. 32) escribe: “Si peleo contra el cristianismo es precisamente porque nunca me ha molestado. Los cristianos serios, formales, han estado siempre bien dispuestos a favor mío”.

⁸⁶ Esto ha sido escrito ya por los poetas: E. A. Poe (1985, pp. 45 y ss.) en su *William Wilson*, Dostoievsky (1983) en su cuento *El Doble*. En la actualidad, la Ecosofía nos presenta otro ejemplo: al aniquilar el equilibrio de los ecosistemas terrestres, por el afán de “explotar las riquezas naturales”, nos aniquilamos a nosotros mismos.

⁸⁷ Immanuel Kant 1983, pp. 213 y ss.

tanto perteneciente a un linaje, también soy responsable de las injurias que recibo, y que no estoy excluido de la decisión de seguir guerreando.

Pero debo saber que no hay vencedores, que toda victoria es solamente momentánea.⁸⁸

Sólo interrumpiendo mi respuesta a la solicitud de guerrear del otro –interrupción del goce que no es sin la angustia– se puede detener la guerra, sólo reconociendo el reclamo del otro, como nos enseñó el Perseo del mito de Dionisio, es que el enemigo se desvanece. Sólo eso detiene esa guerra constante, omnipresente, la cual ciertamente entretiene la vida, al par que la dirige. Pero la guerra no se detiene sólo con un esfuerzo de voluntad o con la comprensión de la necesidad de hacerlo. Es menester comprender la verdad que porta el enemigo, el otro. Es necesario que el afán de pasar a otra cosa surja de lo más hondo de sí y ello requiere de un ejercicio cotidiano, de un poner en palabras las afrentas para simbolizarlas, para entender su dinámica, nuestra responsabilidad y, finalmente, en un momento dado, revivirlas en la transferencia. El psicoanálisis es un espacio que se ofrece para ello. El psicoanálisis permite detener el goce guerrero y soportar la angustia consecuente para, al final, posibilitar el acceso al deseo.

Detener la guerra es detener nuestra guerra. Implica descifrar lo que mis síntomas, esas heridas de guerra, me dicen, implica leer lo que mis sueños, esos recuerdos de guerra, me presentan, implica sobre todo, detener la guerra que llego a establecer con el otro y que se reitera en la transferencia, esa a la cual el psicoanalista no puede sino prestarse.⁸⁹

Si logramos evitar o, en su caso, detener la guerra, podremos establecer vínculos verdaderamente humanos con los demás y con nuestro mundo, de cuidado de su futuro y el mío, donde no prive la competencia sino la cooperación, donde lo primordial no sea el pro-

⁸⁸ O, incluso, daña pues impide el ejercicio de la cooperación (véase García Barrios 2008, pp. 59 y ss.).

⁸⁹ El analista, tal y como indican Davoine y Gaudillière (1997), puede concebirse como un excombatiente, uno que reconoce los límites de su poder, su falta, así como su corresponsabilidad con el enemigo, su intrincación con el otro. El analista, desde este punto de vista, es aquel que se presta para que el analizante reitere, descifre y resuelva su, nuestra, guerra.

vecho económico, sino el bienestar de todos, donde podamos decir, como Terencio:

“Nada de lo humano me es ajeno”⁹⁰... aunque sin olvidar que ello incluye a la Tierra toda. Reescribir nuestra mundanidad implica, para decirlo con claridad, el reconocimiento de nuestra unidad con el otro, nuestra intrincación con él. Cuestión que fue planteada, desde 1927, por Heidegger con su concepción del *Mitsein*,⁹¹ esa que sostiene que el *Dasein* es desde siempre *con* otros (*Mitsein*). Un *Dasein* fuera del mundo humano era para Heidegger inconcebible; incluso un ermitaño, el cual se aleja volitivamente del mundo, no podría sino portarlo a manera de hábitos o anhelos. El otro no está fuera, sino en un adentroafuera, esto es lo que expresa la cualidad de *Mitsein* del *Dasein*. Cualidad que se encuentra en estrecha correspondencia con lo que Lacan denominó la *immixion des sujets*.⁹²

En su seminario *Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* Lacan ofrece, con el objetivo de permitir a su auditorio comprender las características del grupo de médicos que presenciaba la boca de la Irma del sueño de Freud antes referido y como sustituto de la noción freudiana de Masa, el concepto de *immixion des sujets*. Concepto que daría cuenta de la modificación subjetiva derivada de la emergencia de la “palabra verdadera” en el curso de un análisis.⁹³ E. Porge en *Se compter trois* aclara que en tal situación ocurría una *intrincación de sujetos*:

Ahora bien, es precisamente en el momento en el cual el mundo del soñante se ha sumergido en una especie de caos imaginario, donde no hay más nadie que pueda decir ‘yo’, cuando surge la fórmula de la trimetilamina que se imprime ante los ojos del soñante en caracteres gruesos. Se observa ahí lo que Lacan denominó *intrincación de sujetos*, a saber, el carácter infijable del sujeto que asume el pensamiento del inconsciente. Así el sujeto se presenta en varios personajes simultáneamente, y ahí donde el sujeto podría coincidir

⁹⁰ *Humani nihil a se alienum putat* (Terencio 2008).

⁹¹ En el parágrafo 26 de *El ser y el tiempo*, Heidegger (1983, pp. 138 y ss.) sostiene que el *Dasein* puede o bien “curarse” de otros entes (intramundanos), o bien “procurar” por otros *Dasein*. En este texto considero al *Mitsein* como el existenciaro que designa la relación con otros entes, sean intramundanos, sean *Dasein*.

⁹² Intrincación, entremezcla de sujetos.

⁹³ J. Lacan, *Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, sesión del 9 de marzo de 1955.

con un 'yo', este 'yo' desaparece: lo que aparece es este sujeto acéfalo representado por el puro símbolo de la trimetilamina” (Porge 1989, p. 10.)

Reiterémoslo, en la *intrincación de sujetos* no hay uno que pueda decir “yo”, sino que el sujeto⁹⁴ se presenta “en varios personajes simultáneamente”.

Esta certeza es la que le permite a Lacan afirmar, en la *Proposición del 9 de octubre de 1967* (1981, p. 17):

Las cosas encuentran su lugar de inmediato si se recuerda lo que para el único sujeto en cuestión (que es, no lo olvidemos, el psicoanalizante), hay que saber.

Ciertamente, en la situación analítica, el sujeto es el psicoanalizante, pero no debemos olvidar que no hay analizante sin analista y no hay analista sin el análisis. Ese sujeto también comporta varios personajes intrincados.

Asimismo, en los casos en que nos permitimos decir “yo” también existe una *intrincación*: al decir “yo” no hacemos sino reiterar lo dicho por el otro. La afirmación “ésta es mi idea exclusiva, no la aprendí de nadie, nadie intervino en su configuración” constituye tan sólo una vanidad.⁹⁵

Ahora bien, la afirmación de que de manera ontológica estamos intrincados con el otro, que somos *Mitsein*, si bien limita la responsabilidad no la extingue: el sujeto en tanto *Mitsein*, no pierde responsabilidad, pues la *responsabilidad* no es sino el *responder* propio del sujeto intrincado, la *respuesta* es el fruto de la intrincación.

La relación del *Yo* y el *otro* en el sujeto también puede ser escrita mediante la banda de Möbius, en la cual se presenta, a cada instante, que de un lado está el *Yo* y del otro lado el *otro*, mas, si recorremos toda la banda, nos damos cuenta que no posee sino un solo lado. Es nuestra limitada visión la que nos impide reconocer la inescapable intrincación del *Yo* y el *mundo*, del *Yo* y el *otro*. Hacer la guerra y depredar a nuestro mundo es, por ello, suicida. Revisémoslo.

⁹⁴ Como puede apreciarse opto por el singular y no por el plural, considero que no se trata de una intrincación de varios sujetos sino de varios personajes en *un* sujeto.

⁹⁵ Ni siquiera podemos decir que el cuerpo que habitamos es “nuestro”. Ominosamente, a la primera oportunidad, nos revela su autonomía respecto a nuestra voluntad.

3.4. Reescribiendo nuestra mundanidad

Nos negamos a vernos como seres finitos, perdidos en la inmensidad de un mundo que no entendemos, de un universo abismático que ningún orden rige, donde el azar todo lo gobierna y de nada responde.⁹⁶

Como señalamos al principio del capítulo anterior, en *El ser y el tiempo*, Heidegger sostuvo que el *Dasein* que somos era al par *In-der-Welt- sein* (ser-en-el-mundo), es decir, que el mundo nos es consustancial: al preocuparnos por él nos cuidamos, al depredarlo nos suicidamos.

Desgraciadamente, como lo hemos ya mostrado, a consecuencia de la economía depredadora, nuestro planeta se deteriora de una manera acelerada desde el inicio de la revolución industrial. El uso indiscriminado de hidrocarburos, la “revolución verde” (incremento de la producción agraria gracias al uso masivo de fertilizantes y pesticidas inorgánicos) y la aplicación del modelo productivista en la ganadería (cría de ganado bovino, porcino y aviar) se han revelado, con el paso de los años, más que bendiciones, en callejones sin salida que envenenan la atmósfera y el agua, que hacen estériles los suelos y envenenan nuestros alimentos.

A pesar de ello, es habitual encontrar a nuestros economistas y gobernantes sosteniendo que un desarrollo económico siempre positivo para sus naciones es deseable y posible. Fue necesario que llegara el economista inglés Kenneth Boulding para que abriera nuestros ojos al decirnos que “cualquiera que crea que el crecimiento exponencial es posible para siempre en un mundo finito es, o un loco, o un economista”.⁹⁷

El modelo desarrollista tan mentado, ese que considera posible el desarrollo –incluido el “sostenible”–⁹⁸ infinito no es, desde el punto

⁹⁶ Adriana Yáñez, 1993, p. 29.

⁹⁷ “Anyone who believes exponential growth can go on forever in a finite world is either a madman or an economist”, Wikipedia, entrada: Kenneth E. Boulding, (Quotations).

⁹⁸ “El desarrollo sostenible” [développement durable] invocado a manera de encantamiento en todos los programas políticos “tiene como función, precisa Hervé Kempf, mantener los beneficios y evitar el cambio de los hábitos apenas modificando el rumbo”. (Latouche 2007, p. 26.)

de vista de los ideólogos del decrecimiento,⁹⁹ sino un error de concepción pues la noción de “desarrollo”, esa que la economía tomó de la biología implica, en su ámbito de origen, un proceso que inicia con el nacimiento, transcurre con la juventud, la madurez y la vejez y culmina con la muerte. En la biología, reiterémoslo, el “desarrollo” implica la decrepitud y la muerte del organismo, elemento que los estudiosos de la economía simplemente excluyeron del desarrollo de las sociedades. Es por tal razón que los economistas y la totalidad de los gobernantes que siguen sus preceptos, consideran sano, posible y deseable que una nación “crezca” a tasas sostenidas y siempre positivas, sin darse cuenta que el crecimiento de unas naciones descansa en la pobreza de las otras.¹⁰⁰ De igual manera, la acumulación de la riqueza de unos descansa en la pobreza de otros. Nuestros grandes millonarios al construir sus fortunas gracias a pensar sólo en el dinero, son los artífices de la pobreza del mundo. Además, en muy poco se diferencian de los mendigos, los cuales, aunque por necesidad, tan sólo piensan en el dinero. Los grandes millonarios no son sino “mendigos con recursos”.¹⁰¹

Tan “progresista” modelo social, además, deriva de un grave error ontológico, ese que, al mantener separados al hombre y al mundo considera posible la depredación eterna que conduce al “crecimiento” infinito.

El decrecimiento,¹⁰² reiteramos, objeta la tesis de la posibilidad del “desarrollo sostenible”, la cual, si bien incluye la preocupación por el equilibrio de los ecosistemas, nos permite creer que podemos conservar el actual modelo económico simplemente maquillándolo con el anhelo de “desarrollo sostenible”. Raúl García Barrios (2008, p. 53) en su estudio sobre el tema, indica que el concepto de “Desarrollo sustentable” reduce a “las personas, sus colectivos y sus proyectos

⁹⁹ Ivan Illich, Jacques Ellul, Serge Latouche, André Gorz, Dominique Belpomme, Paul Ariès, Cornelius Castoriadis y, en nuestro país, principalmente Miguel Valencia Mulkay, David Birkin y Jean Robert.

¹⁰⁰ S. Latouche 2007, p. 52, véase también: “Le défi de la décroissance pour le sud”, Latouche 2007, pp. 90-102 y Latouche 2004, p. 50.

¹⁰¹ De la misma manera existen sujetos poco preocupados por el dinero y mucho por el sentido de su vida, el otro y el mundo, es decir, “millonarios sin o con muy poco dinero”.

¹⁰² O “descrecimiento”, como prefiere nombrarlo Miguel Valencia Mulkay para diferenciarse de los especialistas de la economía.

sociales a meros objetos pasivos de la política económica”. Ello ha conducido a que dicho concepto sea insostenible pues:

... su razón de ser: garantizar que los recursos derivados del crecimiento económico se asignen a la reproducción de la capacidad de agencia de los individuos, la buena operación de las instituciones cooperativas, la eficiencia y regulación del aprovechamiento de los recursos naturales y a la restauración y conservación de los procesos ecosistémicos, se derrumba.¹⁰³

A pesar de su noble origen,¹⁰⁴ el “desarrollo sustentable” encubre la idea de que es posible seguir depredando el ambiente como hasta ahora, claro, maquillando la codicia con “preocupación por el medioambiente”. No por otra razón Braulio Hornedo (2008) critica tal noción diciendo, burlonamente, que “se trata de la misma gata pero sustentada”.

Los ideólogos del decrecimiento, reitero, critican el hecho de que “los economistas han transpuesto la palabra “desarrollo” de manera metafórica al organismo económico pero se olvidaron de la muerte. Denuncian que la incorporación de un concepto que tiene sentido al interior de la biología es incorrecto en su incorporación en las ciencias sociales y económicas pues ha llevado a pensar que es posible el desarrollo infinito, es decir, que, contrariamente al pensar de la Grecia antigua, “el cual indicaba que Némesis debía castigar a la *hybris* (la desmesura), la humanidad contemporánea se regodea en el sueño del crecimiento ilimitado”.¹⁰⁵

Al respecto E. Leff (2008, p. 72) radicalmente sostiene:

Decrecer no solo implica des-escalar (*downshifting*) o des-vincularse de la economía. No equivale a des-materializar la producción, porque ello no evitaría que la economía en crecimiento continuara consumiendo y transformando la naturaleza hasta rebasar los límites de sustentabilidad del planeta. La abstinencia y la frugalidad de algunos consumidores responsables no

¹⁰³ García Barrios 2008, pp. 63-64.

¹⁰⁴ La noción de “Desarrollo sustentable” (o sostenible), tal y como la entendemos en la actualidad, fue planteada en 1987 por la, en aquél entonces, Primer ministro de Noruega Gro Harlem Brundtland, en el informe (*Our common future*) que habitualmente es asociado a su nombre y considerado, con razón, como un hito del movimiento ambientalista. Véase también Leff, 2002, pp. 21 y ss.

¹⁰⁵ Miguel Valencia Mulkay, <<http://www.red-ecomunidades.blogspot.com/>>.

desactivan la *manía de crecimiento* instaurada en la raíz y en el alma de la racionalidad económica, que lleva inscrito el impulso a la acumulación del capital, a las economías de escala, a la aglomeración urbana, a la globalización del mercado y a la concentración de la riqueza. Saltar del tren en marcha no conduce directamente a desandar el camino. Para decrecer no basta bajarse de la rueda de la fortuna de la economía; no basta querer achicarla y detenerla. Más allá del rechazo a la mercantilización de la naturaleza, es preciso *deconstruir la economía*.

Gracias a todo lo anteriormente enunciado podemos afirmar claramente: el desarrollo, incluido el sostenible, no es infinito. Pensar de esa manera es terriblemente peligroso pues nos hace creer que podemos seguir reproduciéndonos como conejos, que siempre habrá más para todos, que para siempre “Dios proveerá” y, tal y como las catástrofes ambiental y alimentaria actuales lo muestran, eso no es posible en un mundo finito, con recursos limitados y cada vez más escasos.

El “crecimiento”, como bien indica Dominique Belpomme (2007:211), es un “cáncer de la humanidad”.

El caracol y el decrecimiento

Las cosas aumentan al disminuirlas,
disminuyen al aumentarlas.¹⁰⁶

En su multicitada presentación de la lógica del caracol, Iván Illich nos muestra la importancia del decrecimiento:

El caracol construye la delicada arquitectura de su concha añadiendo una tras otra las espiras cada vez más amplias; después cesa bruscamente y comienza a enroscarse esta vez en decrecimiento, ya que una sola espira más daría a la concha una dimensión dieciséis veces más grande, lo que en lugar de contribuir al bienestar del animal, lo sobrecargaría. Y desde entonces, cualquier aumento de su productividad serviría sólo para paliar las dificultades creadas por esta ampliación de la concha, fuera de los límites fijados por su finalidad. Pasado el punto límite de la ampliación de las espiras, los problemas del sobrecrecimiento se multiplican en progresión geométrica, mien-

¹⁰⁶ Lao-Tsé (Lao-Zi) 1981, p. 11.

tras que la capacidad biológica del caracol sólo puede, en el mejor de los casos, seguir una progresión aritmética.¹⁰⁷

Iván Illich, con esta metáfora, hace un llamado a la cordura. El desaforado crecimiento social y económico actual constituye un grave error, uno que sobrecarga la capacidad de los ecosistemas y equivale, en términos biológicos, a pretender, siendo ya viejos, realizar las mismas actividades que acostumbrábamos cuando éramos jóvenes. Obrar de esa manera, como pueden imaginarse, es increíblemente riesgoso. Si los organismos, sean biológicos, sean sociales, no admiten su decrepitud y el decrecimiento correspondiente, corren el riesgo de graves peligros. Decrecer, al contrario, implica aprender a vivir con la decrepitud, lo cual, curiosamente, mejora y alarga la vida.

Son los ideólogos del “decrecimiento” quienes, desde hace décadas, intentan despertar a la humanidad de la peligrosa fantasía del desarrollo infinito.

Miguel Valencia Mulkay nos informa en su sitio web *ecocomunidades*, que uno de ellos, Serge Latouche –cofundador con Alain Caillé del MAUSS,¹⁰⁸ presidente de *La Ligne d’Horizon* y del Instituto de Estudios Económicos y Sociales para el Decrecimiento Sostenible¹⁰⁹ luego de un recorrido por el marxismo tradicional, se convirtió, como él mismo dice, en un “objeto de crecimiento”, en el principal crítico de las ideas de “progreso” y “desarrollo”. Críticas bien conocidas por los continuadores de las ideas de Iván Illich en nuestro país.¹¹⁰ Las tesis centrales de los postulantes del decrecimiento son claras: ante un mundo y una economía global que piensa que puede crecer de manera continua y desmesurada, los postulantes del decrecimiento sostienen que tales ideas no son sólo utópicas, sino increíblemente peligrosas, pues conducen no sólo a la catástrofe medioambiental sino a la económico social. La idea del decrecimiento no se refiere al “estado estacionario de la economía” presen-

¹⁰⁷ Iván Illich, 1990.

¹⁰⁸ Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales.

¹⁰⁹ Fundado por Nicholas-Georgescu Roegen y que actualmente edita la revista *La Décroissance*.

¹¹⁰ Véase por ejemplo, la tesis “El mito del progreso” dirigida por el Dr. Ambrosio Velasco y presentada por Braulio Hornedo (2008).

te en la obra de los clásicos de la economía, ni a una forma u otra de regresión, recesión o crecimiento negativo. El decrecimiento no es un concepto, uno simétrico, aunque negativo, del crecimiento. Como indica Paul Ariès (2005): el decrecimiento es un “slogan político con implicaciones teóricas”. Su finalidad es objetar las tesis de los productivistas pro progreso ilimitado.

El decrecimiento implica construir una nueva sociedad libre de consumismo y transporte ineficiente (los automóviles), una que piense globalmente pero actúe localmente, una que reduzca, reutilice y recicle sus residuos y capaz de “curarse” de la acumulación privada del capital. (Barkin 2009.)

Cornelius Castoriadis (1996, p. 68) sostuvo en su *La montée de l’insignifiance* que es menester construir nuevos valores para esa nueva sociedad, es decir, que el objetivo en tal sociedad es que el altruismo prevalezca sobre el egoísmo,¹¹¹ la cooperación sobre la competencia, la capacidad lúdica sobre la adicción al trabajo, lo local sobre lo global, la autonomía sobre la heteronomía, el gusto por la obra maestra sobre la producción en cadena y el gusto por lo gratuito (goce de vivir) sobre el gusto por lo raro (el oro, los diamantes).

André Gorz (1991, p. 194), amplía dichas tesis al sostener que el decrecimiento implica consumir mejor (hacer más con menos), aumentar la durabilidad de los productos (y no piensa sólo en los aparatos electrónicos, puede apreciarse aquí una crítica a las semillas “terminator” esas diseñadas para sólo permitir una cosecha), eliminar el embalaje innecesario (las ultradepredadoras bolsas de plástico, entre muchos otros), sustituir el transporte automovilístico unipersonal por el colectivo, mejorar el aislamiento térmico de las viviendas y estimular el consumo de productos de la región y la estación.

¹¹¹ Concepción de egoísmo del sentido común (preocuparse exclusivamente de la persona propia), no la del egoísmo ampliado (que incluye también al otro y el mundo) que aquí hemos defendido.

Una clave del decrecimiento: implicarse políticamente

Muchos y ridículos son los relatos tradicionales de nuestro occidente globalizador: el de la modernización sin fin, el del progreso, el de la invicta democracia, el de la libertad y los derechos humanos, el de la igualdad; y el de la Razón y la Verdad y su prometido reino en la Tierra: débil e incompleta secularización del añorado Reino de los cielos.¹¹²

Para Latouche (2007, pp. 55 y ss.) la tarea es clara: el decrecimiento implica, necesariamente, implicarse políticamente, luchar contra la movilidad absurda de las mercancías (que, por ejemplo, en Australia se consume agua americana y viceversa), contra la rentabilidad a corto plazo y en pro de la calidad y no de la cantidad. Es necesario, asimismo, enfrentarse a los *mass media* que clara y definitivamente “destruyen el lazo social”.

Implicarse políticamente requiere estar dispuesto a aceptar la responsabilidad de encaminar el futuro de todos. Tarea increíblemente difícil de realizar, tanto que buena parte de los políticos actuales de las naciones del mundo prefieren no hacerla bajo la manera de seguir haciendo lo mismo que sus predecesores: “no te muevas porque no sales en la foto”, “para mantenerse en el gobierno hay que nadar de muertito” son frases corrientes de ese mundillo que revelan que, en realidad, se gobierna sólo en apariencia. Intentar mejorar el estado de cosas, intentar *pensar* cuando se está en tales puestos, es una tarea realmente muy complicada. Es entonces donde se revela con total claridad que para lograr pensar, como ya mostramos, es necesario hacerlo contra sí mismo. En algunos casos eso es tan difícil que es necesario el relevo político para que el encargado subsecuente del puesto pueda reparar las pifias del anterior (nepotismo, ineficiencia, canonjías, etc.). Es por ello que los gobernantes no deben ser los que “quieran serlo” (quién sabe con base en qué intereses), sino los que los demás queramos que sean, es decir, aquellos encomendados por nosotros y para quienes el gobernar sea verdaderamente una carga, los que posean la aceptación social necesaria para poder, en nuestros tiempos, cumplir la complicada tarea de decrecer.

¹¹² Patxi Lancersos, 2005, p. 194.



¿Seremos los humanos capaces de decrecer o tendremos que esperar a que sean las catástrofes “naturales”,¹¹³ económicas y sociales los que nos obliguen a despertar del sueño del crecimiento infinito y desmesurado que solamente destruye nuestro entorno?

Es necesario que la humanidad pensante reconstruya su unidad con el mundo, que reconozca que verter infinitamente basura en él, que contaminar los acuíferos, el aire y la tierra no son sino una forma de suicidio. El mundo nos es consustancial y, si lo olvidamos, la consecuencia es la catástrofe ambiental que empezamos a sufrir y no podrá sino agravarse.

3.5. Reaprendiendo a transmitir los conocimientos

Hasta hace muy pocas décadas, la mayor parte de la población mundial era formada según el modelo de la educación denominada “tradicional”, esa definida como la *transmisión de conocimientos de una generación a otra*, operación en la cual la primacía la posee la generación precedente. Esa concepción ha sido fuertemente criticada por la educación denominada alternativa. Paulo Freire (1980), entre muchos otros, afirmaba que tal educación, denominada por él “bancaria”, implicaba un docente dueño del saber absoluto al cual el ignorante alumno debía sólo repetir. Freire mostró que ese modelo educativo conducía a la repetición y acababa con la inventiva. Alexander S. Neill (1986) añadió que esa educación tampoco hacía felices a los hombres. La cuestión llegó a ser tan grave en algunas regiones del globo que se generaron, incluso, escuelas de educación media superior alternativa a partir del propio deseo de los alumnos, tal como ocurrió en el Instituto Experimental de Oslo. (Jørgensen 1980.)

El modelo de la educación tradicional establece el vínculo entre un sabio –σοφός– (el maestro) y un ignorante (el alumno), posición incómoda para ambos participantes. No es difícil imaginarse lo in-

¹¹³ Pongo este término entre comillas pues, como ha podido apreciarse en los primeros capítulos, muchas de las catástrofes denominadas “naturales” no son sino la consecuencia de la sumatoria de pequeños actos humanos depredadores sostenidos por largos periodos de tiempo.



soportable, y a la vez placentero, de ser ubicado en un lugar de casi omnisapiencia. El maestro, cargado de los blasones del máximo poder/saber distribuye premios y castigos, califica, llega a decir: “diez Dios, nueve yo, ocho los más listos”,¹¹⁴ ejemplo que muestra, de manera brutal, el hecho de que el maestro tradicional establece una jerarquía en la cual está muy claro que la función del alumno es parecerse a él (y a “Dios” en consecuencia); como si el maestro pudiese realmente y en todos los casos constituirse en modelo de identificación, como si la “generación precedente” pudiese ser un modelo, para la humanidad, del “cómo hacer bien las cosas”.

Por otro lado, el alumno sabe lo incómodo de ser considerado un ignorante absoluto, el cual debe simplemente ser sumiso y obediente, un mero repetidor del texto sagrado tal como lo estableció Jean-Baptiste Lasalle con su modelo de educación masiva, es decir, lo que generaron sus famosas “escuelas de caridad” fundadas a fines del siglo XVIII¹¹⁵ y que actualmente sigue vigente en algunos países musulmanes aunque con otro texto sagrado: el Corán.

El modelo educativo tradicional funciona bien cuando se trata de transmitir un saber meramente técnico que, como bien sabemos, no carece de importancia en nuestra sociedad. Sin embargo, cuando se trata de transmitir conocimientos científicos o saberes no claramente establecidos que requieren inventiva y pensamiento libre, el modelo se revela totalmente insuficiente.

Existe, además, un problema adicional. Si algo quedó claro a la humanidad después de la experiencia de las guerras mundiales, fue que no hay ninguna garantía de que la generación precedente –la de la definición canónica de la educación mencionada anteriormente– no esté enloquecida y conduzca a la humanidad toda a la pura y simple destrucción. La Primera y Segunda Guerras Mundiales mostraron que no se podía confiar ciegamente en la “generación precedente”. La educación tradicional *informa* sobre la manera cómo la generación enseñante y sus predecesoras resolvieron sus problemas,

¹¹⁴ Comunicación presentada por mis alumnos del Colegio de Pedagogía de la UNAM en la última década del siglo XX.

¹¹⁵ Véase el estudio sobre el modelo educativo de J.-B. Lasalle (“El santo pedagogo”) publicado por Alain Grosrichard (1981). Véase también: Foucault 1984.

los de su época, no *forma* para ser capaz de *pensar* y así resolver los problemas nuevos.

El diálogo filosófico, desde la antigüedad, muestra, aparentemente, otro modelo educativo. Como bien sabemos, Sócrates creía saber más que sus interlocutores debido al reconocimiento del no saber, es decir, que sus interlocutores, esos denominados “maestros de virtud”, eran unos “falsos sabios” en la medida en la que no reconocían su no saber, mientras que él, al reconocerlo, se hacía, por ello, más sabio que ellos, cuestión que fue recogida en el multicitado –y aproximado aunque no incorrecto– “yo sólo sé que no sé nada”.

Y Sócrates pretendía, asimismo, que aquellos que se consideraban “maestros de virtud” fuesen como él, es decir, que reconociesen que no sabían de aquello que pretendían saber, por tanto, que no eran “maestros de virtud”. Sin embargo, él mismo no reconocía tampoco que, por encontrarse en una posición de burla e ironía, se hallaba, también, en una posición sapiente. Sócrates era como un “francotirador” que no sólo no reconocía su no saber, y obraba humildemente en consecuencia, sino que, como planteaban sus discípulos, *se consideraba un sabio porque reconocía su no saber* y, por lo tanto, tenía derecho a burlarse de los otros que no eran como él, posición que, como bien sabemos, lo condujo a una muerte espectacular pero fatal a fin de cuentas. (Tamayo 2001c.)

Los sofistas, por otro lado, a quienes Sócrates consideraba sus oponentes, dudaban de que existiera la verdad. Todo lo que alguien pudiese afirmar era, dado que provenía del orden del lenguaje, tan válido como su opuesto, tan refutable como su antítesis, por ello podían sostener discusiones del tipo: “si afirmas x, yo te demuestro lo contrario, y si niegas x, yo también te demuestro lo contrario”.

El sofista, desde una posición escéptica, dudaba de la existencia de cualquier verdad y reducía nuestro mundo al orden del discurso. No estaba demasiado lejos de tal concepción la posición del Rousseau histórico, la de aquel que, ante la pregunta expresa del Príncipe de Württemberg acerca de las cualidades que debía exigir de la preceptora de su hija, contestó:

... no debe poseer sentimientos elevados y menos elevada cultura (*bel esprit*), no debe ser demasiado vivaracha, es preferible que sea distante y desin-

teresada, y que tenga un carácter más bien frío que brillante, no contar con la menor cultura, lo mejor sería que ni siquiera supiera leer; la única cualidad espiritual de la que no puede prescindir es la sinceridad.¹¹⁶

Dado que Jean-Jacques Rousseau consideraba, desde una posición escéptica, que un docente no tenía nada que transmitir, lo mejor era que tan sólo permitiese al niño desarrollarse por sí mismo y redescubrir el mundo. Por esta razón reduce al docente a la posición de un mero sirviente que, simple pero sinceramente, acompaña.

Pero el docente también puede ser un transmisor de enigmas.¹¹⁷ Desde ese punto de vista, el docente es alguien que, por una parte, asume que sabe algo gracias a su dedicación, a su experiencia, a sus estudios y, por la otra, asume que no sabe todo, que posee enigmas, preguntas esenciales, y es precisamente eso lo que transmite a sus *discípulos*. Y aquí es menester diferenciar al “discípulo” del “alumno”. En la Grecia antigua el receptor de la enseñanza no sólo era nominado con el vocablo μαθητής (discípulo, alumno, seguidor de), vocablo proveniente del verbo μαθηάω (aprender)¹¹⁸ sino, entre otros, con el de συνουσιαστής (compañero, amigo, discípulo), del verbo σύνειμι (ser con, estar con, vivir con, estar unido a, ser del partido de, seguir a).¹¹⁹ Discípulo era, por tanto, el que compartía ser, existencia, esencia (ὄνσῖα), con su maestro, el discípulo “compartía enigma” con su maestro.

Discípulo es aquel que no sólo “asiste” a una situación de transmisión, sino que asume como propio el enigma transmitido por el docente, sumándose, de esa manera, a la tradición que representa. Un discípulo no es, por tanto, un “seguidor fiel”, sino más bien un “hereje”, uno que interroga las fuentes de su maestro y puede, por ello, realizar aportaciones valiosas.

Desde mi punto de vista tal es el sentido de una educación que pretenda estimular la capacidad creativa del hombre. Sólo un docente que se encuentra “en camino hacia...” puede ayudar a otros a encontrar la propia vía; sólo un investigador puede estimular a otros

¹¹⁶ Carta 1961 (10 de septiembre de 1763), en Rousseau 1928, pp. 205 y ss.

¹¹⁷ En este apartado retomo el aporte que presenta el filósofo y psicoanalista Laurent Cornaz. (1999, p. 2000.)

¹¹⁸ Véase Meyer y Steinhil, 1993, p. 71.

¹¹⁹ Véase Pabon S. de Urbina, 1978.

a investigar,¹²⁰ sólo alguien “mordido”, es decir, “agarrado”, “seducido”, por una problemática puede invitar a otros a su campo de conocimiento, pues educar no sólo implica el pensar, también es seducir; educar es, en última instancia, una actividad erótica en el mejor sentido de la palabra.¹²¹ El docente “seduce” a sus discípulos para que lo acompañen en la investigación de aquello a lo cual ha ofrendado su vida, una investigación que, por realizarse *con* los discípulos, se construye en colaboración con ellos. Sólo este tipo de docentes serán capaces de formar a los ciudadanos que lograrán resolver los graves problemas, derivados del calentamiento global y el fin de la era del petróleo barato.

La resolución de la crisis actual exige docentes capaces de pensar, de dejar atrás la cadena de repetición y, por ende, de transmitir o, mejor, de *construir* sus enigmas *con* sus discípulos, docentes “mordidos” por su ámbito de investigación y capaces de seducir a sus alumnos en el pensar. Sólo ellos lograrán contribuir a la generación de los conocimientos nuevos que la grave situación requiere.

3.6. Desentrañando el sistema de creencias

En su opúsculo *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Louis Althusser (2003) definió a la iglesia como un aparato ideológico cuya función era el control social. Las religiones “tranquilizan”, muchas ofrecen incluso “vida eterna” y nos dan “esperanza”. Y en este darnos esperanza se encuentra curiosamente un grave problema, pues, al hacerlo, nos “hacen esperar”, nos pasivizan y mantienen confiados pues “Dios proveerá”: “no te preocupes, la situación del mundo es grave, pero Dios acudirá en nuestro auxilio, lo único que tienes que hacer es orar con verdadera fe”.¹²² Como puede apreciar-

¹²⁰ En este punto retomo, simplemente, la estafeta del Mtro. Ricardo Sánchez Puentes (1995).

¹²¹ Véase Peinado, 2005.

¹²² Ante tales tesis la pregunta obligada es: ¿cómo es posible que actitudes tan absurdas hayan sobrevivido durante tantos siglos? Y el psicólogo grupal Enrique Pichón Rivière (1980) nos ayuda a entenderlo: dado que los grupos realizan sus tareas según el mecanismo de la depositación (si un integrante del grupo asume como propia una tarea los demás se desentienden del problema), cuando un cristiano opta por rezar ante los problemas acuciantes

se, muchas religiones si bien dan cobijo y nos tranquilizan, también pueden constituir las peores armas contra la adquisición de conciencia y previsión de las catástrofes. Es por ello fundamental desentrañar la esencia del fenómeno religioso.¹²³

A pesar de que Freud se dedicó abiertamente a la comprensión del fenómeno religioso en los últimos años de su vida, son pocos, en la actualidad, los estudios dedicados, al interior del psicoanálisis, a la revisión de esa cuestión. Al psicoanálisis le cuesta mucho tratar sobre eso definido por Freud como una “ilusión”.

No es el objetivo de este apartado repetir lo que brillantemente expuso Freud en sus estudios dedicados a desentrañar el fenómeno religioso (*Moisés y la religión monoteísta*,¹²⁴ *El porvenir de una ilusión*¹²⁵ o la *Correspondencia 1909-1939* con Oskar Pfister,¹²⁶ para mencionar los más importantes), retomemos solamente la conclusión expresada por Freud en *El porvenir de una ilusión*:

... todas ellas [las doctrinas religiosas] son ilusiones, son indemostrables, nadie puede ser obligado a tenerlas por ciertas, a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, contradicen tanto lo que trabajosamente hemos podido averiguar sobre la realidad del mundo que se las puede comparar –bajo la debida reserva de las diferencias psicológicas– con las ideas delirantes.¹²⁷

La religión, para Freud, no es sino una “ilusión”. Ahora bien, una ilusión no es, indica Freud, ni un error ni una percepción falsa, la clave para considerar algo como tal es que derive de un deseo “antiguo e intenso” y, por ende, como indicamos, se aproxima a lo que la psiquiatría denomina “idea delirante”.¹²⁸

obliga a que sean otros los que resuelvan, los que se arriesguen para llevar las cosas a buen fin y cuando, finalmente, lo logran, el cristiano tiene la convicción de que sus rezos ayudaron... y eso no caree de razón: al inmovilizarse obligaron al otro a responsabilizarse del problema... pero sólo a eso.

¹²³ Sinceramente espero que aquellos lectores fervientemente religiosos sean capaces de comprender la necesidad de lo aquí abordado en virtud de la amenaza que asoma en el horizonte.

¹²⁴ S. Freud, 1976k.

¹²⁵ S. Freud, 1979b.

¹²⁶ S. Freud; Pfister, 1966.

¹²⁷ S. Freud, 1979b, p. 31.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 30-31.

En el caso de la experiencia religiosa, sin embargo, tal ilusión se convierte en el evento más importante de la vida del creyente. Afirmar que la hierofanía¹²⁹ no es sino una ilusión constituye una gran provocación freudiana. Y su discípulo y amigo,¹³⁰ el pastor protestante Oskar Pfister, no dejó de aceptar el reto y produjo, poco después de aparecido el ensayo de Freud antes citado, su estudio *La ilusión de un porvenir*,¹³¹ texto donde realiza una brillante defensa de su posición religiosa mediante una especie de *falacia de argumentum ad hominem*, es decir, en vez de contradecir la afirmación freudiana sobre el carácter ilusorio de las religiones, simplemente denuncia que Freud no deja de caer en lo que critica, es decir, que el psicoanálisis es tan ilusorio como las religiones por su afán cientificista, es decir, por su creencia de que todo puede ser explicado mediante la ciencia.¹³² ¡Y el pastor Pfister tenía razón! Freud esperaba, algún día, poder convertir al psicoanálisis en ciencia y ello es simplemente un error pues su modelo epistémico, como ya estudiamos, nada tiene que ver con el científico.

Sin embargo, ni a Freud mismo le quedó claro el enorme paso que dio cuando propuso su novedoso modelo epistémico por lo que no dejó, en múltiples ocasiones, de indicar el anhelo de que, algún día, el psicoanálisis adquiriese el estatuto de ciencia, cuestión que, como señalamos, permitió al pastor Pfister defender su posición ante el embate antirreligioso freudiano. Ese psicoanálisis con anhelo científicista caía en lo que criticaba y, por tanto, carecía de capacidad para cuestionar a las religiones.

Hasta que llegó Lacan.

¹²⁹ Con este término define Mircea Eliade (2000) al evento generador de las religiones, a esa experiencia de lo sagrado que ocasiona un sujeto de religión, un generador de doctrina.

¹³⁰ La larga amistad entre un 'hereje incurable' (como Freud se autodefine en la carta del 16 de octubre de 1927) y el Padre Pfister reposó en la impresionante apertura de este último. En la carta del 10 de septiembre de 1926, Pfister no duda en indicar que, para encaminarse en la cura de las almas, no es requisito la pertenencia religiosa: "En tanto que se haga a los hombre buenos y felices, con o sin religión, Dios dará su aprobación a esta obra, sonriendo complacido". (Freud; Pfister, 1966, p. 100).

¹³¹ Oskar Pfister 1928, citado en Freud; Pfister 1966, p. 117.

¹³² Lo cual no deja de mostrar Freud en la no menos delirante interpretación que realiza a ese médico norteamericano que le narra de manera epistolar una hierofanía. (Freud 1979c p. 163 y ss.)

La irreligiosidad del psicoanálisis

Jacques Lacan, derivado de su experiencia con las asociaciones psicoanalíticas, sostiene repetidamente que en ocasiones es menester decidir por el psicoanálisis contra los psicoanalistas.

Expulsado en 1953 de la *Société Psychanalytique de Paris* y de la *International Psychoanalytical Association* en 1963, fue constreñido a fundar su propia escuela en 1964 (*l'École Freudienne de Paris*), la cual, en 1980 y de nuevo por privilegiar al psicoanálisis sobre su ligazón *–religio–* con los psicoanalistas, se vio obligado a escindir. En tal sentido Lacan era muy poco “religioso”. A consecuencia de ello se han generado escuelas (como *l'école lacanienne de psychanalyse*) donde los elementos administrativos *–religantes–* están reducidos a su mínima expresión. Pero ello no es así en todo el psicoanálisis, ni siquiera en todo el lacanismo. En la enorme mayoría de las instituciones psicoanalíticas se privilegia a los psicoanalistas sobre el psicoanálisis y, por ende, constituyen instituciones profundamente religiosas que revelan, como ya dijimos, la certeza de la crítica de Pfister a Freud. Y el problema de ello es que, como se deriva del modelo epistémico del psicoanálisis, no se puede curar, ni siquiera apreciar, aquéllo de lo cual uno mismo no se ha curado, es decir, una institución religiosa es, por principio, incapaz de curar la locura religiosa, la derivada de esa “ilusión cercana a las ideas delirantes” como indicó Freud. Y ello ocurrió exactamente a la mismísima institución jurídica en el caso de la locura de Daniel Paul Schreber.

Daniel Paul Schreber y el problema de la locura religiosa

Daniel Paul Schreber, el famoso caso de Freud y a quien, por cierto, nunca conoció, fue un iluminado. Hubiera podido ser el fundador de una nueva religión si hubiese encontrado el apoyo correcto, el seguidor apropiado. Pero no fue así. Aunque eso era lo que él pretendía al publicar sus *Memorias*.¹³³

¹³³ Daniel Paul Schreber, 2004.

Daniel Paul Schreber, quien fuese *Senatspräsident* de la Corte Suprema de Dresde, en Sajonia, sufrió, luego de un largo e insopor- table periodo de angustia e insomnio ocurrido en alguna noche posterior al 15 de febrero de 1894, la irrupción de una triple verdad: la de que la humanidad había sido suplantada por “hombres hechos a la ligera”, que él mismo había sufrido un almicidio y que, finalmente, fue emasculado con el fin de convertirlo en mujer para que pudiese vincularse sexualmente con Dios y, de tal manera, dar a luz a una nueva humanidad (Schreber 2004, pp. 80 y ss.).

Sus *Memorias de un enfermo de nervios*, texto claramente espiritual como señaló Jean Allouch,¹³⁴ dan cuenta de esa epifanía, narran con cuidado los detalles del almicidio y la naturaleza del dios con el que Schreber tuvo que enfrentarse, un dios atraído por los “nervios” de su psiquiatra Flechsig y al que sólo pudo vencer dado que tenía de su lado al “orden del mundo”.

En sus *Memorias* Schreber narra, asimismo, que se vio conminado a escribir su texto debido a que su mujer pretendía usurparle el libre uso de sus bienes. Y es en ese contexto donde Schreber realizó una increíble hazaña: liberarse legalmente a sí mismo del manicomio.¹³⁵ ¿Cómo consiguió Schreber escapar de institución tan potente y conservar el libre uso de sus bienes? Recordemos brevemente su historia.

Su padre, el famoso Daniel Gottlob Moritz Schreber, fue médico y pedagogo. Un ortopedista (inventor de numerosos aparatos para corregir la postura, algunos de los cuales todavía se emplean en la actualidad) y autor de numerosos textos, entre ellos la *Kallipädie* o la *Gymnasia médica casera* donde, entre otras consideraciones,

¹³⁴ J. Allouch, 2007.

¹³⁵ En ese terreno tenemos en México otro héroe: Gregorio “Goyo” Cárdenas. Gregorio Cárdenas Hernández fue un célebre asesino múltiple que en los años cuarenta robó cámara a la batalla de Stalingrado. A ocho columnas aparecían en *El Universal*, y otros diarios de aquél entonces, las nuevas de lo ocurrido en el juicio de aquel estudiante de química que asesinara a 4 mujeres, incluida su novia. Cárdenas realizó la hazaña de liberarse legalmente del manicomio gracias a que estudió abogacía durante su encierro, logró reabrir su caso y demostrar, a los jueces, que ya estaba viejo y enfermo y que, luego de 34 años de encierro, ya no podría asesinar a mujer alguna, que se había casado en el reclusorio y tenía hijos y que, además, desde 1942 no había vuelto a lastimar a nadie. A pesar de la negativa de Alfonso Quiróz Cuarón, el médico forense que nunca quiso dar el visto bueno a su salida, los jueces permitieron a Gregorio Cárdenas recuperar su libertad.

sostiene que, como último recurso contra la masturbación (la que, en esos años –mitad del siglo XIX– se consideraba producía retraso mental), era válida la castración del afectado, pues era mejor un eunuco que un imbécil. Son múltiples los estudios¹³⁶ que señalan lo terrible de su pedagogía, la cual llega a ser verdaderamente represora, castrante... aunque, en aquel entonces, no era de ninguna manera rara.

Su madre, Pauline Hasse, provenía de la aristocracia sajona, había vivido en la que fue casa de Goethe y su propio padre había sido *Rector magnificus* de la Universidad de Leipzig. Pauline nunca fue, como Freud erróneamente afirma en su estudio *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*,¹³⁷ un “cero a la izquierda”, ella era un personaje muy importante en la familia, apoyó a su esposo Moritz e, incluso, llegó a servirle como secretaria en los años en los que, a causa de una escalera que le cayó en la cabeza, requirió estar postrado con fuertes malestares.

Los métodos ortopédicos y pedagógicos de Moritz Schreber si bien eran increíblemente controladores, no fueron ineficaces. Su hijo Daniel Paul alcanzó rápidamente el éxito. Llega a ser presidente de sala de la corte de Dresde apenas a los 40 años. Una verdadera hazaña tomando en cuenta que sus subordinados eran una veintena de años mayores. Otro de sus hijos, Gustav, no lo logró... se suicidó apenas pasada la adolescencia. Sus hijas, sin embargo, sometidas fundamentalmente a la influencia de su madre no desarrollaron, según indica Freud, patologías graves.

Lo que el propio Daniel Paul Schreber sitúa como la fuente primordial de su malestar fue la imposibilidad de tener hijos en su matrimonio con Sabine Behr. Problema que resolvió de manera delirante: él estaba imposibilitado para tener hijos como varón, dado que estaba destinado a convertirse en mujer... y sus hijos lo serían nada menos que ¡de Dios mismo!

En sus *Memorias* Schreber narra la primera emergencia de tal “voluptuosidad” transexual: afirma que un día despertó con la idea

¹³⁶ Véase entre muchos otros: A. Miller 1985; Niederland 1959, pp. 151-169, Schatzman 1985.

¹³⁷ S. Freud 1976d.

de que debía ser maravilloso ser una mujer en el momento del coito. Idea que, al principio, fue tomada sólo como una idea pasajera, y rechazada como absurda. Tiempo después sufre de incapacidad para dormir, hipocondría, poluciones nocturnas repetidas y una locura denunciatoria de “Dios” (según Freud (1976d), Schatzman (1985), Israels (1986), Niederland (1959) y Calasso (2003) dicho dios no era sino su propio padre, quien, poseído por una “rabia educativa”, pretendió convertirlo en un modelo de ser humano y lo sometió, desde su más tierna infancia, a un trato francamente inhumano). Schreber fue internado en hospitales psiquiátricos en tres ocasiones. En ese tiempo se instaló su delirio de conversión en mujer y los otros milagros corporales y, a consecuencia de ello, su mujer, Sabine Behr, se cansó y planeó emanciparse de su marido. Averiguó que podría separarse sin quedar en la inopia gracias a declararlo incapaz de manejar sus bienes y se lo anuncia.

La respuesta de Schreber no se dejó esperar: escribe sus *Memorias* y entabla un juicio contra su mujer para conservar el libre uso de sus posesiones. Dichas *Memorias* eran, como ya indicamos, un texto derivado de experiencias hierofánticas y que pretendía dar origen a una nueva religión, una que presentaba, curiosamente, una concepción de la divinidad mucho más racional que la cristiana. Revisémosla brevemente.

El peculiar Dios de Schreber

El dios de Daniel Paul Schreber era muy especial: no conocía a los vivos, sólo trababa relación con los “nervios” (el alma) de los muertos y ello le permitía realizar el juicio de sus acciones. Pero ese dios, precisamente por desconocer a los vivos, era proclive a ser controlado por almas impuras y poderosas como las de los Flechsig (la familia de su psiquiatra), almas que, según Schreber, con total mala voluntad pretendieron perpetrar un almicidio en su contra. El dios de Schreber no era como el de los cristianos (omnipotente, omnisciente), era un ente limitado, capaz de realizar juicios finales de las almas muertas pero con debilidad por el alma de los vivos, un dios que podía ser atraído por las almas poderosas

de algunos seres vivientes, un dios que, a causa de tal debilidad, podía estar en desacuerdo con el “orden del mundo”. El dios de Schreber tampoco es exactamente el Mefistófeles del *Fausto* de Goethe, ese que el héroe acaba burlando; se parece más al seductor Arimán del *Manfred* de George Gordon (Lord Byron), ese que se dejó vencer porque sabía que el alma de Manfred desde el principio le pertenecía.

Las *Memorias de un enfermo de los nervios* son un texto que pretendía dar pie a una nueva teología. Una que no sufre, como la teología cristiana, por el problema del mal, pues su dios no es responsable de lo que ocurre en el mundo, es totalmente independiente de lo que ahí ocurre. Su teología es, en ese punto, mucho más “racional” que la judeocristiana. Por todo ello, Schreber pretendía, como ya señalamos, que la humanidad hiciese acuerdo con sus ideas y lo reconociese como su nueva madre, como la nueva Virgen María. Pero no tuvo la suerte de otros fundadores de religiones, su delirio fue fallido, no hizo lazo, *religio*.

Un inesperado desenlace

Las *Memorias* de Schreber, a pesar de ser consideradas delirantes por sus contemporáneos tuvieron, sin embargo, un efecto insospechado: los jueces encargados de su proceso no encontraron la manera de demostrar a Schreber que sus creencias —es decir, el delirio religioso que lo trastornaba— eran erróneas, es decir, no pudieron mostrarle que la religión que ellos mismos profesaban era más verdadera que la del propio Schreber. El juicio de Schreber reveló una verdad que Freud afirmará en *El porvenir de una ilusión*: la naturaleza delirante de toda religión, el carácter dogmático presente en todas y cada una de ellas.

El presidente de sala Hardraht y demás jueces del Real Tribunal Supremo de Dresde, por ende, no tuvieron otra salida que permitirle a Daniel Paul Schreber no sólo el libre uso de sus bienes sino que, durante el juicio, perdieron las razones para mantenerlo encerrado.

A partir de entonces Schreber era libre para creer en lo que quisiera en tanto eso no afectara a otros y a condición de que no pre-

tendiese “hacer propaganda alguna a favor de su creencia en los milagros”.¹³⁸ Schreber se comprometió a ello y salió libre. Su religión era tan válida como la de los jueces. Liberarlo fue, para ellos, la mejor manera de *acallar las voces de aquellos que podrían denunciar el carácter delirante de las propias creencias de los jueces*.

Ahora bien, el psicoanálisis no podía quedar en la misma posición de indefinición que obligó a los jueces de Schreber a dejarlo salir del hospicio. Freud sabía que si pretendía que el psicoanálisis curase alguna vez la locura religiosa, implicaba primero que los psicoanalistas se curasen de ella.

Y por ello, su primer paso fue denunciar a la religión como una ilusión, paso fallido a causa de la atinada crítica de Pfister que señalamos anteriormente.

Sin embargo, años después, Freud encontró un continuador de su crítica en la tesis de Lacan sobre “la verdadera fórmula del ateísmo”, estudiémosla con cuidado.

La tesis de Lacan *Dios es inconsciente*

... la palabra *Dios ha muerto* significa: el mundo suprasensible no tiene eficacia. No prodiga vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo ha llegado a su fin.¹³⁹

Hacia el final de la *Crítica del juicio*, I. Kant (1984, p. 377) establece que, desde su punto de vista, es muy importante creer en la divinidad:

No podemos pensar la finalidad que debe establecerse en la base de nuestro conocimiento de la posibilidad de muchas cosas naturales más que representándonoslas a ellas y al mundo entero en general como obra de una causa inteligente (de un Dios).

Afirmación que, Kant indica, sólo puede sostenerse a nivel del juicio teleológico, pues al nivel del juicio determinante –como tuvo

¹³⁸ Sentencia del Real Tribunal Supremo de Dresde, 14 de Julio de 1902, incluida en Schreber 2004, p. 460.

¹³⁹ M. Heidegger, 1950, p. 200.

que reconocer el propio Kant al final de la *Crítica de la razón pura*—ni la existencia de Dios, ni la de la libertad humana o la de la inmortalidad del alma, son demostrables.

Contrariamente a esa afirmación kantiana, que indica los límites de la razón humana para decidir sobre la existencia de la divinidad, tanto Hegel como Nietzsche afirmarán la muerte de Dios.

Así, leemos en el apartado *El loco (Der tolle Mensch)* de *La gaja ciencia* (formulación que luego se reiterará en el encuentro de Zaratustra con el anciano eremita y con el jubilado de *Also sprach Zaratustra*):

No oyeron hablar de aquel loco que, en pleno día, corría por la plaza pública con una linterna encendida en la mano, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Como estaban presentes muchos que no creían en Dios sus gritos provocaron risas —¿se te ha perdido? decía uno —¿se ha extraviado como un niño? preguntaba otro —¿Se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha ido de viaje? ¿Ha emigrado? Así se gritaban los unos a los otros. El loco saltó en medio de todos y los atravesó con la mirada: ¿Dónde está Dios? Se los voy a decir. Nosotros lo hemos matado, ¡ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos bebernos el mar en un solo trago? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hacíamos al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿Caemos sin cesar? [...]¿Flotamos en una nada infinita? [...]¿No oyen el rumor de los sepulcros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? ¡Porque los dioses también se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos asesinado! ¿Cómo podremos consolarnos, nosotros, asesinos entre asesinos? Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? ¿La grandeza de ese acto no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en Dioses o, al menos, parecer dignos de ellos? Jamás hubo acción más grandiosa. Y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que fue historia alguna. (Versión de Adriana Yáñez 1996, pp. 105-107.)

Ahora bien, si Dios murió es porque antes vivió, y, ¿por qué no?, quizás nosotros somos su obra... o él la nuestra, tal y como sostuvo Hegel (1982) en apartado sobre la Religión de la *Fenomenología del espíritu*. En todo caso, lo importante es, en tal caso, el reconoci-

miento de la unidad hombre-Dios. La fórmula nietzscheana no carecía de espiritualidad, pues la experiencia de lo sagrado y la experiencia de lo infinito no estaban, de ninguna manera, ausentes en su filosofía.¹⁴⁰

En el mismo sentido, la formulación nietzscheana “Dios ha muerto”, si bien es cierto que no puede llamársele atea, si puede llamársele hereje, pues vuelve a las fuentes del pensamiento cristiano, recuerda lo que para ellos es un hecho, que Cristo murió... aunque resucitó al tercer día. Nietzsche escande, detiene el tiempo de la frase para hacer alusión al hecho de que los hombres mataron a Dios. Quizás por ello afirmó en *Ecce homo*:

Si peleo contra el cristianismo es precisamente porque nunca me ha molestado, los cristianos serios, formales, han estado siempre bien dispuestos a favor mío.¹⁴¹

Tomado en cuenta todo ello, Jacques Lacan, en contraposición a Nietzsche, sostiene en el seminario *Los conceptos fundamentales del psicoanálisis* que la verdadera fórmula del ateísmo no es “Dios ha muerto” sino “Dios es inconsciente”.¹⁴²

Ahora bien, ¿qué quiere decir “Dios es inconsciente”? Lacan, desde mi lectura, al señalar la fuente inconsciente del pensamiento sobre la divinidad, hace de Dios un concepto, una idea. Lacan se sitúa en la misma línea de Kuhn (1989) cuando afirmó: “los verdaderos ateos son los teólogos pues hacen de Dios un objeto de conocimiento”.

El “espiritual” Lacan¹⁴³ no niega la existencia de la divinidad, simplemente la redefine como una concepción, un síntoma humano, uno que el hombre requiere para que su limitada existencia encuentre un soporte, para que la angustia primigenia no lo domine.

¹⁴⁰ “Aspirar a lo infinito, siempre y cuando éste sea inaccesible. Alcanzar el mediodía de la vida, ciertos de que la decadencia y, más allá, la extinción son inevitables. Abrevar el instante en su plenitud, sabedores de que desaparecerá y no quedará de él más que su estela luminosa. Éstas son las únicas fórmulas posibles que la vida ofrece, mismas que conforman su carácter trágico que Nietzsche experimenta y exalta”. Armando Ortega Pérez de León 1999, p. 168.

¹⁴¹ F. Nietzsche, 1988, p. 32.

¹⁴² J. Lacan, Seminario 1964-1965, sesión del 12 de febrero de 1964.

¹⁴³ Véase J. Allouch, 2007, p. 12.

Contrariamente al “Dios ha muerto” nietzscheano, el “Dios es inconsciente” lacaniano no es una expresión romántica, una del orden de la mirada al Dios desaparecido pero esperado, del encuentro con la cuenca vacía del sueño de Jean Paul.¹⁴⁴ “Dios es inconsciente” es la expresión de la ausencia de esperanza, de la asunción de la imposibilidad del apoyo, lo cual obliga a cada uno a marchar con las propias fuerzas. Sin esperanza alguna y con angustia, pero con la finitud.

La fórmula nietzscheana “Dios ha muerto” no es de ese orden, conserva la aspiración de infinitud. Sin embargo, ha sido interpretada, como ya lo he referido, habitual y erróneamente como ateísmo.¹⁴⁵

Lacan, al contrario, revela que la fórmula nietzscheana no es atea, que el “verdadero ateísmo” –uno que podríamos denominar “espiritual” según la definición de Jean Allouch–¹⁴⁶ implica reconocer que Dios no es sino una creación humana, una solicitud de infinitud por parte de un ser finito, una esperanza vana. Sin embargo, Lacan no puede dejar de reconocer que tal esperanza, en su desgarramiento, ha sido la fuente de nuestra mejor poesía.

Lacan se dio perfectamente cuenta de que el fenómeno religioso posee raíces muy antiguas y profundas: el anhelo de los primeros homínidos de excluir a la muerte, la cual, desde siempre, ronda entorno pero que, en aquellos años, lo hacía de manera muchísimo más frecuente.

Los primeros homínidos, nos indican los antropólogos, vivían aterrorizados por la muerte que les ocasionaban sus diversos depredadores (mamíferos carnívoros, reptiles, insectos, bacterias y virus)

¹⁴⁴ « Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios », Véase N. Miller, 1974.

¹⁴⁵ Eusebi Colomer (1990, p. 281) sostiene en el vol. III de su *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*: “El ateísmo de Nietzsche es todo lo contrario de una actitud fácil y confortable. Importa un esfuerzo sobrehumano y, acaso, por eso mismo, inhumano. Nietzsche sucumbió por haber querido demasiado”.

¹⁴⁶ En su *Spychanalyse II*, Jean Allouch (2007, pp. 21-22) indica que la espiritualidad lacaniana presenta varias características : encuentra sus modelos en las escuelas filosóficas antiguas, no es iniciática (no es rito sino ejercicio), su preocupación por la verdad no le impide la ambición de hacer ciencia, se encuentra ya en Freud, comporta una ética ligada a una terapéutica y se nutre del pensamiento de múltiples filósofos: Hegel, Heidegger, Kierkegaard o Pascal (entre otros).

por lo que en muy raros casos alcanzaban lo que actualmente llamamos una “edad madura”. La muerte infantil era una terrible constante que lastimaba a todos los grupos humanos. El hallazgo del fuego, el uso de herramientas y el lenguaje produjeron, poco a poco, la emergencia de una humanidad capaz de crear espacios artificiales donde ese “aborto de simio”, ese neoteno¹⁴⁷ que somos los humanos, pudiese florecer, apoderarse y, finalmente, depredar a la tierra toda. Nuestras ciudades modernas, ámbitos completamente “antinaturales”, son una prueba fehaciente de ello. Pero el carácter ficcional del mundo humano no se restringió a la arquitectura y la tecnología, implicó también la construcción de ideologías y sistemas de creencias. Nuestras diversas religiones “primitivas”, como han sostenido diversos antropólogos,¹⁴⁸ provienen del afán humano de control y evitación de la muerte. Los sacrificios, incluso los humanos, a los diversos dioses han tenido, desde siempre, una función de apaciguamiento. Y esos afanes, a la par que tranquilizaron a los hombres al hacerles suponer que podían, gracias a ellos, mantener a raya las desgracias, también los ataron a diversos ritos y mandamientos que, en el curso de los siglos, han llegado a parasitar su vida toda y, en algunos casos, a generar un sojuzgamiento simplemente enorme. Muchos crímenes y guerras han sido realizados “en nombre de Dios”. Son muchos los pueblos que aún hoy se encuentran sometidos a intolerantes autoridades religiosas. No por otra cosa incluyó Louis Althusser a la religión entre los “Aparatos ideológicos del Estado”.

Pierre-Joseph Proudhon, por su parte, nos mostró en su obra que el sexto mandamiento cristiano (“no robarás”) revela, de manera brutal, el afán de control social presente en la religión cristiana. En su multicitada “Teoría de la propiedad”,¹⁴⁹ Proudhon demuestra que la propiedad privada que no deriva del propio trabajo es, simple y llanamente, un robo. La propiedad privada, para el anarquista referido, nació cuando el homínido más fuerte se aprovechó de sus dotes para sojuzgar a los demás delimitando de tal manera un territo-

¹⁴⁷ Danny-Robert Dufour, 1999.

¹⁴⁸ Para citar algunos de los más brillantes, recordemos el estudio ya citado de M. Eliade (2000) o el de J. Campbell (1991).

¹⁴⁹ Cfr. “Qu’est-ce que la propriété” (1840) y “Lettre a M. Blanqui sur la propriété” (1841), en Proudhon 1982.

rio. Ello, nos indica Proudhon, es comprensible en el caso de las fieras salvajes pero no en el de los grupos humanos, los cuales pretenden ser sociedades donde prevalezca el derecho y la igualdad. El cristianismo, al avalar mediante su sexto mandamiento el orden de cosas establecido no hace sino contribuir al fortalecimiento y renovación del robo primigenio.

Proudhon, un siglo antes que Althusser, ya había denunciado el carácter controlador de la iglesia cristiana.

A Althusser, sin embargo, también se le puede aplicar la crítica que presentó Pfister a Freud y señalarle que su crítica a la religión cristiana la hace desde otra religión, marxista en su caso. ¿Están, por tanto, condenados los críticos de las religiones a la inconsecuencia? ¿Será que Vattimo (1996) tiene razón cuando indicó que el hombre no tiene otra posibilidad que la de sostener algún tipo de creencia? ¿Está el psicoanálisis condenado, por tanto, a la imposibilidad de curar la locura religiosa al no poder, él mismo, salir de ella?

El psicoanálisis: sin *religio* pero con espíritu

Para concluir este apartado me permitiré parafrasear una afirmación con la que en alguna ocasión Lacan increpó a su auditorio: “Si alguno de Ustedes me dice que es ateo yo le demuestro lo contrario”. Y Lacan tenía razón, cualquiera que se viese conminado a afirmar ante su maestro el ateísmo estaba, por ese acto, mostrando su teísmo, es decir, que aún portaba a Dios en su corazón (bajo la manera de la negación). Pero, podemos preguntarnos... ¿Qué ocurre en el caso de aquellos que carecían incluso del impulso para afirmar ante Lacan su ateísmo, es decir, aquéllos para los que la figura del Sujeto supuesto Saber¹⁵⁰ había caído de manera tan definitiva que ya ni siquiera les interesaba que alguien lo notase?... ¿cómo podría Lacan de alguna manera restregarles en el rostro su *teísmo*?

Dicha caída del Sujeto supuesto Saber, implica la asunción de la propia finitud, la castración simbólica, eso que Heidegger escribe bajo la fórmula del *Vorlaufen des Todes* (precurar la muerte), expe-

¹⁵⁰ El Sujeto supuesto Saber (SsS) es uno de los nombres que da Lacan al psicoanalista, pues su analizante le “supone” el saber sobre sí.

riencia que, curiosamente, permite vivir propiamente. Recuperar la muerte permite recuperar la vida. Esa es una de las principales enseñanzas del Heidegger de *El ser y el tiempo*.

Tal y como enseña Lacan en su Seminario *Los conceptos fundamentales del psicoanálisis*, lo contrario del amor no es el odio (en este caso la posición del blasfemo, la del conminado a sostener su ateísmo), sino la indiferencia. Desde mi punto de vista, esos que ni siquiera requerían sostener ante Lacan su ateísmo no eran otra cosa que indiferentes respecto a la fe religiosa, es decir, sujetos que se habían colocado, gracias a experiencia de la caída del Sujeto supuesto Saber ocurrida al final de su psicoanálisis, en una posición que les permitía dejar atrás la locura religiosa. Sujetos que eran capaces de vivir a pesar de la muerte y la carencia de resguardo, es decir soportando la angustia proveniente de la presencia de la cosa (*das Ding*). La experiencia del fin del análisis permite la existencia de analistas capaces de privilegiar al psicoanálisis sobre los psicoanalistas, es decir, de hacer prevalecer el espíritu sobre la *religio*.

Considero que tal posición tercera muestra que se ha “pasado a otra cosa” y posibilita la existencia de analistas capaces de curar la denominada “locura religiosa”.

Conclusión

Ha sido menester una digresión tan larga sobre la locura religiosa pues constituye, desde mi punto de vista, uno de los obstáculos fundamentales para el pensar. El pensar, precisamente por requerir hacerlo contra sí mismo, es todo lo contrario al dogma. El pensar, al recuperar la muerte en el tiempo colapsado en el presente, ocurre en un tiempo unificado donde no hay lugar para dioses “salvadores”. Por otra parte, era necesario resolver la aporía planteada por Pfister a Freud para poder plantear alguna cura a la locura religiosa.

No termino sin antes reiterar que si la humanidad pretende verdaderamente resolver sus problemas medioambientales, requiere de sujetos capaces de pensar por sí mismos, “sin Dios ni esperanza”,¹⁵¹

¹⁵¹ O “con Dios en su interior y actuantes”, otra forma de escribirlo.

intranquilos,¹⁵² sujetos activos que sepan que no hay entidad extraterrena que venga en su ayuda, que de nada sirve esperar a que un dios aparezca. Sujetos que soporten la angustia que el vacío genera y, por ende, se comprometan con el resguardo del mundo —es decir, de sí mismos— para las generaciones venideras, para el fruto de su propia semilla.

3.7. Reescribiendo el modelo de gobernar e impartir justicia

En su maravillosa trilogía *El señor de los anillos*, J. R. R. Tolkien (1991, pp. 361 y ss.) presenta una muy sabia respuesta a la pregunta formulada por Kant en *La paz perpetua*: ¿quién debe gobernar la Tierra? Como los asiduos a la obra de Tolkien saben bien, el que debía portar el anillo de poder, ese que podía controlar a todos los demás y por ende a toda la Tierra, no podía ser ni un sabio Elfo, ni un vigoroso enano ni un valiente príncipe humano. El portador debía ser el que menos lo pretendía pues, por provenir de una comunidad florida, conservadora y hasta aburrida, así como estar fuertemente atado a sus tradiciones y costumbres, tenía mucho que perder si el mundo cambiaba. El portador, por tanto, no podía ser sino el pequeño hobbit, ese para quien el poder significaba simplemente una carga. Sólo alguien así podría portar el anillo de poder, dicho en términos modernos, sólo alguien así podía ser, verdaderamente, un servidor público. ¡Y vaya que nuestras naciones requieren gobernantes así! Gobernantes que realmente sirvan al pueblo y se reconozcan como simples organizadores del libre juego democrático. Servidores públicos que, por serlo, realmente defiendan a sus pueblos de los actos de los grandes locos ecocidas, resistiendo a la corrupción promovida por fraccionadores y empresarios sin escrúpulos.

Muchos de los países del tercer mundo llevamos siglos de gobernantes que se han enriquecido a costa del pueblo, generando Estados enfermos de desigualdad y dependencia económica.

En muchas de las naciones más pobres de la Tierra se resienten los terribles efectos del neoliberalismo: privatización de la tierra, el

¹⁵² Ese decir, separados de la tranquilidad que da al *Dasein* impropio el habitar en el mundo del “Uno”, de la impropiedad, de la rutina y la monotonía. (Heidegger, 1983, p. 200.)

transporte y el agua, extrema pobreza, desempleo, desigualdad económica, comercio depredador, etc. Afortunadamente, como consecuencia de la crisis financiera iniciada en el 2008, el mundo abre paso al nekeynesianismo, ese donde el Estado, y no el mercado, vuelve a tener control sobre las necesidades y requerimientos básicos de la sociedad. Y estos fenómenos también se reflejan en el modelo de impartición de justicia.

Impartiendo justicia en el contexto de la corresponsabilidad

Hace casi tres décadas el Dr. Louk Hulsman, catedrático de Derecho penal de la Universidad de Rotterdam, sostuvo en una entrevista con Foulek Ringelheim:

... “el sistema penal crea al delincuente; en líneas generales (el sistema penal) se ha mostrado incapaz para realizar las finalidades sociales para las que estaba destinado; toda reforma es ilusoria; la única solución coherente es abolirlo”.

A lo que Foucault (1993:224-225) añade (en su ensayo *La vida de los hombres infames*):

[Hulsman] “propone, en consecuencia, descriminalizar la mayor parte de los actos y comportamientos que la ley convierte en crímenes o delitos, y sustituir el concepto de crimen por el de “situación problema”. En lugar de castigar o estigmatizar, se trataría de intentar solucionar los conflictos por vías de conciliación no judiciales. Habría que contemplar las infracciones como si fueran riesgos sociales, con lo cual lo esencial sería la indemnización de las víctimas. La intervención del aparato judicial quedaría así reservada a los asuntos graves o, en última instancia, para aquellos casos en que fracasen los intentos de conciliación o las soluciones del derecho civil”.

El aparato judicial occidental moderno está en crisis¹⁵³ y por ende es menester revisarlo cuidadosamente para replantear sus fundamentos.

¹⁵³ La crisis del aparato judicial se manifiesta con particular claridad en aquellos países donde el narcotráfico ha asentado sus fueros gracias a gobiernos que lo criminalizan. La guerra contra el narco tan sólo produce que los criminales se armen y, en consecuencia, que na-

“Justicia”, en la Grecia arcaica, se decía con el vocablo *diké*, el cual se traduce al castellano como “lo que a cada uno corresponde hacer”. La *diké* implicaba el “orden”. La injusticia, en consecuencia, estaba ligada al desorden, a la desmesura (*hybris*). Años después, el derecho romano estableció que los criminales eran culpables por su desmesura y de ello se derivó el sistema judicial vigente, con sus variantes, en Occidente. Para el derecho romano el criminal es aquel que se deja llevar por la desmesura y, en consecuencia, comete crímenes. Es culpable de ello. Y los demás poco o nada tenemos que ver, somos simples testigos o, peor, víctimas.

Sin embargo, a partir de los aportes de Martin Heidegger, dicho principio del derecho romano ha sido puesto en cuestión. Tal y como enseñó el sabio de Meßkirch, para los seres humanos el libre albedrío, clave del acto “libre y responsable”, es muy pequeño o nulo y nuestra libertad está determinada, es decir, para decirlo en términos latos, el acto de elección entre el bien y el mal es demasiado limitado o nulo y nada tiene que ver con el concepto verdadero de libertad.

La libertad no es el libre albedrío

En nuestros días la idea de *libertad* está profundamente confundida con la de *libre albedrío* y ello conduce a graves inconsistencias. Por ello, para aclarar el sentido de la noción de libertad es menester revisar previamente lo que se entiende por libre albedrío.

Desde su origen, la idea del *liberum arbitrium* está ligada a la capacidad de decisión. San Agustín sostenía que el *liberum arbitrium*

ciones como la mexicana que gozaban de una paz derivada de la ausencia de armas, sufran de un ambiente insano derivado de un incremento enorme de la importación ilegal de armas de fuego. Muchos gobiernos erróneamente consideran que tal negocio puede ser reducido con balas y, de tal manera, condenan a su población a convertirse en mero “daño colateral”. Desde mi punto de vista, para acabar con los negocios pequeños, tal y como enseñan los empresarios de Wal Mart, sólo es menester implantar negocios más grandes y reducir momentáneamente los precios. Si los gobiernos que sufren por el narco, legalizan las drogas y se convierten en distribuidores casi gratuitos de las mismas, no sólo podrían contar con una base de datos confiable de adictos (lo cual serviría mucho para ofrecerles un tratamiento adecuado si lo deseasen) sino que acabarían con el negocio de los grandes cárteles de la droga... y sin disparar un solo tiro.

designaba la posibilidad que tiene el hombre de elegir entre el bien y el mal. Por otro lado, para él, la libertad designaba el estado de bienaventuranza eterna en el cual no se puede pecar. Esta concepción agustiniana fue ratificada por Santo Tomás en la asimilación que hizo del *liberum arbitrium* y la *voluntas*: el hombre podía elegir voluntariamente entre el bien y el mal. Esto condujo a una pregunta obvia: ¿en qué medida dicha elección humana limita la libertad divina? Tal conflicto entre el *liberum arbitrium* y la providencia sólo fue asumido y resuelto, a su manera, por Lutero cuando afirmó, en su debate con Erasmo, que dado que la voluntad humana es pequeña y débil, y por tanto fácilmente dominada por el demonio, debía apoyarse en la gracia divina para poder alcanzar la bienaventuranza. Considero, sin embargo, que tal apoyo anularía la capacidad de elección humana.

Capacidad de elegir que ya había sido claramente cuestionada por Buridán en su célebre paradoja. Jean Buridán (1300-1358) sostenía que si un asno, o un perro, poco importa, se hallase delante de dos mojonos de heno idénticos en cantidad y calidad, ubicados a la misma distancia y sin tener preferencia por uno u otro lado, al no poseer ningún elemento que le permitiese elegir entre ellos, el pobre asno moriría de hambre. Independientemente de la validez empírica de dicha paradoja, Buridán tuvo la claridad de ubicar las razones de la elección no en el sujeto sino en el objeto. Es el heno, el mayor o más apetitoso, el que obligaría al asno a elegirlo.

El objeto *se hace elegir* por el supuesto “sujeto”, el cual quedaría por ello cuestionado como sujeto, como agente, pues *el objeto sería el agente*, el determinante del acto.

Si a esta crítica al poder electivo del sujeto le sumamos la crítica que Freud hizo a la voluntad humana, es decir, la crítica presente en su afirmación de la existencia del inconsciente como determinante del acto,¹⁵⁴ podemos preguntarnos ¿qué queda entonces de la voluntad libremente electora? Muy poco o nada.

Resumiendo, el *liberum arbitrium*, concebido como la supuesta capacidad de una voluntad para elegir (independientemente del objeto o de cualquier otra circunstancia “exterior”), o bien es muy pe-

¹⁵⁴ Véase S. Freud, 1976e, cap. 12.

queño, o bien es inexistente, pues lo que domina es el objeto, el otro o el inconsciente.

Ahora bien, esta cortedad del *liberum arbitrium* no afecta en nada a la libertad, ¿qué entendemos por ella?

La libertad determinada de Martin Heidegger

Los griegos llamaban *eleuterós* al joven que, una vez alcanzada la madurez sexual, podía incorporarse a su comunidad como un ciudadano responsable.

Los autores de las epopeyas griegas nos ofrecieron asimismo una importante precisión al afirmar que si bien era evidente que los héroes aparentemente no eran libres por estar atados a un destino y que sólo los hombres comunes, los que no importaban, eran libres para elegir, *los héroes eran libres “en un sentido superior”* (Ferrater Mora 1976, III, 1969). Esto es así porque los griegos concibieron a la libertad como la conciencia de la necesidad, como la asunción del destino.

Hegel (1987, pp. 53 y ss.) reiterará esta idea en su *Historia de Jesús* al afirmar que los hombres eran libres cuando se “sometían libremente” a la ley divina.

Sin embargo, a pesar de estas luminosas afirmaciones, el pensar occidental siguió razonando a la manera kantiana, en la cual se sostiene que si bien en el mundo natural la libertad es imposible pues todo está determinado en cadenas causales e infinitas, en el mundo moral la libertad es plena. (Kant 1983, p. 59.)

Nuestra cuestión ahora es ¿cómo entender la libertad humana después de las críticas freudianas a la voluntad electora?

Desde mi punto de vista, fue Heidegger quien logró resolver esta cuestión, para estudiarlo me serviré de la revisión del parágrafo 74 de *El ser y el tiempo*.¹⁵⁵

¹⁵⁵ M. Heidegger (1972, p. 383) sostiene en el pasaje central del parágrafo 74 –en la versión de J. Gaos (1983, p. 414)– de *El ser y el tiempo*: “El ‘estado de resuelto’, en el que el ‘ser ahí’ retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la ‘herencia’ que toma sobre sí* en cuanto yecto. El resuelto retroceder al ‘estado de yecto’ entraña una ‘tradición’ de posibilidades transmitidas, si bien no necesariamente



En dicho texto Heidegger estudia lo que ocurre al *Dasein* propio en el momento de comprometerse con su proyecto. Para Heidegger, el *Dasein*, en tal situación, presenta un “estado de resuelto” el cual está caracterizado por un “comprender” del tipo del “ser deudor” –es decir, el *Dasein* sabe que no tiene fundamento, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado–, por un “encontrarse” del tipo de la angustia –pues ha precursado la muerte–, y por un “habla” silenciosa –pues la voz de la conciencia, indica Heidegger, habla callando.¹⁵⁶ El “estado de resuelto” se opone al “estado de perdido” característico del *Dasein* impropio que, por negar su finitud, se halla sumergido en la ambigüedad, las hablaturías y la avidez de novedades. El *Dasein* propio, al contrario, luego de “precursar la muerte” y enfrentarse a su finitud, se “retrae sobre sí” encontrando una “herencia”, una “tradicición”.

En la medida en que dicho *Dasein* asume con claridad su finitud gracias a “precursar la muerte” puede entregarse de manera más firme a su proyecto. Y *es en dicha entrega en lo que consiste su “libertad”*.

Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia la finitud.¹⁵⁷

como transmitidas. Si todo ‘bien’ es hereditario y el carácter de los ‘bienes’ radica en el hacer posible la existencia propia, entonces se constituye en el ‘estado de resuelto’, en cada caso, la tradición de una herencia. Cuanto más propiamente se resuelve el ‘ser ahí’, es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar la muerte, tanto menos equivoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene ‘curso provisional’. Sólo el ser en libertad *para* la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su ‘destino individual’. Con esta expresión designamos el gestarse original del ‘ser ahí’, gestarse implícito en el ‘estado de resuelto’ propio y en que el ‘ser ahí’ se hace ‘tradicición’ de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.”

¹⁵⁶ “Comprender”, “encontrarse” y “habla” son tres existenciaros básicos establecidos por Heidegger e indican, respectivamente, la cualidad del *Dasein* de “entender preteoréticamente el mundo”, “poseer afectos y reacciones” y “comunicarse”.

¹⁵⁷ M. Heidegger, 1983, p. 414.



Esta afirmación es exacta, sin la aceptación de la muerte, sin la finitud no hay proyecto posible. Es el apremio de la muerte advenidera lo que obliga al *Dasein* a dejar atrás la impropiedad y arrojar a su proyecto, a ese “destino individual” (*Schicksal*) que es al par “colectivo” en virtud de que el *Dasein* es “con otros” (*Mitsein*). Ese destino, indica Heidegger, constituye el gestarse original del ser ahí” en el cual el *Dasein* se hace “tradicción”, es “libre para la muerte” y “elige” su “posibilidad heredada” sin “ambigüedades”.

Digamos, de paso, que la posición del *Dasein* impropio no lo exime de reiterar su tradición heredada, pero lo hace a pesar suyo y desde la ambigüedad, pues el “estado de perdido” es un esfuerzo, en ocasiones desesperado, de negar la presencia de la muerte, de esa “posibilidad de la imposibilidad” que, sin embargo, tarde o temprano acaece. Ciertamente la voluntad, haciendo un gran esfuerzo, puede oponerse a la posibilidad heredada. Pero ello le permite tan sólo detener momentáneamente el movimiento, no conduce a ninguna otra parte. La voluntad contraria a la posibilidad propia es tan sólo como el dique frágil ante el río profundo y agitado, sólo acumula el agua, no la conduce a otra parte... hasta que la fuerza de la corriente se abre paso.

Concluyo. La libertad, en su sentido original, implica poder asumir propiamente una tradición gracias al reconocimiento de la finitud del *Dasein*, la libertad es determinada, “atada”.

Por otra parte, dado que Heidegger nos muestra, en su estudio sobre la mundanidad, que el mundo y los otros *Dasein* no se encuentran “afuera” sino en un “adentroafuera”, no es posible considerar a la libertad en el sentido de la autonomía respecto a los demás. Para el Heidegger de *El ser y el tiempo*¹⁵⁸ la libertad implica la incorporación del *Dasein* a esa tradición que lo constituye como proyecto, lo cual es profundamente molesto para eso denominado por Freud el *Yo*, el cual pretende autonomía e independencia, ese *Yo* definido por Lacan como “función de desconocimiento”¹⁵⁹ y que es el soporte de todo eso que el mismo Lacan denominaba el “discurso de-

¹⁵⁸ Y no sólo en esta obra. En su *Schelling y la libertad humana* afirmará que “lo más originariamente libre de la libertad” es “aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto empuñarse a sí mismo”. (Heidegger 1990b, p. 189.)

¹⁵⁹ J. Lacan 1953-1954, sesión del 10 de febrero de 1954.

lirante de la libertad”,¹⁶⁰ libertad erróneamente entendida, por supuesto, en el sentido de la delirante autonomía absoluta.

Como podemos apreciar, el mayor obstáculo a la comprensión de la concepción heideggeriana de la libertad, lo constituye este *Yo* que cada uno lleva consigo y que es el soporte de sus inefables y autocomplacientes sueños de grandeza. De la misma manera, el *Yo* puede libremente oponerse a su tradición, deteniendo momentáneamente su posibilidad heredada... aunque sólo momentáneamente.¹⁶¹ No se puede impedir volver al cauce. La terquedad yoica tan sólo interrumpe. Al contrario, cuando el *Yo* libremente asiente a su posibilidad heredada se encuentra con su proyecto.

Como puede apreciarse, tal y como Heidegger indica, la libertad es un existencial, una cualidad inherente al *Dasein*.¹⁶²

La libertad verdadera y posible no excluye al mundo, al otro. Tal es la libertad de un sujeto configurado por su acto, un sujeto que es *Mitsein*, un sujeto intrincado con el otro. Es esta inclusión del otro y el mundo la que obliga a que su acto libre sea el de una tradición, el acto libre no es el de un sujeto “solo”, implica la participación de muchos, los cuales son “corresponsables” del mismo.

La posición sobre el crimen derivada de la filosofía heideggeriana no apunta en la dirección de la creencia en la existencia de la capacidad electora (el *liberum arbitrium*), sino en la de la libertad definida como tradición heredada y del sujeto como intrincación subjetiva.

¹⁶⁰ J. Lacan (1955-1956) sostuvo, en la sesión del 15 de febrero de 1956: “Les he indicado [...] el carácter profundamente delirante del discurso de la libertad”.

¹⁶¹ Oponerse libremente a la tradición heredada no excluye a la libertad, por ello no podemos sino estar de acuerdo con Jean-Paul Sartre (1989, pp. 466 y ss.) cuando afirmó: “estoy condenado a ser libre” o “el hombre nace libre, responsable y sin culpa”.

¹⁶² Y, entonces... ¿qué ocurre con la esclavitud? El esclavo no es menos libre, elige su yugo, como ya demostró Hegel (1982, pp. 113 y ss.) en su *Dialéctica del señor y el siervo*, reconsiderada por Kojève (1975). Jean Paulhan (1984, p. 9) nos proporciona un ejemplo histórico: en el año 1838 ocurrió una revuelta en la isla de Barbados, 200 esclavos que habían obtenido su libertad gracias al decreto que abolía la esclavitud, volvieron con su antiguo amo para solicitarle que los volviese a esclavizar, solicitud a la cual éste se negó por temor a la ley. Los esclavos lo mataron. El “amo” no aceptó volver a esclavizar a sus esclavos, por eso lo mataron. Los esclavos libres por decreto se habían enfrentado de golpe con la horrorosa, aunque subjetivante, experiencia de la libertad.

El criminal, desde tal punto de vista, no carga con toda la responsabilidad sino que muchos son/somos corresponsables de sus crímenes. Tal idea requiere la constitución de otro tipo de justicia, de esa que en nuestros días es denominada: justicia restaurativa y que deriva de las tesis de Louk Hulsman.

Como indican los especialistas, la “justicia restaurativa” tiene como objetivo primordial ya no el castigo del “criminal”, sino la reparación del daño, forma de justicia que, afortunadamente, viene siendo aplicada cada vez con mayor éxito en mucosos países y en el norte del nuestro y que pretende ser la base de los “juicios orales”.

Considero que a partir de lo anteriormente enunciado se puede comprender mejor la “libertad en un sentido superior” de la cual hablaron los homéridas: si el sujeto no es sino la intrincación con el otro donde el responder es norma y se es por tanto responsable, la libertad en tanto asunción del destino, de la determinación, es la del sujeto definido como *intrincación*.

Conclusión

Nuestra forma tradicional de impartición de justicia debe ser revisada (y generalizarse la justicia restaurativa) y ello sólo puede lograrse gracias a la comprensión de que la libertad originaria no es el cuestionable libre albedrío de una voluntad, sino que la libertad originaria es la del *Dasein* que es *Mitsein*, la del sujeto que no excluye al otro, ese que presenta la intrincación yo-otro. El criminal no realiza nunca su acto sólo, sino desde la corresponsabilidad con el otro, con nosotros. El acto criminal es producto de un mundo injusto e ilusorio. Es aquí donde se revela claramente nuestra corresponsabilidad en el crimen de la destrucción de nuestro medioambiente. Somos nosotros, las “víctimas”, los que hemos permitido, más o menos activamente, que los grandes ecocidas realicen su nefasta tarea. Somos nosotros los que hemos hecho viables sus compañías y quienes los hemos enriquecido, los que compramos sus productos (desde “alimentos chatarra” hasta de “polución/limpieza”), asesinos de nuestra biodiversidad tan pronto alcanzan los cuerpos de agua, somos nosotros los que adquirimos las enormes cantidades de plás-

tos, pesticidas y demás productos químicos que invariablemente envenenan la tierra.

Todos y cada uno somos corresponsables del ecocidio. Y en tal corresponsabilidad radica nuestra fuerza. Si logramos detener nuestra colaboración de manera suficientemente vigorosa lograremos interrumpir el daño.

3.8. Reaprendiendo la manera de generar y ahorrar energía

Una de las cualidades patentes del *Dasein* impropio y depredador es el dispendio de los recursos del mundo: al vivirlos como ajenos no tiene por qué preocuparse por ellos ni cuidarlos. Sin embargo, cuando la crisis se hace presente las naciones no pueden sino tomar medidas para mitigar el daño. Es por ello que prácticamente todos los países del orbe hacen llamados para señalar la importancia del ahorro energético pues, ante el fin de la “era del petróleo barato”, la energía de la humanidad futura ya no podrá provenir de los hidrocarburos. Las energías actualmente denominadas “limpias”: solar, eólica, biomasa, hidroeléctrica, maremotriz, undimotriz, geotérmica, etc., deberán ocupar el lugar de los derivados del petróleo y todas nuestras máquinas no podrán sino moverse gracias a tales energéticos.

En México, en particular, existe un enorme potencial para el desarrollo de plantas de energía eólica,¹⁶³ solar y maremotriz. Nuestra amplia extensión costera, así como las regiones con importantes ventiscas, son idóneas para el desarrollo de las energías que aprovechan las mareas y los vientos. Asimismo, el enorme asoleamiento que recibe durante, prácticamente, todo el año una gran parte de nuestro territorio favorece la instalación de celdas fotovoltaicas en todos los techos de las viviendas mexicanas o concentradores solares en muchos lugares. Cada casa puede convertirse en una microplanta de energía que, como ya ocurre en otras regiones de la Tierra, durante el día inyecte energía al sistema eléctrico (útil para todo el aparato productivo y de servicios) y durante la noche solicite ener-

¹⁶³ Martínez Fernández (2009).

gía al sistema, con lo que cada casa pagaría, solamente, el diferencial energético (evitando, de tal manera, la instalación de los onerosos y contaminantes acumuladores). Si, incluso, desde el gobierno del país se instalase un programa de crédito donde cada familia pudiese obtener apoyo para instalar celdas fotovoltaicas, podríamos generar una humanidad autosuficiente desde el punto de vista energético. El uso de calentadores solares de agua y estufas solares¹⁶⁴ puede ser fácilmente extendido en muchas naciones del orbe. Limitar el uso de televisores, juegos electrónicos y demás artilugios contrarios a la convivencia humana puede ser una de las ventajas de la crisis energética.

Es muy importante, asimismo, que nuestra nación invierta en la transformación de todo el sistema de transporte, pues el dispendio de hidrocarburos que actualmente efectuamos es simplemente enorme. Tenemos que transportarnos de manera eficiente y los automóviles no son eficientes. Si retomamos el modelo europeo (trenes y bicicletas) podemos generar comunidades mucho más racionales, ordenadas y agradables para vivir. Muy rápidamente olvidamos que los automóviles constituyen la principal causa de muerte de nuestros jóvenes¹⁶⁵ y que resulta muchas veces más caro mover una tonelada (lo que pesa un auto promedio) que 70 kg (lo que pesa un ser humano promedio). Moverse en trenes y bicicletas no sólo mejorará

¹⁶⁴ Al respecto, es menester conocer los grandes avances referidos por Antonio del Río y cols. <<http://www.cie.unam.mx/~arp/solar1.html>>.

¹⁶⁵ La Cruz Roja internacional estimó que durante el siglo xx murieron 30 millones de personas (principalmente jóvenes) a causa de accidentes automovilísticos. Asimismo, informó que ya en 1990 fueron la novena causa de muerte y mataron, por lo menos, a medio millón de personas, dejando quince millones de heridos e incapacitados en todo el mundo. Dicho organismo pronostica que para el año 2020 los choques alcanzarán el tercer lugar en la tabla de muerte e incapacidad mundial, debajo de los infartos y arriba del SIDA, las guerras, la tuberculosis y las infecciones respiratorias. La Organización Mundial de la Salud considera que 2% de la población sufre de alguna discapacidad causada por accidentes automovilísticos. De acuerdo a estadísticas sobre la salud en el Continente Americano (elaboradas por la Organización Panamericana de la Salud) en 2002 se registraron más de 100 mil muertes en accidentes de tránsito y casi 80% de dichas muertes ocurrieron en carreteras de los Estados Unidos, Brasil, México y Colombia. El Consejo Nacional para la Prevención de Accidentes de nuestro país informa que, sólo en el 2001, los accidentes automovilísticos provocaron más de 35 000 fallecimientos, ocasionaron más de 70,000 discapacidades y demandaron más de 3 millones de consultas del Sistema Nacional de Salud.

nuestra eficiencia energética sino que hará nuestras ciudades y poblados más seguros, bellos y confortables.

Comprometerse con el ahorro energético y la vuelta a la vida simple es un muy importante propósito para los años venideros que puede, curiosamente, mejorar mucho nuestra calidad de vida.

3.9. Dejando atrás el consumismo

Deberemos transformarnos en una sociedad que piense y decida como especie y ya no de forma individual. En una sociedad que abandone el modelo económico vigente, dirigido por los dueños del capital y del poder y a quienes lo único que les importa es la maximización de las ganancias, y construya un modelo ambientalmente sustentable y socialmente justo.¹⁶⁶

El consumismo es una de las maneras principales de la relación impropia con el mundo. Al concebir al mundo como ajeno, el *Dasein* impropio se permite depredarlo sin piedad, agotarlo. Por ello, el consumismo es una de las principales causas del deterioro ambiental, además, deshumaniza a las personas al hacer depender su propia identidad y valoración de la adquisición de los productos artificialmente anhelados. El consumismo, asimismo, al obligar a masas enormes de personas a sumarse al enloquecido patrón de adquisición de productos más o menos inútiles ocasiona agotamiento de recursos naturales.

Como bien señalan Barlow y Clarke (2004) en su *Oro azul*, los problemas ambientales derivados del consumismo responden a eso que David Suzuki denomina la “metáfora del lago”,¹⁶⁷ es decir, son exponenciales: cuando se evidencian claramente ya no podemos hacer nada para evitarlos.

¹⁶⁶ Ricardo Natalichio 2008 (editorial).

¹⁶⁷ Supongamos, indica Suzuki, que un lago es invadido por nenúfares (que oscurecen el fondo y aniquilan la flora y fauna marina) y que el proceso de la invasión, hasta la muerte del mismo duró 60 días... ¿cómo se vería el lago el día 59? Como los problemas ambientales, indican Suzuki, Barlow y Clarke, son exponenciales, ese día el lago estaría no demasiado diferente del día anterior, cubierto a medias por los nenúfares y “parecería estar en perfectas condiciones”. A nadie se le ocurriría que era su último día de vida y, por ende, nadie haría nada para salvarlo. (Barlow y Clarke 2004, pp. 55-56.)

Por tal razón no podemos, como consumidores, sino implementar una serie de acciones para defendernos de los efectos del depredador consumismo.

a) Boicot a las empresas ecocidas

Si pretendemos contar con un ambiente limpio es menester boicotear a las empresas gravemente contaminantes: las que elaboran sustancias tóxicas (productos químicos –Cl, CFC, HCFC, etc.–, asbestos, pinturas con plomo), la industria metal mecánica, la del unice, la minera y curtidora, la militar, la cementera, la productora de pilas, las biotecnológicas (productoras de herbicidas, pesticidas y Organismos Genéticamente Modificados), la petrolera, la papelera, la agroindustrial (entre muchas otras). Comprar los productos de las grandes empresas ecocidas es hacernos cómplices de su depredación. La fuerza que poseen los consumidores organizados es enorme. Solo es menester despertarla.

b) Promoción del transporte comunitario

El automóvil unipersonal, lo más común en el Occidente moderno, es dañino desde todo punto de vista: en su proceso de construcción se generan incontables contaminantes, derrocha combustible, es la principal causa de muerte de nuestros jóvenes y, una vez terminada su vida útil constituye basura muy difícil de reciclar. Nuestro mundo funcionaría mejor si el modo de transportarse fuese comunitario y de preferencia mediante trenes y bicicletas.

c) Evitar comprar en supermercados y optar por los locales pequeños

Las grandes corporaciones comerciales constituyen gigantes transnacionales que depredan la economía de los países en los cuales se asientan, acaban con el comercio local y explotan a los pue-

blos. No conocen el “comercio justo”, sólo les interesa la ganancia y externalizan todos los problemas que pueden. Y además no se responsabilizan por sus desechos. La maestra Virginia Espino de Setzer acostumbra señalar a quienes asisten a sus cursos de educación ambiental algo muy importante: cuando compramos un producto lo adquirimos todo, incluido el envase y la envoltura, es decir, es nuestra responsabilidad saber qué hacer con los desechos (pues las corporaciones que lo produjeron “externalizaron” el problema). Como todos saben, habitamos en un mundo de corporaciones transnacionales (Balkan 2004; Klein 2002). Corporaciones que fomentan el consumismo y dominan la conciencia de las masas. Hace años, cuando se pretendía hablar de los “dueños” de vidas y propiedades, la gente hablaba de “familias” o “caciques”, lo cual, al menos, permitía fincar responsabilidades. En el mundo de las corporaciones, fincar responsabilidades se ha hecho mucho más difícil. Las corporaciones pueden degradar el ambiente, maltratar a los trabajadores e incluso quebrar, sin que, a sus dueños, se les pueda responsabilizar por sus actos y, a pesar de las demandas en su contra, sin afectar realmente a los que invirtieron en ellas. Las grandes corporaciones ecocidas, asimismo, fácilmente compran las conciencias de los políticos al grado que nuestros especialistas en salud pública se preguntan:

¿Contamos con la suficiente fortaleza científica como para confrontar los embates de los intereses políticos y dirigir las acciones hacia el beneficio de la salud de la población? (Santos; Rojas; Alatorre 1993, p. 125.)

Cada vez que compramos en las grandes transnacionales comerciales, su “ropa de marca” u otros artículos de “compañías reconocidas”, mandamos nuestro dinero a esos capitales corporativos y se lo quitamos a la economía local, en su enorme mayoría conformada por micro o pequeñas empresas. Es muy triste notar que en todo el tercer mundo las empresas nacionales quiebran mientras que las corporaciones transnacionales crecen imparables.

El afán de convertir a los países en desarrollo en maquiladores de las patentes de otros está haciéndoles perder el impulso para intentar hacer las cosas a su modo y con sus recursos. Es siempre más sencillo no pensar y repetir la manera como otro (una corporación)

ya lo resolvió... aunque, a la larga, eso es mucho más caro y peligroso pues genera una dependencia que puede llegar a ser absoluta.

En la medida en que le hacemos el juego a las corporaciones adquiriendo sus productos y fascinándonos por las necesidades creadas por ellas, somos partícipes de la misma locura social y cómplices, con ellas, de nuestra degradación y de la de nuestro ambiente. La vuelta al trueque, al comercio justo y en establecimientos pequeños es lo propio de una economía realmente ecológica.

Es menester detenerse antes de comprar cualquier producto y pensar no sólo si realmente lo necesitamos, sino también de qué está compuesto, con qué está envuelto y qué haremos al final con el envase. Los basureros muy pronto no serán opción y no se aprecia que, al menos, en el tercer mundo, los gobiernos sean capaces de exigir a las grandes transnacionales una extensión de su responsabilidad como productores (y, en consecuencia, se hagan cargo de sus productos y envases usados). Si no podemos reciclar los desechos que generará el producto a adquirir, sinceramente, más nos vale no comprarlo.

d) Evitar la comida chatarra y la *fast food*

Nuestro mundo ha sido invadido por la comida chatarra y la “rápida”. Nuestros niños son rápidamente dominados por la propaganda de las corporaciones y obligan a sus padres a comprarles productos de pésimo valor nutricional y, en algunos casos, elaborados con transgénicos. La comida rápida es pieza clave de una humanidad que ha perdido el placer de la comida pausada, de la sobremesa y la convivencia y del gozo de vivir que conllevan. El negocio de la hamburguesa, tal como nos enseña Paul Ariès (1997), que tanto se ha expandido recientemente en el mundo, no sólo ha fomentado el consumo de un producto que sólo enferma a los humanos (la grasa hamburguesa), sino que el ganado vacuno que su confección exige consume cantidades enormes de granos (fomentando así la destrucción de los bosques y selvas) y es responsable de 25% de los

gases de efecto invernadero que se vierten a la atmósfera.¹⁶⁸ Las vacas vierten más gases de efecto invernadero que ¡todos los autos de la Tierra! Deberían saber eso los adictos a las hamburguesas.

e) La suciedad de los productos de limpieza

Los *mass media* no dejan de espetarnos al rostro que debemos mantener “limpia y olorosa” nuestra casa y, para lograrlo, nos invitan a adquirir productos químicos, en la mayoría de los casos, no sólo caros sino terriblemente dañinos para el medioambiente. Los ftalatos –responsables del “aroma” de tales productos– no sólo dañan a los animales, sino también a los humanos. El cloro y otros productos utilizados para “limpiar” las casas son verdaderos asesinos de ecosistemas. Afortunadamente existen productos, antiguos (vinagre, bicarbonato, etc.) y modernos (bioamigables) que son capaces de desinfectar nuestras casas sin dañar al medioambiente.

f) Los productos suntuarios

La humanidad moderna acumula objetos suntuarios: del oro a los diamantes, de las pieles a las especies exóticas, de las mansiones a los autos de lujo. Los grandes millonarios no sólo depredan y conminan a otros a depredar al mundo,¹⁶⁹ se hacen esclavos de sus posesiones. En algunos casos ya ni presumirlas pueden a causa de la envidia que generan (y por el clima de inseguridad presente). Pero no sólo los millonarios caen en el juego de la adquisición de los productos raros y suntuarios, también las clases medias y hasta los pobres pagan cifras estratosféricas para poseer el cuero de animales asesinados (no son otra cosa las “pieles”), piedras y metales (pues no son otra cosa los diamantes, esmeraldas, el oro y la plata). Hay personas que son capaces incluso de matar para poseer alguna de

¹⁶⁸ Antonio Sarmiento, 2008.

¹⁶⁹ Para producir sólo una onza de oro, las empresas mineras deben extraer y procesar ¡250 toneladas de mineral! Destruyendo regiones enteras, depredando el hábitat de innumerales especies. (Larmer 2009, p. 12.)

esas piedrecitas... no demasiado diferentes de otras y en muchos casos no más bonitas. Tales productos le dan sentido a su existencia, los hacen “sentirse más” y, por ello son “invaluables”.

En ocasiones parece que la estupidez humana no tiene límites. El consumismo es su prueba más fehaciente y, a la vez porta una gran verdad: el ser humano moderno desconoce el sentido de su existencia.

3.10. Reaprendiendo a producir los alimentos

Los efectos del deterioro del medioambiente en la salud humana tienen como consecuencia la producción de enfermedades agudas como las gastroenteritis, neumonías, neumonitis o intoxicaciones agudas, o crónicas como la obstrucción permanente de las vías respiratorias, los padecimientos cardiovasculares, neuropatías, deficiencias mentales o tumores malignos.¹⁷⁰

Alimentarse en el mundo depredado del *Dasein* impropio es cada vez más riesgoso. Cuando el hombre moderno compra sus alimentos en los supermercados supone que los productos que adquiere son sanos y nutritivos debido a que los organismos, tanto nacionales (Secretaría de Salud, Profeco, etc.) como internacionales (OMS, FDA, etc.), así lo estipulan.

Desgraciadamente, como tales alimentos provienen de un vínculo depredador con el mundo, en múltiples ocasiones ello no es así. Una cantidad enorme de productos alimenticios que se expenden en los supermercados son “comida chatarra” (casi sin nutrientes, sólo con carbohidratos y grasas) e incluso, en algunos casos, son francamente venenosos. No olvidemos que somos lo que comemos y, por ende, nos convertimos en chatarra al consumir comida chatarra.

Muchos productos industrializados contienen sustancias y conservadores de muy cuestionables efectos de largo plazo, grasas saturadas, hormonas y antibióticos (como los huevos y muchos productos cárnicos), Organismos Genéticamente Modificados e incluso azúcares y colores venenosos (como muchos dulces). Y los que pretendemos defendernos de tales males consumiendo sólo produc-

¹⁷⁰ Santos; Rojas, Alatorre 1993, p. 9.

tos “frescos” de todas formas estamos expuestos al daño pues la agroindustria moderna –y los agricultores que siguen sus preceptos (estimulados por la “revolución verde”¹⁷¹)– infesta las frutas, hortalizas y granos con herbicidas y pesticidas o, incluso, los modifica genéticamente. Todo ello ante organismos “vigilantes” como los antes mencionados que permiten sean expendidos tales productos sin contar con estudios de largo plazo sobre los efectos de la agroquímica y biotecnología.¹⁷²

Muchas de nuestras autoridades sanitarias son, lamentablemente complacientes, incapaces o francamente corruptas y “dejan hacer” a tales empresas ecocidas.

La situación ha llegado a ser tan grave que en muchas universidades del mundo es ahora posible estudiar ecotoxicología (ciencia que estudia el destino y los efectos de los contaminantes en los ecosistemas) y en muchos colegios de medicina y centros de investigación de salud pública han establecido departamentos de medicina o salud medioambiental (que estudian los factores ambientales y del entorno que afectan la salud de los humanos, vegetales y animales).

La escasa calidad de los productos generados por la industria alimentaria moderna es la clave de la comprensión de la epidemia de cáncer que, como anteriormente señalamos, actualmente azota a la humanidad.¹⁷³

¹⁷¹ La denominada “revolución verde” (impulsada por el biogenetista americano Norman Borlugh y que lo hizo acreedor al Premio Nobel en 1970), la cual cuadruplicó en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial la producción de granos de México y otros países y que permitió –gracias a sus semillas mejoradas y al empleo de fertilizantes, herbicidas y pesticidas inorgánicos– un impresionante incremento de la producción de alimentos en el mundo (y alejó la amenaza de hambruna que en múltiples naciones se asomaba en el panorama), en la actualidad se revela no sólo insuficiente sino francamente ecocida. (Bourne 2009, p. 48.)

¹⁷² En este punto existe una diferencia muy importante entre la legislación europea y americana sobre el asunto. Como informa Marie Monique Robin (2008), los europeos se han defendido mucho mejor de la agroindustria ecocida, pues su legislación indica que un producto *no puede* expendirse si antes no se ha demostrado fehacientemente que no causa daño a los seres humanos, mientras que la legislación americana (y la de muchas naciones del tercer mundo) estipula que un producto *puede* venderse mientras no se prueba fehacientemente que daña a la salud humana. Una pequeña diferencia pero de enormes efectos.

¹⁷³ [...] “uno de cada dos hombres y más de una de cada tres mujeres contraerán cáncer en el curso de su vida. [...] los porcentajes del cáncer han alcanzado una proporción epidémica”. (Epstein 2005, p. xix.)

Tal situación se puede revertir, pero ello no es sencillo. Implica abandonar los procedimientos de la agricultura convencional moderna, esa que se preocupa sólo por dotar a las plantas con los nutrientes básicos (nitratos, fosfatos y sulfatos inorgánicos) y se desprecupa por la absorción que los vegetales que cultiva realizan de los herbicidas y pesticidas que emplea para controlar las plagas. La agricultura convencional moderna, más preocupada por los precios del mercado que por la calidad de sus productos, se olvida de algo que la agricultura ancestral sabía perfectamente, que los suelos no son sólo “sustrato” sin importancia sino, como bien indica Eduardo Rincón Gallardo (2009), constituyen una materia viva de la que depende, directamente, la calidad y el valor nutritivo de lo que en ellos se siembra.

La agricultura ancestral, así como la orgánica y biodinámica, se preocupa primero por el suelo, lo conserva y nutre, pues sabe que de su salud depende la calidad de los productos que en él se cultivan. En el México prehispánico, gracias a un suelo muy sano generado por el sistema de las chinampas, se lograron niveles de productividad simplemente impresionantes. La alimentación mexicana, basada en tres productos básicos: maíz, frijol y chile, les proporcionaba todos los nutrientes esenciales que necesitaban. La carne prácticamente no formaba parte de su dieta (recordemos que el México prehispánico no conocía las vacas, cerdos o caballos) y, como mostró el maestro José Iturriaga (2008) eso no los hacía menos fuertes, brillantes o valerosos.

Cada vez es más importante ser capaz de producir los alimentos que se consumen. Son muchas las naciones, a lo largo y ancho del planeta, las que, desde hace siglos, lo alientan (los *Schrebergarten* alemanes, las granjas biodinámicas alemanas, suizas y canadienses, la IFOAM,¹⁷⁴ sólo por mencionar algunas) con estupendos resultados.

Y si a esto sumamos que los alimentos producidos por la agroindustria no podrán sino encarecerse en las décadas venideras —a causa del decremento de la producción petrolera mundial los insumos de la agroindustria (pesticidas, herbicidas y fertilizantes inorgánicos, todos derivados del petróleo), así como del combustible que re-

¹⁷⁴ Siglas en inglés de la Federación Internacional de Movimientos de Agricultura Orgánica.

quieren los camiones que transportan los alimentos, serán cada vez más caros— la situación no se aprecia sencilla.

Además, como ya dijimos, el calentamiento global, al aridificar y erosionar la tierra, potenciará el problema.

Es ya un asunto de supervivencia humana el pensar que unifica al hombre y su mundo y que, en la actualidad, nos obliga a reaprender el cultivo de los propios alimentos.

3.11. Reaprendiendo a habitar y construir comunidades

Otra consecuencia inmediata del trato depredador del *Dasein* impropio a su mundo es la consideración de que la vivienda humana puede ser producida en serie e independientemente de su entorno. Como el mundo es una cosa “ajena” son prescindibles sus condiciones y las grandes constructoras pueden trasladar el modelo de la revolución industrial al mercado inmobiliario y generar cantidades enormes de viviendas minúsculas e idénticas que, ante el panorama que ofrece el calentamiento global y el fin de la era del petróleo barato, serán totalmente ineficientes en el futuro cercano.

Desde hace apenas dos años, la humanidad, por primera vez en la historia, ha sido primordialmente urbana. Las ventajas energéticas de la era del petróleo barato trajeron consigo una cantidad enorme de seres humanos que no requerían cultivar la tierra para producir sus alimentos. Dicha jauja, desgraciadamente, se acerca a su fin. Si la humanidad no espera encontrarse con un amargo despertar es menester aplicar todo el conocimiento que hemos adquirido en los siglos de auge para poder diseñar viviendas lo más independientes de los servicios que actualmente ofrecen los Estados (luz, agua, gas).

Son menester habitaciones bioclimáticas, es decir, aquellas cuyo diseño (orientación, altura, ventilación, iluminación) permitan una reducción drástica del gasto en electricidad, calefacción o aire acondicionado. Es necesario, también, si la precipitación pluvial de la región lo permite, construir viviendas capaces de captar agua de lluvia en los techos para conducirla a una cisterna (previo filtrado), cuyo contenido pueda ser, posteriormente, bombeado al tinaco mediante dispositivos mecánicos o solares. Sería magnífico, también,

que cada casa pudiese convertirse en una pequeña planta generadora de energía (mediante dispositivos eólicos, fotovoltaicos, mecánicos, etc.) pues no hay garantía alguna de que las termoeléctricas de los Estados, sobre todo en el tercer mundo y ante la decadencia del recurso petrolero, sean capaces de suministrar energía eléctrica de manera eficiente y barata. Finalmente, y a partir de todo lo anterior, se aprecia la necesidad de establecer un lugar dentro de la vivienda, o en el jardín, susceptible de convertirse en un invernadero para cultivar los propios alimentos. Afortunadamente, gracias a la agricultura orgánica biointensiva o a la biodinámica es posible, en espacios relativamente pequeños,¹⁷⁵ cultivar hortalizas y frutales, sea en jardines o en macetas y, de preferencia, en invernaderos, pues tales espacios logran mitigar los efectos del calentamiento global. Volver a establecer pequeños corrales, a cuidar el suelo y a cultivar orgánicamente puede significar, en el futuro próximo, la diferencia entre una vida sana o enferma.

Los constructores de viviendas nuevas deben tener en cuenta los efectos del cambio climático global en cada región si no quieren construir viviendas inhabitables en el futuro.

Es menester reaprender a habitar el mundo, que seamos “como árboles” y, como ellos, que nuestros desechos sean nuestro alimento (pues hojas, flores y frutos, con el paso del tiempo y la labor de los microorganismos, se convierten en alimento de los propios árboles): el mundo nos es consustancial y los residuos que generamos son nuestra responsabilidad. Construir comunidades de dimensiones manejables (que permitan el libre juego democrático, el abatimiento de la desigualdad social y la dotación local y suficiente de alimentos) es también una tarea fundamental e insoslayable. El comercio justo, las empresas ecosustentables y de “carbono neutral” (cero emisiones de gases de efecto invernadero) ya no son un sueño en algunas naciones y generalizar su modelo es también básico para la humanidad. Nunca como ahora de revela tarea fundamental la construcción de una nueva humanidad, pensante y actuante de acuerdo a la unidad con su prójimo y su entorno.

¹⁷⁵ El maestro Eduardo Rincón Gallardo (2009) indicó que, correctamente dispuesto, un terreno de 10 metros cuadrados (con el asoleamiento y la dotación de agua correctos) puede ser suficiente para alimentar a una familia de cuatro integrantes.



CAPÍTULO 4

CONCLUSIONES

Piensa globalmente, actúa localmente

Como bien indica Úrsula Oswald (2008), el calentamiento global convertirá, en las décadas venideras, a las tierras semiáridas en áridas y a las áridas en superáridas. Si recordamos que el norte de México, en gran medida es, actualmente semiárido y árido... ¿hacia dónde emigrarán los millones de mexicanos que ahí viven? El escenario de hambrunas y guerras no está descartado si nuestros gobernantes no crean un programa de formación de viveristas capaces de producir los alimentos que se requieren. Y el calentamiento global también generará refugiados ambientales provenientes de las costas invadidas por el mar en los años venideros.

No se aprecia sencillo que los humanos logremos detener a tiempo a la industria depredadora, la sobrepoblación y el consumismo. Llevamos demasiados años “entretenidos” por los *mass media*¹ y decrecer es más complicado de lo que parece. No se aprecia que la humanidad perdida en la locura ecocida esté dispuesta a sacrificar sus autos y ahorrar energía y agua. La situación que hemos descrito en este ensayo es mucho más compleja de resolver de lo que a pri-

¹ No olvidemos lo que bien indica Giovanni Sartori (2005): el acto de ver anula el de pensar.

mera vista parece. El hombre es un animal de costumbres y su hábito es destruir su medio ambiente. Por ello este libro corre el riesgo de sumarse a las múltiples *flatus vocis* y, en tanto tales, sus ideas llevadas por el viento. Pero si aún queremos sobrevivir es menester rehacer el camino, detener la guerra contra la naturaleza gracias a reconocer la intrincación con ella, recuperando la muerte y la angustia concomitante, pensando y enseñando al otro a pensar, compartiendo enigmas y liberándose de supersticiones, cultivando los propios alimentos, construyendo y viajando respetuosamente, mandando obedeciendo y reconociendo mi corresponsabilidad con los crímenes ocurridos en mi sociedad.

Para preservarse, la humanidad requiere de una vasta red de seres humanos conscientes de la situación, los cuales, habiéndose previamente curado ellos mismos de su locura ecocida, sean capaces de encaminar a sus congéneres en la dirección, primero del reconocimiento de la propia locura ecocida y, después, en la de la curación de ella y a los que, falta de un mejor término, denominaré ecoterapeutas.

No es imposible construir una humanidad acorde y respetuosa de su sí mismo entero (lo cual incluye a su entorno), pero esa tarea no es de ninguna manera sencilla pues implica la revisión de nuestras propias concepciones, que realicemos la complicada tarea de pensar (lo cual se hace, indican Heidegger, Freud y Lacan: contra sí mismo, con el otro y el mundo y en un tiempo unificado en el presente por la conciencia de la finitud). ¿Lo lograremos? No lo sé... lo único inobjetable es que nuestra prevalencia en el mundo depende de ello.

Cuernavaca, Morelos, 13 de septiembre de 2009

BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean (1984), *Lettre pour lettre*, París, Erès.
- (1986), “Vous êtes au courant. Il y a une transfert psychotique”, *Litoral 21*, ères, Toulouse.
- (1990a), *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, México, Epeele.
- (1990b), *Erotique du deuil dans le temps de la mort sèche*, París, Epel.
- (1998), *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Córdoba, Edelp.
- (2007), “Spychanalyse II”, México, Litoral 39.
- Althusser, Louis (1992), *L'avenir dure longtemps*, París, Stock/Imec.
- (2003), *Ideología y aparatos ideológicos de estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Ariès, Paul, (1997), *Le fils de McDo. La MacDonaliation du monde*, París, L'Harmattan.
- (2005), *Décroissance ou barbarie*, Golias, Lyon.
- Asimov, Isaac; Pohl, Frederik (1994), *La ira de la Tierra*, Barcelona, Ediciones B.
- Asociación ambientalista Guerreros verdes A.C. (2007), *¡Para los que tienen ojos!* (Documental), México.
- Balkan, Joel (2006), *The corporation*, Barcelona, Robinbook.
- Barja, Juan (2001), *La cuchilla en el ojo y otros poemas teóricos*, Calima Ediciones, Palma de Mallorca.

- Barkin, David (2009), *Buscando alternativas frente a la crisis social y económica*, al interior del foro de la Red Nacional de Investigación Urbana/UAEM, Cuernavaca, Morelos, 25 de septiembre.
- Barlow, Maude; Clarke, T. (2004), *Oro Azul. Las multinacionales y el robo organizado de agua en el mundo*, Barcelona, Paidós.
- Batllori, Alicia (2008), *La educación ambiental para la sustentabilidad*, UNAM.
- Belpomme, Dominique (2007), *Avant qu'il soit trop tard*, Paris, Fayard.
- Berg, Jan van den (2007), *Silent snow*, Países bajos/Holanda <www.silentsnow.org>.
- Bettelheim, Bruno (1983), *Freud y el alma humana*, Barcelona, Grijalbo.
- Bourne, Joel K. (2009), "El fin de la abundancia", *National Geographic*, Junio.
- Brauch, Hans-Günter (Hrsg.) (1996) *Klimapolitik*, Springer, Berlin/Heidelberg.
- Buenfil Friedman, F. (2005), "Cuando se acabe el petróleo", <<http://www.rebellion.org/docs/22065.pdf>>.
- Calasso, Roberto (2003), *El loco impuro*, México, Sexto Piso.
- Campbell, Colin J., Jean Laherrère (1988), "The end of cheap oil", *Scientific American*, March.
- Campbell, Joseph (1991), *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Madrid, Alianza Editorial.
- Capurro, Raquel, Nin, D. (1995), *Extraviada*, Buenos Aires, Edelp.
- Capurro, Rafael (1986), *Hermeneutik der Fachinformation*, Alber, Freiburg/München.
- Carson, Rachel (2002), *Silent spring*, Nueva York, Mariner Books.
- Castoriadis, Cornelius (1996), *La montée de l'insignifiance*, vol. IV, Paris, Seuil.
- Cerezo, Pedro (1991), "De la existencia ética a la ética originaria", en Duque, F. (comp.) *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Madrid, Serbal.
- Chávez Galindo, Ana María (1994), *La pobreza en Morelos*, México, CRIM/UNAM.
- Ciorán E. M. (1988), *De lágrimas y de santos*, Barcelona, Tusquets.

- Colomer, Eusebi (1990), *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Barcelona, Herder.
- Comisión Mundial sobre el medioambiente y el desarrollo, (2005), *Notre avenir à tous* (Our common future), Canadá, Lambda.
- Condrau, Gion (1984), “Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Medizin”, en *Daseinsanalyse 1*, Zürich.
- Cornaz, Laurent (1999), *La escritura o lo trágico de la transmisión*, México, Epeeel.
- _____ (2000) *Avant d’être un homme*, París, L’Harmattan.
- Davoine, Françoise (1992), *La folie Wittgenstein*, París, EPEL.
- _____ (2004) *History beyond trauma*, Nueva York, Other Press.
- Davoine, Françoise, Gaudillière; Jean-Max (2008), *Don Quichotte pour soigner la mélancholie*, París, Stock.
- Detienne, Marcel (1982), *La muerte de Dionisio*, Madrid, Taurus.
- Diógenes Laercio (1985), *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Barcelona, Teorema.
- Dufour Dany-Robert (1996), *Folie et démocratie*, París, Gallimard.
- _____ (1999), *Lettres sur la nature humaine à l’usage des survivants*, París, Calmann-Levi.
- Duque, Félix, (comp.) (1991), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal.
- _____ (2008), *Heidegger: Sendas que vienen*, Madrid, Círculo de Bellas Artes/Universidad Autónoma de Madrid.
- Eliade, Mircea (2000), *Tratado de Historia de las religiones*, Madrid, Cristiandad.
- Epstein, Samuel S. (2005), *Cancer-gate. How to win the losing cancer war*, Nueva York, Baywood.
- Faye, Emmanuel (2005), *Heidegger et l’introduction du national-socialisme dans la philosophie*, Albin Michel.
- Ferrater Mora, José (1986), *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza Universidad.
- Finley, M. I. (1984), *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Grijalbo.
- Flamenco, Alejandro; Mas, Jean-François (2009), “El desvanecimiento de los bosques en México”, *Boletín de la UNAM Campus Morelia No. 22*, México.
- Foucault, Michel (1984), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.

- _____ (1986), *Historia de la locura en la época clásica*, vols. 1 y 2, México, FCE.
- _____ (1987), *Historia de la sexualidad*, vol. 3, México, Siglo XXI.
- _____ (1993), *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires/Montevideo, Altamira/Nordan.
- _____ (2001), *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE.
- Freire, Paulo (1980), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.
- Freud, Anna (2004), *Psicoanálisis del desarrollo del niño y del adolescente*, Barcelona, Paidós.
- Freud, Sigmund (1964), “Traum vom 23./24. Juli 1895” en *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt am Main/Hamburg.
- _____ (1975), “Moisés y la religión monoteísta”, en *Obras completas*, vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976a), “Cinco conferencias de introducción al psicoanálisis” (1909-1910), en *Obras completas*, vol. XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976b), “Recordar, repetir, reelaborar”, en *Obras completas*, vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976c), “El inconsciente”, en *Obras completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976d), “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”, en *Obras completas*, vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976e), “Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras completas*, vol. VI, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976f), “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976g), “Cinco conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas*, vol. XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976h), *Proyecto de psicología para neurólogos*, en *Obras completas*, vol. I, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976i), “Las histerias”, en *Obras completas*, vol. II, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976j), “¿Por qué la guerra?”, en *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu.

- _____ (1979a), "Presentación autobiográfica", en *Obras completas*, vol. XX, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1979b), "El porvenir de una ilusión", en *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1979c), "Una vivencia religiosa", en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund- Fließ, Wilhelm (1985), *Complete letters*, USA-England, Harvard University Press.
- Freud Sigmund; Pfister, Oskar (1966), *Correspondencia 1909-1939*, México, FCE.
- García Bacca, Juan David (1980), *Los presocráticos*, México, FCE.
- García Barrios, Raúl (2008), "El desarrollo sustentable: el caos que surgió del nuevo orden cooperativo" en *Instituciones y desarrollo, Ensayos sobre la complejidad del campo mexicano*, México, CRIM/UNAM/UACH/COLMEX.
- Giddens Anthony (1994), *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Goffman, Erving (1990), *Asilos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gorz, André (1991), *Capitalisme, socialisme, écologie*, Paris, Galilée.
- Graves, Robert (1987), *Los mitos griegos*, México, Alianza Editorial.
- Grimal, Pierre (1986), *Diccionario de la mitología griega*, Barcelona, Paidós.
- Grimm, Petra; Capurro, Rafael (Hrsg) (2004), *Krieg und medien*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Grinstein, Alexander (1982), *Los sueños de Sigmund Freud*, México, Siglo XXI.
- Goncharov, A. F.; Kolesnikov, A.; Kutcherov, V. (2009), "Methane-derived hydrocarbons produced under upper-mantle conditions", en *Nature Geosciences 2*, Julio.
- Grosrichard, Alain (1981), "El santo pedagogo", *Ornicar? 1*, Barcelona.
- Guerra, Ricardo (1996), *Filosofía y fin de siglo*, México, UNAM.
- Guthrie, W. K. C. (1970), *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982), *Fenomenología del espíritu*, FCE.

- _____ (1987) *Historia de Jesús*, Madrid, Taurus.
- Heidegger, Martin (1972), *Sein und Zeit*, M. Niemayer, Tübingen.
- _____ (1950), “Nietzsches Wort *Gott is tot*” en *Holzwege (Sendas perdidas)*, Frankfurt, Klostermann.
- _____ (1952), Logos, en *La psychanalyse I*, Paris.
- _____ (1958), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard.
- _____ (1971), *Nietzsche*, Paris, Gallimard.
- _____ (1980), Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (Wintersemester 1933-1934), *Gesamtausgabe*, B. 39, Klostermann, Frankfurt am Main.
- _____ (1981), *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE.
- _____ (1983), *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- _____ (1985a), *Arte y poesía*, México, FCE.
- _____ (1985b), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard.
- _____ (1986) *Des de la experiencia del pensamiento (Aus den Erfahrung des Denkens)*, Barcelona, Península.
- _____ (1987a), *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo veinte.
- _____ (1987b), *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- _____ (1987c), *Zollikoner Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- _____ (1988), *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- _____ (1990a), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- _____ (1990b), *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Ávila.
- _____ (1994), *Beiträge zur Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main.
- _____ (1996), *Einleitung in die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- _____ (1997), *Was heißt Denken?*, Tübingen, Niemayer.
- _____ (1998), “Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache”, *Gesamtausgabe*, B. 38, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934, Klostermann, Frankfurt a. Main.

- _____ (2002), “Was heisst Denken?”, *Gesamtausgabe*, B. 8, Klostermann, Frankfurt a. Main.
- _____ (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta.
- _____ (2006), *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid.
- Heidegger, Martin; Arendt, Hannah (1999), *Briefe (1925-1975)*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heller, Agnes (1986), *Teoría de la historia*, México, Fontamara.
- Holmgreen, David (2006), “Integrating Climate Change and Peak Oil Scenarios”, *Energy bulletin*, November.
- Hornedo, Braulio (2008), *El mito el progreso*, Tesis de Doctorado en Filosofía, CIDHEM.
- Illich, Iván (1990), *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz/Planeta.
- IPCC (2001), *Informe de evaluación*.
- Israels, Han (1986), *Schreber : Père et fils*. París, Seuil.
- Iturriaga de la Fuente, José (2008), “La identidad alimentaria mexicana como fenómeno cultural”, al interior del *Seminario El hombre y su medioambiente*, CIDHEM/ICM, 22 de febrero de 2008.
- Jørgensen, Mosse (1980), *Una escuela para la democracia*, Barcelona, Laertes.
- Kant, Immanuel (1977), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- _____ (1983), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, La paz perpetua*, México, Porrúa.
- _____ (1984), *Crítica de juicio*, Buenos Aires, Austral.
- Kertész, Imre (1999), *Un instante de silencio en el paredón. El holocausto como cultura*, Barcelona, Herder.
- _____ (2001), *Sin destino*, El acantilado.
- King, Stephen (2002), *On writing. A memoir of the craft*, Simon and Schuster.
- Klein, Naomi (2002), *No logo. El poder de las marcas*, Barcelona, Paidós.
- Kojève, Alexandre (1975), *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- Kuhn, Thomas S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- _____ (1989), *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.

- Lacan, Jacques (1953-1954), Seminario *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil.
- _____ (1954-1955), Seminario *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, inédito.
- _____ (1955-1956), Seminario *Les structures freudiennes des psychoses*, inédito.
- _____ (1959-1960), Seminario *L'éthique de la psychanalyse*, inédito.
- _____ (1960-1961), Seminario *Le transfert dans sa dispaïté subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Stecriture, Paris.
- _____ (1964-1965), Seminario *Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*, inédito.
- _____ (1966), *Ecrits*, París, Ed. du Seuil.
- _____ (1966-1967), Seminario *La logique du fantasme*, inédito.
- _____ (1967-1968), Seminario *L'acte psychanalytique*, inédito.
- _____ (1981), Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela; Sobre la experiencia del pase, en *Ornicar? I*, Barcelona.
- _____ (1984), *Escritos I y II*, México, Siglo XXI.
- _____ (1989), *La escuela, textos institucionales de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Manatíal.
- Lanceros, Patxi (2005), *Política mente*, Barcelona, Anthropos.
- Larmer, Brook (2009), "El precio del oro" en *National Geographic*, enero.
- Latouche, Serge (2004), *La mégamachine*, Paris, La découverte/MAUSS.
- _____ (2007), *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Fayard.
- Lao-Tsé (Lao-zi) (1981), *El libro del Tao*, Madrid, Alfaguara.
- Leff, Enrique (2002), *Saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI/PNUMA.
- _____ (2008), *Discursos sustentables*, México, Siglo XXI.
- Leyte, Arturo (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- Lipovetski, Gilles (2003), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

- Lourau, Rene (1991), *El diario de investigación*, México, Universidad de Guadalajara.
- Lovelock, James E. (2007), *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, Madrid, Planeta.
- Löwith, Karl (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Meltzer, Stuttgart.
- Macintyre, Alsdair (1988), *Whose justice, which rationality?*, Univ. of Notre Dame Press.
- (1999), *Dependent Rational Animals*, Illinois, Carus.
- Malcolm, Janet (1983), *In the Freud Archives*, Vintage Books, NY.
- Malthus, T.-R. (2000), *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), México, FCE.
- Mann, Ch. C. (2008), “El futuro está en el suelo, ¿podremos protegerlo?” *National Geographic*, Septiembre.
- Martínez Fernández, Manuel (2009), “Perspectiva energética y la información pública”, en Cedano, Karla; Martínez Fernández, Manuel, *El valor de la información en la Era del Conocimiento*, México, CCyTEM.
- Matute, Álvaro (1996), *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX*, México, CIDHEM.
- McKibben, B. (2009), “Energía del futuro”, *National Geographic*, edición especial, México.
- Meyer, T.; Steinhil, H. (1993), *Vocabulario fundamental y constructivo del Griego*, México, UNAM.
- Miller, Alice (1985), *Por tu propio bien*, Barcelona, Tusquets.
- Miller, Norbert (ed.) (1974), *Jean Paul, Sämtliche Werke*, Carl Hanser Verlag, Darmstadt.
- Montaigne, F. (2004), “Marcas ecológicas”, *National Geographic*, Septiembre.
- Montoya, Alberto (2006), *Paisajes de la locura*, México, Paradigma.
- Morin, Edgar (2007), *Où va le monde*, Paris, L’Herne.
- Natalichio, Ricardo (2008), *Ambiente y sociedad*, www.ecoportall.net (6 de junio).
- Neill, Alexander S. (1986), *Summerhill*, México, Siglo XXI.
- Newman, M. C., M. A. Unger. (2002), *Fundamentals of Ecotoxicology*. CRC Press, Boca Ratón/London/New York/Washington.

- Niederland, W. G. (1959), "Schreber: Father and Son", *Psychoanalytic Quarterly* 28.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Ecce homo*, México, EMU.
- Olvera, Angeluz (2008), "¿Dónde están las lombrices?", *Hypatia*, Consejo de Ciencia y Tecnología el estado de Morelos, núm. 28.
- Ortega Pérez de León, Armando (1999), *Nietzsche y Dostoiewsky. Tres áreas de convergencia y divergencia*, tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM.
- Ortega y Medina D. (1994), *Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, UNAM.
- Ortíz Osés, Andrés; Lanceros, Patxi (2006), *Diccionario de la existencia*, Barcelona, Anthropos/CRIM UNAM.
- Oswald, Úrsula (2003), El recurso agua en el alto Balsas, México, CRIM/UNAM/ColTlx/Böll.
- (2008), Seminario *Políticas públicas ante el cambio ambiental global y la globalización*, Morelos, México, CIDHEM.
- Oswald, Úrsula; Hernández, Ma. de Lourdes (2005), El valor del agua, ColTlx/CONACyT, México.
- Oswald Spring, Úrsula y Hans Günter Brauch (2009; Eds.). *Reconceptualizar la seguridad en el siglo XXI*, CRIM, CCA, CEIICH-UNAM, Senado de la República.
- Otto, W. (1997), *Dioniso*, Madrid, Siruela.
- Pabon S. de Urbina, J. M. (1978), *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Vox.
- Padel, Ruth (2005), *A quien los dioses destruyen*, México, Sexto Piso.
- Pasternac, Marcelo (1990), "Sobre el control/supervisión analítico", en *Artefacto 1*, México.
- Paulhan, Jean (1984), "La dicha de la esclavitud", prólogo a Réa-gue, P., *Historia de O*, Barcelona, La sonrisa vertical.
- Peinado, V. (2004), *La falta de Eros*, Tesis de doctorado en Letras Clásicas, FFYL, UNAM.
- Pennington, Terence; Sarukhán, José (2005) *Árboles Tropicales de México*, México, UNAM/FCE.
- Pereyra, Carlos (1984), *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Universidad.

- (1986), *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI.
- Pesci, Rubén (2007), *Ambitectura*, Argentina, CEPA.
- Pfister, Oskar (1928), *Die Illusion einer Zukunft*, Imago 2-3.
- PNUMA/SEMARNAT (2006), *El cambio climático en América Latina y el Caribe*.
- Pöggeler, Otto (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad.
- Porge, Erik (1989), *Se compter trois*, Toulouse, Epel.
- Prevot, Henri (2007), *Trop de pétrole*, Paris, Seuil.
- Proudhon, P.-J. (1982), *Oeuvres Complètes. Nouvelle Édition*, Slatkine Genève-Paris.
- Quammen, D. (2009), “Contacto letal”, *National Geographic*, Junio.
- Ramos, Eduardo (2008), “Alternativas energéticas”, al interior del Seminario *El hombre ante la crisis medioambiental*, CIDHEM, 25 de marzo de 2008.
- Rincón Gallardo, Eduardo (2009), “Agricultura orgánica y biodinámica”, al interior del Ciclo de conferencias *El hombre ante la crisis medioambiental II*, CIDHEM, 2 de septiembre de 2009.
- Robin, Marie Monique (2008), *Le monde selon Monsanto*, Paris, La découverte/Arte.
- Rohde, Erwin (1989), *Psique*, Barcelona, Labor.
- Rousseau, Jean-Jacques (1928), *Correspondance générale*, vol. 12, Paris.
- Ruiz de Elvira, Antonio (1982), *Mitología clásica*, Gredos, Madrid.
- Safranski, Rüdiger (1994), *Ein Meister aus Deutschland*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, (en castellano: *Un maestro de Alemania*, trad. por R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997).
- (2006), *Heidegger y el comenzar*, Circulo de Bellas Artes, Madrid.
- San Agustín (1966), *Confesiones*, México, Latinoamericana.
- Sánchez Puentes, Ricardo (1995), *Enseñar o Investigar. Una didáctica nueva de la investigación en ciencias sociales y humanidades*, México, ANUIES/UNAM.
- Santiesteban, Luis César (2009), *Heidegger y la ética*, México, Aldus/UACH.

- Santos-Burgoa, C; Rojas Fenneke-Linker, L; Alatorre, R. (1993), *La salud ambiental en México*, México, Instituto Nacional de Salud Pública.
- Sarmiento, Antonio (2008), “El dispendio en la alimentación”, al interior del seminario *El hombre ante la crisis medioambiental*, CIDHEM, 25 de febrero de 2008.
- Sartori, Giovanni (2005), *Homo ludens*, Suma de letras, Madrid.
- Sartre, Jean-Paul (1989), *El ser y la nada*, México, Alianza Universidad/Losada.
- Schatzman, Morton (1985), *El asesinato del alma*, México, Siglo XXI.
- Schell, Jonathan (2000), *The fate of the earth. The abolition*, California, Stanford University Press.
- Scherber, Daniel Paul (2004), *Memorias de un enfermo de los nervios*, México, Sexto Piso.
- Shields, D. (2008), “PEMEX en el contexto de su crisis de reservas y producción”, *Foreign Affaires*, vol. 7, núm. 3, ITAM.
- Schirmacher, W. (1983), *Technik und Gelassenheit*, Freiburg, Albert.
- Tamayo, Luis (2001a), *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*, México, UAQ/CIDHEM.
- _____ (2001b), “El colapso de Heidegger 1945-1946”, *me cayó el veinte*, Revista de l'école lacanienne de psychanalyse, México.
- _____ (2001c), “Un error de lógica en la Apología de Sócrates” en *Nova tellus 18-2*, México, UNAM.
- _____ (2004), *El discipulado en la formación del psicoanalista*, México, ICM/CIDHEM.
- _____ (2006a), “El estilo de Heidegger” en *Heidegger, sendas que vienen*, en F. Duque (ed.), Universidad Autónoma de Madrid/CBA de Madrid.
- _____ (2006b), “La voz del analista: una de las voces del analizante”, en A. Constante (comp.) *Filosofía y psicoanálisis*, México, FFYL/UNAM.
- _____ (2008) “El hombre no es masculino y la mujer no existe” en *Caminos a la equidad*, año VII, núm. 1, México, FAAPA/UAEMEX.

- Terencio, Publio (2008), *Obras*, Madrid, Gredos.
- Toledo, Víctor; Barrera-Bassols, N. (2008), *La memoria biocultural*, México, Icaria.
- Tolkien, J.R.R. (1991), *El señor de los anillos*, vol. 1, Barcelona, Minotauro.
- Trías, Eugenio (1999), *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino.
- Tyler, Leona (1975), *Psicología de las diferencias humanas*, Madrid Marova.
- Vattimo, Gianni (1996), *Crear que se cree*, Buenos Aires, Paidós.
- Vindras, Anne-Marie (1996), *Ernst Wagner, Robert Gaupp: un monstre et son psychiatre*, Paris, EPEL.
- Wallace, S. (2007), “Amazonia, nos estamos quedando sin selvas”, *National Geographic*, México, enero.
- Weber, B. (1996), “Global denken, local handeln. Klimaschutz Heidelberg” en H.-G. Brauch (Hrsg.) *Klimapolitik*, Springer, Berlin/Heidelberg.
- Xolocotzi, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés.
- Yañez, Adriana (1993), *Los románticos: nuestros contemporáneos*, México, Alianza editorial.
- _____ (1996), *El nihilismo y la muerte de Dios*, UNAM/CRIM.



ANEXO 1

DECRECER EN MÉXICO

Además de todos los elementos anteriores, pensar en el decrecimiento de nuestro país, implica contemplar una serie de elementos que, de observarse correctamente, nos permitirán sobrevivir a las crisis económicas, políticas y ambientales futuras:

1. Hacer de cada vivienda una granja. En muchos lugares de México son frecuentes los jardines familiares. Si logramos convencer a la población de intercambiar las plantas de ornato por las hortalizas y los frutales, los cuales cultivemos orgánicamente (sin fertilizantes ni pesticidas inorgánicos), incrementaremos nuestra producción de alimentos de manera muy importante. Para lograrlo sólo es menester construir una cisterna de buen tamaño y destinar su contenido para el cultivo de hortalizas en el jardín o el invernadero.

2. Convertir a cada vivienda en una estructura energéticamente eficiente. Gracias a la gran cantidad de asoleamiento de México es factible sustituir los calentadores habitacionales de gas con los solares. Asimismo, cuando el incremento del precio del petróleo lo exija, nuestra país contará con la posibilidad de transformar, gracias a las celdas fotovoltaicas de última generación, la energía solar en eléctrica. En tal caso, por supuesto, la electricidad deberá ser utilizada con la mayor mesura posible.

3. Convertir a cada automovilista en un peatón o en un ciclista. Una red de metrobuses, como la que atraviesa la Curitiba brasileña, podría permitir a los habitantes de las grandes ciudades mexicanas trasladarse sin necesidad de embotellarse en sus calles. Y si en tales autobuses existiesen *racks* que permitiesen colocar la bicicleta, el transporte en las ciudades podría ser muy eficiente.

4. Construir un sistema de recolección de residuos sólidos verdaderamente eficiente. De contarse con voluntad política, México podría construir la infraestructura adecuada (plantas de separación de residuos, industrias recicladoras, composteros municipales), todo lo cual aunado a un programa amplio de formación ciudadana sobre la separación de sus residuos permitiría a los municipios no sólo generar recursos por la venta de composta (derivada de la enorme cantidad de residuos orgánicos que se producen), sino por la venta de otras materias primas (papel, aluminio, plástico, vidrio, etc.). De esta manera podría no sólo multiplicarse la vida útil de los tan criticados rellenos sanitarios sino, incluso, aspirar a un programa de basura cero.

5. Construir comunidades donde el sentimiento comunitario renazca. Apagar la televisión permite que reaparezca el deseo de encontrarse con amigos, de acercarse a los vecinos para resolver los problemas comunes. Volver a crear comunidad requiere del esfuerzo digital (del dedo sobre el apagador del control de la televisión). Si nos permitimos cerrar la “ventana al mundo” podremos abrir la ventana a nuestro vecindario y hacer nuestros los problemas de nuestra comunidad.

ANEXO 2

SOBREVIVIENDO A LA CRISIS FUTURA EN MÉXICO

La crisis futura de México derivada del cambio climático global, el fin de la era del petróleo barato, el descenso de las remesas y la crisis financiera generalizada puede ser mitigada. Para lograrlo son menester acciones en diversos ámbitos:

I. Sobreviviendo a la crisis del agua

1. Para mitigar los efectos del cambio climático es menester construir una cisterna grande (dependiendo del tamaño de la familia y de la posibilidad de captación de agua) cerrada y utilizar el techo de la casa para captar el agua pluvial. En muchas regiones del sur de México es posible captar en la temporada de lluvias, por cada metro cuadrado de techo 1 metro cúbico de agua, lo cual implica que el techo de una vivienda promedio puede ser suficiente para cubrir las necesidades de una familia pequeña. Es necesario también adquirir una bomba de agua –de preferencia mecánica (de bicicleta o de brazo) o solar– para subir el agua de la cisterna al tinaco.

2. Reutilización de las aguas grises. Las aguas provenientes de lavaderos y baño personal (no del inodoro) puede ser reutilizada fácilmente haciéndola pasar por un enramado (caja de 80 cm por 3 m

con enramado de papiro) y recapturada después para empleo en riego de hortalizas o jardín.

3. Es necesario no verter nunca aceites, solventes o cloro al drenaje pues tales sustancias hacen inutilizables las aguas grises.

4. Instalar un baño seco (donde los excrementos van a un depósito y la orina a otro) o, al menos, un baño que recoja la orina (en proporción de una parte por 20 de agua es fertilizante orgánico) por un lado y el excremento por otro (y así enviar SOLAMENTE esa agua al drenaje). De tal manera sólo el agua mezclada con excrementos irá al drenaje municipal.

5. Se puede evitar mucho consumo de agua si en vez de bañarse con agua corriente se utiliza vapor de agua (los baños de vapor existentes en el mercado gastan menos de 2 litros de agua y ofrecen la misma, o mejor limpieza que los otros, pues equivalen a un Temazcal). También el “baño ranchero” (a jicarazos) constituye una alternativa.

6. Las manos no deben lavarse bajo el flujo de agua de la llave. Se pueden lavar sin problema con jabón neutro y en apenas medio vaso de agua en un recipiente cóncavo.

7. En el lavado de trastes se puede ahorrar mucha agua si previamente se quitan mecánicamente con papel los restos de alimentos para arrojarlos al compostero. Una vez realizada la operación anterior se colocan los trastes en un recipiente con agua jabonosa (y se tallan en caso de ser necesario) y al final se pasan por otro recipiente con agua limpia (para quitar el jabón).

8. Obviamente, hay que eliminar todo tipo de fugas de agua.

II. La limpieza

1. Sólo es necesario contar con cuatro productos de limpieza: jabón neutro, limón, vinagre y bicarbonato de sodio.

2. Limpieza personal: El cuerpo puede limpiarse sin problema con jabón neutro. El pelo, además del jabón neutro, puede requerir, al final, un enjuague con una mezcla de agua con vinagre (1 parte de vinagre por 20 de agua) para quitar los restos de jabón. Los dientes se lavan con bicarbonato o con carbón vegetal (*v.gr.* la tortilla

quemada) y luego se enjuagan. Para el mejorar el aliento se pueden mascar hojas de menta o yerbabuena.

3. Limpieza de trastes: Con el jabón neutro rallado se hace la mezcla jabonosa y el limón sirve para el acabado final (para producir buen olor y quitar los restos de grasa). La comida muy pegada se puede retirar con bicarbonato.

4. Limpieza de ropa en lavadora: el jabón en polvo de ropa se sustituye con jabón neutro rallado. En vez de suavizante se pone vinagre para desinfectar la ropa. Si la ropa está muy percutida se puede corregir, una vez pasado el primer ciclo de lavado, poniéndola al sol de 5 a 10 minutos.

5. Para desinfectar pisos y mesas sólo es menester, una vez barrida la casa o desempolvada la mesa, limpiarla con una mezcla de 1 parte de vinagre por 20 de agua.

III. Alimentarse durante la crisis

1. La crisis futura generará desabasto. Es menester aprender a cultivar y mantener vínculos de apoyo con otros productores de la región.

2. Debe también contarse con productos para intercambiar con los productores de granos. Se pueden cultivar hortalizas en el jardín o frutales. También se puede aprender agricultura biointensiva orgánica, biodinámica, etc., y si las dimensiones del jardín lo permiten, piscicultura o cuidado de animales de granja (pollos, conejos, etc.).

3. Aprender la producción de conservas tanto de frutas como de vegetales.

4. Aprender la manera de conservar alimentos y granos sin necesidad de energía (pues los refrigeradores no siempre podrán funcionar), usando, por ejemplo, sótanos, cuevas naturales o cuexcomates.

IV. El manejo de los residuos

En la vivienda deberán existir ocho tipos de contenedores para los diferentes tipos de basura:

1. Compostero para basura orgánica
2. Papel
3. Vidrio
4. Metal
5. Plástico
6. Indeterminada
7. Recogepilas
8. Especiales

El **compostero** se construye con malla de gallinero (con 80-100 cm de diámetro por, aproximadamente, un metro de alto) y permite se vierta en su interior la basura orgánica (previamente triturada gracias a unas tijeras de poda). Para evitar la fauna nociva hay que cubrir los residuos con tierra. Cuando el compostero se llene debe construirse otro. Cuando el segundo se ha llenado (aproximadamente en tres meses, dependiendo de la cantidad de residuos) la basura contenida en el primero se habrá vuelto tierra de abono.

Tipos de basura:

1. *Orgánica* (follaje y todos los restos de alimentos salvo huesos y restos de carne, servilletas de papel). Esta basura va al *compostero* para generar tierra de abono.

2. *Papel y cartón*. Todos los tipos: cajas, hojas, cuadernos, etc. Esta basura es muy apreciada en los centros de reciclaje.

3. *Vidrio*. Todos los tipos y colores, incluso rotos. El vidrio es 100% reciclable. Lo compran los centros de reciclaje.

4. *Metal* (latas previamente enjuagadas y compactadas y demás restos). Lo compran los centros de reciclaje.

5. *Plásticos* (previamente enjuagados). Casi todos los tipos los aceptan en los centros de reciclaje. El PET particularmente. Los plásticos 6 y 7 no deben ser adquiridos, pues no son reciclables. El unicel tampoco.

6. *Indeterminada* (curitas, toallas femeninas, pañales, aceites, papel de baño, unicel, papel encerado, madera, ropa, zapatos y basura

mezclada). Ésta es la única basura que tiene que ir al basurero municipal.

7. *Pilas* (es necesario cubrir previamente sus polos con *masking tape* para detener un poco los lixiviados). Todas las pilas son residuos peligrosos (alcalinas, de reloj, de celular, de computadora, etc.) y, por ende deben confinarse en lugares especiales (sus lixiviados son terriblemente contaminantes: una sola y minúscula pila de reloj contamina miles de litros de agua). Es mejor no comprarlas.

8. *Residuos especiales*. Los acumuladores de auto, computadoras, celulares, equipo de sonido y video, balastras de focos ahorradores y demás aparatos electrónicos son residuos peligrosos. Deben ser enviados a lugares para confinamiento especial. Los restos de thinner, aguarrás, aceite de auto y cocina deben conservarse en sus frascos bien cerrados, pues son inflamables y peligrosos. Los restos deben quemarse o llevarse a contenedores especiales. Nunca deben ser arrojados en el drenaje (140 ml de thinner son suficientes para matar a un ser humano).

9. *Tetrapak*. Una vez enjuagado y compactado es aceptado en algunos centros de reciclado.

10. *Unicel*: no hay que comprarlo. El existente debe ser confinado o llevarse al relleno sanitario para conservarlo durante los miles de años que se mantiene. Por ninguna razón debe ser quemado pues libera gases venenosos (de ácido cianhídrico).

11. *La basura de construcción* debe ser entregada a las empresas dedicadas específicamente a su reciclado.

12. Los *excrementos de mascotas* se pueden arrojar por el inodoro o, mejor, se pueden acumular en una cubeta que cierre herméticamente o en un agujero en el jardín. Después de medio año se habrán convertido en abono. *No deben colocarse en el compostero*, pues su proceso es anaeróbico y el compostero es aeróbico (si se deja el excremento al aire libre atrae fauna nociva).

13. Los *huesos y residuos cárnicos* deben ser regalados a algún animal carnívoro. No deben arrojarse al compostero, pues generan fauna nociva.

V. Transportándose durante la crisis

Es menester convencer a nuestras autoridades de la urgente necesidad de un transporte colectivo de calidad y eficiencia. La solución europea es muy razonable: las mercancías y los viajes largos se hacen en trenes, los trayectos cortos (menos de 6 Kms.) en bicicleta. Los trenes regionales alemanes permiten, incluso, que se suban bicicletas a los mismos para que, una vez en su destino, el usuario continúe su trayecto en ese medio.

Es cierto que las vías férreas constituyen una inversión muy importante, pero resolverían los problemas futuros. Mientras ello ocurre la tecnología del metrobús podría resolver, por ejemplo, el tráfico de varias ciudades mexicanas. El metrobús, como su nombre lo indica, es una especie híbrida de autobús y metro, es decir, su operación se realiza con gasolina (como cualquier autobús) pero la vía por la que se desplaza es prácticamente una vía férrea (una vía libre), lo cual le permite una eficiencia en el desplazamiento espectacular. De todas formas, de ser posible, lo mejor es vivir cerca del trabajo. Ello mejora la eficiencia.

VI. La crisis energética

Es menester convencer a nuestras autoridades de la necesidad de generar electricidad con energía limpia (solar, eólica, geotérmica, etc.). La energía debe ser ahorrada al máximo mediante el empleo de:

1. Focos ahorradores.
2. Refrigeradores Bio.
3. Hornos de microondas de última generación.
4. Calentadores solares de agua (para evitar los convencionales de gas).
5. Arquitectura que permita evitar al máximo la luz artificial.
6. Evitar el uso de plancha, secadora de ropa y pelo, calefacción y aire acondicionado. Son enormes consumidores de energía.

7. Apagar totalmente los aparatos electrónicos al dejar de usarlos (no dejar prendido *stand by* de la computadora, microondas, etc., pueden gastar cantidades importantes de energía).

No es imposible convertir a cada vivienda en una microplanta generadora de electricidad (mediante celdas fotovoltaicas, dispositivos eólicos, generadores mecánicos), puede ser más rentable una inversión tal que los megaproyectos.

VII. Demografía y preservación de la cultura

1. Es necesario detener el crecimiento demográfico.
2. Durante la crisis la cultura debe preservarse.
3. Hay que recuperar todas las tecnologías prepetroleras, eso que Toledo y Barrera-Bassols (2008) denominan la “Memoria biocultural”.
4. Es necesario aprender fitoterapia de la región.
5. Es menester construir comunidades solidarias con amigos y familiares.



ÍNDICE

Prefacio de la Dra. Úrsula Oswald.....

I

Una guerra loca y sus consecuencias

II

La locura ecocida

III

La cura de la locura ecocida

3.1. Aprendiendo a pensar.....	
3.2. Escribiendo el pensar.....	
3.3. Repensando nuestra concepción de nosotros mismos y del otro.....	
3.4. Reescribiendo nuestra mundanidad.....	
3.5. Reaprendiendo a transmitir los conocimientos.....	
3.6. Desentrañando el sistema de creencias.....	
3.7. Reescribiendo el modelo de gobernar e impartir justicia	
3.8. Reaprendiendo la manera de generar y ahorrar energía.	
3.9. Dejando atrás el consumismo.....	
3.10. Reaprendiendo a producir los alimentos.....	
3.11. Reaprendiendo a habitar y construir comunidades.....	
Capítulo 4.5 Conclusiones.....	
Anexo 1.....	
Anexo 2.....	