



ARTICULOS

PSICOANALISTAS Y EPICUREOS

ENSAYO DE INTRODUCCION DEL CONCEPTO ANTROPOLOGICO DE «HETERIAS SOTERIOLOGICAS»

GUSTAVO BUENO

Oviedo

En recuerdo del Seminario sobre Psicoanálisis que dirigieron los Doctores Guillermo Rendueles y José García en Oviedo, Mayo de 1980.

1. Planteamiento de la cuestión

El Psicoanálisis o, si se prefiere, el «Movimiento psicoanalítico» (*die psychoanalytische Bewegung*), ha llegado a ser, entre otras muchas cosas, una *institución*, en el sentido en que éste término suele ser utilizado en el vocabulario histórico-sociológico, pero también en un sentido muy próximo al del vocabulario estrictamente jurídico. Su origen, como tal institución, habría que ponerlo acaso, no ya en 1895 (*Estudios sobre la Histeria*), ni siquiera en 1900 (*La interpretación de los sueños*) —fechas que, sin embargo, son altamente significativas en una Historia de las Ideas psicoanalíticas— sino en 1902, fecha de la primera reunión (Freud, Adler, Kaham, Reitler, Stekel) de la «Sociedad Psicológica de los Miércoles» que inauguró sus sesiones (por convocatoria de Freud, pero a instancias de Stekel) en la misma casa de la *Bergase* de Viena en la que Freud vivía. La institución se consolida como tal cuando los diferentes grupos de psicoanalistas constituidos en otras ciudades (en 1907, el Grupo de «Gentiles» —i.e. no judíos, Jung, Binswanger— de Zurich; en 1908, el grupo de Abraham, en Berlín; etc.), junto con el propio grupo de Viena, se reúnen en Salzburgo (equidistante de Viena y de Zurich) en 1908 y en Nuremberg en 1910, tomando la forma de la *Asociación Psicoanalítica Internacional*, cuyo primer presidente fue C.G. Jung (aunque siguiendo las indicaciones de Freud). Pero tam-

bién pertenece a la historia de la institución la fundación por Freud, antes de la Primera Guerra Mundial, y después de la «secesión» de Adler, Jung y Stekel, de un *Comité Secreto* («la existencia y las acciones de ese Comité tendrían que ser rigurosamente secretos»), cuyos «sindicatos» (σύνδικοι) —llamémoslos así— habrían sido Rank, Ferenczi, Abraham, Jones y Sachs (1). La institución se hará verdaderamente internacional (y casi diríamos, ecuménica) a lo largo de todo el primer cuarto de siglo, sin por ello perder nunca la voluntad de excluir a todo aquel que pretendiese practicar un psicoanálisis «libre» (*salvaje, silvestre*). En 1929, por ejemplo, la Asociación Médica Británica, declarará: «Este término [psicoanálisis] sólo puede ser aplicado ligitimamente al método desarrollado por Freud y a las teorías derivadas del uso de este método» ...de acuerdo con esta definición, y con el propósito de evitar confusiones, el término «psicoanalista» está reservado a los miembros de la «Asociación Psicoanalítica Internacional» »(2). Para ingresar en la cual, se exigirán condiciones muy estrictas en muchos casos (título de médico, años de experiencia) incluso lo que podría considerarse una suerte de «noviciado» (el análisis de «formación», o preparatorio, durante un año, por lo menos, en promedio).

(1) Paul Roazen, *Freud y sus discípulos*, versión esp. de Carlos Manzanares, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pág. 351.

(2) *British Medical Journal*, Supl., append. 2, 29-Junio-1929, pág. 266.

2. Ahora bien: el movimiento psicoanalítico —se dice— comporta una doctrina (una teoría) y una práctica (terapéutica). La doctrina suele ser presentada desde luego, por sus mantenedores, como una doctrina científica, cuyos fundamentos se encontrarían expuestos en la obra de Freud. Discuten sin embargo sus biógrafos si el fundador fué un temperamento científico (un *teórico*) o si ante todo fué un temperamento *práctico* (por ejemplo, un médico que, al no poder superar el terror que le producía la sangre derramada —incluso llegó, en plena madurez, a desmayarse ante su vista— hubiera encontrado el modo incruento de ejercer la medicina; o acaso ni siquiera eso, sino un organizador ambicioso, un hombre de empresa). Es una alternativa que en este momento no nos interesa decidir directamente, puesto que lo que nos importa, en cambio, es otra alternativa entretejida con aquella: ¿es la doctrina psicoanalítica una doctrina científica especulativa, intrínsecamente independiente (en cuanto a su verdad, no ya en cuanto a su génesis), de la práctica terapéutica, o bien es una doctrina que consiste toda ella, en lo esencial, en un conjunto de reglas prácticas de índole psicagógica?. Así planteada la cuestión parece que es posible decir que, al menos intencionalmente, la doctrina psicoanalítica es ante todo una teoría (y la prueba es que no se agota en la consideración de psicóticos o neuróticos, puesto que también se refiere a los individuos sanos y, lo que es más, a los hombres que por definición no son ya accesibles a ningún tratamiento práctico —como por ejemplo, aquellos hombres que se comían a su padre en *Totem y Tabú*). Intencionalmente: porque, de hecho, es muy posible que muchos de los componentes teóricos más puros dependan indirectamente de la práctica psicoanalítica efectiva, pero no precisamente de la práctica tal y como se configura explícitamente en la doctrina psicoanalítica.

3. Podría pensarse, en principio, que el hecho de que los médicos psicoanalistas se asocien ulteriormente, intercambien opiniones, funden Colegios muy cerrados, etc. no tendría otro alcance del que tienen los mecanismos de asociación de los restantes gremios: defensa de los intereses profesionales, exclusión de los diletantes (condenación del psicoanálisis salvaje, de los *sarabaitas*, como diría San Benito). Pues no es preciso interpretar maliciosamente de un modo meramente externo la funcionalidad de un Colegio Profesional: también cabe una justificación interna, que es la que naturalmente daban los fundadores: la práctica psicoanalítica debía ser aprendida por cada médico de otros médicos y sólo muy excepcionalmente por «profanos». Se trataría de condenar el autodidactismo, de preservar al Psicoanálisis de la charlatanería, de la improvisación, hasta de la «inspiración», a fin de mantener el prestigio y la funcionalidad del oficio del médico de almas.

4. El punto de vista que hemos adoptado aquí es distinto. Y ello en razón, principalmente, de un primer supuesto que resultará excesivo, sin duda, para los psicoanalistas profesionales, a saber: que la doctrina o teoría psicoanalítica no es una teoría científica en modo alguno, pese al ingente material clínico en el cual se soporta y al imponente talento discursivo de Freud y de alguno de sus continuadores. Nosotros *suponemos* aquí que la doctrina psicoanalítica es una teoría que, utilizando generalmente los modos estilísticos de razonamiento científico,

no puede considerarse en modo alguno como una doctrina científica, categoricamente cerrada, sino más bien como una *dogmática* escolástica, incluso como una mitología —sin que con ello queramos significar que sea gratuita, irracional, fruto de una hipotética fantasía delirante. La doctrina psicoanalítica es una doctrina racionalista, pero no científica (al menos cuando ponemos aparte desarrollos tales como los de la «introyección del pene» como base del *superego* de Melaine Klein o los del «trauma de nacimiento» de Otto Rank, desarrollos que pueden competir con ventaja con las especulaciones de la Frenología o de la Mariología).

En el caso del Psicoanálisis, suponemos también —y es nuestro segundo supuesto, que será sin duda recibido con menos benevolencia por los críticos del psicoanálisis— que la práctica del psicoanálisis asociada a su mitología (incluidos los mitos de Edipo y de Electra) o si se prefiere, los ritos asociados a sus mitos, no son siempre ineficaces, sino que han conseguido, o siguen consiguiendo eventualmente, resultados terapéuticos muy satisfactorios, habida cuenta de los márgenes de rendimiento con que se trabaja en medicina o en psiquiatría. Hasta tal punto que sería legítimo apelar a esos resultados prácticos positivos como razón y justificación de la propia doctrina psicoanalítica en la medida en que ella contiene también las líneas maestras de la praxis psicoanalítica.

Desde nuestros dos supuestos, es evidente que el problema que inmediatamente tenemos que plantear es este: ¿cuál es la razón por la cual el Psicoanálisis puede alcanzar esa eficacia terapéutica (segundo supuesto), cuando comenzamos clasificando sus fundamentos teóricos como una mitología (primer supuesto)?. El problema aparece sólo desde luego en una perspectiva racionalista —no será problema para quien se satisfaga apelando a la virtud curativa de las potencias irracionales subconscientes desatadas por una mitología profunda y certera genialmente diseñada.

Y es en el contexto de este problema «racionalista» cuando se cree ver cerrado totalmente el paso a una explicación fundada en la verdad científica de la teoría tectónica del alma tal como el médico psicoanalista, cuando se dispone a actuar sobre ella, se la representa. Es entonces cuando nos vemos inducidos a acudir a ese componente, al parecer subsidiario (o genérico, de segundo orden) del psicoanálisis, a saber, el «marco colegiado» en el que se encuentran insertos de hecho los médicos psicoanalistas. Sospechamos si no habrá que atribuir a este marco una causalidad de primer orden en el propio proceso terapéutico; si la colegiación de los psicoanalistas no es algo más que una estructura organizada sobre la base previa de la ciencia y del arte individuales, a fin de regularizar su ejercicio, incluso si no es otra cosa que una superestructura burocrática que sería conveniente remover para dar paso a un psicoanálisis libre, en el que se «recupere» la palabra espontánea (3).

5. La tesis según la cual el psicoanálisis debiera verse más que como una teoría científica cuasibiológica (de la que se deduce una determinada práctica y una tecno-

(3) François Gantheret, *L'institution de l'analyse*, Partisans, Paris 1969, Maspero.



logía) como un movimiento en cierto modo inconsciente de sí mismo (precisamente a consecuencia del enmascaramiento que la propia teoría psicoanalítica le autosuministra) podría parecer una tesis audaz en los primeros tiempos, cuando Freud, en su gabinete privado, trataba como médico a ciertas personas enfermas del «aparato psíquico» que, cuando estaba obstruido, a semejanza de lo que podría ocurrir en el aparato digestivo, que trataban otros médicos, necesitaba de una purga, llamada *catharsis* (sin que la cautela al ocultar con una palabra griega la metáfora atenuase su intrínseca grosería conceptual). Pero una vez que el movimiento psicoanalítico comenzó a desarrollarse del modo tan prodigioso que todos le reconocen, la tesis de referencia pudo presentarse con una claridad creciente: la esencia del psicoanálisis reside en el movimiento psicoanalítico, y esta es su *verdad* —a la manera como la verdad del marxismo es el comunismo. La dificultad hay que ponerla en la formulación de la naturaleza misma del movimiento psicoanalítico. Y el único modo racional de proceder en el momento de intentar alcanzar una formulación aproximada es, por supuesto, el modo de la comparación con otros «movimientos» en los que puedan apreciarse semejanzas y diferencias significativas.

Ahora bien; nos parece que estas comparaciones se han orientado en una dirección que acaso adolece de una excesiva genericidad y, lo que es más, de un carácter eminentemente sociológico (utilizando aquí este término en cuanto puede contraponerse al término más amplio «antropológico»). No por ello queremos insinuar que estas comparaciones, así como las discusiones detalladas en torno a ellas, sean inútiles. Son absolutamente necesarias, sin duda —sólo que su sociologismo suele desembocar casi siempre en una reducción del movimiento psicoanalítico a los términos de una especie, entre otras, del género «estructuras de dominación», y esto hasta un punto tal en el que las funciones terapéuticas del psicoanálisis pasarían a desempeñar el papel de mero pretexto del movimiento psicoanalítico.

El movimiento psicoanalítico, una vez en marcha, podía ser comparado, en efecto, a una masonería internacional, y cada uno de sus Colegios —por ejemplo, el Colegio de Jung, el Colegio de Lacan— a las logias. Pues sus fines explícitos no son otros sino los de la promoción del humanismo. La comparación con la masonería es instructiva metodológicamente: queremos decir, que las dificultades habituales ante la pregunta ¿qué es la masonería? (como las dificultades ante la pregunta ¿qué es el movimiento psicoanalítico?) no tienen que ver, como ingenuamente suelen creer muchos, con la dificultad de conocer un contenido «esotérico, incluso oculto, secreto, pues este contenido, en sus rasgos generales, está perfectamente conocido y tiene una historia precisa, sino que tiene que ver con la dificultad de categorización de esos contenidos (la masonería es «un poco partido político, un poco iglesia, un poco cofradía»).

También se ha comparado el movimiento psicoanalítico con un Partido político: «El *Profesor* adoptaba muchas medidas prácticas para mantener unido a su grupo. Ciertas fotografías suyas equivalen al carnet de un partido político y las distribuía como señal de benevolencia y afecto». No era un partido político ordinario, encaminado a obtener el poder ejecutivo, o el poder legislativo de un Estado concreto; por el contrario, los miembros del movimiento psicoanalítico, comenzando por el propio Freud, se declaraban apolíticos. Pero sí parecía (incluso, en parte se lo pareció a L. Trotsky) un movimiento capaz de inspirar ampliamente a otros movimientos políticos, inyectándoles un sentido revolucionario («la revolución psicoanalítica»). A fin de cuentas, el *freudomarxismo* entendió siempre que «los movimientos marxistas de liberación colectiva» debían ser complementados por el «movimiento freudiano de liberación individual», apelando al joven Marx, al de la Tesis sobre Epicuro, al humanista (así Reich, E. Fromm, T. Adorno, H. Marcuse, sin contar al mismo J.P. Sartre). De la congruencia de esta comparación puede hablarnos la misma historia de los hechos (incluyendo aquí: que precisamente la aproximación excesiva a otros movimientos políticos pudo ser el determinante de muchas *herejías* dentro del mismo movimiento psicoanalítico, como ocurrió en el caso de Adler o de Kunkel).

Lo más frecuente ha sido comparar el movimiento psicoanalítico con un movimiento religioso, con una suerte de Iglesia cristiano-judía primitiva. Freud sería el fundador, Cristo, mientras que Federn sería su San Pedro: «Federn era un profeta barbudo, el San Pedro del movimiento» dice Paul Roazen (4). Este mismo autor habla de los discípulos inmediatos de Freud (comenzando por Hans Sachs) como de los *apóstoles* del movimiento psicoanalítico. Freud es equiparado a veces con el Papa, y se habla de la pena de excomunión cuando Freud se propuso excluir del movimiento a Adler y simpatizantes: «Freud —como dirigente de una Iglesia— expulsó a Adler, lo expulsó de la Iglesia oficial. Por espacio de unos años viví (dice Graf) todo el desarrollo de la historia de una Iglesia» (5). Y Robert Castel, utilizando la distinción de Pierre Bourdieu entre *secta profética* e *igle-*

(4) Op. cit., pág. 331.

(5) Roazen, op. cit., pág. 210.

sia dice que la historia del movimiento psicoanalítico es la historia de la transformación de una secta profética en una Iglesia: «La transición de la secta a la Iglesia es sobre todo una nueva orquestación de la problemática del poder, en el interior de la organización que permite su dilatación al exterior. En la secta el poder se ejerce bajo una forma carismática, es decir, personalizada y referida a un hogar viviente, un hombre y su texto que mantiene de manera continua todo el edificio... en la Iglesia el poder se hace rutinario y burocrático, es decir, se objetiva en sus funciones...» (6). Según Castel, la primera paradoja del movimiento psicoanalítico sería la larga duración de su estado de secta —teóricamente hasta la creación de la Asociación Psicoanalítica Internacional, pero prácticamente hasta la muerte de Freud en 1938. La naturaleza sociológica de estas comparaciones y, por tanto, su profunda limitación, se puede deducir de la desconsideración que ellas se ven obligadas a hacer de las dogmáticas (a parte de las funciones terapéuticas) respectivas, dogmáticas antitéticas, teístas en las iglesias, ateas o arreligiosas al menos en el tipo de asociaciones a las que pertenece el psicoanálisis. Y una perspectiva que no puede dar cuenta de estas diferencias, una perspectiva que se ve obligada a nivelar las diferencias dogmáticas, así como las diferencias funcionales, bajo la denominación de «meras superestructuras ideológicas o tácticas de una organización de poder» es ya en sí misma muy grosera.

También se ha comparado el movimiento psicoanalítico con una horda —y la comparación es del propio Freud, «a quien gustaba concebir a sus seguidores como una horda en una cacería desenfadada» (7). Esta comparación nos pone, por cierto, más cerca de nuestros propios resultados de lo que su aspecto metafórico podría sugerir inicialmente. Y, por último, se ha comparado ampliamente el movimiento psicoanalítico con una familia, y no solamente en el sentido exhortatorio convencional, dadas las múltiples implicaciones de la familia de Freud en la génesis del movimiento psicoanalítico.

Todas estas comparaciones, desde nuestro punto de vista, proceden por tanteo, y son parciales, aunque no son gratuitas. Diríamos que captan más bien algún rasgo genérico oblicuo, por importante que sea («partido político, masonería, familia, etc.), o bien establecen alguna intersección efectiva, pero no del modo dialéctico adecuado, por cuanto el desarrollo del movimiento, aún pasando por esa intersección, consistió en gran medida en eliminarla: tal sería el caso de la familia. Es cierto que las relaciones entre los miembros del movimiento se asemejaron mucho a las relaciones familiares (trato íntimo, comidas en común, retratos, etc.): pero precisamente el movimiento psicoanalítico se desarrollaría eliminando y desbordando estas semejanzas. La familia psicoanalítica es puramente simbólica, es decir, no es familia. Las transferencias en las terapias no se establecen como relaciones personales, como puedan serlo jurídicamente las de la familia y, según Freud, Breuer se habría negado a iniciar otro tratamiento con Anna O. porque «no había entendido la naturaleza impersonal del proceso de semejantes transferencias en la terapia». Y otro argumento

importante (si se adopta el criterio económico clásico de Rodbertus): la relación psicoanalítica, aquella en la que se produce normalmente la «transferencia», lejos de mantenerse como una relación familiar o amistosa, ha de ser estipulada como una relación que tiene mucho de contrato de compraventa, como una relación de mercado —pues el paciente es un cliente al que debe exigirse el pago de honorarios (a un padre, después de una larga sesión en la que aconseja a su hijo, no se le ocurre pasarle la factura, y toda especulación que tienda a desvirtuar estas diferencias en nombre de metafóricos simbolismos nos parece descaminada).

6. Desconfiando de estas comparaciones entre el movimiento psicoanalítico y otras instituciones sociales como excesivamente genéricas (aunque sin negar sus relaciones, incluso su eventual intersección), no hemos, por nuestra parte, desestimado el método comparativo. Sencillamente hemos tomado otros términos de comparación, particularmente el movimiento epicúreo, suficientemente alejado del movimiento psicoanalítico en el espacio y en el tiempo, a fin de extraer de esta comparación la figura antropológica adecuada que buscamos, y que hemos denominado *hetería soteriológica*. Tratamos, pues, de interpretar a su luz las múltiples relaciones que, consideradas al margen de esta figura, o bien pasarían desapercibidas, o bien se nos presentarían como idénticas a relaciones dadas en otras instituciones sociales mucho más genéricas. No pretendemos aplicar, en todo caso, la idea de hetería soteriológica al movimiento psicoanalítico en los términos de un modelo homomorfo, puesto que comenzamos constatando que, fenoménicamente, el movimiento psicoanalítico no es una hetería en el sentido estricto que daremos a este término. En todo caso, las analogías entre epicúreos y psicoanalistas no tendrán por qué hacer olvidar sus diferencias y la cuestión de determinar si estas diferencias son bastantes para neutralizar las analogías o bien si no ocurre así. Por ejemplo, los maestros epicúreos, respecto de sus discípulos, parecían tener relaciones muy distintas a las que mantienen los médicos psicoanalistas con sus clientes: los discípulos epicúreos no son clientes (ocasionales); los maestros epicúreos y sus discípulos forman una comunidad, celebraban banquetes regulares. Los discípulos no figuran como clientes, es cierto, pero sin embargo es evidente que daban contraprestaciones económicas al Jardín, pues de alguna parte tenían que salir los cien dracmas, equivalentes a una mina, que, según Timócrates, gastaba diariamente Epicuro —sobrentendemos: la comunidad epicúrea— en la mesa. En todo caso, el celebrar banquetes no era una característica de la comunidad epicúrea, sino una institución muy general de la sociedad antigua (banquetes del Colegio de los Curetes, banquetes fúnebres de Poseidón). Sin duda, los epicúreos formaban una comunidad más compacta, pero ello no debe hacernos creer que la clientela epicúrea se reducía al Jardín: los amigos de los epicúreos se extendían por todas partes, como se extienden los «antiguos clientes» de los psicoanalistas. Una cosa son los íntimos (οἱ γνῶριμα), es decir, la *hetería* propiamente dicha, coordinable con el Colegio de Psicoanalistas— y otra cosa son los de fuera, los externos (οἱ ἕξωθεν), que también pueden ser amigos de Epicuro. Estos externos corresponden, pues, a los clientes del psicoanálisis y ello sin olvidar las diferentes relaciones, diferencias deducibles en gran medida de la

(6) Robert Castel, *Le psychanalyse*, París, Máspero, 1976, pág. 204.

(7) Roazen, op. cit., pág. 359.

heterogeneidad de culturas, pero que acaso no comprometen la analogía en lo que se refiere a los procedimientos terapéuticos de *integración* de la persona, que es lo que a nosotros propiamente nos interesa.

2. Presupuestos antropológicos

Dos objeciones de principio podrían parecer suficientes para desviar nuestra mirada de estas «superestructuras institucionales» que envuelven al psicoanálisis, en cuanto posibles fuentes de sus virtualidades terapéuticas. Primera: la doctrina psicoanalítica y aún la terapia eficaz que le suponemos asociada son cronológicamente anteriores al movimiento psicoanalítico. Segunda: en cualquier caso, la teoría psicoanalítica dispone de recursos capaces de explicar el proceso de institucionalización ulterior, en sus propios términos.

En consecuencia, habría que considerar como un despropósito cualquier intento de explicar las virtudes propias de la terapia psicoanalítica a partir de estructuras «envolventes» de su propia doctrina, no reductibles a sus términos, puesto que, por el contrario, estas estructuras, o bien permanecen exteriores al campo específico del psicoanálisis, o bien se absorben plenamente en los límites de su recinto.

Atendamos ante todo a la primera objeción de principio. Nos parece que ella queda neutralizada por dos tipos de consideraciones, también «de principio»: una de ellas referente a la misma «corporación» de psicoanalistas (en tanto esta *corporación* lleva en su seno una determinada doctrina dogmática) y la otra referente a los sujetos pacientes («clientes») de la *corporación*. En efecto: en la doctrina y práctica originarias de Freud, podrían rastrearse importantes momentos que implican ya una forma colegiada. No sólo aludimos aquí a la colaboración con Breuer, sino sobre todo a la insistencia de Freud en exigir el título de médico a todo aquel que quisiera practicar el análisis. Insistencia cuya justificación teórica no es nada clara, habida cuenta de que el psicoanalista procedía más como psicólogo que como médico (no diagnosticaba palpando o auscultando, ni administraba fármacos, etc.). Y, por ello, cabría reinterpretar tal insistencia (que, por lo demás fué y sigue siendo un caballo de batalla entre los psicoanalistas) desde la perspectiva que estamos sugiriendo. Podríamos pensar si la insistencia en exigir al psicoterapeuta el título de médico no emanaba ya acaso de una «voluntad corporativa» —voluntad que sólo podía satisfacerse al principio a través de las formas ya existentes y muy cerradas por cierto, de los Colegios de Médicos, en una época en la que los psicoanalistas, y aún los psicólogos, carecían social y jurídicamente de figura gremial y profesional. La condición de médico serviría también para fijar el sentido global de la relación entre el analista y el cliente, lo que era decisivo para despejar cualquier otro problema implicado en unas relaciones tan insólitas (la confesión de las «intimidades personales», que si tenían un débil punto de apoyo en la tradición de la consulta médica ordinaria, también es verdad que estaba reservada al confesor o al amigo íntimo) y también para regular la escala de los honorarios.

Por otro lado hay que constatar aquí que fue la misma dogmática o doctrina de Freud (sin contar con la de sus discípulos, principalmente Adler) la que experimentó importantes reformulaciones, precisamente en épocas en las que ya existía una organización corporativa de los practicantes del psicoanálisis. Nos referimos, sobre todo, a la reformulación de la teoría tectónica inicial de la psique —*inconsciente, preconscious, consciente*— en la forma de la teoría psicoanalítica definitiva (1923, *Das Ich und das Es*), a saber, aquella que distingue el *Ello*, el *Ego* y el *Superego*. Habría, pues, base para atribuir algún tipo de causalidad sobre tales reformulaciones a la nueva situación «colegiada» de la práctica psicoanalítica.

Y, si volvemos la vista a la «clientela», ¿acaso el paciente que decide acudir a la consulta del psicoanalista va buscando los servicios de algún individuo sobrenatural e irreplicable, capaz de penetrar en sus *secreta cordis*? No, él va buscando a un individuo con el mayor grado de competencia y prestigio que pueda encontrar, pero un individuo que a fin de cuentas se le supone que tiene un oficio, tiene una placa de médico en su puerta, es «individuo de una clase», de una profesión: suele recibirnos con bata blanca. No se va a él como se va a hablar con un amigo. Hay que retribuirle como se le retribuye al dentista o al médico de enfermedades venéreas —que también conoce las cosas más íntimas—. La doctrina psicoanalítica pretende tener virtualidad para explicar el carácter preceptivo de la percepción de honorarios: pero éstos preceptos pueden ser derivados aún más fácilmente de la situación institucional a que venimos haciendo referencia, y aún contribuye a fundarla.

Y vayamos ahora a nuestra segunda objeción de principio: que el proceso de colegiación y su eventual importancia terapéutica puede ser reconstruido a partir de los mismos axiomas psicoanalíticos. Podríamos acordarnos de los conceptos psicoanalíticos que Freud elaboró en su *Psicología de las Masas* (1921) y que desarrolló W. Reich en su *Psicología del Fascismo* y, a su modo, Adorno, Frenkel-Bruswik, Levinson y Sanford en *La Personalidad autoritaria* (1950), tendentes a aproximar la



identificación de los individuos en el seno de la familia con su identificación en el seno de otros grupos humanos. El funcionamiento de los grupos estaría centrado en el jefe y en la identificación con él a través de la sustitución del ideal del yo por la figura del jefe. Otros psicoanalistas sugieren mecanismos de identificación en el grupo, de otra índole, sugerencia que repercutirá en la posibilidad de sustituir las situaciones de la entrevista psicoanalítica clásica (analista sentado, silencioso e invisible / paciente locuaz en decúbito) por la situación del «trabajo psicoanalítico en grupo» (Didier Anzieu, Angelo Bejarau) entendido a partir de conceptos tales como «identificación narcisista».

Ahora bien, la aplicación de estos conceptos, o de otros parecidos, no puede pretender un alcance reductor por la sencilla razón de que estos conceptos no tienen capacidad para construir estructuras supraindividuales, tales como *masa* o *grupo*, puesto que parten de ellas (como Freud partía ya de la *familia* o de la *borda*). Pero *masa*, *grupo*, *familia*, *borda*, no son categorías psicológicas, aún cuando en su seno tengan lugar abundantes procesos psicológicos que los psicólogos tratarán de comprender. Los factores psicológicos juegan en su escala, sin duda, pero ellos mismos están moldeados, por ejemplo, (Erich Fromm se distinguió subrayándolo) por las corrientes causales psicológicas y económicas.

Nuestra respuesta a la segunda objeción, que apela a la capacidad de los axiomas psicoanalíticos, se ve obligada a regresar a las cuestiones de principio, es decir, a considerar otros axiomas alternativos de los axiomas psicoanalíticos, en el momento de disponernos a enjuiciar el significado antropológico del «proceso de colegiación». Se comprende la razón por la cual esta cuestión, que aparentemente es muy secundaria, suscita al *regressus* a los axiomas: los psicoanalistas se ocupan de la individualidad subjetiva; pero las corporaciones de psicoanalistas son estructuras supraindividuales (sociales, histórico-culturales, jurídicas). La hipótesis de la posible influencia de estas estructuras supraindividuales en el proceso terapéutico individual suscita simultáneamente la cuestión de las relaciones entre una perspectiva individualizada y una perspectiva supraindividual. Y entonces o bien se pretende defender un reduccionismo a ultranza, un psicologismo (cuando los axiomas del psicoanálisis se interpretan como axiomas psicológicos) o bien se defienden sencillamente unos axiomas no psicológicos, distintos de aquellos por los cuales la objeción cobra sentido. Sospechamos que el psicoanálisis —cuando tenemos en cuenta sus pretensiones de dar razón, no solamente de la estructura de las conductas individuales, sino también de estructuras tales como el Estado, la Religión, las normas éticas y morales, el Arte, etc.—, es mucho más que una psicología, es una Antropología y hasta una Metafísica (Eros/Thanatos), aunque todo ello suela incluirse confusamente dentro del mismo nombre de Psicología. Precisamente ha sido el Psicoanálisis la escuela psicológica en la que de un modo más constante y sistemático se han entretejido los puntos de vista psicológicos con puntos de vista sociológicos, histórico-culturales, antropológicos y metafísicos (y esto sin necesidad de apelar a concepciones como las de Otto Rank relativas a la conexión del yo con el Todo, a través de la madre y del trauma de naci-

miento). Freud lo reconocía cuando en *Más allá del principio del placer* calificaba a sus reflexiones de «meta-psicológicas». No tenemos, pues, la pretensión de enfrentar la Antropología a la Psicología, sino una Antropología a otra Antropología (al Psicoanálisis en cuanto Antropología y en cuanto concepción del mundo).

Es evidente que una reinterpretación fundamentada del Psicoanálisis como Antropología no puede ser presentada adecuadamente en los límites del presente ensayo. Me limitaré a destacar aquellos rasgos que sean más pertinentes para nuestro propósito (a saber, el intento de pensar el proceso de colegiación de los psicoanalistas desde la idea antropológica de *hetería soteriológica*) a efectos meramente expositivos y en modo alguno demostrativos.

Nosotros argumentamos desde una perspectiva antropológica materialista que prefiere hablar de «material antropológico» a hablar de «Hombre», en tanto este concepto sugiere una realidad sustantivada más que un proceso. Y subraya en este material antropológico la heterogeneidad de sus componentes (fisiológicos, de diversa índole, económicos, religiosos,...) en los diversos círculos culturales y aún la relativa autonomía procesual de las series causales entretejidas (no siempre armónicamente) de esos componentes. La variedad y heterogeneidad del material antropológico es precisamente aquello que nos impone su clasificación. Los criterios de esta clasificación están en función del contexto del análisis que interesa instituir. Para muchos efectos, la oposición entre *cuerpo* y *espíritu* (entre componentes del material antropológico que se ordenan al cuerpo, y componentes que se ordenan al alma, a la mente o al espíritu), puede ser muy adecuada, sin perjuicio de su arcaísmo y de sus connotaciones metafísicas. En esta ocasión nos parece más pertinente sin embargo la oposición, también clásica, entre el *individuo* y la *persona* (es decir: entre los componentes del material antropológico que se ordenan en torno al *individuo humano* y los componentes que se ordenan en torno a la *persona* y aún la constituyen; siempre que tomemos la Idea de *persona* en un sentido más cercano al lenguaje jurídico o incluso teológico que al lenguaje de los sociólogos o al de los psicólogos). Aunque el núcleo de la distinción entre *individuo* y *persona* —tal como nos viene formulada desde las disputas cristológicas del siglo IV (naturaleza y persona de Cristo, unión hipostática, relación de la persona de Cristo con las restantes personas de la Santísima Trinidad)— es relativamente fijo, su fundamentación es muy variable, según la axiomática antropológica utilizada. Por ejemplo, para una axiomática sustancialista metafísica, la persona será concebida como el mismo supuesto de naturaleza racional que es sujeto de propiedades tales como la responsabilidad, la libertad, la capacidad de prever y de proyectar, la de hablar con otras personas y formar sociedad con ellas. Para una axiomática no sustancialista, sino procesual, estas propiedades o, mejor, sus precursoras, habrían de considerarse, en cierto modo, como dadas en cursos precisos del material antropológico; de tal suerte, que la constitución de las personas pueda entenderse a partir de ellos más que reciprocamente (es más exacto decir que la responsabilidad es causa de la personalidad que decir la recíproca).

La dialéctica de la conexión entre el individuo y la persona la hacemos consistir principalmente en este punto: en que el individuo es, sin duda (ontogenéticamente, pero también filogenéticamente) una estructura de algún modo previa y anterior a la persona, en el sentido de que es imposible entender la formación y maduración de la personalidad sino es sobre la base de una individualidad ya constituida en un nivel biológico y zoológico determinado; pero esta anterioridad no ha de interpretarse metafísicamente (hipostasiándola) como si la persona pudiera reducirse a la condición de una superestructura (una *máscara*) que adquiere el individuo tomándola en prestamo del depósito social de máscaras o roles, en el momento de adaptarse a los grupos de individuos de su especie.

Suponemos que el individuo es efectivamente un estrato ontológico anterior a la persona; pero la dialéctica de esta anterioridad (de génesis) la haríamos consistir en la circunstancia según la cual, sobrevinida la persona, el individuo queda envuelto de tal modo que pueda decirse que su misma individualidad resulta reexpuesta en sus componentes y, por tanto, que la propia individualidad comienza a ser ahora en cierto modo posterior a la persona, (en estructura, en valor). Hasta el punto de que la individualidad misma se nos presentará como subordinada a la personalidad, que manifiesta así su carácter supraindividual y, en el límite, su capacidad de conducir incluso a la destrucción o sacrificio de la propia individualidad corporea.

Para la Antropología, el individuo comienza siendo un concepto categorial, afin al organismo —a la singularidad humana dada en una clase distributiva. El individuo es, en Antropología, un concepto perteneciente a la categoría biológica: es un organismo dado entre los múltiples organismos de su especie zoológica, relativo a un medio y, en el caso de los organismos más evolucionados, a un mundo entorno (*Umwelt*). El concepto zoológico de organismos de una especie y, en particular, del *homo sapiens sapiens*, comporta ya, desde luego, la posesión de complejos programas genéticamente grabados en él, según los cuales se nos presenta en general como orientado a la supervivencia (alimentación, reproducción, etc.) y todo ello, dentro de muy grandes diferencias individuales (de peso, talla, volumen, inteligencia, aptitudes, etc.). Ahora bien: la persona no la entenderemos como el mero equivalente del individuo, de lo que pueda ser específico del individuo humano, porque esta especificidad nos remite más bien a una reducción de los contenidos personales al plano de la individualidad, aunque sea humana. No negamos que esta reducción pueda ser fértil. Sin embargo, aunque es cierto, sin duda, que la personalidad requiere un medio social para forjarse, también es cierto, cuando el concepto de medio social se utiliza de estremo genérico, que él es aplicable a los organismos sociales (insectos, aves, mamíferos) no humanos cuya individualidad biológica se ultima también en cuanto organismo capaz de sobrevivir, a partir de un medio social. Otro tanto se diga del medio cultural: es evidente que el medio cultural moldea al individuo y le confiere unas determinaciones («máscaras», si se prefiere) que lo constituyen como persona; pero si el concepto de persona pudiera construirse a partir del concepto de esa modelación, quedaría reducido al plano en el que se recorta el mismo concepto de individuo que se troquea en su medio natural

(puesto que la cultura es, para los individuos que nacen en su seno, medio natural también).

Pero si la persona nos lleva a un orden ontológico de rango más alto que aquel en el que se sostienen los individuos biológicos (a la manera como la Gracia, suponía un orden más alto que el de la Naturaleza) esto ha de ser debido a que los individuos humanos, de los cuales hay que partir, han llegado a constituir un medio envolvente tal que haga posible la *rotación* de las relaciones entre el individuo y su terminación última como persona. Solo a partir de tal exterioridad envolvente puede entenderse la irreductibilidad de la persona al individuo. Cabría, en este contexto comparar la relación de la persona al individuo con la relación del individuo a sus precursores genéticos: mientras que tiene sentido biológico afirmar que el cigoto contiene ya prefigurado epigenéticamente (en la aceptación de Waddington) al individuo que a partir de él ha de desarrollarse, pero carece de todo sentido biológico suponer que este individuo está prefigurado en los gametos (dada la exterioridad de los mismos), así también tendrá sentido antropológico suponer que la persona está ya prefigurada a partir de la confluencia turbulenta de los múltiples sistemas que actúan en cada individuo, pero carecerá de todo sentido antropológico el suponer que el individuo biológico, a partir de sus primeros estadios, contengan ya prefigurada (ni siquiera epigenéticamente) su personalidad.

El medio envolvente de cada individuo a partir del cual se moldea la persona no puede ser formalmente definido ni como «sociedad», ni como «cultura» (nos referimos a la teoría cultura/personalidad), considerado separada o conjuntamente. Debe definirse desde la perspectiva de la idea del *proceso histórico*, cerrado en ciclos tales que hagan posible comprender causalmente, ante todo, la posibilidad de las prolepsis, proyectos o programas comprensivos de la totalidad de una vida individual. Porque el material de tales proyectos o programas (prolepsis) sólo puede brotar de la misma anamnesis de vidas anteriores ya cumplidas en el pretérito y transmitidas por relato lingüístico (y esta es la razón por la cual, la idea de persona implica el lenguaje humano). No es, pues, formalmente la sociedad en donde puede darse el proceso de la personalización del individuo, sino en la sociedad política dada en el tiempo histórico, cuyos ciclos mínimos ya se han cumplido, porque sólo aquí puede tener lugar la rotación en virtud de la cual es posible que el individuo se represente teleológicamente su propia vida (a partir de las vidas de otros individuos) como programa normativo (en tanto se enfrenta a otros proyectos a los que tiene que excluir: la persona implica no sólo pluralidad numérica de personas, sino diversidad específica de sus contenidos). A estas normas ha de someterse la propia individualidad orgánica. Y *someterse* significa principalmente: que los automatismos individuales que siguen funcionando han de poder quedar adaptados a las exigencias normativas de las persona —en la forma de inhibición, represión, aplazamiento, de estos automatismos y, en el límite, destrucción de la propia subjetividad individual corporea. En este sentido, la persona es la esfera misma de la acción moral y sólo por ello cabe considerarla como dotada del atributo de la libertad.

Por otro lado, los proyectos personales, moralmente estructurados, envolverán de tal modo a la individualidad en torno a la cual giran, que resultan, ser necesarios para la supervivencia misma de la individualidad (en tanto sus automatismos han sido refundidos dentro del proyecto personal). Es la personalidad aquello que mantiene la estructura individual en su propio proceso, tanto como es el individuo aquello que confiere la energía suficiente para la acción personal. En todo caso puede afirmarse que la *reexposición* que la personalidad puede lograr respecto de los componentes individuales de base no será total. Muchos componentes individuales quedarán sin refundir, actuando como automatismos no siempre compatibles con los planes personales: aquí cabría poner la fuente de muchas neurosis. Ahora bien, el circuito de realimentación entre el núcleo individual y la personalidad envolvente, puede interrumpirse eventualmente, ya sea debido a perturbaciones de la individualidad biológica, ya sea debido al debilitamiento o destrucción de los contenidos ofrecidos por el medio histórico, ya sea, es la más probable, al balance negativo de ambas causas a la vez: podríamos considerar estas interrupciones del flujo entre los procesos *individuales* y *personales* como el contenido formal mismo del concepto redefinido de psicosis.

La diferencia gnoseológica principal, según lo anterior, entre una teoría antropológica histórico de la personalidad y las teorías psicológicas (o incluso sociológicas) acaso puede ponerse como una diferencia de perspectiva, a saber: que mientras las teorías psicológicas o sociológicas parten de situaciones en las cuales ya existen personas (por ejemplo, las figuras del padre, de la madre, o bien, otros roles sociales) —y por ello las teorías psicológicas de la personalidad, cuando quieren trascender el planteamiento factorial o estructural, para alcanzar un planteamiento genético, habrán de mantenerse en una perspectiva ontogenética— la teoría antropológica ha de regresar a esquemas en virtud de los cuales sea la propia idea de persona aquello que puede aparecer (digamos, por tanto, filogenéticamente) a partir de situaciones etológicas (zoológicas) que aún no la contienen en absoluto. (En este sentido, la teoría filogenética de la persona —del Superego— implícita en *Totem y Tabu* podría reinterpretarse como una teoría intencionalmente histórica, aún cuando, dado su formato mítico, resulta ser de hecho una teoría psicológica). Por eso, cuando se atribuye la conducta teleológica a los organismos animales (al modo, por ejemplo, de P.Y. Galperin), se están desconociendo los mecanismos de la anamnesis histórica (que implica un lenguaje, una estructura política) necesarios para la constitución de una conducta proléptica, se está confundiendo la *subjetividad* con la *personalidad*.

La axiomática del psicoanálisis clásico tendería a deducir la idea de persona de las relaciones entre los individuos, en tanto son relaciones «circulares», a partir de la doctrina «biológica» de la libido. La alimentación (la relación del alimento con el niño) se contemplará desde su perspectiva libidinosa (fase oral); los animales serán interpretados antropológicamente como símbolos del padre (los caballos de Juanito), la Idea de Dios será presentada como un modo de relacionarse unos individuos con otros individuos, e incluso el complejo de castración (en cuanto deseo de un pene) sigue manteniéndose en el eje circular. Así mismo la axiomática del psicoanálisis

clásico tiende a desarrollarse según esquemas naturalistas: «el psicoanálisis aporta la prueba del reino de la causalidad en el dominio psíquico» decía Abraham. Esto significa que el psicoanálisis tiende a presentar el desarrollo de la personalidad a partir de ciertos automatismos causales que se desencadenan en los individuos (aunque sea cuando se les considera en su conexión con otros individuos). El individuo aparece como el soporte de un *cuantum* de energía libidinosa cuyas «pulsiones» se desarrollarán según un modelo hidrodinámico (la teoría del *orgón* como «fluido biofísico» de W. Reich se mantienen dentro de esta inspiración). Cada individuo, considerado psicológicamente, es una «vesícula indiferenciada de sustancia excitable», de energía impersonal, el *Ello*, que se mueve bajo el puro principio de placer. Esta energía va fijándose en objetos diversos (de significado sexual) que deben ser integrados por una «síntesis psíquica» cuyos grados de intensidad son muy variables (muy débiles en los histéricos o, en general, en todas las almas desintegradas en sus «complejos») en función de las características del sistema nervioso de cada cual. Pero en todo caso, el proceso de integración, en tanto se considera en términos puramente naturalistas ha de contemplarse en el contexto circular, porque la libido individual se encuentra alimentada circularmente por otros individuos competidores: de esta limitación (de la realidad circular) brotará el *Ego*, que sigue siendo una estructura individual. Se diría que el individuo se transforma en persona, también en un proceso circular, a través de la identificación con el padre, que proporciona por vía causal natural la máscara del *Superego*: al menos de aquí brota la idea de Dios, la normatividad moral, los principios superiores que regulen nuestra conducta. Pero todos estos principios habrán de ser entendidos como principios subjetivos. El naturalismo psicoanalítico comporta, por tanto, una metodología según la cual los procesos de la vida individual y personal han de ser tratados como automatismos o resultados de la dinámica de determinaciones previas (del pasado biográfico) puesto que los propios programas o ideales del yo serán considerados ellos mismos como efecto de la anamnesis individual (el deseo de tener un hijo de una mujer aparece como efecto del deseo de tener un pene). Pero las determinaciones biográficas son a su vez reducibles a sus factores nomotéticos, universales, distribuibles en el resto de los individuos. Podría decirse, pues, que el naturalismo psicoanalítico pretende construir las *personas* a partir de los *individuos* en su juego mutuo —y que si esta construcción cobra alguna apariencia de construcción efectiva es porque trabaja con estructuras culturales ya dadas (como puede serlo la familia). Pero, en el fondo, la teoría psicoanalítica sería impotente para derivar del individuo la persona. Con esto no pretendemos devaluarla, ni desconocer su enorme importancia antropológica.

3. Hacia un concepto de hetería soteriológica

1. Necesitamos regresar hacia una «figura antropológica» desde la cual algunos procesos de colegiación puedan aparecernos como determinaciones de procesos antropológicos más profundos. Decimos «algunos», es decir, más de uno, a saber, el de la propia colegiación

de psicoanalistas, para que nuestra figura antropológica no sea una construcción *ad hoc*. A esta figura antropológica que buscamos le hemos dado el nombre de «hetería soteriológica», queriendo significar, por de pronto, aquella especie particular de corporaciones, cofradías, colegios o comunidades cuya *materia* sea tal que, de algún modo, pudiera decirse de ellos que tienen como función principal la *salvación* del individuo en cuanto persona —una salvación que puede tomar eventualmente la forma de la curación de un individuo que se considera dolorosamente «enfermo», no ya en alguna porción de su cuerpo, sino en el núcleo mismo de su personalidad, pero que también puede tomar la forma de un método para recuperar el camino personal perdido.

2. No se nos oculta que el significado nuclear del término «hetería» (ἑταιρία, ας, ἡ) sin adjetivos, no es este. El significado fuerte —el de la época clásica griega, de los siglos V y IV, y aún posteriores— es el de una asociación política, un «club» político, como suele decirse, con frecuencia secreto o semisecreto (sus estatutos, por tanto, no fueron hechos públicos jamás), constituido con fines más o menos precisos —desde la conquista del poder personal en la época de las tiranías, hasta el control de la Asamblea, a efectos legislativos o procesales (facilitando, por ejemplo, testigos al socio), en tiempo de la democracia (que las declaró ilegales). En la época de las tiranías, casi cada pretendiente al poder personal estaba en la cumbre de una hetería —y ésta era denominada según su presidente o caudillo, ἀρχηγός τῶν ἑταιριῶν (Xen. hell. V, 2, 25). Así, Aristóteles nos dice (*Política* 1313b) cómo Lisandro se apoyó sobre las heterías. Herodoto (V, 71) nos informa, hablándonos de los almeonidas, de la hetería organizada por Filón: «La acción por la que merecieron los almeonidas la nota de malditos fue la siguiente: había entre los atenienses un tal Cílón, famoso vencedor de los juegos olímpicos, convencido de haber procurado levantarse contra la tiranía de Atenas, pues habiendo reunido una facción de hombres de su misma edad [hetería] intentó apoderarse de la Acrópolis». Y Tucídides (VIII, 54) nos dice que Pisandro «se puso en relación con todos los círculos políticos



ἕξνωμοσίας, voz que suele traducirse por «sociedad secreta», «club político» o «hetería»] anteriormente establecidos en la ciudad, para controlar los procesos y las magistraturas, recomendándoles la unión y que, concertados de común acuerdo, derrocaran la democracia». Y todavía más tarde, ya dentro del Imperio Romano, sigue siendo un «estilo griego» (sobre todo en Bitinia, Magnesia o Alejandría) el «hacer política por medio de hetería», καθ' ἑταιρείας πολιτευσθαι (8).

Sin embargo, también es verdad que las heterías no tuvieron siempre este sentido, el sentido estricto —relativamente— que conviene al concepto de «grupo de presión» o de «club político». Descartando las acepciones más viejas del término (en el Derecho cretense «hetería» designaba una subdivisión de la ciudadanía equiparable a la «Fratría» ática) o las heterías lacedemonias (de algún modo intermedias entre la familia y el Estado), hay otros usos, interesantes para nosotros, según los cuales la palabra hetería designaba a una asociación amistosa, una sociedad más o menos organizada, cuyos ἑταῖροι, como a menudo los φίλοι, o los συνήδεις, honran a un miembro con una estatua, o le dedican una lápida. En un caso, es designada como ἑταιρεία, una sociedad cultural, cuyo decreto constitucional se conserva: es la ἑταιρεία τῶν Σαμβατιστῶν, en cuya cúspide estaba un συναγωγεὺς. Análogamente, la ἐργαστῶν ἑταιρεία τε καὶ συνεργασία en Nikopolis (9). Muchos historiadores consideran como heterías no sólo las comunidades pitagóricas (a veces con la connotación fuerte de «club político» secreto: así E. Minar (10)), sino también a otras asociaciones de filósofos presocráticos (Diels cita a Parmenides). Precisamente estas «asociaciones de filósofos» pueden proponerse como ejemplos de heterías que no siendo meramente asociaciones amistosas, con fines puramente privados, tampoco podrían considerarse como grupos políticos (en el sentido fuerte de la hetería de Pisandro o de Cílón) salvo que se mantenga una óptica radicalmente politicista (una óptica que quiere pasar por alto las diferencias entre los fines políticos ordinarios de un club político aristocrático —aristocracia de sangre— y la «política filosófica»). Porque en estas asociaciones había que destacar también otros objetivos espirituales dentro de los cuales los objetivos políticos pueden aparecer, sin duda, como un trámite indispensable, pero no como el fin principal; manifestándose, en cambio, como una característica permanente y consustancial a la asociación la relación de amistad y fraternidad entre los socios, relación que comportaba no sólo el *convivium* (ἑταιρία, ας, ἡ), sino también a veces el *connubium* fuera del recinto de la familia (ἑταιρία, ας, ἡ, amiga, meretriz).

En cualquier caso parece necesario adjetivar el nombre que hemos elegido para designar a aquellas corporaciones que puedan considerarse más análogas a las corporaciones de psicoanalistas (del mismo modo que los historiadores de la antigüedad adjetivan las heterías de Atenas clásica como «heterías políticas» —*politischen He-*

(8) Paulys-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, sechzehnter Halbband, *sub voce* ἑταιρία, pág. 1374.

(9) Paulys-Wissowa, loc. cit.

(10) Edwin Minar, Jr. *Early pythagorean politics*, Baltimore, 1942, pág. 95 sgs.

tàrien de Paulys-Wissowa), a fin de mantener la distancia con los conceptos históricos y, por ello, hablaremos de heterías soteriológicas apoyándonos en la rica ambigüedad que al término σωτηρία (salvación, liberación, felicidad) corresponde. Lo esencial de las heterías soteriológicas, en el plano sociológico, sería lo siguiente: constituirse como una asociación, cofradía o colegio de individuos relacionados entre sí (existe una *nomenclatura* interna) ya vivan bajo un techo común, ya vivan bajo techos familiares propios, que asume la *misión* de salvar a los individuos (a quienes se les supone extraviados, a escala precisamente antropológica, de personalidad) de su entorno (un entorno que se da precisamente como indefinido, respecto de los límites políticos y desde luego, familiares, en función de los cuales se define).

3. Supuesta la estructura de una hetería soteriológica, podríamos reformular nuestra conjetura en los siguientes términos: la eficacia práctica regularmente atribuible a los métodos del psicoanálisis, así como el significado mismo de su doctrina, dimanarían, en una gran medida, de su condición de hetería soteriológica. O, todavía más brevemente: la esencia del psicoanálisis, como instrucción, la esencia del movimiento psicoanalítico, no es otra sino la que conviene a una hetería soteriológica realizada en las circunstancias de tiempo y lugar propios de nuestro siglo.

4. El concepto de hetería soteriológica como figura antropológica que necesitamos a efectos de una adecuada interpretación de nuestra conjetura sobre el psicoanálisis no será tan estricto que sólo pueda aplicarse *ad hoc* a las corporaciones de psicoanalistas —según hemos dicho—, pero tampoco habrá de ser tan laxo, que pueda aplicarse a cualquier asociación de la que, en cualquier circunstancia, pudiera decirse que tiene como objetivo la *salvación* de los hombres (en un sentido también indeterminado, desde el punto de vista formal), porque, en este supuesto, toda corporación podría ser considerada de algún modo como hetería soteriológica, dado que toda corporación está instituida para *salvar* de algo a alguien —la horda cazadora paleolítica salva a sus miembros de los ataques de las fieras; las logias de masones especulativos serían heterías soteriológicas en cuanto tienden a salvar a sus socios y aún a la humanidad entera, de la superstición y del fanatismo (11).

En cuanto a asociaciones, colegios o corporaciones, las heterías soteriológicas han de especificarse, ante todo, por sus adjetivos intencionales (*émicos*). Y aquí encontramos la primera gran dificultad metodológica: ¿cómo estos objetivos intencionales han de entenderse desde luego como entidades fenomenológicas (*émicas*)?. En este caso, sería muy dudosa la pretensión de alcanzar una idea antropológica, salvo que supusiéramos que las intenciones *émicamente* determinadas tienen una consistencia ontológica y no son más bien superestructuras ideológicas detrás de las cuales operan las verdaderas causas («el ser»). No siendo esta la ocasión de suscitar un debate sobre el asunto, me limitaré a declarar que los objetos intencionales (prolépticos) a los cuales nos referimos, están aquí tomados en una perspectiva que no quiere agotarse me-

ramente en la esfera de la conciencia (de los objetivos explícitos), puesto que quiere abarcar también la esfera de la realidad (antropológica), bien entendido que se acepte que esta realidad contiene ya en sí misma la proposición de objetivos, es decir, que no puede definirse enteramente en términos «ciegos» (físicoquímicos, por ejemplo). De lo que se trata, por consiguiente, es de describir estos objetivos (prolépticos) en términos tales que su realidad pueda ser reconocida desde la axiomática antropológica. (*Objetivos* tales como la «obtención de la reconciliación de la persona humana con las personas divinas de la Trinidad» no pueden ser reconocidos como objetivos reales en una axiomática antropológica materialista, aún cuando tengan una evidente entidad y eficacia histórica y psicológica, una entidad que deberá poder ser reducida dentro de los límites de la propia axiomática. En cambio, *objetivos* tales como «alcanzar la reconciliación de la individualidad subjetiva con la personalidad» podrán tener sentido, al menos, dentro de nuestra axiomática).

Nos referimos, por tanto, a objetivos intencionales que pueden tener sentido en la perspectiva de nuestra axiomática antropológica. Estos objetivos a veces podrán ser formulados de forma muy próxima a la que es utilizada (*émicamente*) por alguna corporación históricamente documentada. En cualquier caso, las fórmulas fenomenológicas son siempre los materiales de los cuales es preciso partir.

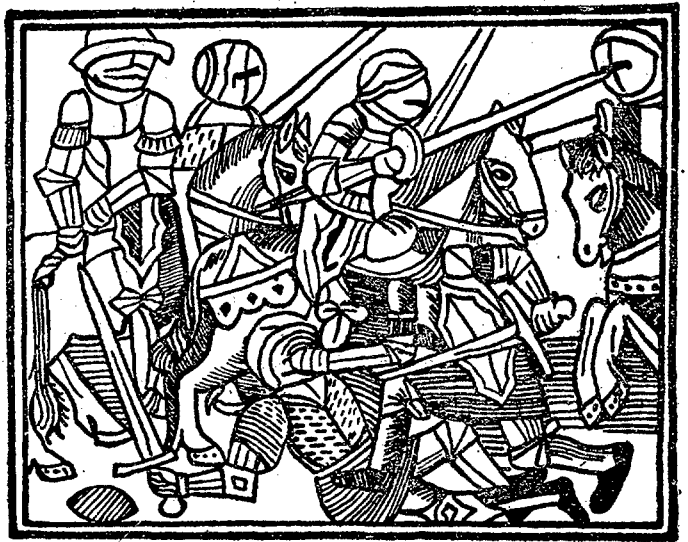
5. Ahora bien, la expresión *objetivos intencionales* contiene, por lo menos, tres clases diferentes (aún cuando siempre vayan intersectados) de objetivos, que denominaremos respectivamente *finés*, *planes* y *programas*. Los fines son los objetivos en su relación con el sujeto proléptico que los propone (*finis operantis*), los *planes* son los objetivos en relación con los otros sujetos personales a quienes afectan; los programas son los objetivos considerados en relación con los contenidos (*finis operis*) propuestos. Tanto los fines, como los planes o los programas, pueden ser clasificados, a su vez, en dos tipos: totales y parciales. Fines totales (o generales, al campo antropológico) serían aquellos objetivos que fuera posible asignar a todo individuo del campo antropológico (por ejemplo, según la axiomática antropológica de Stanley Jevons o de Marvin Harris, habría que decir que es un *fin general* el objetivo de conseguir el mayor placer con el menor costo de dolor posible). Pero cabría hablar de fines particulares (fines que no afectan a todos los hombres, sino a una parte de ellos), asociados sin embargo a planes universales: *tu regere imperio populo, Romane, memento*. La musa de cuyos objetivos Virgilio nos informa (*Eneida* VI, 851) ofrece en efecto esos objetivos como fines particulares (de los romanos), pero de tal suerte que estos hombres particulares se proponían, al parecer, planes universales, ecuménicos (regir a todos los pueblos). Y, en cuanto a los programas, ya vayan ellos incluidos en planes universales o particulares, podrán también en principio concebirse como programas generales (y aquí *general* difícilmente podrá significar otra cosa que «formal», «abstracto» —en el sentido en que llamamos formal y abstractos a los objetivos contenidos en el *programa* de la Declaración de Derechos Humanos de 1879: la igualdad, la libertad, la fraternidad) o bien, como programas especiales (conseguir que hablen inglés

(11) J.A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Fundación Univ. esp., Madrid, 1975, t. I.

o esperanto, bien sean los habitantes de América del Sur —plan particular— bien sea la totalidad de los hombres —plan universal— (12).

6. Los objetivos de las heterías soteriológicas se nos presentan, ante todo, como fines particulares: son los fines de una corporación de especialistas, no son fines que puedan ser atribuidos a todos los hombres —entre otras cosas, se exige un alto grado de entrenamiento para poder asumirlos («Con un solo hombre que posea el arte de la medicina, basta para tratar a muchos, legos en la materia; y lo mismo ocurre con los demás profesionales», Platón, *Protágoras* 322 c). Sin embargo, ¿cabría afirmar que los planes de las heterías soteriológicas son, al menos virtualmente, universales? Las heterías soteriológicas, ¿buscan salvar a todos los hombres? Acaso su diferencia con las iglesias universales, ecuménicas, pueda ponerse en este punto. En algún sentido podría decirse que las heterías soteriológicas tienen una «vocación ecuménica» —aún cuando luego, de hecho, su acción esté escandalosamente reducida a una región de la humanidad: «Id a todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura» (San Marcos, 16, 15). Este objetivo, aunque es fin de una pequeña comunidad (el colegio apostólico) tiene planes universales («toda criatura»), si bien de hecho debieron transcurrir dieciséis siglos (el descubrimiento de América) para que esta universalidad intencional pudiera alcanzar un significado objetivo: un lapso de tiempo demasiado largo para la consistencia de esos planes que se vieron por ello gravemente comprometidos (13). Ahora bien, los programas apostólicos eran (tal es nuestra interpretación, sin duda muy discutible) programas específicos —predicar el Evangelio— no genéricos, abstractos. La especificidad de estos programas podría además corroborarse si se tiene en cuenta que en ellos estaba siempre presente el objetivo del encuentro o identificación con Cristo, como figura idiográfica, y este objetivo es el que propiamente comportaba la salvación. Por aquí, cabría especificar la idea de la hetería soteriológica en tanto a ella le asignamos objetivos —programas— de índole genérica, formal, etc., y no específica. Y esto sin perjuicio de reconocer que, en la medida en que la presencia de Cristo se haga más lejana e inconcreta, en la medida en que el Dios salvador comienza a funcionar más bien como un *Deus absconditus* irrepresentable, es decir, sin contenido concreto, en esa medida, es muy probable que los conventos cristianos puedan pasar a desempeñar las misiones de una hetería soteriológica.

7. Concebimos el objetivo programático de las heterías soteriológicas como un objetivo abstracto, indeterminado, genérico, a saber, el objetivo de la *formalidad* misma de la individualidad personal, en cuanto tal. Este objetivo lo consideramos abstracto, precisamente porque figura como tal objetivo —puesto que suponemos que la individualidad personal resulta originariamente del curso mismo de la realización de los proyectos materiales (fines, planes, programas) del individuo que actúa en el contexto de los otros individuos de su entorno «circular». Sólomente cuando en virtud de circunstancias que trataremos de determinar el proceso directo (material)



de formación de la individualidad personal se interrumpe (sin que quede interrumpida la actividad del individuo), puede surgir como objetivo reflejo la propia forma de la individualidad personal, erigiéndose de este modo en un programa formal, por cuyos lineamientos y métodos de ejecución se constituirían como tales las heterías soteriológicas.

8. Nos atenemos, por tanto, al principio según el cual la formación de la individualidad personal carece de posibilidad y aún de contenido al margen de todo sistema de clases (arquetipos culturales, familiares, profesionales, etc.) históricamente determinadas, a las cuales han de pertenecer los individuos. El individuo, en efecto, es siempre correlativo a una clase (distributiva y atributiva) y, por tanto, consideramos como mera tesis metafísica toda pretensión de tratar al individuo y a los procesos de individuación como algo que tuviese un sentido sustantivo, fuera de todo enclasmiento histórico o, aún dentro de él, como algo que pudiese abrirse camino por sí mismo, como si la individuación tuviese sentido antropológico intrínseco, incluso cósmico. Así lo pensó Schelling, y este pensamiento, a través de Coleridge, pasó a Herbert Spencer, que lo incorporó a su sistema filosófico, que tanto habría de influir (de un modo más o menos difuso) entre las mentalidades positivistas del pasado siglo y, a su través, en las del presente. «La vida es una tendencia a la individuación; y los grados de altitud o intensidad de la vida corresponden a la progresiva realización de esa tendencia» (14). Sin contar con la presencia de esta tesis en la mente de muchos filósofos de la ciencia natural (la «corpúsculización» de Theilard de Chardin) señalaríamos aquí, dentro del campo de la antropología, las ideas de Erich Fromm acerca de esa «corriente incontenible» que camina hacia la individuación y que, manando ya desde el principio de la historia (aunque reproduciéndose en cada situación ontogenética) se habría acelerado precisamente a consecuencia de la progresiva disolución de los «enclasmientos» que aprisionaban al hombre antiguo y al hombre medieval (la disolución de los gremios, de las estructuras feudales y

(12) Gustavo Bueno, *El individuo en la Historia*, Universidad de Oviedo, 1980, pág. 89.

(14) Otto Gaupp, *Spencer*, trad. J. González, Madrid, Rev. Occ., 1930, pág. 83.

eclesiásticas) arrojando, en la época del Renacimiento, a la libertad, a las individualidades personales desnudas, aterrorizadas al encontrarse ante su propia existencia absoluta, tan libre como insegura. Fromm llega a decir: «la sociedad medieval no despojaba al individuo de su libertad, porque el 'individuo' no existía todavía; el hombre estaba aún conectado con el mundo por medio de sus vínculos primarios. No se concebía a sí mismo como individuo, excepto a través de su papel social..., no se había desarrollado todavía la conciencia del propio yo individual, del yo ajeno y del mundo como entidades separadas». Son afirmaciones que, al margen de ser históricamente impresentables, presuponen una idea metafísica del individuo, como si éste pudiera concebirse a sí mismo al margen «de su papel social», al margen de las clases. Porque en el Renacimiento y en la Reforma, no es el individuo, *qua tale*, lo que emerge, sino, a lo sumo, una cierta determinación de la individualidad en función de los nuevos enclasmientos históricos, culturales y sociales.

La individuación personal tendría más que ver, en cambio, con el ejercicio de un proceso operatorio que sólo es viable en el seno de unos esquemas ya abiertos históricamente, por tanto, en el seno de una tradición. Según esto, la individuación si aumenta o disminuye, no lo hará en función de la desaparición progresiva de los enclasmientos, sino, por el contrario, en función de la variación de éstos, de la capacidad del individuo para, desde una clase, pasar a otra, mantenerse en su conflicto, producir intersecciones nuevas, etc. La tesis de Fromm se apoya en el fondo en una concepción lógica del individuo que ignora la conexión de éste con la especie misma (o, si se prefiere, con el «sexto predicable»).

9. En este sentido, «las crisis de la personalidad» no habría que enfocarlas —cuando alcanzan una dimensión histórica— como consecuencia de una liberación del individuo respecto de las clases a las cuales pertenece, sino, por el contrario, muchas veces incluso, como consecuencia de una acumulación de estos enclasmientos envolventes en tanto pueden tener más probabilidad de neutralizarse mutuamente, dejando al individuo no ya libre (en un sentido positivo, moral), sino indeterminado e irresponsable; no ya tanto disponible para emprender cualquier camino, sino débil y enfermo para escoger ninguno. No es el *miedo a la libertad* —concepto puramente metafísico— lo que impulsa a muchos individuos a acogerse a una obediencia fanática: es la disolución de todo enclasmiento firme, la indiferencia ante los arquetipos o estilos de vida, en tanto han sido devaluados o neutralizados por otros arquetipos opuestos. Y no tendrá por qué ser el Renacimiento la época privilegiada en la cual pudo comenzar a producirse masivamente esta «eclosión» de la libertad negativa. Las crisis de la individuación personal —las crisis de los proyectos personales de vida— tendría lugar más bien siempre que se produzca una confluencia regular de clases o arquetipos opuestos. Estas situaciones pueden darse no solamente en épocas de crisis, de desintegración (política, económica, social), sino en fases de integración político-continental, como pueda serlo la época del desarrollo del Estado Romano, hacia el siglo III a.n.e. o la época del desarrollo de los grandes estados continentales (como puedan ser los Estados Unidos, en el siglo XX). Las grandes ciudades cosmopolitas,

por heterogéneas que sean entre sí —Roma, Atenas, Alejandría, Viena, París o Nueva York— producen figuras semejantes, figuras genéricas (*géneros posteriores*) de individuos y, por supuesto, de muchas otras cosas. Simmel lo había observado, no ya refiriéndose a las ciudades cosmopolitas, sino desde una perspectiva mucho más abstracta: «cuanto mayor sea el número de formas que se encuentra en un grupo, es decir, cuanto mayor sea la semejanza existente entre los elementos que componen M y N, tanto más probable será que surjan en cada uno de los dos grupos formaciones análogas a los del otro». Y lo explicaba así: «Al apartarse cada grupo de las normas que hasta entonces habían regido en él, diferenciarse en todas las direcciones y necesariamente ha de ocurrir una aproximación (primeramente cualitativa o ideal) de los miembros de uno a los del otro. Esto acontecerá aunque sólo sea porque aún entre los más diversos grupos sociales las formas de diferenciación son iguales o muy semejantes: las relaciones de la simple competencia, la unión de muchos débiles contra un fuerte, la pleonexia de algunos individuos, la progresión con que se acrecen las relaciones individuales, una vez iniciadas, la atracción o repulsión que se produce entre individuos, por virtud de su diferencia cualitativa, etc.» (15).

10. La figura genérica (de entre aquellas que la ciudad cosmopolita arroja) que nos interesa aquí considerar es la figura del «individuo flotante», bien conocido y descrito muchas veces por novelistas, sociólogos, etc., utilizando diversas categorías de análisis. Figura que concebimos precisamente como resultado de la confluencia no ya de una determinada cantidad de personas que sobrepase la cantidad de contactos interpersonales promedio de las situaciones estimadas normales, sino de la confluencia de los arquetipos diferentes que puedan ir asociados a esos contactos. Hablamos de individuos flotantes, como individuos que dejan de estar asentados en la tierra firme de una personalidad ligada a un tejido de arquetipos regularmente interadaptados. El individuo flotante no es pues el resultado formal de la aglomeración, ni del descenso del nivel de vida (las dificultades del individuo que busca trabajo no producen normalmente la despersonalización, sino que, por el contrario, pueden constituir, dentro de ciertos límites, un campo favorable para imprimir un sentido personal a la vida de ese individuo). Las individualidades flotantes resultarían no precisamente de situaciones de penuria económica, ni tampoco de anarquía política o social (anomia) propia de las épocas revolucionarias, sino de situaciones en las cuales desfallece, en una proporción significativa, la conexión entre los *finés* de muchos individuos y los *planes* o *programas* colectivos, acaso precisamente por ser estos programas excesivamente ambiciosos o lejanos para muchos individuos a quienes no les afecta que «el romano rija a los pueblos para imponer la justicia». Situaciones en las cuales comienza a darse el caso en que muchos individuos, sin perjuicio de poseer ya una biografía o curso personal, no encuentran la conexión con los planes vigentes, de cualquier tipo que sean, planes capaces de imprimir a sus fines propios un sentido peculiar. Ello, según estas hipótesis, no necesariamente porque no existan estos planes colectivos, o porque la soledad del indi-

(15) G. Simmel, *La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad*, en *Sociología*, trad. esp. Rev. Occ., t. VI, pág. 110.

viduo les aparte de ellos, sino porque llegan a ser superabundantes y se neutralizan ante situaciones individuales determinadas.

Ahora bien: insolidarios de estos planes o programas colectivos o bien, sometidos a solidaridades incompatibles, las individualidades comenzarán a flotar en la gran ciudad, sin rumbo ni destino propio. Sobre todo: al perder su capacidad moldeadora, los planes y estructuras colectivas (familiares, religiosas, políticas) —y acaso la pierden precisamente por la magnitud ecuménica de su desarrollo— que confieren un sentido (un *destino*) personal a cada individualidad corpórea, integrando su biografía, haciéndola en cierto modo necesaria y no gratuita, los contenidos individuales (biográficos) comenzarán a aparecer como superfluos («de sobra», para emplear la expresión de Sartre) desconectados entre sí, desintegrados, contingentes («libres», dirán algunos). Es el nombre propio o personal aquello que comienza a ser «insignificante». En cualquier caso preferimos considerar a los individuos flotantes no ya como un resultado formal y característico de las ciudades cosmopolitas, sino como un subproducto de las nuevas organizaciones totalizadoras. Un subproducto que no es precisamente específico de una sociedad determinada por un específico modo de producción (el «individuo flotante» no se recluta sólo entre los *pequeños burgueses* de la sociedad capitalista), puesto que es más bien un resultado, como género posterior, de sociedades determinadas por modos de producción muy diversos.

11. El individuo flotante es una figura genérica cuya cantidad, sin embargo, puede ir creciendo regularmente hasta alcanzar una masa crítica. Las heterías soteriológicas aparecerán en este momento, procedentes acaso de la iniciativa de individuos que pertenecen a la vez a esa masa crítica y a otros círculos tradicionales en trance de desaparición. La iniciativa de estos fundadores (o salvadores) comenzaría precisamente tras la clara percepción de las individualidades flotantes en su formalidad subjetiva de tales y mediante el proyecto de salvar como personas a esas individualidades flotantes. Pero no ofreciéndoles tanto ideales o normas objetivas, cuanto manteniéndose dentro de esa su formalidad subjetiva individual. Mientras la subjetividad se desarrolla ordinariamente al hilo de las actividades personales objetivas de índole religiosa, política, artística, etc., se diría que las heterías soteriológicas se proponen como objetivo de toda actividad personal, la integración misma de la subjetividad en cuanto tal, un objetivo «reflexivo», pero según una reflexividad institucionalizada, socializada y, en este sentido, efectiva, como proyecto posible. No se trata, pues, de formar un partido político, de proponer planes de vida religiosa, económica, artística. Se trata de salvar a estos individuos flotantes a partir de la forma misma de su subjetividad, lo que exige, eso sí, incorporarlos a una comunidad que los reconozca como personas. Esta comunidad será la hetería soteriológica. Pero esta comunidad, como decimos, no habrá planeado su acción salvadora mediante la propuesta de programas objetivos distribuibles, sino mediante el programa formal de la salvación de los individuos flotantes ya existentes a partir de su misma facticidad biográfica. Las heterías soteriológicas, en lo que tienen de institución específica, son de este modo las agencias de recuperación de la forma per-

sonal, para los individuos flotantes que la han perdido, mediante la conversión de la misma individualidad biográfica en una forma personal, de la transformación de la forma de la *facticidad biográfica* en la forma de un *destino*, a través del reconocimiento de la biografía como una cadena con sentido necesario en el contexto de su misma individualidad (reconocimiento que es aportado por la hetería, convertida en la tierra firme del individuo flotante, del cliente), y esto, por medio de la creación de una forma de la personalidad cuyos planes o contenidos puedan ser definidos como fines immanentes a la propia individualidad («felicidad», «placer», «tranquilidad», etc.). Se trata de algo así como de una hipóstasis de la individualidad personal, lo que no significa que estemos ante una forma vacía, puesto que se alimenta del rico material segundogenérico con el cual se amasa el espíritu subjetivo (terrores, fobias, envidias, afectos, odios, etc.). Pero la hetería llegará a ser algo así como una comunidad de individuos flotantes que buscan su personalidad mediante el reconocimiento de sus propias individualidades flotantes como destinos, llenos de sentido por el hecho de estar dados y precisamente porque la hetería es el órgano instituido para que este reconocimiento pueda tener lugar de un modo real —social— y no meramente subjetivo —ilusorio—. Podría concluirse así que la hetería tiende a constituir una figura o plan objetivo sobre la base de la acumulación de los espíritus subjetivos. El mecanismo general sería éste: la reinscripción, en el seno de la hetería, del individuo flotante como persona, en virtud de la reconstrucción (realizada necesariamente por la institución) de la propia biografía (incluyendo los detalles corpóreos, iconográficos, etc.) como un destino personal: un mecanismo esencialmente análogo a aquel que inspira a los astrólogos cuando hacen el horóscopo de una persona, porque, gracias al horóscopo, los actos más insignificantes del individuo subjetivo pueden aparecer como escritos en las estrellas, como un destino. En la hetería, la salvación requerirá la exhibición pormenorizada (la confesión) de la biografía subjetiva del individuo flotante y la recomposición de esta biografía en términos de destino, no de azar. Los actos más insignificantes del individuo más insignificante resultan así estar rebosantes de sentido, necesarios por el hecho de ser inscritos en un texto que pasa a formar parte del *Archivo de Historias Clínicas del Colegio*, a disposición de cualquier colegiado, reinterpretable por él. El psicoanalista, como un director espiritual epicúreo, tenderá a producir un *horóscopo psicológico* (a partir de los acontecimientos infantiles a la manera como el horóscopo lo hace a partir de los detalles del nacimiento).

Una hetería soteriológica facilitará, por tanto, un entorno o envoltura personalizadora artificial (reflexiva, formal) a los individuos flotantes. En este sentido, veríamos, en el programa de las heterías soteriológicas, algo de ilusorio o falso (no vacío), porque falso e ilusorio es proponer como proyecto personal del individuo flotante el contenido biográfico de la misma individualidad subjetiva (facilitando, eso sí, la forma social que objetiva el propio proyecto).

En cualquier caso se comprende (dado el carácter limitado de los arquetipos), que las estructuras envolventes que la hetería pueda aportar habrán de proceder de otras estructuras preexistentes, eminentemente de las

estructuras familiares. Pero no ya en virtud de misteriosos mecanismos comunitarios, sino en tanto en cuanto (principalmente) la familia asumió ya institucionalmente la corporeidad individual de sus miembros, en cuanto tales su iconografía, su nacimiento, sus enfermedades, sus anécdotas). En este sentido, podría decirse que una hetería es, o puede ser, un sucedáneo de la familia o de la comunidad religiosa, principalmente en lo que ellas tienen de estructuras jerárquicas; pero, por ello mismo, no será ya ni familia ni comunidad religiosa. Sin duda, funcionalmente, para el individuo, la hetería puede ejercer el papel de una familia, pero precisamente sabe que no lo es en absoluto: tan sólo ocurre que el médico ejerce una función similar a la que puede desempeñar algún familiar (no necesariamente el padre) o algún amigo. Una hetería soteriológica tiene mucho de reconstrucción simbólica de la estructura de la familia en tanto ella está fundada (tal como lo expone Aristóteles en la *Ética a Nicomaco*) en la amistad y en la desigualdad. Es una reconstrucción simbólica formal que se lleva a cabo en el seno de una sociedad política (fundada, en el mejor caso, sobre la igualdad y la justicia), en el ámbito del Estado, pero sobre la base de los individuos flotantes que no pueden encontrar salvación personal en el conjunto de los programas y planes políticos del Estado. Las heterías soteriológicas se mueven dentro de los grandes estados o ciudades cosmopolitas, pero replegándose continuamente de su influjo. En este sentido, las heterías son constitutivamente instituciones «de derecho privado», y todo intento de convertirlas en instituciones públicas equivaldría a desvirtuarlas. El Estado puede llegar a tolerar a las heterías soteriológicas, pero no puede convertirlas en objetivos propios, en contenidos de sus propios planes. Para el Estado, los contenidos subjetivos se neutralizan, se abstraen, son sustituibles. En esta perspectiva las heterías pueden representar el intento genérico de salvación de individuos flotantes en una sociedad en crisis de descomposición o de anomia —la descomposición de estructuras va acompañada de la integración en otras gigantes estructuras políticas supraindividuales, tales como los estados imperialistas del esclavismo, o los estados imperialistas del capitalismo. Las heterías soteriológicas pueden representar un proyecto de salvación inmanente de la subjetividad que no quiere ser absorbida o aplastada por el Estado, que se mantiene en la esfera de los *derechos humanos*, en tanto estos están en conflicto con los *derechos del ciudadano*.

El mantenimiento de la distancia de las heterías con el Estado se corresponde muy bien con otra propiedad que se deduce inmediatamente de su formalismo subjetivo: el ecumenismo de los planes de la hetería. Sin perjuicio de la posibilidad de ver a las heterías soteriológicas surgiendo del seno muy limitado de una gran ciudad, lo cierto es que el formalismo de sus programas les llevará a desconocer las fronteras políticas, lingüísticas o raciales.

12. Supuestas las heterías soteriológicas, es decir, situándonos en su centro, en cuanto son formaciones espirituales en el sentido dicho, podemos deducir las líneas esenciales de la dogmática (o doctrina) antropológica que les es inherente, en la medida en que (como se nos reconocerá) es imprescindible para cada hetería disponer de un esquema de coordinación de los individuos flo-

tantes (clientes) con la propia hetería salvadora. Se trata, pues, de intentar determinar las tesis constitutivas de tales dogmáticas, lo que requiere una interpretación *pragmática* de las doctrinas que las propias heterías llevan asociadas y por las cuales se definen como «escuelas». Evidentemente, las tesis constitutivas de estas dogmáticas deberán ser formuladas de modo muy abstracto, adecuado al nivel de abstracción en el que se nos ha dibujado hasta ahora la propia idea de hetería soteriológica; pero esta abstracción no excluye la determinabilidad de sus contenidos dogmáticos abstractos a fórmulas mucho más precisas (fórmulas que resultarán del contexto cultural o ideológico en el cual cada hetería particular se desenvuelve). Asimismo se nos admitirá la posibilidad de transformación de lo que, desde nuestro punto de vista, son tesis pragmáticas de un sistema doctrinal en la forma de un sistema teórico, que se presentará como la exposición de una doctrina antropológica con pretensión de significado absoluto, no subordinado a la praxis de la hetería. Por nuestra parte, no necesitamos afirmar la reducibilidad de toda teoría que de algún modo pueda considerarse isomorfa al sistema doctrinal inherente a las heterías a los límites de un sistema pragmático. Incluso podrían verse las cosas, recíprocamente, diciendo que entre todas las teorías antropológicas en principio posibles, las heterías soteriológicas seleccionan precisamente un tipo que les es acorde a sus necesidades pragmáticas.

La dogmática heteriológica o sistema dogmático inherente a una hetería en cuanto tal —sistema cuyo conocimiento suele ser preceptivo de algún modo para sus miembros— habría de constar de las siguientes tesis mínimas:

(I) Ante todo, una tesis general en la que se reconozca la naturaleza individual y subjetiva de los fines prácticos constitutivos de cada uno de los elementos de la clase de clientes de la hetería. Este «trámite general» (como podríamos denominarlo) puede ser ejecutado de modos muy diversos desde el punto de vista ideológico, psicológico, etc. En cualquier caso, la ejecución del trámite general deberá incluir la definición explícita de la necesidad de algún tipo de cooperación entre los elementos de estas clases, a efectos de la realización de sus fines propios. En realidad, este trámite general comprende de la exposición de una tectónica antropológica trimembre (que damos en el punto III), una vez establecidas las situaciones respecto de la hetería.

(II) Podemos distinguir tres situaciones de los «elementos del universo del discurso»:

(1) Una situación que necesariamente deberá poder ser ocupada por cada elemento de las clases definidas en (I), un trámite de reconocimiento de una «situación de flotación» por respecto de la hetería. (La doctrina psicoanalítica del inconsciente podría venir determinada en el contexto de este trámite: el individuo es inconsciente precisamente porque está fuera de la hetería). La situación de flotación nos remite a los elementos de la clase, en cuanto son individuos corpóreos dotados de una determinada cantidad de energía, de algún modo impersonal. La situación de flotación es, pues, coextensiva con la clientela virtual de la hetería.

(2) La dogmática contendrá también un trámite orientado a establecer la necesidad de una segunda situación, la situación de subjetividad, atribuible a todos los elementos del «universo del discurso». Si el trámite de individualidad nos conduce a una situación flotante por respecto de la hetería, el trámite de subjetividad de esta individualidad nos conduce a una situación orientada ya hacia la hetería (una *voluntad de curación*); pues la subjetividad es aquí tanto como consciencia de la individualidad, en cuanto necesita de la ayuda y cooperación de otras subjetividades.

(3) Un trámite de personalización, en virtud del cual el individuo subjetivo se define como cliente de la hetería, moldeado por ella de tal suerte que la facticidad subjetiva aparezca como un destino personal.

(III) En cuanto a la conexión de las tres situaciones recién descritas y los elementos del «universo del discurso», diremos que se establece mediante una doctrina tectónica antropológica trimembre y de una dinámica que le es proporcionada:

(A) Se supone que cada elemento del «universo del discurso» puede ocupar cada una de las tres situaciones sucesivas y acumulativamente, así como también regresar de una situación superior a otra inferior («trámite de extravío existencial»). Se comprende también que estas ocupaciones sucesivas y acumulativas constituyan determinaciones de los individuos y, por consiguiente, que sea muy probable la interpretación de estas determinaciones como equivalentes a los estratos de la personalidad, a saber: la individualidad, la subjetividad y la personalidad en el sentido estricto.

(B) Se comprende también (dado el postulado de disociabilidad de estos estratos o situaciones) que, cuando se consideran como dados los elementos de este «universo lógico del discurso», habrá que hablar de diversas distribuciones posibles de estos elementos en cada una de las situaciones previstas. En este sentido, a la



dogmática de una hetería le es propia una concepción clasificatoria ternaria de los elementos del universo lógico —lo que se traduciría, en términos sociológicos, en una teoría de las clases sociales. (Cabría objetarnos que esta dogmática está en este punto muy alejada de las doctrinas efectivas de la escuela psicoanalítica, principalmente de la doctrina de la neurosis en cuanto derivada de la *represión*: diríamos, sin embargo, que lo esencial del concepto de represión, está ya incluido en el concepto según el cual la individualidad originaria se ve determinada, por motivos *exteriores*, a caer en la subjetividad y su dialéctica estriba en la circunstancia de que esos momentos exteriores son a la vez constitutivos del proceso de personalización).

(C) La salvación se definirá como la elevación de los elementos que se encuentran en la situación de individualidad subjetiva a la situación personal (los miembros de la hetería se salvan salvando), mediante un contacto fundamentalmente lingüístico.

4. El jardín epicúreo como hetería soteriológica y otros ejemplos y contraejemplos

1. La interpretación de determinadas instituciones históricas en términos de heterías soteriológicas es una tarea siempre sometida a discusión, dada la borrosidad de los límites del concepto y los infinitos grados que en la práctica han de esperarse, así como la semejanza de sus funciones parciales con las desempeñadas por instituciones que no son heterías. Dentro de nuestra cultura occidental es obligado pensar, ante todo, en la Iglesia católica, en cuanto institución autodefinida por su misión salvífica de las almas. Institución, además, ecuménica, que no quiso distinguir entre griegos y bárbaros, que se dirige a todos los hombres. Sin embargo, no nos parece que la Iglesia romana pueda ser considerada indiscriminadamente como una hetería, al menos cuando se la considera en su conjunto. La complejidad de funciones que la Iglesia asumió y que hacen de ella una institución histórica sin paralelo, la sitúa en un plano público que desborda ampliamente los fines privados y subjetivos de las heterías soteriológicas. Aunque la Iglesia católica no es una sociedad política —precisamente se configuró como una alternativa del Estado romano y, después, de los estados sucesores— sin embargo es mucho más que una hetería, porque contempla a los hombres desde una perspectiva que no podría reducirse a la perspectiva del espíritu subjetivo, propia de las heterías. Incorpora múltiples estructuras objetivas que desbordan la subjetividad y sus procedimientos soteriológicos (aunque incluyen la confesión auricular) son esencialmente sacramentales (bautismo, comunión) y litúrgicos, es decir, más bien públicos que privados. Por análogas razones, tampoco podrían considerarse como heterías esas instituciones surgidas en el ámbito de la Iglesia, como puedan serlo las órdenes mendicantes, que se parecen más a una milicia disciplinada y jerárquica que a una hetería. Tendríamos que atenernos, a lo sumo, a las instituciones cenobíticas, principalmente a aquellas que adoptaron la regla de San Benito —pero excluyendo, a su vez, la interpretación que de ella hicieron los abades de Cluny, precisamente

por su polarización hacia una liturgia tan brillante como absorbente. (A partir del siglo IX, Cluny multiplicará las horas que los monjes han de dedicar a la oración común, y mientras que la regla prevé la recitación de todo el Salterio en una semana, los cluniacenses llegan a sobrepasar los ciento cincuenta salmos en un sólo día, casi diez horas diarias dedicadas al oficio divino). Pero en el oficio divino hay que ver antes una técnica de eliminación de la subjetividad (diríamos, en términos actuales: antes una terapia conductista que una terapia psicoanalítica) que un procedimiento de regreso hacia ella, que consideramos característico de las heterías. Habría que pensar a lo sumo en los cenobios cistercienses, en la medida en que ellos fueron autónomos y no dependían de un superior central («no hay orden benedictina si no por una ficción jurídica», dice Dom Claude J. Nesmy); los monjes hacían profesión para un monasterio determinado y nada podía constreñirles a cambiar de casa (16). Lo que significa un tipo de relaciones casi familiares, mucho más favorables a la polarización hacia la subjetividad. Los monjes conservan su propio nombre y aunque, al entrar en el convento se lanzan a un océano sin orillas —toda una vida— podría decirse que nadan guardando la ropa (17). En estas condiciones, el ascenso por la escala de los doce grados de humildad podría equivaler a la serie de progresivas zambullidas en la propia subjetividad, aunque sea para menospreciarla («soy un gusano, no un hombre», en el séptimo grado), a una exploración o anamnesis implacable de los propios contenidos subjetivos pretéritos, un bucear incesante en el pasado subjetivo en busca de testimonios que muestren la propia insignificancia, una suerte de narcisismo, neutralizado por las representaciones de las que se alimenta: «Confesará todos los días a Dios en la oración, con lágrimas y gemidos, los excesos de su vida privada» (Regla, cap. IV, 67-68 de la edición citada). La confesión oral está entendida también como un ejercicio de la humildad, una humildad que realimenta la actitud introspectiva: «El quinto grado de la humildad es descubrir a su abad por una humilde y sincera confesión los malos pensamientos que le sobrevengan y las faltas ocultas que hubiese cometido». Sin embargo, ni siquiera un cenobio en el que se llevaran al límite estas formas de vida podría considerarse como una hetería soteriológica y ello porque el enclostramiento introduce una barrera con los fieles (clientela) que es incompatible con la estructura de la hetería soteriológica. En este caso límite de la vida contemplativa, las relaciones directas de la comunidad y las existencias del siglo están abolidas —la acción salvadora se lleva a cabo por medio de la oración, a través de Dios, que no es ninguna existencia empírica. Sin duda, muchas existencias del siglo encontrarán consuelo al mirar hacia la abadía y al intuir en ella a los mediadores entre Dios y sus desventuras: llenarán el silencio de su subjetiva vacuidad con los lejanos sonidos procedentes del campanario, pero ningún monje los consolará directamente, recogiendo su vida con palabras. (Harta ocupa-

(16) Dom Claude Nesmy, *San Benito y la vida monástica*, Madrid, Aguilar, 1962, pág. 67.

(17) «Mox ergo in oratorio exúatur rebus propriis quibus vestitus est, et indatur rebus monasterii. Illa autem vestimenta quibus exutus est, reponantur in vestuario conservanda; ut si aliquando suadente diabolo consenserit ut egrediat de monasterio, quod absit, tunc exutus rebus monasterii proiciatur». *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, cap. LIX, 61-68 (Edición jubilaris, por D.G. Arroyo, O.S.B., Burgos 1947).

ción tendrá el monje desgranando *ad infinitum* su propia subjetividad). Y, desde luego, nos parece que una comunidad de monjes que se orientase monográficamente hacia la contemplación de la propia subjetividad, aunque fuera desde la perspectiva de la humildad religiosa, sería incompatible con la naturaleza pública y cuasi política de la Iglesia. Creemos comprender, aún desde este punto de vista, el recelo que la jerarquía eclesiástica ha mostrado siempre ante estos «despeñamientos» de los monjes en los abismos de la subjetividad individual y como testimonio de este recelo podría tomarse la reacción del Santo Oficio y de la propia jerarquía de la Orden benedictina (su Abad primado, Benno Gut, lo declaró suspenso *a divinis* en 1966) ante el proyecto (1960) del benedictino Gregoire Le Mercier tendente a introducir los métodos psicoanalíticos en el monasterio de Cuernavaca, que él había fundado en 1944. Sin duda, se podrá interpretar esta reacción de la jerarquía romana como una muestra más de su pereza o de su prudencia ante la asimilación de cualquier novedad doctrinal (ahora el psicoanálisis, como antes el evolucionismo, o antes aún el heliocentrismo). Una legión de escritores o teólogos católicos intentará demostrar que los principios del psicoanálisis son compatibles con la religión católica, y no sólo sus principios, sino la propia práctica de su terapia (muchos, como G. Zilboorj, o Karl Stern, fueron o son miembros de número de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis) (18). No entramos ni salimos en esta cuestión. Tan sólo diremos que cuando el psicoanálisis, su doctrina y su práctica, se considera como una exposición ontológica, no dudamos de la «capacidad digestiva» de los principios de la dogmática teológica; pero aquí no hablamos del psicoanálisis, ni de la interpretación teológica de sus principios, sino de las heterías soteriológicas y de las comunidades católicas que utilizan los métodos psicoanalíticos.

2. ¿Hasta qué punto tendría sentido interpretar a la escuela pitagórica como una hetería soteriológica?. Desde luego es frecuente entre los historiadores acordarse de las heterías cuando de precisar el significado que la asociación pitagórica pudo tener se trata (19). Se habla aquí, es cierto, de heterías en el sentido habitual. Y en realidad es muy poco lo que sabemos de la sociedad pitagórica y del *πυθαγόρειος βίος*. Pero no resulta más gratuito, sobre la base de los datos, ver a los pitagóricos como una hetería soteriológica que verlos como una hetería política (en el sentido del siglo IV), como es habitual. Desde luego, la Escuela de Crotona (y sus filiales posteriores) y la Escuela de Mileto tenían objetivos muy diversos (20). Al parecer, la Escuela, hermandad o cofradía fundada por Pitágoras tuvo conciencia de élite («Colegio»), pero en función de ciertas misiones asumidas por sus miembros que podrían denominarse *soteriológicas* (incluyendo importantes contenidos médicos). Por Aulo

(18) A. Snoeck, *Confession et Psychoanalyse*; Tesson et Beirnaert, S.J., *Psicoanálisis y conciencia moral*, Marie Choisy, *Le chrétien devant la Psychoanalyse*, G. Zilboorj, *Psicoanálisis y religión*, etc.

(19) «Die ältesten Hetären sind wohl die Klubs der Pythagoreer...» leemos en la Enciclopedia de Pauly-Wissowa, loc. cit.; o bien E. Minar, op. cit., pág. 18 sgs.

(20) Gustavo Bueno, *La Metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, pág. 125.

Gelio (*Noches Aticas*, I, 9) sabemos que había un verdadero noviciado pitagórico, durante el cual los *acústicos* aprendían la cosa más difícil de todas, a saber, a callar y a escuchar; sólo después (en la fase de *matemáticos*) se les permitía preguntar y escribir sus pensamientos. Diógenes Laercio (Vidas, Pitágoras, 14) nos informa de la práctica del autoanálisis de matiz psicológico moral característico de la Escuela pitagórica: «Dícese que Pitágoras siempre estaba exhortando a sus discípulos a que cada vez que volviesen a casa dijese: «¿dónde fui? ¿dónde estuve? ¿qué cosas practiqué que no debiera?». Podemos, sin violencia, suponer que la teoría de los números de Eurito (cada cosa tiene un número preciso, por ejemplo, el hombre tiene el 250, representable por un «modelo» construido con guijarros) y de Filolao («todas las cosas cognoscibles tienen número, pues no se puede pensar ni conocer nada sin éste», fragmento IV) se aplicaba a cada individuo, cuya aparente insignificancia quedaría, de este modo, desmentida al resultar insertable en el lugar necesario y único de una serie cósmica. La misma célebre doctrina de las tres vidas, que nos trasmite Heráclides Póntico (apud Laercio *op. cit.* 3), puede ponerse en correspondencia con la teoría tectónica del alma que hemos atribuido a las heterías soteriológicas: el βίος ἀπολαυστικός (que podríamos interpretar como la vida propia de los que pertenecen a la sociedad civil, la vida de aquellos que trafican, gozan, etc.) podría ser el lugar que produce los individuos flotantes; el βίος πολιτικός (la vida de quienes organizan y actúan) corresponderá a los individuos con un fin preciso, una subjetividad, y el βίος θεωρητικός a la situación de aquellos que están en el camino de la salvación, que se elevan, por el conocimiento, a la condición de personas. Es cierto que W. Jaeger (en contra de Burnet) ha sugerido que esta exposición de Heraclides Póntico correspondería más bien a la doctrina de Platón: «La doctrina de los βίαι es común a Heráclides con Aristóteles, debiéndola ambas a la Academia (Cf. Platón, *República* IX, 581 c)». Según Jaeger el hacer remontar el ideal de la «vida teórica» a Pitágoras, como su fundador, «está en relación con la alta estima que se hacía en la Academia justamente de este hombre y de los pitagóricos en quienes se veía cada vez más el verdadero arquetipo histórico de la propia filosofía matematizante» (21).

3. Y nadie discute que muchos rasgos de la escuela pitagórica pasaron a la Academia platónica —y no es de extrañar que también se haya establecido la comparación de la Academia con una hetería, con su sentido habitual. «Organizada bajo la forma de un δῖασος o grupo reunido enrededor de un culto, el de las musas [Boyance] la Academia recuerda, de otra parte, a las heterías o clubs políticos aristocráticos; ello incluso en la relación de φιλία o amistad entre los miembros y en el fomento de esa relación y de la formación de unas creencias y de un sentido de la vida propios del grupo, mediante banquetes estrictamente regulados, de los cuales es transposición el célebre diálogo que lleva este título. Pero también en este punto debió de recibir Platón un impulso del ejemplo de la sociedad pitagórica, a la cual, mucho más que al círculo de los amigos de Sócrates, se asemeja la Academia platónica; bien que la sociedad pitagórica

toma a su vez el modelo de las heterías aristocráticas. En la Academia y los pitagóricos tenemos en el centro al maestro, objeto de veneración, y luego de divinización; en torno, a los discípulos, unidos entre sí y con él por lazos de amistad gracias a los cuales progresan en el conocimiento» (22).

¿Desempeñó la Academia platónica, al menos en alguna de las fases de su larga trayectoria, las funciones de una hetería soteriológica?. Desde luego, parece evidente que Platón fundó su Escuela no con un designio meramente contemplativo o «científico» (a pesar de la famosa «disgresión del Teeteto» 163 E) porque jamás se perdieron los intereses prácticos que, en gran medida, podrían clasificarse como soteriológicos, los intereses orientados a la salvación de los hombres, sumidos espontáneamente en la ignorancia y en las tinieblas. Ha sido Platón quien ha percibido con plena evidencia la correlación entre la tectónica ternaria del alma individual (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν) y la tectónica ternaria de la sociedad por relación a la cual se definen las misiones de la propia Academia. Una tectónica del alma asombrosamente isomorfa a la que diseñó Freud después de la constitución de la «Academia psicoanalítica». Porque el ἐπιθυμητικόν, el alma vegetativa, se corresponde evidentemente con el *Ello*, regido por el «principio del placer» (la ἡδονή es precisamente la tendencia que Platón, como luego Aristóteles —*Ética a Eudemo* I, 2, 121a35— atribuye al alma vegetativa): estamos así en el «trámite de individualidad». El θυμός puede ponerse en relación con el *Ego*, con el sentido de la realidad, mientras que el λογιστικόν tiene obviamente mucho que ver con el *Superego*, como norma o ideal de nuestra conducta (la φρόνησις la virtud correspondiente a esta parte del alma —*República* IX, 580 b ss.— es, en efecto, sabiduría práctica, prudencia, que nos notifica lo que *debemos* hacer). A las partes del alma corresponden las clases sociales. Y así, ante todo, correspondiendo al *Ello*, se distinguirá una «masa nutriente» que suministrará la energía de la que todo brota y a la cual la σωφροσύνη debe templar y mantener en sus justos límites. La vigilancia de la «línea de defensa» (el «sentido de la realidad») se encarna en los guardianes (φύλακες) que se atienen sin embargo a las normas o paradigmas que ofrecen los ἄρχοντες, que son los verdaderos miembros de la hetería. La salvación se opera por el conocimiento, conseguido tras una disciplina rigurosa y comporta el conocimiento de nuestra realidad pasada. Saber es recordar, y la anamnesis, al presentarnos nuestra vida como ya recorrida anteriormente, nos permitirá elevar la contingente subjetividad a la condición de un recurso personal necesario.

Sin embargo no nos parece que la Academia Platónica pueda erigirse en un prototipo puro de hetería soteriológica, aún reconociendo el impresionante cúmulo de semejanzas que podrían detallarse. La razón principal es esta: que aunque la Academia se mantuvo siempre replegada respecto del Estado —y su misma fundación fue consecutiva al fracaso de los proyectos políticos de Platón en Sicilia— sin embargo nunca lo perdió de vista, como horizonte ideal. De este modo, la Academia Platónica vivió más bien en la atmósfera de una vida pública, —moral, política— que en la atmósfera de la

(21) W. Jaeger, *Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de vida*, Apéndice a su *Aristóteles*, trad. esp. J. Gaos, F.C.E. pág. 475.

(22) F. Rodríguez Adrados, *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Cuadernos Fundación Pastor, pág. 60.

dad. Y, de hecho, la Academia fué un lugar del que salieron, sobre todo, científicos y políticos formados, consejeros, dirigentes, cuyo prototipo pudiera ser Focion de Atenas (23). Por ello, correspondiendo a las condiciones de la época, tampoco tenían por qué entrar allí mujeres y cuando una muchacha, la arcadia Axiotea, que ha leido parte de la *República*, quiere meterse dentro del grupo, tendrá que hacerlo empleando un disfraz.

La Academia Platónica, si participa ampliamente de las características de una hetería soteriológica, lo hace de forma que tiende constantemente a desbordar este paradigma, convirtiéndolo en una institución pública y política, mediante la elevación incesante de la subjetividad privada (ética) a la universalidad pública de los fines morales, presididos por la justicia (24).

4. El «movimiento epicúreo» de la época helenística puede, sin violencia alguna, nos parece —por su estructura y por su alcance internacional («comopolita»)— ponerse en asombroso y puntual paralelismo con el «movimiento psicoanalítico» de nuestro siglo. Podría afirmarse, con cierto sentido, que el epicureísmo fué el psicoanálisis de la antigüedad, del helenismo, o bien (y ello sería aún más justo) que el movimiento psicoanalítico es el epicureísmo de nuestra época. Pero no en el sentido más o menos difuso, aunque enteramente real, en el que suele hablarse del epicureísmo de Federico II Barbarroja, del cardenal Ubaldini, del epicureísmo de Teofilo Viau y el de los libertinos franceses del siglo XVII, incluso cuando este epicureísmo se mantenga como un «epicureísmo militante» (25). Nuestra tesis no pretende subrayar las evidentes analogías parciales entre ambas escuelas, referidas a los puntos muy abundantes que, sin duda, tienen en común, pero como también lo han tenido en común con muchos otros hombres de la Edad Media o de la Edad Moderna. No se trata, por ejemplo, de subrayar el «epicureísmo de Freud» a la manera como puede subrayarse el epicureísmo de Gassendi. Nuestra tesis se refiere a la analogía institucional, en términos de heterías soteriológicas, entre el movimiento epicúreo que se extendió alrededor del Mediterráneo (Atenas, Alejandría, Antioquía, Mitilene, Pérgamo, Rodas, Roma,...) en la época helenística, a partir sobre todo de la muerte de Alejandro («el hedor de su cadáver —decía el orador Democles— impregnará el universo») y el movimiento psicoanalítico que se ha extendido «alrededor del Atlántico» (Viena, París, Londres, Buenos Aires, Nueva York,...) en nuestra época. Analogía institucional: en tanto se trataría no solamente de semejanzas acumulativas doctrinales o de actitudes (semejanzas por otra parte indudables) deducibles de situaciones más o menos indeterminadas y generales, sino de semejanzas doctrinales y de actitud en tanto son deducibles precisamente de ese tipo de institución que venimos llamando «hetería soteriológica». Porque el epicureísmo no fué, desde luego (y todos están de acuerdo en ello) meramente una doctrina fundada por un maestro y transmitida a través de

una escuela. Lo que, hacia el año 306 (cuando Demetrio Poliorcetes prohíbe las «promacedónicas» Academia y Liceo), fundó Epicuro (341-270) fué una institución orientada a la salvación de los hombres que acudiesen a ella, por procedimientos enteramente similares a los que caracterizan al movimiento psicoanalítico, más de dos mil años después. Esta actividad práctica, prudencial, incluso técnica, orientada a la salvación, fué llamada *filosofía* —y no psicoanálisis—. Pero era una filosofía que tenía el sentido (por lo demás arraigado en la tradición socrática) de una «medicina del alma», (*θεραπεία της ψυχης*), o bien de un «arte de la vida» (*τηχνη της περι βιωης*). En cualquier caso, lo interesante a nuestro propósito es que esta técnica epicúrea de la vida, así como la técnica del psicoanálisis, incluyen una filosofía. Son una filosofía, una concepción del mundo: difícilmente se resuelven en una actividad psicagógica o médica, porque de la perspectiva filosófica sacan su vigor institucional. Esto es evidente si se tiene en cuenta que la *Ética* epicúrea va acompañada de la *Canónica* —pero ésta puede ser interpretada, ante todo, como una *Crítica de la razón física* (metafísica), casi un escepticismo. Sólo en la medida en que la ética epicúrea presupone esa actitud crítica alcanza toda su profundidad filosófica (sólo entonces podemos ver las conexiones entre el atomismo y el escepticismo, o bien el mecanicismo y la libertad, como lo vió N. Hartman).

La clientela acudirá normalmente impulsada por motivos expresados en términos médicos (jaquecas, vómitos, indisposiciones) o psicológicos (pesadillas, depresiones, angustias). Pero la institución, la hetería, sólo podría haber podido organizarse y extenderse regresando constantemente a los principios más generales (no por ello menos precisos), como para preservarse de la influencia de otras concepciones del mundo y de sus consecuencias prácticas, para polemizar críticamente con los axiomas metafísicos, elevándose al terreno de los principios críticos filosóficos. Cuando estos principios desfallezcan, el epicureísmo, como el psicoanálisis, se convertirán en modos informales de convivencia o de curanderismo, en «técnicas de masaje» psicológico. Por ello Epicuro, como luego Freud, mantendrán incesantemente su actividad *doctrinal* (que algunos llaman *teórica*, incluso «científica»). Una actividad que sólo ocasionalmente será «académica» (pese a su misión profundamente pedagógica), precisamente porque va directamente dirigida no ya a un público anónimo (el que acude a las instituciones públicas), sino a la propia organización, a los *síndicos* de la hermandad, comenzando por su sentido más literal. Epicuro incorporó a sus parientes (a sus hermanos Neocles, Queredeno, Aristobulo) al movimiento, así como Freud incorporó a familiares suyos; en sus casas particulares se celebraban las reuniones más importantes, y el contacto epistolar (epistolas de Epicuro a Idomeneo, a Pitocles, a Meneceo, «a los amigos de Lamsaco»; cartas de Freud a Jung, a Abraham, «a los amigos de Berlín») fué otro de los cauces obligados en ambos casos. Epicuro respecto de Hermarco, Metrodoro o Timócrates, mantendrá relaciones parecidas a las que Freud sostuvo con Federn, Sachs, Stekel. Los «amigos de Epicuro» desarrollan una suerte de culto al maestro —que incluye la celebración de su aniversario (en la primera decena de Gamelion)—, el llevar anillos con su efigie o situar retratos suyos presidiendo las habitaciones particulares; también los miembros del círculo de Freud habían recibido

(23) Bernays, *Phokion und seine neuerer Beurteiler*, Berlín, 1881, pág. 44 ss.

(24) L. Lansberg, *Wesen und Bedeutung der platonische Akademie*, 1923; H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945.

(25) Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*, Taurus, pág. 242 ss.



anillos del maestro, o retratos firmados, y el respeto por el fundador era tal que a veces llegaba a considerarse como si estuviese liberado de toda dolencia, como si fuese casi divino. Si Lucrecio decía de Epicuro que «fué el primero que llevó la luz entre las tinieblas, adoctrinando, a los hombres sobre los intereses de la vida» (III, 1-3), Federn vería en Freud el mensaje definitivo de liberación de la humanidad. Es cierto que la vida en común de los jardines confiere al movimiento epicureo un aspecto sociológico muy distinto del que conviene al tipo de vida promedio de los miembros del movimiento psicoanalítico. Pero esta importante diferencia no debe atenuar las analogías, sobre todo si tenemos en cuenta, por un lado, que tampoco puede decirse que los miembros o socios del Jardín viviesen todos en él y, por otro lado, si recordamos que los miembros o maestros del psicoanálisis, sobre todo en la época de Freud, utilizaban regularmente los marcos familiares para sus reuniones, contactos, etc., en una medida que contrasta con lo que puede considerarse ordinario en una asociación académica o incluso política.

Es evidente que muchas de estas semejanzas son comunes, genéricas, a otras escuelas que no podríamos clasificar como heterías soteriológicas. En todo caso, aunque genéricas, estos rasgos son esenciales a las heterías soteriológicas y cobran una coloración específica precisamente cuando se los ilumina desde el núcleo de su estructura característica. Este núcleo no es otra cosa que un centro (Epicuro, Freud) de torbellinos de extensión creciente, capaces de incorporar a su movimiento salvífico a los hombres, precisamente en tanto figuran como espíritus subjetivos (el epicureísmo es una ética, más que una moral (26). En «épocas decisivas» —no precisamente de descomposición, sino incluso, al revés, de integración en estructuras gigantescas que amenazan con aplastar la subjetividad— en las que la vida de centenares de individuos, en cuanto ciudadanos —es decir, en cuanto miembros de un Estado tradicional— va perdiendo su sentido y se va convirtiendo en una «vida flotante», puede sobrevenir el repliegue hacia otro tipo de vida,

también universal, una vida que apelará no ya a los derechos del ciudadano (*zoon politikon*) sino a los derechos del hombre a los derechos *humanos*, es decir, a los del individuo corpóreo en cuanto ser capaz de asociarse (*zoon koimonikon*), no ya por motivos políticos objetivos (los del estoicismo, los del marxismo) sino privados y subjetivos y por ello mismo ecuménicos. Porque la subjetividad no es, paradójicamente, el terreno de lo concreto, de «el hombre de carne y hueso», sino el terreno de lo formal y abstracto, de lo *universal realizado*. Teóricamente, por tanto, las heterías soteriológicas son ecuménicas, se dirigen a todos los hombres, por encima de razas y de condiciones sociales (y, en este sentido, se convierten por contragolpe en alternativas políticas «anarquistas» verdaderamente corrosivas de las estructuras estatales, incluyendo a las instituciones pedagógicas del mundo antiguo —la Academia o el Liceo—). En la realidad, las clientelas se reducen notablemente, porque no todos los ciudadanos se sienten desarraigados, ni desvinculados de las nuevas empresas: se les llamará alienados, por los ideales políticos o religiosos, por los nuevos mitos del siglo, por las «religiones de Estado», locos —pero se reconocerá que no forman parte de la clientela habitual... «No está al alcance de cualquier disposición corporal ni de cualquier raza el llegar a ser sabio», dice Epicuro.

El movimiento epicuro es un movimiento de heterías —y esto ha sido advertido desde hace tiempo. Por ejemplo, P. Nizan, ya en 1938, compara explícitamente a las comunidades epicúreas con las heterías, «aquellas sociedades de amigos que se habían multiplicado un poco por todas partes en el mundo griego, a medida que las grandes instituciones colectivas, como la familia y la ciudad, se derrumban, pero en realidad eran el germen de un nuevo orden humano» (27). En todo caso, sólo parece legítimo ver a las comunidades epicúreas como heterías no ya en el sentido genérico de Nizan, sino, cuando a reglón seguido, se puntualice que son heterías orientadas en una dirección opuesta a las heterías políticas coetáneas —lo que queda recogido en nuestro adjetivo *soteriológico*— dado que precisamente la hetería epicúrea se constituyó como alternativa a la vida política, y no sólo de la política macedónica representada por la Academia y el Liceo. Por lo demás, la Asociación, fundada por Epicuro, se asignó unos objetivos estrictamente terapéuticos: «dejemos a los demás que nos alaben, pues nuestra única ocupación ha de ser la curación de nuestras almas» ἡμᾶς γενεσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρείαν) *Sentencias vaticanas*, V, LXIV). Epicuro fue llamado Salvador, σωτήρ, (por ejemplo en la carta de Plotina, esposa de Trajano, a los epicúreos de Atenas en 121, y en otros lugares).

Acaso pueda verse en el apoliticismo epicureo una radicalización de tendencias ya dibujadas en la Academia —puesto que Platón, aún cuando se mezcló en asuntos de otros Estados, se abstuvo siempre (como observa B.

(26) Gustavo Bueno, *La Metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, pág. 359.

(27) P. Nizan, *Los materialistas de la antigüedad*, Barcelona, 1971, pág. 35. La perspectiva de Nizan es «comunista» («el retiro epicúreo es mucho menos anacorético que cenobítico») y por ello ve a las heterías epicúreas no ya como heterías soteriológicas (u subproducto marginal organizado en torno al «Espíritu subjetivo»), sino como una alternativa a la familia y al Estado.

Farrington) de tomar parte en la vida política de su ciudad natal. «Epicuro estaba tomando partido en una cuestión suscitada en aquella escuela; la Academia es por eso el fondo desde el cual debemos figurarnos el Jardín» (28). En todo caso, la alternativa a la vida pública que instituyó el epicureísmo no era la vida monástica: el *λάθη βίωσης* no tenía el alcance que podía tener en el neoplatonismo, ni en tantas actitudes de la época moderna (el «aquel que sólo en su casa» de Fray Luis de León o el «Bene vixit, qui bene latuit» de Descartes). «¿Qué gran cantidad de amigos alojó Epicuro bajo su techo a pesar de que su casa no era espaciosa!» exclama Cicerón (*De finibus* I, 20, 65). Una casa que tenía un jardín, pero un jardín que habría que ver más bien como un huerto (*κῆπος*) que como un parque (*παράδεισος*): un lugar en el que, según la descripción de Teofrasto, contemporáneo de Epicuro en Atenas, hace de un *κῆπος* normal) crecían berzas, rábanos, nabos, remolachas y lechugas, filanro, berros, puerros, apio, cebollas, pepinos, albahaca y perejil; un lugar cuyo cultivo, que acaso corriera a cargo de esclavos o discípulos, podía servir de base para las comidas comunitarias (29). Y tampoco tenemos por qué interpretar estos datos en un sentido restrictivo, que nos conduciría a ver al movimiento epicúreo con las categorías propias de los cenobios benedictinos. Diógenes Laercio puntualiza que Epicuro no predicaba la comunidad de los bienes, como los pitagóricos: «entre quienes comunican los bienes no cabe verdadera amistad». El movimiento epicúreo no puede reducirse al tipo de las comunidades estabuladas. En el Jardín vivirán los íntimos (*γνώριμοι*), pero los amigos de Epicuro (digamos: sus clientes) eran tan numerosos que «juntos los de todas las ciudades, no podrían contarse», dice Diógenes Laercio.

5. Ahora bien, supuestos estos datos como fondo histórico de referencia, lo que nos importa es analizar, aunque sea de un modo muy esquemático, las doctrinas de Epicuro en cuanto que ellas puedan ser interpretadas como el desarrollo específico de una dogmática heteriológica.

(I) Ante todo, la doctrina epicúrea contiene un conjunto de tesis a través de las cuales podemos considerar desarrollado el «trámite general» de toda hetería sociológica, a saber, la definición de una clase de entidades individuales (o sustancias) por medio de características ontológicas muy precisas. Nos referimos a todas aquellas tesis que podrían considerarse como convergiendo hacia el establecimiento de una idea de *organismo viviente* en cuanto entidades que, por naturaleza, y de un modo incluso previo a la reflexión, previo a la conciencia reflexiva —en terminología psicoanalítica: inconscientemente— se definen como «unidades de placer». Cabe atribuir a la doctrina epicúrea la formulación de un genuino «principio del placer»: el placer (*ἡδονή*) es considerado como un *modo* de la vida misma, como la característica misma de la *vida*. Esta afirmación cobra su verdadera proporción en el contexto del atomismo epicúreo. De entre las estructuras resultantes de la composición de los átomos habría algunas (las vivientes) caracte-

terizadas por el principio del placer. Es muy importante tener en cuenta que el atomismo difícilmente puede considerarse como una premisa (o un conjunto de premisas) a partir de las cuales puedan derivarse las formas orgánicas vivientes con su modo propio (el principio del placer). De la Física atomística no puede brotar la moral epicúrea, y no tenemos por qué pensar que Epicuro no lo sabía. La conexión entre el atomismo y el eudemonismo epicúreo es la inversa: partiendo de la vida, regulada por el principio del placer, como de un *factum* ofrecido a la evidencia práctica (todo lo demás es problemático: la canónica epicúrea adopta una posición crítica y aún, en gran medida, escéptica, ante una física que, en modo alguno es una burda dogmática mecanicista), se llegaría, en el *regressus*, al atomismo ateo — en su sentido religioso— como sistema ontológico que no compromete la autonomía de la vida —una actitud similar a la que mantendrá en nuestros días Nicolai Hartmann—. De este modo, quedaría explicada la paradójica conexión entre el atomismo (*primogénico*) y la interioridad (*segundogénico*) epicúrea, digamos, su ética.

El principio del placer epicúreo nos remite, pues, a la vida, y juega un papel similar al principio de la libido en el psicoanálisis. La libido es unívoca y cada organismo corpóreo posee un *quantum* determinado de ella, cuya unidad no excluye la diferenciación de sus manifestaciones, diferenciación derivada de las localizaciones de esa energía común, de las «zonas orógenas». También para Epicuro el placer es algo propio (*οὐκείον*) del organismo viviente y algo unívoco: «si el placer se adensase y se acumulase en las partes principales del organismo (de la naturaleza, «alma y cuerpo», según la interpretación de Meibonio), los placeres no se diferenciarían entre sí», dice la novena *máxima*. Lo que nosotros queremos destacar aquí es el carácter ontológico de este trámite, que podrá, por cierto, ponerse en paralelismo con el monismo de las virtudes estoicas. En modo alguno puede considerarse una suerte de proposición inductiva, por más que los ejemplos deban proponerse constantemente. Se trata, creemos, de una tesis filosófica y sólo así entendemos la polémica que la escuela epicúrea mantuvo con los cirenaicos (eudemonismo/hedonismo), sobre si el placer había que considerarlo como un algo positivo, o bien como una ausencia del dolor (*ἄπονία*); o bien, sobre si el placer (al menos, el placer catatémico o estable) habría que entenderlo como un movimiento o bien como un equilibrio, una suerte de inmovilidad o ausencia de toda perturbación (*ἀταξία*). ¿Qué nexos hay entre la *aponía* y la *ataraxia*? ¿Son dos aspectos de una misma realidad, que pueden linealmente encadenarse? Podemos ver su conexión a través de la discusión con los cirenaicos. Sin duda, la importancia de esta discusión tiene mucho que ver con una diferencia de la praxis epicúrea respecto de la cirenaica, con la morigeración proverbial de la vida epicúrea —que valora, frente a los placeres de la danza orgiástica, los placeres reposados y tranquilos de la conversación o de la música apacible, en tanto son una localización o sublimación del placer global, tan real como los placeres más intensos, pero pasajeros, de la vida sensible. Pero lo que nos importa es identificar la ontología correlativa —sólo a través de la cual creemos poder entender la conexión entre las dos definiciones epicúreas del placer, la conexión entre la *aponía* y la *ataraxia*. Nos parece que la ontología que buscamos es la

(28) B. Farrington, *La rebelión de Epicuro*, trad. esp., Barcelona, 1968, pág. 33.

(29) Más detalles en N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minnesota Univ., 1954.

ontología aristotélica de la sustancia como ser inmóvil (el movimiento sólo tiene lugar en los accidentes, y en los accidentes continuos —diríamos hoy: *densos* (cantidad, cualidad; lugar)—, una sustancia cuyo prototipo es Dios, el Ser infinito (incorpóreo), el ser autárquico, subjetividad absoluta, el ser inmóvil y absolutamente feliz. Y esto, a nuestro juicio, debe combinarse con la actitud «escéptica» de Aristoteles, respecto de la posibilidad de la felicidad: nosotros no creemos que pueda decirse que el Dios feliz, autárquico, de Aristoteles, sea la proyección del hombre sabio; más bien es su contrafigura —precisamente porque Dios es feliz por ser autárquico, y el hombre no puede serlo nunca completamente. En la *Ética a Nicomaco* se ve cómo la felicidad que proporciona el βίος θεωρητικός es sólo analógico, es una felicidad que no es propiamente tal —porque exige la amistad, entre otras cosas (mientras que Dios no necesita la amistad de nadie). Dios no es la proyección del sabio: es (nos parece) la crítica de la sabiduría y de la felicidad humana y, a la vez, por ello, el Dios de Aristoteles es lo que eleva a la condición moral lo que de otra suerte sería una pura vivencia subjetiva (a la manera como el Dios de Descartes hace *verax* a la mera certidumbre subjetiva del cogito). Dios es pues sólo el prototipo, por ello muy lejano e inalcanzable, de la autarquía aristotélica y de la felicidad contemplativa, el Dios supuesto en la *Ética nicomaquea*: ὡστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία υς (*Ética*, X, 8, 1768b, 7/23).

Así pues, mientras que los cirenáicos actuarían dentro de la ontología heraclítica (todo es movimiento, el placer es un movimiento, como el dolor, y la diferencia entre el placer y el dolor será una diferencia entre dos tipos de movimientos, el suave y el rudo), en cambio Epicuro estaría pisando en el terreno de la ontología aristotélica (30). Una ontología profundamente transformada, por otra parte, en virtud del materialismo corporeista característico de Epicuro: el ser inmóvil ya no será un Dios espiritual, infinito, sino cada uno de los múltiples dioses corpóreos, finitos, que no sólo son inmóviles, aunque estén formados por átomos, sino que también permanecen «ensimismados», vueltos hacia su subjetividad, y sin interesarse por el mundo. Los dioses epicúreos podrían considerarse así como los prototipos de los hombres que viven en las comunidades epicúreas, sin preocuparse del mundo, que viven «entre los mundos» (Estados, ciudades) diferentes. También los hombres son finitos, como los dioses: sin embargo su vida, en cuanto a su felicidad, es infinita, si no en duración, si al menos con la infinitud propia de la magnitud dada en un intervalo continuo (la infinitud que aparece en el argumento de la dicotomía de Zenón eleata). A esta luz, cobra toda su fuerza la vigésima primera máxima fundamental: «Si la carne recibió ilimitados los confines del deleite, también a éste el tiempo lo hace ilimitado». En resolución: si Epicuro concibe al placer como *aponia* —como negación del movimiento— es porque refiere el placer al prototipo divino, al prototipo de la inmutabilidad: La ataraxia es una negación de la perturbación, pero no precisamente una suerte de nirvana (como algunos han sugerido) cuan-

to una negación del movimiento, la negación de una negación, la imperturbabilidad y estabilidad de la vida, su seguridad (ἀσφάλεια). Precisamente por ello la vida feliz, aunque puramente subjetiva, no puede ser una vida solitaria: necesita la estabilidad, la seguridad de la sustancia, y esta estabilidad (puesto que los hombres no son el Dios aristotélico), sólo pueden dársela a cada individuo los amigos que le rodean. La amistad es la forma según la cual pueden aproximarse los vivientes finitos a la autarquía divina, a la seguridad propia de los dioses: la amistad deriva así de la conveniencia mutua (ὄφελεια) y viene a ser la reproducción de la vida divina sobre la Tierra. Por eso la amistad no es el amor, que nos hace depender de la persona amada: la liberación de la fijación del amor se logra por la sustitución de personas, incluso de cosas: «et jacere humorem collectum in corpora quaeque» (Lucrecio IV, 10 58). Lo que en Aristoteles aparecía como relación reflexiva originaria, constitutiva de un sujeto solitario, se refractará en la ontología de Epicuro como una relación que liga a un círculo de sujetos por relaciones de apoyo simétrico y transitivo, sólo a través de las cuales puede aparecer algo así como una imagen de la reflexividad.

Es muy importante en este momento, para nuestra argumentación, llamar la atención sobre la circunstancia de que la doctrina que expone Freud en *Más allá del Principio del placer* es precisamente la doctrina epicúrea de la *aponia*, aunque él mismo lo ignore: «en la teoría psicoanalítica aceptamos que el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer, esto es, creemos que dicho curso tiene su origen en una tensión desagradable y emprende luego una dirección tal que su último resultado coincide con una aminoración de dicha tensión y por lo tanto con un ahorro de displacer o producción de placer». Es Freud quien, en lugar de hacer desembocar el equilibrio o estabilidad constitutiva del placer en la inmutabilidad positiva del *ser por esencia* aristotélico, lo resuelve —de un modo paralelo al Bergson del *élan vital*— en la inmutabilidad negativa de la nada, de la muerte, del nirvana o, para decirlo con Otto Rank, en la reabsorción en la vida intrauterina que todavía no experimentó «el trauma del nacimiento».

(II) El «trámite de flotación» está desarrollado en la dogmática epicúrea a partir de unos fundamentos generales muy similares a aquéllos a los cuales apelará, veintitres siglos después, la dogmática psicoanalítica, a saber, el contorno exterior a cada vida constituido (en el eje circular) por otras vidas que no son nuestros amigos, pero que sin embargo envuelven y suprimen nuestra autonomía, haciéndonos caer en una situación de «alienación». También en la ejecución de este trámite el camino de Freud es paralelo al camino de Epicuro: pues mientras la limitación exterior de la libido es, según Freud, un proceso de represión, (vinculado a la cultura), la limitación del placer, el dolor, según Epicuro, se produce también a partir de una fuente exterior (cultural) que oprime al individuo, principalmente por la intimidación, por el terror (por ejemplo, el terror a los dioses, al Estado, a la muerte). El dolor es también un proceso de alienación, en tanto que es ἄλλότριον, es decir, *ajeno* a nuestra naturaleza. El «trámite de flotación» conduce así al reconocimiento de individuos reales, pero

(30) Epicuro conoció el Aristoteles juvenil, «platónico», con el que habría polemizado (H. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, 2 vols.) pero también tuvo acceso a sus escritos maduros, incluso a la *Ética a Nicomaco* (G. Gual y E. Acosta, *Ética de Epicuro*, Barcelona, 1974).

alienados en el eje circular, aterrorizados, angustiados. La alienación (como en San Agustín) consistirá también, en cierto modo y paradójicamente, en el carácter atómico del individuo, en su aislamiento, en su libre flotación, según la cual se mueve en línea recta (acaso, según sus instintos primarios) como si fuera un átomo, tal como lo vió el Marx joven en su tesis doctoral. La libertad aparece en el dinamismo de estos individuos átomos cuando se componen con los demás, si bien esta composición no sea la de la sociedad política, sino la de la sociedad de los amigos.

El trámite de subjetividad, el que en la dogmática psicoanalítica conduce a la doctrina del Ego, como «principio de la realidad» estaría representado en la dogmática epicúrea, por la doctrina de la «esfera», según la hemos denominado en otra ocasión (31). Los epicúreos han descubierto esta estructura, y este descubrimiento sólo puede entenderse en el seno de la vida social, en la experiencia —*anamnesis* ejercitada y rotada como *prolepsis*— de la muerte de los demás, puesto que nosotros no podemos tener experiencia de nuestra propia muerte (cuando la muerte aparece el experimentador desaparece, según la famosa segunda fórmula del tetrafarmacó). Este trámite conduce, pues, al conocimiento de los límites de la vida, y quien los conoce verdaderamente «sabe también cuán fácil es de prevenir lo que quita la aflicción de la indigencia y lo que hace a toda la misma absolutamente perfecta: así no hay necesidad de negocios que traen luchas consigo». Ahora bien: desde una axiomática antropológica no epicúrea, la subjetividad no es nada sustantivo, puesto que sólo se da como *concavidad* de una actividad objetivante. Por consiguiente, la subjetividad es, en su sustantividad, algo vacío, porque es algo que sólo puede alimentarse de la propia actividad que transcurre a lo largo de la vida personal, de la biografía; de donde se deduce que el contenido de esa reducción subjetiva no puede ser otro propiamente sino el *recuerdo*, es decir, la acumulación de las experiencias que van sucediéndose en la memoria (Freud: «un instinto sería pues una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior»). Comprenderemos así la razón por la cual un trámite de subjetividad, como el que atribuimos a la dogmática epicúrea, ha de consistir prácticamente en una técnica de la *anamnesis* —y aquí otra vez marchamos paralelos al psicoanálisis. No podemos tratar por extenso de las funciones relevantes que alcanza el recordar en la vida epicúrea. Baste referirnos a la importantísima teoría de la *prolepsis*, en cuanto fundada enteramente en la *anamnesis* y, sobre todo, a la paradójica tesis de Epicuro (*Sentencias Vaticanas* 17) sobre la vejez como la edad en la cual la felicidad puede llegar a su punto más alto. Una paradoja que, considerada desde los supuestos establecidos, se reduce en rigor a la forma de una simple consecuencia de ellos: «No es el joven a quien se debe considerar feliz y envidiable, sino al anciano, que ha vivido una bella vida... el anciano ancló en la vejez como en seguro puerto y los bienes que ha esperado antes ansiosa y dudosamente, los posee ahora ceñidos en firme y agradecido recuerdo». Y el propio Epicuro parece que vivió esta paradoja de un modo que desborda el plano meramente formal de los que podría considerarse como una mera consecuencia ló-

gica. Estando ya para morir, en medio de terribles dolores, escribe a Idomeneo la carta siguiente, que nos conserva Diogenes Laercio: «Hallándonos en el feliz y último día de mi vida, y aún ya muriendo, os escribimos así: tanto es el dolor que nos causan la estranguria y la disenteria, que parece no puede ser ya mayor su vehemencia. No obstante, se compensa de algún modo con la recordación de nuestros inventos y raciocinios».

Y, en tercer lugar, el «trámite de personalización», del que encontramos abundantes testimonios de los documentos epicúreos. La personalización la hemos hecho consistir en una actividad operatoria, programadora, planeadora o proléptica. También hay una teoría epicúrea de la personalización, proporcionada a su reducción subjetivista: el planeamiento de la vida subjetiva como un proyecto de vida feliz (*μακάριος ζῆν*) y la «reconstrucción» de la propia biografía como un proceso no contingente, al menos relativamente a la propia subjetividad, puesto que es su mismo y exclusivo contenido. La reducción subjetiva de todo planeamiento consta de dos procesos complementarios: la *prolepsis* habrá de presentar los planes como *normativos* y la *anamnesis* presentará los hechos biográficos como *necesarios*. Lo primero tiene lugar por un mecanismo que se asemeja notablemente al mecanismo de la formación del superego freudiano. El proyecto normativo de la propia subjetividad se toma de otra subjetividad erigida en modelo, la subjetividad del maestro (más que la del padre): «Debemos elegir y amar a un hombre bueno y tenerlo siempre ante nuestros ojos, para vivir así como si él nos observase y para hacer todo como si él nos viese» (Fragmento 210, Usener). Y lo segundo tiene lugar mediante un análisis de la vida pretérita —análisis que podría tener lugar a través de la confesión (una de las instituciones características de las comunidades epicúreas, parangonable al relato psicoanalítico), análisis orientado a mostrar su necesidad, a elevar la *biografía a destino*: «Cura las desventuras con agradecida memoria del bien perdido y con la convicción de que es imposible hacer que no exista aquello que ya ocurrió» (*Sentencias Vaticanas*, 55). Este *regressus* a la vida subjetiva como fundamento de la propia necesidad comporta una crítica implícita a la cultura objetiva (representada por la Academia y el Liceo), y, como muchas veces se ha subrayado, a la «ciencia aliada con el poder». «Toma tu barco hombre feliz —dice Epicuro al joven Pito-



(31) Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, pág. 298.

cles— y huye a vela desplegada de toda forma de cultura». En ésta expresión a «toda forma de cultura» habrá que ver no sólo la religión astral (sobre la que tanto ha insistido Farrington), en cuanto ligada a la mentira política, sino también a las artes liberales («nadie entre aquí sin saber Geometría» de la Academia), acaso incluyendo la Aritmética (Cicerón *De finibus bonorum et malorum* I, 27, 71 sgs.). Desde este punto de vista el epicureísmo, con el cinismo, se nos presentan como formas de contracultura, y no sólo de anticultura griega.

(III) En cuanto a la tectónica psíquica, el epicureísmo es terminante, si nos atenemos a la exposición de Lucrecio: el ser humano se compone de tres partes, cuerpo (*corpus*), alma (*ánima*) y espíritu (*animus*). Que esta doctrina sea la propia de la escuela podríamos inferirlo de las propias declaraciones que Lucrecio antepone a su exposición del tercer libro del *De rerum natura*: «Así como las abejas liban las mieles en las flores, así nosotros sacamos de tus libros [de los libros de Epicuro, *pater et rerum inventor*] las verdades más preciosas» (versos 9-13). Es cierto que el objetivo principal de Lucrecio, en este tercer libro, parece ser el mostrarnos la naturaleza corpuscular (material), no sólo del *cuerpo*, sino también la del *alma* y la del *espíritu*. Y si Platón, en el Fedón, nos había ofrecido tres pruebas de la inmortalidad del alma, Lucrecio nos ofrece aquí treinta de su mortalidad, deducidas de su corpuscularidad. Pero este interés por la fundamentación corpuscular de la psique no puede hacernos olvidar que la morfología de aquello que se trata de fundamentar es algo de lo que ha de partirse en el terreno de los fenómenos, puesto que, evidentemente, los átomos de que se compone el alma o el espíritu son invisibles y Lucrecio sólo puede llegar a ellos por medio del razonamiento. Así, pues, aunque en la exposición dogmática podemos sacar la impresión, al principio, de que se nos está hablando de clases diversas de átomos en general o, a lo sumo, de clases de átomos constitutivas del organismo humano viviente en su pura anatomía, sin embargo, lo cierto es que no se nos habla de anatomía, precisamente porque los miembros o partes en cuestión son invisibles e intangibles. Si se quiere, Lucrecio expone una anatomía-ficción (cuerpo, alma, espíritu) destinada a fundamentar una *tectónica* del alma cuya fuente ha de buscarse en otros lugares. También es verdad que los intereses fundamentados determinan de un modo peculiar, a veces incluso distorsionan, la tectónica trimembre, de la cual se parte y así, por ejemplo, obligado a buscar en el alma (en cuanto que no es sustancia simple) los cuatro elementos, Lucrecio encontrará en ella un cuarto principio, constituido de átomos sutilísimos, al que llamará «el alma de la misma alma» (verso 276). Con todo, creemos que se mantiene la posibilidad de ensayar la coordinación, al menos en líneas muy generales, de la teoría tectónica de Lucrecio (cuerpo, alma, espíritu), con la teoría tectónica de Freud (ello, ego, superego) —dejamos fuera la conocida distinción de C.G. Jung entre el *ánima* (como principio femenino) y el *animus* (como principio masculino)—. En efecto: aquello a lo que Lucrecio llama *cuerpo* no es meramente el «vaso» que contiene el *alma* —a la manera como el incienso al perfume— en el sentido de una máquina inerte, utilizada por el alma para sus fines. Desde luego, el cuerpo, sin el alma, no siente, no tiene «vida psíquica». Pero de aquí no cabe inferir que el cuerpo no sienta y que sólomente sea el alma quien siente «por medio del

cuerpo»: pretender que los ojos no ven y que sólo son las ventanas a través de las cuales el alma percibe los objetos es absurdo (versos 360 sgs). El alma es aquello que hace que el cuerpo, en cuanto tal, sienta; luego lo que aporta al cuerpo es la conciencia corpórea (el sentimiento), lo que indica que el cuerpo ha de ser algo viviente, aunque por sí mismo «impersonal», una energía vegetativa comparable con la libido, con el *ello*. Acaso en esta línea, la tradición epicúrea griega llamaba al cuerpo *σάρξ* (carne), en vez de *σῶμα* (cuerpo). En consecuencia, el *alma*, que es algo más que la mera armonía de las partes del cuerpo (puesto que es una parte distinta del cuerpo un sistema de átomos muy finos y móviles extendidos por la totalidad de los órganos corpóreos) podría ser coordinada con la conciencia corpórea (con el Ego) y acaso como función suya pudiera entenderse la discutida *ἐπιβολή τῶν αἰσθητηρίων* de Epicuro (la «dirección de los órganos sensoriales», que otros interpretan como un concepto representativo, un cuarto criterio). Y, entonces, el *espíritu* (que es también concebido como un órgano específico, alojado en el pecho) podrá ponerse en correspondencia con el *Superego*, puesto que, como este, se caracteriza por sus funciones normativas, imperativas, a las cuales quedan subordinados los impulsos del cuerpo e incluso, muchas veces, los del alma: «pues aunque el ánimo y el alma están unidos intimamente entre sí, formando una sola sustancia, sin embargo, quien domina es el juicio (*consilium*) al que llamamos ánimo (*animus*) o mente (*mens*)» (Verso 140):

Idque [animus] sibi solum per se sapit, et sibi
[gaudet,

Cum neque res animan, neque corpus commovet
[nulla,

6. El epicureísmo fue el principal frente de resistencia ante el avance del cristianismo (*contraria sunt circa eadem*). Su sensibilidad era muy distinta. Esto no significa necesariamente que las iglesias cristianas no funcionasen como heterías (como sin duda lo fueron las propias iglesias maniqueas). Sin embargo la Iglesia católica llegó a ser lo que es a partir del siglo IV, al pisar un terreno que desbordaba ampliamente la esfera privada en la que subsisten las heterías, organizándose como una estructura universal y pública, una suerte de duplicación del Estado, en cuanto poder espiritual. En este sentido, la Iglesia no fue una estructura del mismo orden al que pertenecían las comunidades epicúreas. Y esto sin perjuicio de que el cristianismo, visto con categorías antiguas, tiene mucho de epicureísmo, como tiene también mucho de escepticismo. Queremos decir que, dando por descontada la novedad del cristianismo como institución histórico-cultural, si intentamos medir esa novedad «desde el fondo de las categorías griegas», acaso el cristianismo se nos presentase, tanto o más que como un platonismo (como lo vio San Basilio) como un escepticismo («la sabiduría de este mundo es necedad delante de Dios», de I Cor. 3, 19, de San Pablo) y aún como un epicureísmo, una promesa de felicidad individual, de seguridad. Un epicureísmo desarrollado de tal modo que desborda no sólo los límites temporales de cada existencia individual (creencia en la inmortalidad), sino también los límites espaciales de cada comunidad o hetería epicúrea. En este sentido la Iglesia católica adquiere una contextura com-

pletamente nueva, una cualidad y significación histórica irreductible al marco del epicureísmo y de sus métodos salvadores. Y, sin embargo, a la manera como muchas estructuras embrionarias o elementales, las células, por ejemplo, permanecen y aún se reproducen en los organismos multicelulares de orden superior de los que forman parte, podría también afirmarse que la estructura de las heterías soteriológicas sigue obrando en el seno de la Iglesia universal. De este modo, la primitiva comunidad de Jerusalem, aunque desbordada infinitamente y transformada en una estructura diferente y más compleja después de Constantino y sobre todo de Teodosio, se reproducirá en otras muchas iglesias de Roma, de Alejandría o de Antioquía; en cuanto a sus funciones de hetería soteriológica. Ante todo, porque se dan las condiciones de una gran ciudad en la que coinciden individuos pertenecientes a las culturas más diversas: «Había, pues, allí, judíos, partos, medos, elamitas o persas de Elam; los había de la Mesopotamia, del Asia propiamente dicha, de la Capadocia, del Ponto, de la Frigia y de la Panfilia; también del Egipto, de la Libia cirenaica, de Creta, de la Arabia y hasta de la misma Roma» (32). En relación con esto, podría ponerse la historia de Pentecostés (*Actas*, II, 5) puesto que los discípulos de Cristo, reunidos para formar Colegio nombrando un presidente (Matías), tenían que poder actuar, mediante la palabra, sobre esta masa abigarrada y políglota que constituía su clientela habitual en Jerusalem (ulteriormente, el latín del Imperio suministraría a los sacerdotes y diáconos un instrumento internacional de comunicación). El Colegio asume inicialmente la función de un Colegio médico, puesto que se considera capaz de salvar a los individuos enfermos —y uno de sus primeros éxitos fue la curación del tullido que mendigaba en la *Puerta hermosa*, y que corrió a cargo de Pedro (*Actas* XV, 47) y, desde luego, el éxito fue muy brillante, si es verdad que por millares se incrementaba la clientela. Ello obligó a ampliar el número de sus colegiados (sacerdotes, diáconos), aunque jamás se perdió el contacto personal entre los miembros de la hetería, porque la colación del grado de colegiado, tenía carácter de sacramento. Sólo así podían ser atendidos individualmente cada uno de los pecadores. La confesión auricular o pública era también la forma típica mediante la cual la subjetividad contingente alcanzaba la condición de un destino providencial. El cristianismo ha puesto, como centro de su dogmática, la resurrección de la carne, lo que equivale, desde nuestra perspectiva, a considerar como horizonte de las prácticas soteriológicas, a la individualidad corpórea, a la salvación del nombre propio y de su biografía como curso irrepetible y providencial. El confesor que registra la biografía subjetiva, en sus más mínimos detalles, tomando acta de ella como de algo importante y sustantivo, figura como representante de Dios, es decir, como canal a través del cual la biografía prevista por Dios desde su eternidad vuelve a sus fuentes. Es muy probable que el incremento masivo del número de cristianos alterase las relaciones de los colegios sacerdotales con los fieles, e incluso que la confesión fuese perdiéndose o haciéndose rutinaria. Pero, desde luego, no parece exacto atribuir su institución a época tan tardía como la de Inocencio III, como sostuvo Har-

nack (33). Hay testimonios de que la confesión era practicada en las comunidades cristianas ya en el siglo I, según el famoso texto de la *Didaché* (IV, 14): «En la reunión de los fieles (ἐκκλησία), confesarás tus pecados y no te acercarás a la oración con conciencia mala. Este es el camino de la vida». Observa el traductor, D. Daniel Ruiz Bueno, en la *Introducción*: «La palabra *ecclesia* conserva todavía en IV, 14 su sentido, muy conforme a sus orígenes, de reunión de los fieles para la celebración del culto y en ella hay que confesar los pecados como preparación para la oración común; pero la noción, ya que no la palabra, de Iglesia universal, ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία, que no aparece hasta San Ignacio Mártir, no es en absoluto ajena a la *didaché*» (34). También en la *Epístola a Bernabé* (XIX, 12) se dice: «confesarás tus pecados» (ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου). Hay numerosos testimonios de la práctica de la confesión en los siglos siguientes; es probable que la transformación de la Iglesia en institución pública conllevarse precisamente la atenuación de esta práctica y que disposiciones como la de Inocencio III tuvieran que ver con la voluntad de poder —del poder espiritual— de la Iglesia medieval, que vería en la confesión un instrumento potente de dominación dispuesto para ser utilizado a fondo.

5. El Psicoanálisis como práctica terapéutica de una hetería

1. El movimiento psicoanalítico, tanto por su estructura, por sus objetivos y su doctrina, podría ser considerado como una hetería soteriológica. Pero inmediatamente después de éste acto de formulación de los objetivos característicos de una hetería soteriológica, es necesario añadir otro acto destinado a subrayar la naturaleza abstracta de aquellos objetivos, es decir, la imposibilidad práctica de que tales objetivos puedan llevarse a cabo por sí mismos. Pues las funciones específicas que asignamos a las heterías han de pensarse como realizándose entretrejidadas con otras funciones que no son específicas, sino genéricas, pongamos por caso, las funciones comunicativas, de conversación, de discusión, etc. Y estas precisiones son tanto más importantes cuanto que la doctrina heteriológica tiende naturalmente a presentar todas las funciones que, de hecho, debe asumir como si fueran funciones que sólo cobran sentido reinterpretadas desde la teoría general de la escuela. El proceso mismo del hablar será interpretado, en la «hetería» de Lacan, desde la teoría del inconsciente. Pero el caso más importante, sin duda, es el de la *transferencia*. Porque el concepto de transferencia es una reinterpretación, desde la teoría psicoanalítica, de procesos genéricos que tienen lugar en las relaciones entre analista y paciente y que, sin duda, no tienen por qué ser vinculados a la hetería (la propia doctrina psicoanalítica reconoce el mecanismo habitual de la transferencia en la vida ordinaria: el individuo transfiere por ejemplo a su esposa los sentimientos que había mantenido en su infancia hacia su tío) ni, por supuesto, tie-

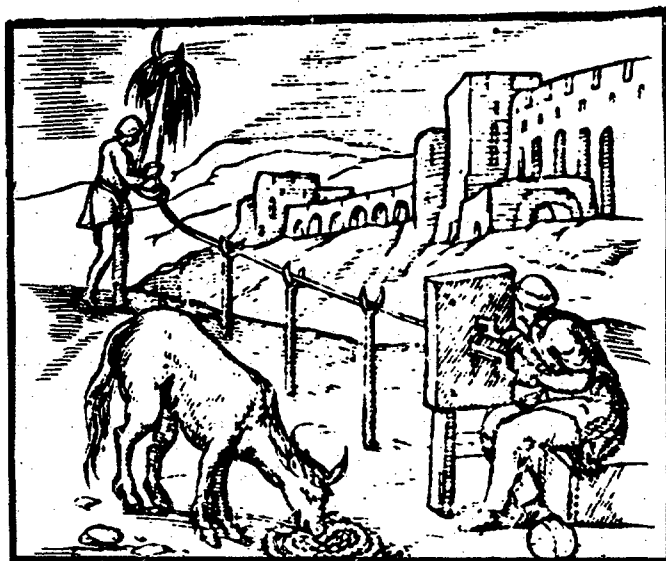
(32) *Actas de los Apóstoles*, II, 9, 10, 11. Vid. Amat, *Historia de la Iglesia*, t. 2, pág. 133.

(33) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1909-1910, t. III, pág. 414.

(34) Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, B.A.C., pág. 67.

nen por qué ser explicados desde la doctrina psicoanalítica (la transferencia, así como la contratransferencia del psicoanalista al paciente, puede ser interpretada al margen de los mecanismos psicoanalíticos; tendría que ver con mecanismos etológicos, o gestaltistas, en virtud de los cuales, las actitudes ante un individuo determinado, lejos de ser estimuladas por éste, son estereotipos o esquemas que se reproducen automáticamente ante individuos que representan algún factor de semejanza con el primero; hablar de transferencia es propiamente una sinécdoque, puesto que no transferimos los sentimientos que inspira un individuo a otro, que sustituye al anterior, sino que desencadenamos un estereotipo). El psicoanalista se encontrará en su trabajo con el fenómeno de la transferencia, y acudirá para tratarlo a los mismos procedimientos generales que ordinariamente utiliza para enseñar a hablar, a aprender una técnica cualquiera del maestro, del amigo, a saber, procedimientos de ajuste, de aclaración de conceptos, que tienen que ver, por así decir, tanto con el análisis lógico como con el análisis psicológico profundo. Pero al estar integrados estos procedimientos generales en la estrategia psicoanalítica, se tendería sistemáticamente a colorearlos con tintes «profundos», que tienen por otra parte la funcionalidad de alimentar las tareas del oficio. Por lo tanto, habrá que reconocer que muchos clientes de la consulta psicoanalítica, no son propiamente clientes específicos de la hetería soteriológica: resultarán, acaso, curados de sus transferencias patológicas —y el analista mismo habrá servido para desvelarlas, pero a la manera como resulta ser curado «sobre la marcha» por el traumatólogo el enfermo de una infección en la piel durante el proceso por el cual está siendo tratado en el hospital de una fractura de tibia. Cuando los psicoanalistas, desde sus doctrinas de la libido reprimida, del inconsciente, del ego y del superego, se encuentran con las transferencias, y las incluyen como episodios de su estrategia general, recuerdan al traumatólogo que llegase a acostumbrarse a interpretar sus atenciones ante los accidentes epidérmicos del paciente como fases de su tarea de reducción de fracturas.

2. Las consideraciones precedentes nos permiten preveer una realidad efectiva que, sin duda, resultará paradójica cuando se la contempla desde la perspectiva de nuestro concepto de hetería soteriológica: que la mayor parte de los clientes que acuden al consultorio del psicoanalista (particularmente, al psicoanálisis orientado según ciertas corrientes, como puedan serlo las de Melaine Klein), no presentan problemas de «psicología profunda», de personalización, en el sentido dicho, sino problemas positivos, mucho más humildes, cuasifisiológicos o, en todo caso, psicológico empíricos (como puedan serlo la frigidez, el insomnio, desamor involuntario ante un hijo, melancolía, fobias, etc.). Situaciones anómalas, que aparecen en el curso de una vida que incluso puede resultar estar integrada según los esquemas del más rígido fatalismo religioso: son «averías» más o menos localizadas, «nudos» o bloqueos de la corriente ordinaria, cuya resolución no requeriría un proceso de *personalización*, en el sentido expuesto. Lo que queremos decir es que, aún cuando esto sea así, la función específica, en cuanto acción de una hetería, del consultorio, está pensada desde la perspectiva de los procesos de personalización. Y si estos no estuvieran siempre implícitos, las mismas restantes funciones del consultorio se desmoronarían o, en



todo caso, no habrían necesitado de semejante montaje doctrinal para ser desempeñadas. Por otra parte, cabe también subrayar cómo incluso en los procedimientos más positivos que comporta una terapia puramente psicológica o logoterápica (la curación de una fobia, o de una depresión ocasional) puede advertirse casi siempre en el psicoanálisis la apelación al «equilibrio global» de la salud psíquica, la estrategia orientada a restaurar o a crear un proyecto de vida satisfactorio para el individuo, la argumentación en nombre del mismo «instinto de salud» de nuestra subjetividad, que se da como supuesto, como una norma necesaria. Pero la suposición de esa necesidad sería gratuita, o puramente metafísica, al margen de la hetería: esa necesidad es un postulado práctico, terapéutico, un postulado cuya evidencia sólo puede derivarse del contexto ideológico ligado a la hetería soteriológica.

En todo caso, téngase en cuenta que nuestras palabras no tienen por objeto interpretar las dolencias y anomalías de los clientes efectivos del consultorio psicoanalítico en los términos como las interpretaría una hetería soteriológica —pues nuestro ensayo no es psicológico—. Lo que pretendemos es interpretar las propias doctrinas psicoanalíticas en términos de las doctrinas de una hetería soteriológica, lo que es completamente diferente. Nosotros no pretendemos insinuar, por ejemplo, que el temor de verse atacado por la necesidad de orinar que una joven puede tener, haya de interpretarse en la perspectiva de una crisis de personalidad, porque no hablamos de esa joven, sino de la teoría que Freud ofreció, ya en su primeriza obra sobre las *Neurosis de defensa* (1894). En esta teoría, y las subsiguientes, así como las prácticas terapéuticas asociadas, aquello que queremos interpretar desde la perspectiva de las heterías soteriológicas, pues es Freud, y no nosotros, quien habla de la «desconexión de las representaciones contrarias respecto de las cadenas de asociación del Ego normal» (lo que supone operar con la idea de un Ego global, dotado de un proyecto susceptible de ser desintegrado, etc.).

3. Las relaciones del movimiento psicoanalítico con las estructuras políticas son muy variadas y oscilan desde la neutralidad y el apoliticismo declarado de sus miembros, hasta la militancia de algunos de ellos en partidos

políticos, situados generalmente *a la izquierda*. Y, en esta hipótesis, es posible encontrar proyectos de «composición» de los programas políticos del Partido, con los objetivos del movimiento psicoanalítico. Federn, que era socialista activo, pensaba que el psicoanálisis era el mensaje definitivo de liberación para la humanidad (35) y, en esta línea, habría que poner a muchos «freudo-marxistas», lectores de *Materialismo dialéctico, materialismo histórico y psicoanálisis* de Wilhelm Reich. Sin embargo, y considerando globalmente al movimiento psicoanalítico, no puede decirse que se haya caracterizado por su vocación política. Por el contrario, él ha mantenido generalmente la tónica de neutralidad que le marcó Freud —sin que con esto pretendamos afirmar que haya sido efectivamente neutral—. La «reducción psicoanalítica» habría sido, en opinión de muchos, una verdadera alternativa a los planteamientos políticos, y el movimiento psicoanalítico sería verdaderamente corrosivo respecto de todo sistema político basado en la represión sexual, religiosa, autoritaria. Otros, en cambio, ven en el movimiento psicoanalítico, un verdadero movimiento contrarrevolucionario, una maniobra burguesa, un modo sutil de reproducir las estructuras más reaccionarias de la dominación (36).

Por lo que se refiere a las relaciones recíprocas, el hecho más característico es el contraste entre la actitud claramente hostil al movimiento psicoanalítico de la Unión Soviética (y de los Estados afines o, en general, de todos los totalitarios como observó Basaglia) y la actitud de absoluta neutralidad, concomitante con un espectacular desarrollo de hecho en su ámbito, en los Estados Unidos. La dificultad está en explicar esas diferencias. Desde la perspectiva psicoanalítica es muy probable que se mantenga el punto de vista según el cual aquéllo que debe ser explicado es la hostilidad de los Estados totalitarios —la hostilidad se interpretará sin más como una consecuencia del despotismo, temeroso de la libertad individual, que procuraría el tratamiento psicoanalítico (Freud mismo cree ver «cómo en el Estado stalinista las obras de Marx han reemplazado, como fuente de la revelación, a la Biblia y al Corán», *Nuevas Aportaciones al Psicoanálisis*, 1932). Esta represión de la libertad individual incidiría en el movimiento psicoanalítico en todo cuanto tiene de movimiento de liberación sexual —pero no se ve muy clara la oposición, sobre todo si recordamos las primeras actitudes de la Revolución rusa respecto del «amor libre». Se ha dicho que acaso contribuyó mucho en el cambio de actitud bolchevique el viaje de conferencias de W. Reich, a final de la década de los 20, a la Unión Soviética, sosteniendo la tesis de que sin la revolución sexual, el comunismo degeneraría en un Estado burocrático. Pero ya Lenin calificaba a la teoría de Freud como «una necedad que está de moda» y expresaba su desconfianza hacia esa literatura (sexológica) «que prolifera en el estercolero de la sociedad burguesa» (*Conversaciones con Clara Zetkin*). En este análisis no puede dejar de tenerse en cuenta que el punto de fricción práctico (no sólo ideológico) más específico entre el movimiento

psicoanalítico y las estructuras políticas es la cuestión de la familia, con todas sus implicaciones. Y, en este sentido, los Estados Unidos son, al menos constitucionalmente, tan respetuosos y conservadores con las estructuras familiares como pueda serlo la Unión Soviética. Queremos sugerir, simplemente, que la diversidad de reacciones ante el movimiento psicoanalítico que se observa al comparar globalmente los Estados Unidos y la Unión Soviética debe ser contemplada a través del significado respectivo de la estructura familiar en aquellas estructuras políticas, tanto a nivel oficial, como a nivel social.

Y si contemplamos al movimiento psicoanalítico en cuanto hetería soteriológica, podemos al menos obtener un planteamiento de la cuestión prometedor como «hipótesis de trabajo»: en Estados Unidos la orientación del Estado y de la familia es comparativamente menos absorbente o intervencionista respecto de una población «desarraigada» culturalmente, procedente de una inmigración muy heterogénea, que ha contribuido a moldear el consabido individualismo competitivo del *self made man*, abre un amplio espacio a la masa de «individuos flotantes» que pulula por las grandes ciudades y que constituye la clientela habitual de las heterías soteriológicas. (En general, tendría algún sentido afirmar que la psicología *práctica*, como la *Coca Cola*, es un producto típicamente yankee). La naturaleza de la Unión Soviética, en cambio, en cuanto organización totalizadora, que recubre además una población secularmente arraigada y homogeneizada (sin necesidad de pensar este arraigo secular según la forma del modo de producción asiático —Wittfogel, Bahro) no facilita la aparición de esa masa de individuos flotantes de la que reclutan sus clientelas las heterías soteriológicas. El *socialismo real* habría dado lugar a un terreno poco propicio para el arraigo de la vegetación psicoanalítica, pero, a su vez, el terreno sobre el cual actuó la revolución soviética, sería ya, por sí mismo, demasiado inhóspito, para acoger espontáneamente a tan delicada planta.

4. También las relaciones del individuo con los Colegios psicoanalíticos reciben una iluminación característica cuando se interpretan estos colegios como heterías soteriológicas. Nos atendremos aquí a una de las relaciones mejor objetivadas, a saber, la relación mercantil, el contrato psicoanalítico del paciente con el médico, el «pago de honorarios», no ya como cuestión de hecho, sino como norma que forma parte de la dogmática y de la arquitectura de la institución psicoanalítica. En este sentido, el pago de honorarios es una ventana privilegiada para explorar el significado objetivo de la relación entre el individuo y la hetería. La dogmática psicoanalítica ofrece interpretaciones acordes con sus postulados (la percepción de honorarios es, por ejemplo, un instrumento para controlar la transferencia, para bloquear otros canales peligrosos a través de los cuales el paciente habría de verse obligado a compensar los servicios del médico) pero, evidentemente, éstas interpretaciones sólo tienen sentido desde sus postulados. Tampoco es suficiente contentarnos con la interpretación más inmediata, a saber, la que apela a la legítima exigencia de un profesional que necesita «vivir de su trabajo»; porque esta interpretación está pensada unilateralmente en función del médico y no del paciente: Es el paciente quien debe pagar, no ya para que el médico pueda «vivir del altar» (lo

(35) Roazen, op. cit., pág. 333.

(36) G. Politzer, *Un faux contra-revolutionnaire, le freudo-marxisme*, Commune, N° 3, pág. 33; Th.W. Morris (i.e. G. Politzer), *La fine de la psychanalyse* en *La Pensée*, n° 3, 1939; r. Castel, *La psychanalyse*, Paris, Maspéro, 1976.

que no sería necesario, y ello aún sin suponer al médico otros recursos que los de su trabajo: bastaría que le pagase el Estado sino para su propia terapia. Por consiguiente, es en función de ésta, en cuanto constitutiva de la hetería, como hay que interpretar el contrato psicoanalítico. No se trata, por tanto, de interpretar el contrato como una forma institucional que «haya elegido» el médico como un modo viable, entre otros posibles (Castel) a fin de poder reproducir las relaciones de poder. Sin duda, el pago de honorarios es una forma institucional que implica muchas relaciones precisas: E. Goffman ha subrayado la relación de *servicio personalizado* y esta relación triangular (que liga un proyecto de transformación, un técnico capaz de operar la transformación, y un cliente que pide la transformación), dice múltiples connotaciones no menos precisas (el psicoanalista ha de suponerse un especialista competente; se trata de un contrato, por tanto, hay un «objeto que debe ser reparado», etc.). Todas estas relaciones son evidentes, pero comienzan a significar algo específico cuando se las considera relaciones del individuo con la hetería, en tanto que son relaciones distintas de las del individuo con la familia o con el Estado (a través de la Seguridad Social). En efecto: las relaciones de contrato de honorarios, excluyen ante todo una relación privada de tipo familiar, o relaciones de tipo yo/tu. Pero también excluyen (y esto no es menos importante) las relaciones de tipo público, características de las estructuras políticas, entre las cuales se incluyen las instituciones de la Seguridad Social en tanto obligan al ciudadano enfermo a someterse a tratamiento médico. En el caso límite: en la estructura política o sindical, pública, de la Seguridad Social, está contenida la situación del internamiento del enfermo como acto en el que precisamente no se tiene en cuenta su voluntad, sea porque esa resulta insignificante (caso de un enfermo contagioso), sea porque ésta está precisamente abolida (un accidentado en coma, pero también un «demente»). Ahora bien, desde el momento en que la relación es pública, no cabe en principio incluir en ella la obligación de pagar honorarios: subviene la Seguridad Social, en definitiva, el Estado. Pero entonces la norma psicoanalítica de pagar honorarios equivale a una demostración de la naturaleza intrínsecamente privada, no pública o política, de los servicios, y explica, por motivos de principio (es decir, fundados en la estructura misma de la hetería y no, por ejemplo, de las resistencias reaccionarias que puedan ofrecer las instituciones tradicionales) el fracaso reiterado de los intentos de elevar los servicios psicoanalíticos a la condición de servicios públicos, integrados en el cuadro de servicios de los hospitales públicos o, en su caso, de su enseñanza en las Universidades. En cambio, dentro del marco de una institución como pueda serlo una hetería implantada en el seno de una sociedad de mercado, la percepción de honorarios implica relaciones plenas de significado funcional (pragmático). Ante todo, que el cliente de la hetería es un individuo dotado de voluntad (de subjetividad, de individualidad): no es alguien que debe ser «internado» en un Hospital Psiquiátrico, sino que es un neurótico que desea acudir a la consulta psicoanalítica a fin (diremos por nuestra parte) de convencerse de que los más mínimos actos casuales de su vida tienen un sentido, son necesarios. Y no ya sólo en un plano causal, pretérito, sino en un plano programático, el del presente que integra los recuerdos (Rank). Sobre todo y desde el punto de vista

de la funcionalidad de la hetería: el individuo que acude a la consulta dispuesto a pagar honorarios es un cliente al cual, en principio, se le puede atender, sencillamente porque su decisión implica que ya está constituido como individuo, que se mantiene a un nivel de integración subjetiva suficiente, que tiene incluso vivo el núcleo del Superego, puesto que asume la deuda, el *deber de* (el deber de pagar honorarios). El pagar honorarios no significa, según esto, sólo la retribución por los servicios prestados, sino ante todo, significa una medicina, y no sólo un placer o un modo de realizarse el servicio mismo de la curación (un modo que es muy distinto de la hipnosis, por ejemplo, y que en cierto modo es incompatible con él). Pagar honorarios por el servicio psicoanalítico no es (en cierto modo) pagar una deuda simbólica: es realizar la relación de reflexividad en la que consisten las funciones de la hetería soteriológica en el plano económico; el símbolo es, en todo caso, autogórico. Y así las relaciones económicas no por ello dejan de ser reales, pues son relaciones que alimentan el circuito de unos servicios orientados a desarrollarse en la misma subjetividad que hace posible la relación. Por este motivo quedarán excluidos de la hetería aquellos que no pueden pagar, debido no sólo a motivos económicos, sino también a motivos distintos (los borrachos, los criminales). Por el contrario, la hetería puede garantizar que un cliente que está dispuesto a pagar regularmente los honorarios posee ya las condiciones precisas para poder ser atendido con garantía de éxito —en un sentido similar a como un club de montaña podrá garantizar la eficacia de sus cursos de alpinismo a sus socios cuando instala sus oficinas a 2.000 metros de altitud, sin carretera.

Evidentemente, el pago de honorarios —pese a su importancia institucional— no puede considerarse como un componente esencial cuando se toma la hetería en abstracto, aunque pueda llegar a serlo cuando se la toma en concreto, inmersa en un determinado modo de producción. Esto es tanto como decir que el pago de honorarios puede no estar presente como forma de relación entre el individuo y la hetería implantada en un tipo de sociedad distinta de la sociedad capitalista; pero, en este caso, podemos encontrar las relaciones económicas funcionalmente equivalentes. Es probable que Epicuro percibiera honorarios (se dice que de joven se ganaba la vida como un *sofista*, enseñando a leer a los niños de los caseríos) aún cuando es muy probable que dispusiera de mano de obra esclava para cultivar su huerto. En todo caso necesitaba dinero: se sabe que el *Jardín* tenía mecnas, y lo que nos importa más, que el *Jardín* epicúreo no era una institución de beneficencia, como tampoco lo será el Colegio de Psicoanalistas. El tener que pagar honorarios por unos servicios muy específicos restringe, sin duda, la clientela virtual, aunque no tanto que la reduzca a aquellos individuos afectados del denominado irónicamente *Yarvis syndrome*; porque un individuo no necesita ser a la vez *young, attractive, rich, verbal, intelligent, sophisticated*, para ser cliente de un consultorio psicoanalítico, pero sí tiene que tener al menos las condiciones RVI. Digamos: solvencia, capacidad para relatar la biografía y posibilidad de ir por sí mismo al consultorio, condiciones que también Epicuro, muy lejos de los fines de una institución de beneficencia, venía a exigir a los amigos del *Jardín*: «No admitáis a las fiestas a los que viven en libertinaje, ni a los que gimen en la turbación del alma»

(Fragmento 8 de Vogliano). Dicho de un modo más directo: no admitáis al Jardín a aquellos individuos que no pueden pagar la consumición o, simplemente, que no pueden contribuir económicamente, por irresponsables e insolventes, a sostener la hetería.

5. Renunciamos aquí a ofrecer una reinterpretación puntual de la dogmática psicoanalítica. Esta reinterpretación, aún expuesta de un modo esquemático, exigiría un libro. Pero el sentido general que inspiraría tales interpretaciones sería siempre el mismo: por decirlo así, se trataría antes de tomar las doctrinas psicoanalíticas antes como alegorías de la propia escuela (en cuanto hetería) que de tomar la Escuela Psicoanalítica como lugar en el que se exponen, investigan, debaten y desarrollan unas determinadas doctrinas. Y, por lo demás, se diría que la afinidad de la doctrina psicoanalítica con la escuela psicoanalítica misma ha sido intuita por el propio Freud, aunque la haya entendido en un sentido inverso. En la segunda de sus *Conferencias* en la Clark University —conferencias a las que asistieron precisamente los miembros de los primeros tiempos de la hetería, entre ellos Jung, y que pueden considerarse, en cierto modo, como el acto fundacional de la Escuela en Estados Unidos y como actividad interna de esta escuela— Freud, tratando de exponer sintéticamente los conceptos fundamentales de la dogmática psicoanalítica (*inconsciente, represión, síntoma, ego, terapia...*) apela a la propia estructura envolvente de la sesión que se está celebrando: «Suponed que en esta sala y ante el público que me escucha, cuyo ejemplar silencio y atención nunca elogiaré bastante, se encontrase un individuo que se condujese perturbadoramente y que con sus risas, exclamaciones y movimientos, distrajese mi atención del desempeño de mi cometido hasta el punto de verme obligado a manifestar que me era imposible continuar así mi conferencia. Al oírme, pónense en pie varios espectadores, y tras de corta lucha, arrojan del salón al perturbador, el cual queda de este modo expulsado o «reprimido», pudiendo yo reanudar mi discurso. Más para que la perturbación no se repita en caso de que el expulsado intente volver penetrar aquí, varios de los señores que han ejecutado mis deseos quedan montando una guardia junto a la puerta y constitúyense de este modo en una «resistencia» subsiguiente a la represión llevada a cabo: *Si denominamos lo «consciente» a esta sala, y lo «inconsciente» a lo que tras de sus puertas queda, tendréis una imagen bastante precisa del proceso de la represión*». Y poco después añade Freud para explicar la conexión entre la *represión* y el *síntoma*: «Suponed que con la expulsión del perturbador y la guardia situada a las puertas de la sala no terminara el incidente, pues muy

bien pudiera suceder que el expulsado, lleno de ira, arma desde fuera un intolerable barullo y sus gritos y puñetazos contra la puerta estorban mi conferencia más que su anterior grosera conducta. En estas circunstancias veríamos con gran alegría que, por ejemplo, nuestro digno Presidente, el doctor Stanley Hall, tomando a su cargo el papel de mediador y de pacificador, saliese a hablar con el intratable individuo y volviese a la sala pidiéndonos que le permitiésemos de nuevo entrar en ella y garantizándonos su mejor conducta. Confiados en la autoridad del doctor Hall nos decidimos a levantar la represión, restableciendo de este modo la paz y la tranquilidad». Y termina Freud: «Es esta una exacta imagen de la misión del médico en la terapia psicoanalítica de las neurosis».

Partiendo de esta brillante alegoría del propio Freud, bastaría invertir el sentido de la flecha metafórica viendo, no la sala (la escuela) como una alegoría de la doctrina, sino la doctrina como una alegoría de la escuela, en cuanto hetería. La tarea es muy ardua y prolija, pero acaso nos llevaría a resultados interesantes, difíciles de explicar desde otras perspectivas. Por ejemplo, el dogma pansexualista —que Freud pretende establecer sobre bases inductivas, sobre sus reiteradas experiencias (lo dice en la cuarta Conferencia) cosa que no conviene en absoluto— ¿no podría entenderse como un modo de ejecutar el «trámite general», como un modo de formular en términos biológicos, la exigencia de un principio universal, impersonal, que impulsa irresistiblemente al *soma* individual de Weissmann (en *Más allá del principio del placer*) para dar lugar al *individuo flotante*? Difícilmente puede encontrarse, dentro de la literatura científica, una forma más chapucera de demostrar que tanto el placer genital (en su límite, el *orgasmo* de W. Reich), como el placer visual («de cuyas formas activa y pasiva surgen posteriormente el afán de saber y la tendencia a la exposición artística o teatral») son determinaciones de un instinto sexual monísticamente concebido, que la forma que Freud utiliza en su cuarta Conferencia. Pero si atendemos al contenido monista mismo de la doctrina, y a la cualidad de su principio (el placer) no podemos por menos de acordarnos del dogma epicúreo («si el placer se adensase y acumulase en las partes principales del organismo, los placeres no se diferenciarían entre sí») y de sus significados heteriológicos.

6. Las heterías soteriológicas pueden desempeñar, en resolución, efectos corrosivos o subversivos del orden político o familiar, del «sistema de poder» reinante —así se han presentado muchas veces y así pueden ser consideradas por muchos (B. Farrington habla de la *Rebelión de Epicuro* y J.M. Brohm yuxtapone *Psicoanálisis y Revolución*). Pero otras veces, su abstencionismo político, incluso su actividad contracultural, puede convertirse en un modo de complicidad con el sistema establecido, no sólo porque este puede tolerar, y aún desear estas válvulas de escape, sino porque acaso las heterías reproducen las mismas líneas estructurales del sistema, se adaptan a él y contribuyen a realimentarlo en medida más o menos modesta. Muchos freudianos, desde la orilla de su «hetería» creemos, podrían suscribir los versos de Lucrecio (II, 1):

Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem.

