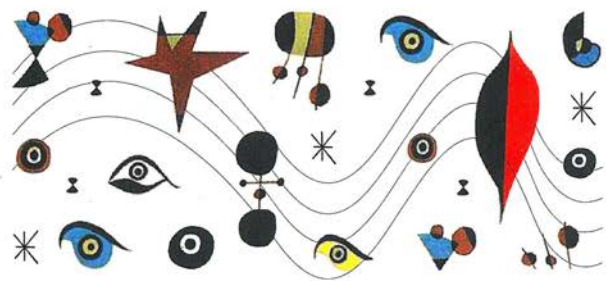


# Analítica del Litoral

una revista sin fronteras  
N°11 | 2012 Santa Fe, Argentina



UNIVERSIDAD  
NACIONAL DEL LITORAL



**Analítica del Litoral** una revista sin fronteras  
N° 11 / Santa Fe / República Argentina / 2012

## Analítica del Litoral

DIRECTOR  
Jorge Yunis

ASESOR GENERAL  
Germán L. García

DIRECTORA DE PUBLICACIÓN  
Guillermina Ritsch

COLABORADOR  
Aníbal Mendiburo

CORRESPONSALES  
Guy Trobas (París, Francia)  
Estela Paskvan (Barcelona, España)  
Wilma Cocoz (Madrid, España)  
Juan Felipe Arango (Miami, América del Norte)  
María Hortensia Cárdenas (Lima, Región Andino-Caribeña)  
Mirta Zbrun (Río de Janeiro, Brasil)

Ediciones UNL  
Secretaría de Extensión (UNL)  
9 de Julio 3563, 3000 Santa Fe, Argentina  
telefax: 54 342 457 1194  
editorial@unl.edu.ar  
www.unl.edu.ar/editorial

Escuela de Orientación Lacaniana  
Sección Santa Fe  
Bv. Gálvez 2147, 3000, Santa Fe, Argentina.  
tel: 54 342 4564 506

ISSN 0327-8069  
RNPI 293846

La revista no comparte necesariamente  
las opiniones expresadas en los textos que publica.

Corrección: Lucía Bergamasco  
Diagramación de interiores: Laura Canterna  
Coordinación editorial: Ivana Tosti

## Presentación

La pulsión de muerte —esto es, la búsqueda incesante del mal, de la mortificación, del goce— no es atributo de esta o aquella época sino una permanente y a la vez mutante forma de la constitución subjetiva. Hoy aparece exacerbada por el discurso capitalista: su propensión a universalizarse, su mandato homogeneizante, su rutina de goce autístico.

Sin embargo, permaneceríamos encerrados en las viejas estructuras —las que han llevado a este estado de cosas— si paladeáramos nuestra autocomplacencia por ser portadores del discurso que hace de reverso a aquel del capitalismo.

El psicoanálisis no está libre de esta vergonzosa autocomplacencia, sobre todo cuando no piensa sobre lo dicho por Freud, por Lacan —o quienquiera sea el pensador a estudio— sino que sólo habla de ello.

Quedamos enjaulados en una trama de enunciados a los que sin saberlo les damos el carácter de una *técnica*, con lo cual permanecemos en la región más peligrosa del pensar capitalista y su era técnica.

Hemos hecho como las grandes y pequeñas ciudades: trazamos una calle peatonal, nos libramos del ruido, del tránsito, de la polución de los vehículos, y creemos que el mal está lejos de nosotros, que está afuera. Vemos el mundo —la *época de la imagen del mundo* ha dicho Heidegger— sin percatarnos que estamos allí, encerrados en su trama, que somos un síntoma más y que si nos asimilamos al mismo o pretendemos coaptarlo como objeto, sólo logramos reproducirlo.

Si nos preocupa tanto lo actual, es porque aún no hemos llegado a comprenderlo —creemos que lo hemos hecho porque nos pensamos por fuera de lo actual, como si no nos cobijara.

Lo que se nos sustrae a ser comprendido es, precisamente, lo que más nos concierne, aquello que debemos interpelar.

Somos los que señalan a lo que rehúsa ser comprendido —no los que *ya* lo tienen comprendido— y en este señalar somos arrastrados hacia lo incomprendido, hacia lo real.

Esta es nuestra única tarea: *encontrarnos* sin el brillo del encontrar. Porque este brillo es el que paraliza, el que nos retiene en la rutina del hablar *sobre* lo hallado sin pensar acerca de ello.

*Encontrarnos* significa poder construir algo con lo que rehuye a la comprensión, significa poder habitar aquello que construimos; es lo contrario a *encontrar*, es, a partir de *lo* encontrado, comenzar a ser lo que somos.

El psicoanálisis no revela lo oculto de la civilización, sino que porque intenta interpelarlo, allí adviene lo que es.

En otro orden de cosas, nuestra *Analítica del Litoral* cumplirá, en unos meses, veinte años.

Hace apenas unos días, me he enterado que el más tradicional y antiguo periódico de la región, *El Litoral*, proviene de otro muy lejano cuyo nombre era *La palabra*.

Hay que rendir un homenaje a ese nombre tan bonito y tan preciso, y, por qué no, proseguirlo. *Analítica del Litoral*, también, es uno de los nombres de *la palabra*, de la cual se nutre y a la que cede sus páginas.

Jorge Yunis

Legajo

## Del niño como objeto a los objetos del niño<sup>1</sup>

Marie-Hélène Brousse

En primer lugar no prevé hablar de clínica hoy sino de teoría. ¿Por qué propuse este tema? Muchas razones de actualidad y otras que me interesan desde hace tiempo.

Siempre me ha parecido problemático en la lectura de los textos de Lacan, saber si se habla del niño en tanto objeto, si se habla de los objetos del niño, si la madre sería el sujeto o el objeto, dicho brevemente, esa especie de confusión que muchas veces, no en Lacan sino en la lectura que hacemos, hace que se bascule del sujeto al objeto sin saber demasiado de quien hablamos.

Es evidente que en sentido vulgar, la madre es un sujeto, el niño es un sujeto, todos lo somos, pero al mismo tiempo, según el eje por el cual se tome la cosa, uno se encuentra con la definición contraria.

Es una preocupación que tengo desde hace tiempo, en particular desde que escribí mi tesis sobre la relación madre-hijo: de quién se habla en tanto sujeto u objeto en tal o cual frase, para evitar la confusión, que no es sin relación además, con la confusión misma en la lengua francesa de la que se sirve Lacan a partir de la utilización del genitivo. En el deseo de la madre no se sabe nunca si es ella quien desea o si es la deseada; el amor de la madre misma.

Es el tipo de situación, un poco confusa, en la cual podemos suponer que hay algo de lo real en juego —y no es únicamente la lengua que nos engaña o que nos mete en un malentendido— ya que se repite en diferentes contextos. Hay, entonces, forzosamente, algo que indica la singularidad de la relación sujeto-objeto en psicoanálisis que hace que como no hay definición del objeto en términos de objetividad científica, de exterioridad, se encuentre una definición mucho más compleja topológicamente que «dentro y fuera». Es un elemento preliminar «desde Freud mismo» que el objeto en psicoanálisis es en primer lugar un objeto interno y no material, pero al mismo tiempo puede serlo.

Lo que no viene de tan lejos es lo que el año pasado trabajamos con los estudiantes sobre la clínica de los objetos, donde fui llevada sobre cierto número de textos fundamentales de Lacan sobre el tema y en particular, a intentar ver cómo en el desarrollo de su enseñanza, este objeto se modifica, se transforma, hasta desembocar en esa nueva categoría del objeto *a* que va a tomar un lugar central tanto en el *Seminario 23*,<sup>2</sup> como en la conferencia intitulada «La tercera».<sup>3</sup>

Allí, Lacan ubica al objeto *a* en el centro, en la intersección de los tres círculos que traza representando lo simbólico, lo real y lo imaginario. La ascensión, la fuerza de este concepto en la enseñanza de Lacan (acompañada de un abordaje en política lacaniana, que pone allí el objeto en el centro), ha sido resumida



por Jacques-Alain Miller en una fórmula tomada de Lacan y retomada de otro modo, que es «*nuestra época es una época de ascensión del objeto al cenit*» designando al mismo tiempo, las transformaciones que el discurso científico ha determinado en las diferentes modalidades del discurso del amo, al emplazar el objeto en el centro, evocando eso que otros pudieron definir como el discurso del consumismo: se puede decir que hay una ascensión al cenit del objeto, con la función dada al objeto *a*, que viene a equilibrar la función paterna y la función simbólica que hasta allí eran dominantes.

De este modo, la ascensión al cenit del objeto *a* implica que todos seamos el objeto de Otro que gestiona. El período en que eso ha comenzado es la Segunda Guerra Mundial, la *Shoah*, «*todos objetos de un Otro gestor*». En el fondo, el mundo entero es un gran negocio, una gran tienda, donde son administrados la circulación de objetos y, esencialmente, su venta, en oposición a una sociedad tradicional donde existía la tendencia a decir «*todos hijos del Padre*», en referencia a la cristiandad.

Ese «*todos objetos de un Otro gestor*» implica, en consecuencia, varios elementos; uno que no desarrollaré, pero que no es sin consecuencias en la cuestión del niño: una feminización de los seres hablantes. ¿Qué me lleva a decir eso? Tal como Lacan lo demuestra en su primera enseñanza, la de lo simbólico, apoyándose en Lévi-Strauss, lo que caracteriza a los seres hablantes del lado mujer, es que ellas sean a la vez sujetos del inconsciente y de intercambio. Lévi-Strauss lo demuestra con la ley de interdicción del incesto y el análisis de las estructuras de parentesco hecho a partir de esta constatación. Desde el momento en que todo el mundo se encuentra en posición de ser un objeto al mismo tiempo que un sujeto, implica una feminización que es patente, una feminización de los hombres, de los niños, por este estatuto de objeto que definiré.

Otro punto, —importante punto sobre el objeto desde la referencia lacaniana— consiste en articular el término «objeto» con el *ser* y el *tener*. Lacan, en el *Seminario 5*,<sup>4</sup> evoca que tener objetos, al mismo tiempo que serlo, participa del emplazamiento del campo de la realidad. No hay emplazamiento del campo de la realidad sin esta doble referencia al objeto respecto del *ser* y del *tener*. Eso supone, naturalmente, la perspectiva de una simbolización, puesto que no hay objeto sin ella. Es la tesis lacaniana de que no hay objeto sin significante, lo que no quiere decir que el objeto sea de una naturaleza distinta a la del símbolo.

Todo el *Seminario 5* es una prueba de ello: no hay objeto si no hay simbolización. Esta tesis separa la enseñanza de Lacan de la de los posfreudianos, ya que precisamente, tanto los teóricos de la relación de objeto como los del genetismo, se hacían la pregunta acerca de la procedencia, del origen de los objetos. Para decirlo de otro modo, ¿qué hace que en un momento determinado el bebé esté en concordancia, en armonía, utilice, encuentre los objetos?

Evidentemente, hay dos tesis: la tesis de una suerte de autismo radical —es, sobre todo la del genetismo, que se desarrolla a partir de un cierto número de *patterns* (1) incluidos en la dotación genética— y la tesis de los teóricos de la relación de objeto, que consideran que de entrada hay objeto. Lo que da lugar a un modelo doble: un modelo donde lo que es fundamental es el *uno* y un modelo donde lo que es fundamental es el *dos*.

En Lacan la tesis, si queremos llevarla al extremo, no es *hay el objeto*, sino *hay el lenguaje*. Tanto el objeto como el sujeto son coordinados por la estructura, como dice Lacan en su primera enseñanza, es decir, por el hecho de que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje. De eso se desprende el objeto, ya que no consideramos en psicoanálisis que haya ningún otro objeto más que

aquellos que se pueden atrapar en y por el mundo del lenguaje, y en una cura analítica hay muchos objetos y el único acceso que tenemos es el lenguaje. Por tanto, hay un *ser* de lenguaje, si quieren primero, por oposición al discurso común sobre el objeto, que precisamente reenvía más bien a la materia —ésta se opone al lenguaje—, lo que implica, por otra parte, que el psicoanálisis — pese a sus últimos avances— no pueda reducirse a una biología. Ello no hace menos cierto, que algunos analistas posfreudianos como Winnicott, se hicieran la pregunta, de una manera tenaz y hábil, sobre la caracterización del objeto puesto en juego por los términos: *ser un objeto para el otro y tener objetos*.

Esta oposición entre *ser* y *tener* es el binario sobre el cual Lacan se apoya para proponer una primera teoría de la sexuación. Se ve muy claramente, que el objeto está ligado a la cuestión de la diferencia sexual. Esto ya es complicado, tal vez es menos complicado si se es simplemente freudiano, y se dice que el objeto está ligado fundamentalmente a la cuestión de la satisfacción pulsional, no siendo posible pensar el objeto por fuera del registro de la satisfacción.

Ahora bien, *ser* y *tener* ¿qué cosa? Ustedes saben la respuesta: el falo. Es la tesis del *Seminario 5*, es la tesis freudiana y evidentemente no es eso lo que resulta más comprensible para el común de los mortales —visto que como objeto bizarro, extravagante, se posa, se establece allí— no forma parte de los objetos que usualmente están en venta en los supermercados, lo cual no impide que sea uno de los fundamentos de la teoría del objeto en Lacan, en el período comprendido entre el *Seminario 3* y el *6* inclusive. Lacan mismo lo dice: yo lo inventé para ustedes, el objeto fundamental es el falo, objeto extraño.

Segundo elemento para pensar el objeto en términos del *ser* o el *tener*, tanto ser un objeto para otro como tener objetos, implica, como dice Lacan en los *Escritos*, una primera sustitución, una metáfora fundamental. ¿Qué es esa metáfora inaugural? No es, forzosamente, la metáfora del Nombre-del-Padre, sino justamente, la simbolización, es decir, el advenimiento del campo de la realidad humana por el sesgo del lenguaje.

Para que haya objetos es necesario que haya simbolización. No hay objetos humanos sin símbolo, lo que no quiere decir que los objetos se reduzcan al símbolo, es más bien una condición necesaria. Ustedes no tienen acceso a ningún objeto si no tienen un símbolo. Ejemplo banal: pasean en un bosque y no conocen absolutamente nada de árboles, no conocen el nombre de los árboles y entonces no identifican nada. Y no podrán referirse a esos nombres de los árboles, hablándoles a otros, de los tipos de hojas, etc. No hay acceso a lo real del objeto sin esta primera metáfora operada por la simbolización en relación con la cual el inconsciente es en cierto sentido la consecuencia, la consecuencia desafortunada.

Winnicott es un psicoanalista posfreudiano particularmente interesante a quien Lacan ha rendido homenaje, pues él ha abordado la cuestión del objeto de la manera más cercana a la experiencia clínica. No se si ustedes han leído sus textos, pero hay uno muy conocido sobre una madre con su pequeño —que tiene entre seis meses y un año— agarrando una cuchara que Winnicott tenía en su consultorio.

De este modo, describe punto por punto todos los momentos del juego hasta que el niño se desinteresa de la susodicha cuchara. Hay toda una teorización de Winnicott al respecto, en particular una que llamaré «de la completad», dado que tiene la idea de que es muy peligroso interrumpir al niño, ya que considera que el juego tiene que llegar a su punto final, que consiste en el fondo, en dejar caer el objeto. Ello implica una teoría más bien de la caída, que de la falta de

objeto, cuyas consecuencias en la educación de los niños ha sido del tipo «hay que dejar hacer hasta el final», no hay que interrumpir, puede tomar el biberón hasta el servicio militar... (Risas).

Hay un *dejar hacer* que se sigue de la idea de que hay un ciclo completo en la relación con los objetos, que es formador, del que Winnicott hace el arquetipo de un espacio y de un tipo particular de objeto: el objeto transicional. De hecho, el objeto transicional, ustedes lo saben, es un fetiche y la posición de Lacan en cuanto a la relación con los objetos, es decididamente de una falta indomesticable. En el fondo, el hecho de poder jugar con un objeto hasta que uno se harta de él y lo olvida, retorna a la idea de que el objeto no falta. Y bien, esto no es completamente cierto, dado que en su muy preciso análisis del objeto transicional, Winnicott pone en evidencia dos características fundamentales del objeto —de hecho, son siete pero yo me quedo con dos—: los objetos transicionales tienen un nombre, no hay objeto transicional que no tenga nombre, y por otra parte, tiene que ser un objeto material porque es necesario que se lo pueda perder, por tanto, no puede ser un objeto interno o del cuerpo —Winnicott dice que el pulgar no es un objeto transicional, es parte del cuerpo y no se lo puede perder.

Todo esto viene como en eco con la manera muy diferente que tiene Lacan de abordar el tema. Los cabellos tampoco son objetos transicionales porque es preciso que se puedan perder —algunos pierden sus cabellos pero no en la primera infancia— (risas). Estas dos características que Winnicott establece de su aguda observación del juego del niño con los objetos, me parecen muy importantes. Entonces, aunque él no pone ante todo lo que acabo de decir bajo la égida del significante, bajo el poder de simbolización en tanto cuadro, contexto de la realidad así como fundamento de la realidad, sin embargo a partir de la precisión de su observación clínica, él está obligado a poner en evidencia que no hay objeto sin nombre. Y, por otra parte, su materialidad que no está definida como tal sino por el hecho de que puede faltar. Para Winnicott un objeto no es material si no se lo puede perder; un objeto es un objeto sólo si se lo puede perder. Y es lo que lleva a Lacan, en los años del *Seminario 5*, a considerar que Winnicott da una definición muy cercana a lo que es el objeto.

Entonces, vemos bien que todo esto va a servirle a Lacan para introducir el objeto *a* y que será parte de lo que voy a decirles ahora en torno al «objeto metonímico», al «universal» y al objeto «ilusorio» —incluso el objeto primitivo—, todos términos que caracterizan al objeto en el *Seminario 5*. Como ustedes saben, este seminario es posterior al seminario sobre la relación de objeto,<sup>5</sup> en el cual Lacan emprendió el caso del pequeño Hans con ese vigor y ese rigor clínico geniales en él. A saber, estamos en el momento en que en el psicoanálisis de la época no se deja de hablar de la relación de objeto, donde tenemos sobre la relación de objeto tesis y más tesis. Y él decide interesarse por la relación de objeto. Dice: «¿dónde están los objetos?». Bueno, hay objetos en la perversión, están los fetiches, el zapato del fetichista, eso es un objeto; por tanto, en *La Relación de Objeto*, una parte está consagrada a la perversión dado que la perversión es una puerta de entrada para comprender el estatuto del objeto. Y ¿dónde más hay objetos en el mismo estilo de pregunta radicalmente clínica de Lacan? Bueno, hay objetos en la fobia porque la fobia es una reacción de angustia que surge cuando aparece un cierto tipo de objeto en el mundo, sea un lobo, una araña, la oscuridad... la fobia es el lugar en el que el objeto aparece constituido clínicamente, en la palabra misma del sujeto: «tengo miedo de...», porque los sujetos en la fobia no dicen «estoy angustiado» sino «tengo miedo

de». No es evidentemente un miedo, es una angustia pero de algo. Es entonces, ante todo, por la perversión y por la fobia que Lacan introduce la investigación sobre el objeto.

En el *Seminario 5* volviendo sobre la lógica del inconciente, Lacan despliega todo el desarrollo edípico del niño. Es la segunda parte del seminario, después de la consagrada a la lógica del inconciente, enteramente consagrada a un estudio del desarrollo del niño como pocas veces en Lacan, muy clínico y al mismo tiempo muy teórico, y muy cronológico. Es una cronología más *lógica* que *crónica*, pero es asimismo en términos de etapa, de duración que Lacan aborda las cosas. Es en esta perspectiva que él retoma la cuestión del objeto. Tomemos una primera cita que luego comentaré: «*Si el niño puede encontrar a qué referir su posición [en relación con la madre, el padre, etc.] es únicamente porque la dimensión del símbolo ya está inaugurada. Está representada aquí como eje llamado de las ordenadas en análisis matemático. Es lo que permite concebir que el niño deba orientarse con respecto a dos polos.*»<sup>6</sup> (II)

Entonces, si ustedes quieren, la simbolización es lo que permite al niño encontrar su posición en referencia a sus objetos y a otros donde él será el objeto. Dado que a fin de cuentas es esta suerte de dialéctica la que se pone en juego, por un lado, vamos a ver que la madre es el Otro primordial de la simbolización, pero que ella también es un objeto de amor del niño y, por otra parte, vamos a ver que el niño es también situado como objeto por referencia a este Otro materno. Podríamos tener la idea de una reciprocidad, no la hay, no hay ninguna. Entonces la cuestión es saber por qué no hay ninguna reciprocidad en el hecho de que el niño es un objeto para la madre y que la madre es un objeto para el niño. ¿Se ve por qué? Porque si el niño es un objeto para la madre es por el lado del deseo, mientras que si la madre es un objeto para el niño, es desde el costado del amor, es decir de la demanda. De tal modo que Lacan, en este seminario, retorna el Edipo freudiano que no es otra cosa que el estudio de las correlaciones entre, por un lado, las identificaciones y, por otro, las elecciones de objeto. Por ejemplo, en el seminario él se interroga sobre el Edipo invertido como excelente ejemplo de las posiciones perversas. Vuelve precisamente sobre las perturbaciones de la relación entre identificaciones y amor de objeto, las dificultades del joven homosexual por ejemplo, donde para obtener el amor del padre hay una sola solución: identificarse al primer objeto, que fue la madre.

Se ve que esta lógica, entre identificación y elección, es complicada en Freud porque finalmente, uno no se identifica sino a los objetos que se han elegido como tales, como objeto de investidura. Ustedes no se identifican así nomás en general, los niños no se identifican de cualquier manera. No se trata aquí de etología. Para que haya habido identificación es necesario que, en primer lugar, haya habido elección de objeto. Identificarse a la madre no es posible sino en tanto ella ha sido un objeto; y el movimiento inverso es posible —regresivo, diría Lacan—, es decir, tomar por objeto un elemento identificatorio. ¿Por qué regresivo? A causa del estadio del espejo, podríamos decir. La identificación primera, está ligada a la imagen en el espejo, al narcisismo y entonces, a una investidura libidinal de la imagen. Ello propicia que haya un momento en el cual, primeramente, la identificación es correlativa de la elección de objeto, y de cierta forma, es extremadamente difícil en la clínica discernir entre elección de objeto e identificación, que muchas veces se recubren y plantean cierto número de dificultades.

En este seminario, Lacan utiliza una máquina que es la articulación de tres tiempos: el de la castración, el de la frustración y el de la privación. Tres tiempos



que llevan las modificaciones en cuanto a la relación de objeto. Además, los tres tiempos del Edipo: el tiempo uno, vinculado a la relación con la madre, Otro primordial, período del *Fort-Da*; luego, la intervención en un segundo tiempo, del padre quien dice que no, de la privación, y en el tercer tiempo, el padre que dice sí, el padre lacaniano, que dona y da la autorización administrativa «un día tendrás objetos, hijo mío», «un día tendrás» —autorización de tener y de ser.

De este modo, Lacan retoma todo esto no sin relación al pequeño Hans; tal como deben recordar, en el caso de Hans hay tres tiempos: el anterior a la eclosión de la fobia, el tiempo bajo transferencia en la cura, y el de su resolución. Antes de la fobia tenemos un pequeño Hans cuya característica es tal vez la siguiente: él es el falo de mamá, es decir, el objeto del deseo materno, él lo sabe y todo marcha bien, y tiene objetos. La prueba clínica de esto es que él tiene niños, se ve con niños. Vemos claramente la identificación a la madre. Él es, por un lado, el objeto de la madre, eso desde el lado del ser, y al mismo tiempo, tiene objetos, evidentemente se trata de objetos imaginarios sobre los cuales él tiene todo el poder como, a fin de cuentas, puede considerar que su madre tiene todo el poder sobre él.

Entonces, ese Otro primordial implica ya el lenguaje y una satisfacción que Lacan evoca en el *Seminario 4*<sup>7</sup> como una posición de equilibrio, espléndida, satisfactoria. Al pequeño Hans nada lo contraría, todo marcha bien, no hay síntoma, no tiene miedo a nada. Evidentemente, todo eso se sostiene en una condición: es él el que obtura la falla, la ausencia materna, es decir, cuando la madre se va no lo busca más que a él, es el objeto que la colma, y también, esto se sostiene sobre el hecho de no tomar en cuenta la diferencia de los sexos. «Todos parecidos, todo el mundo tiene la misma cosa», «mamá tiene niños, yo también», «yo tengo un pene, mamá también», no hay por qué inquietarse, para todo el mundo es similar.

Este tiempo, es un tiempo de alienación del sujeto pequeño Hans y Lacan habla allí del «sometido», sojuzgado, por el deseo de la madre. Ustedes dirán «siempre se está sometido al deseo del Otro». Sí, pero no forzosamente, siendo el único objeto. Hay un momento en que es así. Dejo de lado lo que el niño es para la madre, de eso no se sabe nada, no es el asunto de la observación del pequeño Hans. Tenemos sin embargo algunas ideas, ella está muy cerca de él, y saben cómo esto termina: por un lado, con el descubrimiento por parte de Hans de la erogeneidad de su sexo, primera satisfacción «genital» y por el otro, el nacimiento de su hermana (Lacan sostiene que si no se hubiese producido al mismo tiempo, no hubiese ciertamente tenido una fobia, es del orden de la contingencia).

¿Qué es lo que sucede? Él cae de la posición de ser el objeto de deseo de la madre, se trata de la posición que él mismo se atribuía, no está para nada dicho que él lo haya sido de hecho para la madre, es una posición del sujeto pequeño Hans la de considerarse como el objeto de deseo de la madre. Esto se manifiesta así: él viene a mostrarle su pene, y la cosa comienza a malograrse, estropearse, dada la respuesta de la madre. La posición de objeto ideal que había tenido hasta allí, se agrieta un poco. Es su fantasma sobre sí, él es el falo materno. Lo que viene a irrumpir en su fantasma, es el descubrimiento de la castración materna, lo cual conduce a Lacan a decir que es el fundamento de todos los síntomas neuróticos; muy importante, además, porque la neurosis infantil es un elemento estructural para definir si uno tiene que vérselas con una psicosis y a partir de allí podemos decir que la madre aparece como privada. El desencadenamiento de la fobia se realiza a causa de un mal funcionamiento de

la metáfora paterna, la madre está privada, pero no es por el padre. Lacan dice en este texto que el padre es una metáfora, que es el Nombre-del-Padre el que viene a metaforizar; esa metaforización no marcha y tenemos la aparición del caballo que viene a ocupar ese lugar, con todas las molestias que implica. Hasta en el tiempo 3, que es el tiempo del don: una vez que se reconoce la castración generalizada, tenemos la posibilidad del don.

El padre, habiendo al comienzo privado, puede después donar, es decir, dona lo que tiene. Es justamente lo que diferencia al amor del don, lo que se da en el amor es lo que no se tiene y en el don se da lo que se tiene. Suele haber la tendencia a identificar el amor y el don y en la «Psicopatología de la vida cotidiana»<sup>8</sup> el don se identifica muchas veces como una prueba de amor.

Para concluir sobre este elemento, sobre esta lógica fálica, —no les dije cada vez «fálico», «objeto fálico», pero se trata de eso, tenemos términos diferentes, objetos diferentes: objeto ilusorio, objeto metonímico, objeto fundamental y objeto primitivo.

Al comienzo del capítulo 15 se encuentra todo un pasaje que explicita lo que acabo de decir *«algo que, suponemos, quiere hacerse reconocer, que participa en una aventura primordial, que está ahí inscrito y que se articula, y que nosotros siempre relacionamos con algo original, que sucedió en la infancia y fue reprimido»*.<sup>9</sup> Entonces ¿qué es eso original que sucedió en la infancia y que fue reprimido? *«Es la aventura primordial de lo que ocurrió en torno al deseo infantil, el deseo esencial, que es el deseo del deseo del Otro, o el deseo de ser deseado. Lo que se ha inscrito en el sujeto a lo largo de esta aventura, queda ahí, permanente, subyacente (...) He aquí qué se inscribe, a medida que se desarrolla la historia del sujeto, en su estructura —son las peripecias, los avatares, de la constitución de dicho deseo, en tanto está sometido a la ley del deseo del Otro (...) aquel deseo del Otro que es el deseo de la madre»*.<sup>10</sup> Es en esta dialéctica primordial que se constituyen los objetos del sujeto.

Esta definición del objeto metonímico, es un *hápax* en Lacan, él no utilizará de nuevo los objetos metonímicos, y por tanto me ha parecido interesante retomarla. Entonces, sitúa la cadena de significantes y la cadena de significados, S con una s debajo, dicho de otro modo, los elementos de la lengua con S que son la materialidad del significante y por debajo los significados. He aquí lo que dice: *«Se constituye aquí una relación entre dos series, una serie S, S', S'', que simboliza para nosotros la existencia de una cadena significativa, y una serie de significaciones, debajo. Mientras que la cadena superior progresa en un sentido determinado, eso que está en las significaciones progresa en sentido contrario. Es una significación que siempre se desliza, huye y se escapa, y así, a fin de cuentas, la relación profunda del hombre con toda significación es, por el hecho de la existencia del significante, un objeto de un tipo especial. Este objeto, lo llamo objeto metonímico»*.<sup>11</sup> Definición en la cual, el objeto, es la significación. Es la solución que Lacan encuentra en ese momento para diferenciar el objeto del significante. En la fobia, el objeto fóbico es un significante.

Pero, evidentemente, si eso le permite a Lacan mostrar la articulación del objeto al lenguaje, no explica los otros objetos, ya que no todo es fobia, hay objetos en relación con los cuales no se es fóbico. La pregunta entonces sería: ¿qué son estos objetos en relación con los cuales no hay fobia? Evidentemente, hay ciertos objetos que han de ser considerados bajo la versión del significante. Tomo un ejemplo: en cierto momento, los niños les demandarán una espada láser de Darth Vader<sup>12</sup> de color rojo. Esa espada láser, es fácil notarlo, es algo telescópico y su estructura fálica no deja lugar a dudas, entra, sale, entra, sale.

Así pues, vemos el valor fálico de este objeto pero se lo puede descifrar según diferentes vertientes. Está su vertiente significante, es la espada láser de Darth Vader, hay una identificación detrás y con esa identificación hay un ícono, hay un significante «Darth Vader», son palabras. Por ejemplo en este momento tengo un muchachito que viene a verme, que está totalmente en este asunto, y hace dibujos, dibuja muy, muy mal. Al comienzo, cuando quería mostrarse simpático, no dibujaba otra cosa que casas con flores. Luego, supe por su madre que se encontraba un poco molesto, —«eso me enoja con la señora, es que no hago otra cosa que dibujar casas con flores»— decía. Sin embargo, luego, comenzó a hablar de otra cosa y llegamos al bricolaje de la espada de Darth Vader. Demandó una, fabricó una, donó una —la suya vieja, a su hermana menor—. Y empezó a dibujar a Darth Vader. Es alguien a quien le encanta escribir, tiene 7 años, recién aprendió a hacerlo y aun así ha escrito «Darth Vader». Es un significante, un ícono, el objeto de la identificación pero es también una significación, eso que Lacan llama un objeto metonímico.

Un objeto metonímico es un objeto que siempre se desliza, y así, a fin de cuentas, la relación profunda del hombre con toda significación es, por el hecho de la existencia del significante, un objeto de un tipo especial.

El objeto espada láser es a la vez un significante, un ícono y un objeto metonímico, es decir un magma de significaciones que reenvía al valor absoluto, es decir el valor fálico. Todos los otros sables, espadas, son mensurables a partir de este objeto. Entonces, ¿por qué Lacan lo llama objeto metonímico, significación fálica? Antes de haber dicho que el objeto es un significante, fue llevado a decir también que es un significado, una significación, y diferencia por tanto, ese objeto como significación de eso que encarna, el valor fálico. Entonces, los objetos del niño a la altura del *Seminario 5*, son objetos metonímicos, que encarnan, materializan la significación fálica que se desliza bajo los significantes. Y por esto hay condiciones que ponen en juego al gran Otro, es decir, la metáfora paterna.

Ustedes saben que Darth Vader es un padre, ya tuve ocasión de hablar de eso con él, con este pequeño que me viene a ver una vez por semana. Sabe que es un padre y yo soy una mujer y olvidé un nombre —no recordé cómo se llamaba Darth Vader cuando era niño— y él tampoco. A la semana siguiente, cuando llegó me dijo: «¿sabes?, lo recordé: Anakin Skywalker». Por lo tanto, estamos en esto, hacemos finalmente un trabajo de mito, como se hace muchas veces con niños neuróticos. Es un niño que fue enviado por sus padres a causa de sus intensas obsesiones en el trabajo escolar, él quería tener siempre 20, estaba por ello obligado a trabajar sin parar, y no soportaba las tachaduras, lo cual es difícil cuando se está aprendiendo a escribir y por tanto donde fallaba, recomenzaba todo, y en fin, no podía escribir fuera de las líneas, lo que le significaba cierto número de problemas. Y para concluir, siempre había alguno que estaba primero, y él no llegaba a ser el primero. Ahora bien, él es el primogénito, no lo tomó muy bien, y como no dormía más, como no hacía más que pensar al respecto, a los padres les dio un poco de miedo. Cuando llegó, dije: «¿qué es lo que no anda contigo?». «Estoy completamente hartado de que mi padre no me deje ver *La Guerra de las Galaxias*», respondió. Efectivamente, su padre se lo impide, es antiamericano, y le parece que no es necesario que la vea, entonces va a verla a casa de su tío. Por lo tanto —ése era el truco—, deduje que el mayor problema de este pequeño muchacho era menos el aprendizaje escolar que la diferencia de los sexos y el poder paterno, por oposición a eso que él admite completamente, con lo cual acuerda, el poder materno.

Ha dibujado la mesa familiar, con las habilidades de cada uno. Por ejemplo, ¿quién puede poner la lengua doblada así? Su madre y él, su padre es incapaz de hacerlo. ¿Quién puede mover las orejas así? Él y su madre, su padre es incapaz de hacerlo. Dicho brevemente, está claro que por el momento hay una cierta dificultad para despegarse de la madre y aceptar la autoridad paterna. Luego, la maestra está feliz porque finalmente en la escuela todo empieza a marchar. Un día, él va a su composición sin estar, como siempre, muerto de la angustia y ha respondido a la pregunta de su madre y su padre así: «creo que salí muy bien». El síntoma cae pero quedan las coordenadas, *La Guerra de las Galaxias*, queda el estatuto de la identificación y el estatuto de la elección de objeto, es decir, después de todo, queda aquello que les expliqué con el *Seminario 5*, la privación de la madre y el don paterno: su padre, ¿le dará o no el sable para Navidad? La cuestión difícil para nosotros en psicoanálisis, es preguntarse si un objeto es un significante, un significado o una cosa. Evidentemente, no es una Cosa, está *la Cosa* en el seminario sobre la ética del psicoanálisis.<sup>13</sup> Luego de esta Cosa hay un agujero que bordearán los significantes, y los objetos metonímicos, objetos que poseen una significación para nosotros, que son investidos con un valor de significación fálica y sobre los cuales se concentran las formaciones del inconsciente. Esos que olvidamos, perdemos, donamos, intercambiamos.

Dejemos el *Seminario 5* y vayamos a la cuestión mayor, es decir al momento en el que Lacan da la clave de lo que va a permitir responder a la pregunta más importante, la diferencia entre el objeto de la madre y los objetos del niño. Es en el seminario sobre la angustia<sup>14</sup> que encontramos algo formidable, un pasaje magnífico, que querría compartir con ustedes: «no sin tenerlo...». (III) Ven por qué comencé por *ser y tener*, Jacques-Alain Miller remarca que comienza su seminario por «no sin tenerlo...» en el sentido de ser el pene, ser el falo o tenerlo.

El pequeño del cual les he hablado está en el punto de pasaje de serlo a tenerlo, pero para pasar de serlo a tenerlo, primero debe perderlo, operación un poco problemática: de donde sale el bricolaje de casa que hace con sables láser, con pequeños trozos de madera que pone unos con otros y tiene necesidad de muchísimo papel de goma, en relación con el cual me explica que tiene que pegar muy fuerte, es una goma especial, que se usa en las mudanzas, lo enrolla así para que esté bien sólido porque sino los pedazos se desarman y puede terminar con un muñón de sable. Entonces, cuando está en eso, está en el tema de perderlo. No sé demasiado qué función dar al hecho de que a su sable viejo, que debe estar un poco venido a menos, se lo ha donado a su hermana —puesto que ha manifestado que compartir su sable sería insostenible—. Es una indicación de su posición subjetiva. Antes que compartirlo prefiere donarlo.

Volvamos al *Seminario 10*: prefiere no compartir, por lo tanto, que ella se vaya con un sable venido a menos, y que lo deje en paz. Esto no impide que todo se sostenga en la pregunta, ¿tendrá uno él mismo? Por el momento está obligado a hacerlo.

En dicho seminario, (IV) Lacan vuelve a Hans, quien tiene un fantasma, el del instalador de canillas, y habla de un giro fenomenológico que nos permite designar dos tipos de objetos. De este modo, Lacan hará referencia a algo que me parece magnífico, y que voy a citar para ustedes: «Cuando empecé a enunciar la función fundamental del estadio del espejo en la institución general del campo del objeto...»,<sup>15</sup> ¡es genial! Evidentemente, no es para nada la impresión que daba cuando empezó a trabajar la noción del estadio del espejo,<sup>16</sup> es recién ahora, en el marco del seminario sobre la angustia que puede decir eso.



Esta cita nos indica que no hay campo del objeto sin estadio del espejo; Lacan, para enunciar el campo del objeto, ha pasado por varios momentos: «*Está, de entrada, el plano de la primera identificación con la imagen especular, desconocimiento original del sujeto en su totalidad. Luego está la referencia transitivista que se establece en su relación con el otro imaginario, su semejante. Es lo que hace que su identidad se distinga siempre mal de la identidad del otro. De ahí la introducción de la mediación de un objeto común, objeto de competición, cuyo estatuto corresponde a la noción de pertenencia —es tuyo o es mío—*».<sup>17</sup> Es decir, en el primer tiempo me veo y me apropio de ese objeto que está ahí, es mi imagen, soy yo, por lo tanto, soy el objeto. El segundo tiempo, se encuentra en relación con la «referencia transitivista» —tal como Lacan lo menciona en el seminario— que implica la imposibilidad de diferenciar entre el semejante y uno mismo y, del mismo modo, lo que es mío de lo que es tuyo.

Estaba el otro día en una gran tienda y veía a una niña que debía tener unos dos años, con su papá viendo juguetes y le decía a cada momento: «es mío», «es mi carrito», «es mi bebé». En fin, le dije: «todo es tuyo». Me dijo: «sí». Eso es el *transitivismo*.

Recuerdo un ejemplo así con dos pequeñas niñas, casi de la misma edad, —cuestión que Lacan nota además— y una de ellas pequeña, pero más grande que la otra decía: «yo soy la primera» y la otra decía «yo soy la primera también», y luego la otra replica apurada «yo, ¡desde el principio!» y la otra: «yo, ¡desde el principio también!». Había encontrado el operador «también» anulando toda salida posible del transitivismo y ¡había enojado tanto a la otra! Ella intentó explicarle que, «si soy yo la primera, no puedes ser también tú la primera». La otra siguió repitiendo: «yo también, yo también, ¡yo también!». Eso es el *transitivismo*: «yo también».

Es lo que hace que su identidad se distinga siempre mal de la identidad del otro. De ahí la introducción de la mediación de un objeto común, objeto de competición, cuyo estatuto corresponde a la noción de pertenencia —«es tuyo o es mío»—. Entonces, están con su semejante, y por tanto: «o es tuyo o es mío». Competencia, esa es la estructura imaginaria de pertenencia. Molestamos bastante, me parece, a los niños pequeños, al intentar moralizar, especialmente en los jardines de infantes, al pedirles que presten su juguete, diciéndoles «hay que prestar». Uno se equivoca, la pertenencia de los objetos es un elemento absolutamente fundamental de la constitución de la identidad y no permite predecir nada en relación con la futura generosidad o mezquindad del niño, porque sería necesario que nos demostraran que las personas más mezquinas han sido las más apegadas a sus objetos, y nada es menos seguro.

Entonces, retomando la cita de Lacan «*en el campo de la pertenencia hay dos clases de objetos los que se pueden compartir, y los que no. Los que no, los veo circular, aun así, en este dominio del compartir con los otros objetos, cuyo estatuto se basa enteramente en la competencia, función ambigua que es al mismo tiempo rivalidad y acuerdo. Son objetos contables, objetos de intercambio*».<sup>18</sup>

Allí tienen la definición de objeto fálico, lo que Lacan llamó antes, el objeto metonímico. Es un objeto inscrito en un origen imaginario, la rivalidad, articulado en una lógica simbólica: se puede acordar, como el pequeño paciente del que les hablé, que acuerda con su hermana «okey, te doy mi sable, pero me dejas de molestar». Rivalidad, acuerdo y cotización, es decir, valor; de donde la posibilidad del intercambio, ya que en tanto Uds. no tengan nada de valor, no podrán intercambiar nada. Y eso es el falo, es el falo el que fija el valor de intercambio.

Hay un montón de ejemplos clínicos, sobre todo en la clínica hermano-hermana. Una paciente, por ejemplo, que vive en rivalidad, un odio mayúsculo con su hermana particularmente acentuado, puesto que quedaron huérfanas siendo muy jóvenes y la hermana odiada ha conocido más al padre que ella —le ha dicho: «yo conocí a papá, él habló conmigo, tú eras demasiado pequeña, él nunca te conoció»—. Entonces, teniendo al padre como valor de intercambio —es mío, no es tuyo— lo que ha puesto a la dama en grandes dificultades y que ella recuerda, como algo cercano a una matriz de su relación con ella, es un magnífico regalo de Navidad, una caja de elementos para dibujar, lápices de distintos tipos. Su hermana, habiendo recibido lo que había demandado, una Barbie y los vestidos de Barbie, no muy lindos, no muchos, le propuso el cambio. Luego, ella le dio su caja de lápices a cambio de la muñeca Barbie. La hermana había negociado, regateado, el valor de intercambio del objeto y luego ella se dio cuenta de que dicho valor fue rehecho. Esta matriz se ha repetido hasta el infinito en una rivalidad sin fin.

Entonces, el falo es la unidad de medida y los objetos que en cierto sentido son puestos en función por esta unidad de valor, que hace que entren en la rivalidad, que son del orden de la pertenencia, que entran en el campo de la rivalidad y que son reglados en su circulación por el acuerdo en el intercambio vía la cotización, son los objetos fálicos, nuestros objetos, todos nuestros objetos, lo cual no excluye a los seres hablantes de ese género de objetos también.

Lacan, agregará entonces: «*Si he puesto por delante el falo, es porque es el más ilustre, debido a la castración, pero hay también equivalentes de este falo, de entre los cuales ustedes ya conocen aquellos que los preceden, el escibalo y el pezón. Hay otros que quizás conozcan menos (...) Cuando estos objetos entran libremente en este campo donde no tienen nada que hacer, el de aquello que se comparte, cuando aparecen allí y se vuelven reconocibles, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Son, en efecto, objetos anteriores a la constitución del estatuto del objeto común, comunicable, socializado. He aquí de qué se trata en el objeto a*».<sup>19</sup>

Entonces, ¿cómo nos representamos lo que diferencia un objeto *a* de un objeto fálico? Ustedes imaginan el mundo de los objetos y entre estos objetos, ocultos, algunos que no parecen ser nada especial, pero cuando uno se acerca demasiado, producen angustia; esos son los objetos *a*. No sé si ustedes han visto una película de la que hablo a menudo porque me divierte, *Mars attacks*, (V) es americana, una comedia. Los marcianos están aquí, en la tierra y dicen tener las mejores intenciones. Además, cuando alguien se acerca demasiado a ellos, se transforman en gelatina verde pegajosa y les saltan encima. Los objetos *a*, son eso, parecen ser un objeto fálico, y están falicizados, pero en ciertas circunstancias que son a determinar, dejan aparecer —es la angustia u otros afectos que lo manifiestan— una función totalmente otra.

Como ustedes saben, Lacan establece la lista de los objetos *a* —no es del todo exhaustiva aquella que presenta en el *Seminario 10*, podrá luego añadir otros— y por otro lado, se desplazará rápidamente desde una lista hacia un lugar, un lugar vacío, una función. La lista en cuestión reúne evidentemente los objetos pulsionales y la lista de objetos que son puestos en función como objetos comunes.

Entonces, ahora, han notado claramente —imagino— que son anteriores a la constitución del objeto común. Muy extraño, ¿qué sentido darle a esto? Yo le doy el siguiente sentido que voy a desarrollar con ustedes. En el capítulo en que Lacan habla de los objetos *a*, hace una referencia constante, bizarra, incluso

gramaticalmente, que parece implicar mucho, a saber, «los objetos *a* en el Otro». ¿Cómo es eso? ¿Los objetos *a* en el Otro? ¿Por qué en el Otro? La importancia de precisar que los objetos *a* que están en el Otro radica, a propósito, en que al principio no están allí. El objeto *a*, como de hecho lo estudia uno por uno, es una parte del cuerpo y del organismo del sujeto. Da el ejemplo del seno diciendo que el seno no es parte del cuerpo de la madre sino parte del conjunto del niño. Es un poco enigmático y va a buscar a Santa Ágata con su pequeña bandeja, y sobre su pequeña bandeja su seno y se ve bien que todas las representaciones del seno participan de la lógica del objeto *a*, desde St. Denis con su cabeza sobre la bandeja, en fin, todos tienen algo sobre la bandeja, en un caso son los ojos, en la otra los senos, el otro la cabeza, o el pie. En consecuencia, el objeto *a*, el momento de su constitución, es el momento en que está perdido, en el que cae del sujeto, en el que cae del cuerpo, del organismo del sujeto. Una vez que cayó, está perdido. Todo el uso del lenguaje, es decir toda la dialéctica de la demanda de amor y el deseo, consiste en depositar en el Otro lo que estaba perdido por el sujeto, meter el seno, pegarlo en, adherirlo a la madre, el pene mismo, evidentemente, la mierda misma, la mirada, etc. Todo está posicionado en el Otro en un segundo tiempo, y es eso lo que es muy importante. No lo está en un primer momento —que se corresponde con la separación del sujeto—. Es en un segundo momento que (el objeto) es puesto en el Otro, de modo tal que luego es el Otro quien lo guarda: «*Nunca mi madre ha querido darme lo que yo quería que me diese, todos esos objetos se los guardó para ella*», y así sucesivamente. Lacan hace un estudio muy preciso de estos diferentes momentos pero la lógica consiste en inscribir en el Otro eso que está perdido por el sujeto.

Entonces, si no está inscrito en el Otro ese pedazo perdido, sucede algo extraño, es repulsivo, es un desecho horrible. Imaginen eso en lo que se transforma su pelo en la ducha. ¡Es vomitivo! Imaginen el efecto que tiene, muy utilizado en las películas de terror, un pedazo de cuerpo humano, es repulsivo.

Ahora bien, si ese objeto es injertado en el Otro, cobra brillo fálico y es reinscrito en el intercambio y en la rivalidad. Se lo puede cambiar, donar, robar, arrancar, y así sucesivamente. Pero en todo caso, ha perdido el estatuto de desecho que tienen todos los objetos una vez separados del cuerpo. Para volver a mi pequeño paciente y Darth Vader, en la gran escena en la que se bate con Luke, ¿qué sucede? Le corta la mano y vemos la mano que cae en el espacio interestelar, ¡ah! Vayan a verla con un niño de 5 a 7 años y asistirán en directo a lo que da la angustia de castración. Afortunadamente, en la escena posterior están poniéndole una que es absolutamente maravillosa, recubierta como corresponde. Por otra parte, Darth Vader mismo está «archi» armado, pues el objeto que cae, que está perdido, le provoca repulsión y rechazo. Supongo que como a mí, también les habrá parecido extraño que el objeto *a* pueda ser a la vez *agalma* —lo que los lleva de las narices y causa su deseo— y desecho. Ahora bien, es el desecho si no está tomado en el Otro; deviene el *agalma* si está tomado en el Otro siendo así fundador del ciclo del don y de los intercambios. Este es otro punto muy interesante que trabajé el año pasado, la cuestión del don. Es fundamental en la clínica porque no hay paciente neurótico que en un momento u otro no se plantee que alguna cosa no le ha sido donada. Haber dado tanto y no haber recibido nada a cambio.

Hay también gente que puede vivir esto como una identificación —soy la que da— pero también sucede con los hombres —le ha dado una casa y sin embargo, me deja plantado. Había algo en el don que me interesó tanto más cuanto que toca la cuestión del estrago y en la transferencia, sobre todo con una analista

mujer, puede tener consecuencias terribles. Por lo que es interesante saber a qué condición el estrago materno —nunca me dio más que basura, nada, no me dio amor, no me dio deseo, pero eso, en los análisis de histéricas, no marcha así, porque no es eso lo que se quiere—. En lo cual no está lo que porta la queja pero la queja se apoya sobre el don en sí. Por lo que querría saber cómo andaría el don, pues sí Uds. Llegan tontamente como ciertos analistas freudianos, —si quiere algo, se lo doy— entonces inmediatamente eso que donan se transforma en una mierda. De donde podemos decir que así no marcha. Es necesaria una condición para que el don marche, funcione, y la condición para que marche es que el sujeto debe haber puesto en el Otro el objeto que quiere recibir de él. No es muy complicado, parece serlo, pero de hecho es muy simple. Este objeto—causa de deseo debe ser puesto en el Otro para que el don del Otro valga algo. Eso se da en la psicopatología de la vida cotidiana. Por ejemplo, hay personas a las que no les gusta nada que les hagan regalos porque no es eso, el verdadero regalo es precisamente, exactamente, eso. Solo que ¿cómo quieren que sea exactamente eso si no lo han puesto allí ustedes mismos? La condición para que lo sea realmente es que lo hayan puesto Uds. mismos. Lo que el Otro les da es lo que han depositado en él. Esa es una condición posible de aceptación y de satisfacción.

He prestado atención a un recuerdo propio que refiere Winnicott, es un texto no muy conocido donde habla de su estupefacción en Navidad. Sus padres habían puesto en Navidad bajo el árbol una carreta azul y que era exactamente lo que él quería, sin nunca haberlo sabido, no se los demandó. Es un objeto que le llega sin pasar por la demanda, la suya. Es verdaderamente el colmo, sólo que hubiese sido necesario que ya hubiese estado puesta en el Otro, esa carreta, para poder recibirla del Otro. Y es eso lo que explica la diferencia entre el objeto desecho y el objeto agalmático. En la infancia, sucede lo que Lacan describe en el *Seminario 10*, por una parte, la genealogía del objeto fálico, del objeto llamado común, del mundo del valor, los objetos del deseo y además, por otra parte, y con anterioridad, los objetos que causan el deseo y que son, en la neurosis, dado que no es el caso en la psicosis, puestos en el Otro. Porque como dice Lacan el psicótico tiene su objeto en el bolsillo y por tanto no lo pone en el Otro. No lo ha perdido, opera de una manera distinta y de resultas de ello no hay para nada mezcla entre este campo del objeto allí y el campo fálico, el campo del lenguaje. Encuentro por otra parte interesante en el texto, aunque más confusa, la referencia a la partición. (VI) La cuestión es que Lacan considera que una cosa es segura, los objetos *a* no se comparten, (VI) pero no está seguro de que no haya igualmente objetos comunes que tampoco se compartan. Tomen como ejemplo el cuadro de *La Gioconda*, no se puede partir. (VI) Considérese el juicio de Salomón, no es un objeto *a* lo que está en juego, es una obra de arte y eso no se divide. (VI) Me dirán que en caso de herencia, tenemos a uno en Boston y el otro en Massachussets... no estoy totalmente segura que la partición (VI) no sea a veces extraña: en el campo fálico, estoy bastante segura de lo contrario. La ausencia de división (VI) se encuentra también en el campo fálico pero puede ser que, cuando un objeto en el campo fálico no se puede dividir (VI) es con seguridad un objeto que reenvía a un objeto—causa de deseo, siendo que no es lo que parece ser. Les daré un ejemplo, niños pequeños alrededor de una piscina. Es la hora de la merienda, comen un chocolate, les encanta. Queda una barra pero son cuatro, el que terminó primero dice: «Yo voy a comer otro». El otro que engulle muy deprisa lo que le quedaba dice «yo también».

Competencia. El adulto dice: «divido (VI) la barra en cuatro, la quieren los cuatro». Estilo Salomón. El primero dice «entonces, yo no lo quiero», el segundo

tampoco. Por lo tanto una barra de chocolate es un objeto divisible. (VI) El adulto dice: «asimismo se puede compartir una torta». Ellos dicen «no queremos más». Y hay uno que dice: «yo la quería entera» y sin duda el otro hubiese podido decir «yo la quería solamente para mí». Solamente para mí implica una rivalidad que no saca este objeto del campo de la competencia.

Por el contrario, creo que al cortarla en cuatro, la barra de chocolate no es más una barra de chocolate: la barra deseable es la barra completa, es decir, la de la rivalidad, eso que no tendrán los otros y del que gozará solo y al mismo tiempo más allá de eso, está él mismo como objeto del Otro al que apunta, el don del adulto, que lo erige en su valor de objeto precioso, de objeto fálico. Cada uno hubiese querido ser el objeto *a* del adulto que causaba su deseo.

Hay en psicopatología y en las curas, elementos que son así de cruciales, pero yo no tengo una enorme experiencia con niños, tengo algunos. Me intereso más por los niños neuróticos que por los psicóticos. Les reservo más tiempo que a los niños psicóticos, pasan cosas también con ellos, pero me enseñan menos, o me han enseñado menos hasta ahora. Hay mucho que aprender de los niños psicóticos. En los casos que conciernen a la práctica con niños, muchas cosas pasan por los niños, y una cantidad enorme pasan por los objetos. La interpretación versa sobre el objeto-*a* causa de deseo y no nos acercamos a éste sin los otros objetos. No hablo de llenar el escritorio de cosas, algunos lápices, hojas de papel, un juego; un intercambio así, con mucho del ser, poner mucho del ser en juego allí. Pero creo que es absolutamente central en la interpretación, en la cura de niños. En la cura de adultos también pero hay formas diferentes del objeto, está mucho más velado en el fantasma que en el caso de la cura del niño.

Allí vemos que la cuestión del sable es en sí misma algo que coordina la rivalidad con el padre, la integridad corporal, la causa del deseo, la causa del actuar que estructura la relación con la hermana. Incluso, este pequeño niño acaba de tener un hermanito que él ha acogido mal enseguida. Fue a verlo a la clínica y sus primeras palabras fueron que él apesta, es increíble y es la identificación de este niño con un objeto *a* mierda. Por otra parte, fue hasta la ventana porque se desmayaba por el olor inmundado de ese pequeño bebé. Cuando llegó a casa me ha vuelto a hablar de él: «es extremadamente extenuante para mamá, la ha despertado sin parar». Lo cual me permite hacer el pasaje, al mostrarle que él es totalmente consciente, o más bien, totalmente inconsciente, pero siempre atento al lugar de objeto *a* del niño por parte de su madre y del hecho que él mismo tiene los mayores inconvenientes para dejar ese lugar de objeto *a* de su madre para poner él mismo en función sus propios objetos *a*. Lo que por otra parte está haciendo, pero sin dudas, en la angustia.

#### Notas

- (1) Conferencia pronunciada en Aix-en-Provence, invitada por el CEREDA. Texto establecido por Jorge Yunis, traducido por Anibal Mendiburo y corregido por Guillermina Ritsch. No revisado por la autora.
- (2) Lacan, J.: *Seminario 23: El sinthome*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- (3) Lacan, J.: «La tercera», en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires, Manantial, 2001.
- (4) Lacan, J.: *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- (5) Lacan, J.: *Seminario 4: La relación de objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

- (6) Lacan, J.: *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 232.
- (7) Lacan, J.: *Seminario 4: La relación del objeto*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- (8) Freud, S.: *Obras Completas*, Tomo VI, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- (9) Lacan, J.: *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 279.
- (10) *Ibidem*, p. 279.
- (11) *Ibidem*, p. 239.
- (12) Personaje de la serie de ficción *La Guerra de las Galaxias*.
- (13) Lacan, J.: *Seminario 7: La Ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- (14) Lacan, J.: *Seminario 10: La Angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- (15) *Ibidem*, p. 103.
- (16) Lacan, J.: *El estadio del espejo*.
- (17) Lacan, J.: *Seminario 10: La angustia*.
- (18) *Ibidem*, p. 103.
- (19) *Ibidem*, p. 103.

#### Notas del Traductor

- (I) En inglés en el original *patterns* puede traducirse por «patrones».
- (II) Hemos reproducido la traducción de este pasaje (y los siguientes del mismo seminario) tal como figura en la edición castellana de *Seminario 5: Las Formaciones del Inconsciente* de Jacques Lacan, Paidós, Quilmes, julio de 1999, p. 232.
- (III) Literalmente: «no lo es sin tenerlo».
- (IV) En lo que sigue, reproducimos el texto de *Seminario 10: La Angustia* de Jacques Lacan. Lo mismo vale para las páginas que hemos incluido: 102 y 103, donde se encuentra en la versión castellana el pasaje que se trabaja aquí.
- (V) En inglés en el original. Filme conocido en español como *Marte ataca*.
- (VI) En el pasaje siguiente se traducen el término *partager*, según el contexto, por: «compartir», «dividir», o «partir». En este caso traducimos *partage* por «partición» o «división».



# La concepción de vacío, huella y litoral en psicoanálisis<sup>1</sup>

Alicia Marta Dellepiane

*Sólo el psicoanálisis está capacitado para imponer al pensamiento esa primacía demostrando que el significante puede prescindir de toda cogitación. La primacía del significante sobre el significado aparece ineludible en todo discurso sobre el lenguaje, no sin desconcertar al pensamiento.*

Lacan (1956) cit. por Palomera<sup>2</sup>

Me propongo con este trabajo dar cuenta de que hay diferentes concepciones del lenguaje que están sostenidas desde diferentes éticas. Esto trae como consecuencia intervenciones opuestas; no sólo en el campo del psicoanálisis sino también en otras prácticas que se sostienen en la palabra.

Desde la sociología se afirma que no se puede pensar en términos abstractos: el hombre no adquiere «el lenguaje» sino «un lenguaje» y a partir de allí piensa el mundo. Esto nos confirma que ni Foucault ni Habermas, sirven para interpretar lo que ocurre en Francia, hoy, con los argelinos y demás inmigrantes. La inmigración que antes fue de norte a sur hoy es de sur a norte. La cultura del 15 % de la población es la que se dice universal y se sigue pensando en términos de civilización o barbarie.

Si la sociología puede negar esta universalidad, el psicoanálisis puede dar cuenta de una concepción más singular aún en la separación radical de saber, sexo y goce.

Tanto Chomsky como Piaget, así como sus discípulos, centran la discusión en si el lenguaje es innato o adquirido. Pero ambos siguen considerando al lenguaje como una función o como un órgano, no como una condición de estructuración subjetiva. Ni la negativa de Chomsky a aceptar la evolución filogenética, con relación al lenguaje, alcanza para explicar esto que, tal vez, intuye pero deja de interesarle desde hace tiempo. La ética que se desprende de allí hace a las consecuencias. En el ejemplo que Erica Burman<sup>3</sup> menciona sobre la experimentación acerca de la noción de profundidad, con el precipicio visual simulado, aplicados a bebés con la participación de sus madres, podemos verificar el alcance de la representación/intervención, como diría Hacking.

Se puede observar que en Occidente se ha privilegiado la relación del sujeto con el objeto; lo que influyó para que los estudios sobre el lenguaje se hayan generalizado en este sentido: el niño (sujeto) aprende a hablar adquiriendo palabras (objeto), ver cuántas y cuáles dice parece prioritario para determinar el «grado de normalidad en su desarrollo». Mientras que para Oriente es la relación de un sujeto a otro sujeto lo que importa: lo que pasa entre los sujetos.

Así podría verse cómo el engaño imaginario de la «objetividad» reemplazó a la verdad de la «objetividad».<sup>4</sup>

Esto nos permitiría pensar más en el sentido de la influencia de un significante para otro significante y abrir la pregunta acerca de la anticipación

del significante a la significación. Si consideramos que la letra es una marca de lenguaje, anterior a la precipitación del sujeto como significación, esto deberá estar presente en nuestro horizonte para dar cuenta de cómo un sujeto, despojado de sus identificaciones imaginarias, llega a confrontarse con el goce como un resto innombrable.

## La letra, el litoral y el significante

Eric Laurent en «El Tao del analista»<sup>5</sup> comenta que este concepto sale de la lectura de *Lituraterre*.<sup>6</sup> Allí Lacan hace una reflexión sobre los modos de la letra en la civilización. Comienza tomando el cuento de Poe *La carta robada* para señalar que el valor significativo de la carta se apoya en las vueltas que da «sin recurrir jamás a su contenido»; la carta se vuelve peripecia sin mensaje, sin que sepamos nunca lo escrito allí.

Luego se pregunta si no será la letra más propiamente litoral, es decir, representando el hecho de que un territorio entero es frontera para otro territorio, porque los dos son ajenos hasta el punto que no son recíprocos. Entonces agrega que el borde del agujero en el saber sería lo que la letra dibuja ¿Cómo podría el psicoanálisis negar que este agujero es el goce cuando es, justamente, colmando el agujero como el psicoanálisis recurre, en este caso, a invocar el goce? Queda por saber cómo el inconsciente, del cual dice que es efecto del lenguaje ya que éste constituye su estructura de manera necesaria y suficiente, dirige esta función de la letra.

Laurent<sup>7</sup> analiza las dos maneras de abordar la escritura: 1) Occidental (alfabética) y 2) Oriental (ideográfica). Para la primera sirve *La carta robada*; para la segunda la «Historia de Agua», lo que pudo captar Lacan después de su viaje al Japón, en un vuelo que atravesó la Siberia.

Lacan en *Lituraterre* trataba dos modos de escritura: el griego (escritura en panta, en relación con el ser); el chino (la escritura en relación con prácticas adivinatorias, el buen feng shui, etc.). Aquí dice «el inconsciente no está estructurado como una letra sino como un lenguaje».

Este interés por los efectos de la escritura hay que ubicarlo en el contexto de los '70 que era de fascinación por la escritura: Derrida y Barthes principalmente, en menor medida Foucault, tratando de librarse del estructuralismo de Levi-Strauss quieren privilegiar la escritura sobre la palabra. Lacan contradice estas argumentaciones y trae como referencia a Rabelais para definir, primero, el síntoma (palabras congeladas) y, más adelante, el *sinthome* (la ortografía); afirma que el escritor de *Gargantúa y Pantagruel* tuvo la habilidad de no entraparse en los semblantes de su época y capturó algo del efecto que la letra produce.

Así critica el modelo de Freud del *Bloc Maravilloso* —retomado por Derrida cuando hablaba de la *urimpronta fundamental*— en estos términos: no puede haber un sin sentido primero, que el sentido trata de recubrir y luego no puede y queda fuera de sentido: la letra no es una impresión.

La segunda crítica se expresa en estos términos: que la letra sea un instrumento propio para la escritura del discurso no la hace incapaz de designar una palabra tomada por otra (metáfora) o una palabra que viene de otra o dentro de otra (metonimia).

Considera; igualmente, que todo esto no es lo fundamental. La teoría habitual de la escritura no percibe la función de la escritura: el goce.

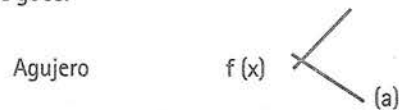
¿Qué consecuencias tiene para Lacan ese viaje al Japón y el pasaje de vuelta por la Siberia? El discernimiento de la huella de la no-representación.



Los rusos habían dibujado una ruta para vuelos comerciales sin ninguna huella humana. Sería el envés del *Bloc Maravilloso*. La imagen misma de lo que no se puede imaginar, no tiene representación y es sólo huella. En Siberia hay ríos y Lacan los ve como la única huella que hay pero en negativo. Es una huella de la abolición de lo imaginario y lo expresa así: «esos reflejos que empujan a la sombra lo que por ellos no se refleja».

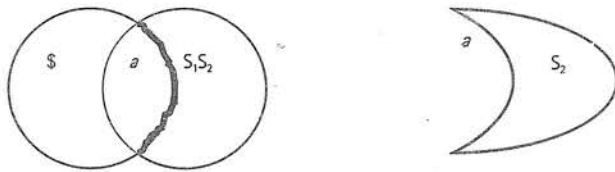
Entonces, podemos apreciar que estos no son signos, no tienen significación; son marcas de lenguaje que se ocultan a la significación, a ser nombrados, pero ahí están y producen efectos, es la pura huella que opera.

La perspectiva heideggeriana supone el sin-sentido moderno en el cual se desplaza el sujeto librado a la nada: el ser y la nada. En cambio Lacan muestra otra oposición, no la del sentido y fuera del sentido, sino la de significación y lugar de goce:



Abolición de lo Imaginario: «los reflejos empujan a las sombras lo que por ellos no se refleja». No es el signo en tanto indica, es la pura huella que opera.

El litoral designa exactamente eso, el borde que separa la letra (a) del saber, llevando para simplificar el par  $(S_1, S_2)$  a  $S_2$ .



## La pintura china

*El encanto de lo lleno se revela sólo por el Vacío.  
De la calidad de un cuadro, las tres décimas partes residen  
en la disposición apropiada del Cielo y la Tierra,  
y las siete décimas partes restantes,  
en la presencia discontinua de las brumas y neblinas.*  
Jiang He

De una espiritualidad esencialmente taoísta, la pintura china, no se contenta con reproducir el aspecto exterior de las cosas, sino que intenta captar las líneas internas de éstas y fijar las relaciones ocultas que mantienen entre ellas, o sea, no representa el mundo sino que lo capta internamente mediante trazos de pincel. Cuando se plasman adecuadamente las cosas, éstas se convierten en la representación de la Verdad.

Elemento central: el trazo. Reúne lo Uno y lo múltiple; es el Soplo del cual procede el universo.

Esta red no puede funcionar sino gracias al vacío. Así, en la realización de un cuadro, el Vacío interviene en todos los niveles, desde los trazos de base hasta la composición en su conjunto. Es signo de signos, garantizando al sistema pictórico su eficacia y su utilidad.

El Vacío-Lleno no es sólo una oposición formal. Frente a lo lleno el vacío constituye una entidad viva, resorte de todas las cosas.

## El trazo de pincel unario

No hay oposición entre el sujeto uno y el mundo que el mismo representa. Con la pintura caligráfica no se trata de describir el mundo sino de ordenar por medio de un trazo de pincel, de operar haciendo huella. El gesto del pintor se une al gesto del niño lanzando el carretel para hacer *fort-da* para modelar la angustia de la *Acosa*. Lo importante no es solamente la oposición fonemática *o-a* sino el gesto en sí, como portador que es de la inscripción de esa huella.

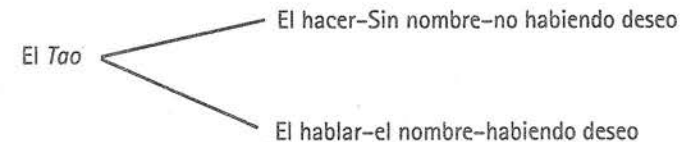
A partir de esta distinción donde lo real no está en oposición, no es exterior, se deduce un litoral, totalmente interior, entre el sentido, el efecto de sentido y el lugar de goce.

François Cheng<sup>3</sup> decía que lo que buscaba Lacan con él era el camino chino por el cual el sentido y, no la *Acosa*, sino aquello que tiene un nombre y aquello que no lo tiene, se articulan. El camino en tanto tal, es aquello que no tiene nombre, y aquello que sin embargo puede nombrarse.

En *El camino y su poder* dice:

«El Tao que puede enunciarse  
No es el Tao constante  
El nombre que puede nombrarse  
No es el nombre constante  
Sin tener nombre, comienzo del Cielo-Tierra  
Tener nombre, Madre de Diez Mil seres».

El chino no es una lengua indo-europea, no conoce el verbo ser, en lugar de la cópula está este invento propio del chino que es la palabra *Tao* que quiere decir, a la vez, hacer y decir, enunciar.



¿Cómo vivir con este dilema? La respuesta es por medio del Vacío-intermedio. ¿En qué consiste? En la oposición del Yin y Yang los especialistas se detenían en el dos y no habían observado la importancia que Lao-Tse había otorgado al tres. Este Vacío-intermedio puede considerarse como un número tres, como una versión del litoral: lo que separa dos cosas que no tienen entre sí ningún medio para mantenerse juntas, ni ningún medio para pasar de una a otra.

El modo chino de razonamiento se encuentra invadido por la metáfora que no se opone a la metonimia: cuando más metáfora hay, más rica la metonimia. Se engendran mutuamente, siendo el hombre la metáfora por excelencia. O sea, que lo privilegiado sería la relación de un sujeto dirigiéndose al Otro.

Si el analista puede ocupar un lugar en ese vacío intermedio podrá operar para producir algún corrimiento en la identificación al significante amo, actuando con un no-actuar para permitirle circular a un sujeto en su historia, y lo que retornó finalmente para él. Actuar con el no-actuar es lo que permite que se una lo que está separado, en esas rupturas donde la letra inscribió el litoral.

#### Notas

(1) Artículo publicado en *Virtualia* 18, EOL, Buenos Aires, 2008.

(2) Burman, Erica: *La deconstrucción de la psicología evolutiva*, Madrid, Aprendizaje Visor, 1998 pp.46-47. En este texto se describe cómo Gibson y Walk utilizan un experimento para determinar si la noción de profundidad es innata o adquirida. Para ello construyen un «precipicio visual simulado» en el cual ponían a un bebé de un lado y a la madre del otro; el bebé para llegar a la madre, que lo llamaba, debía atravesar un precipicio simulado por una gruesa capa de cristal y decidir si atravesarlo para llegar a la madre o no. Hubo distintas reacciones de los bebés (algunos lloraron) pero estos investigadores nunca pensaron allí la relación de las madres con sus hijos como variables de su experimento, ni la pulsión de vida o pulsión de muerte que podría jugarse en esta situación.

(3) Palomera, V.: *La personalidad: el retorno de una ilusión*, Barcelona, Montesinos, 1985, p. 65.

(4) García, G.: «La discreción del adulto», en *Temas Cruciales III*, Buenos Aires, Atuel-Fundación Infancias-Fundación Descartes, 2000.

(5) Laurent, E.: «El Tao del analista», en *El Caldero de la Escuela* N° 74, Buenos Aires, Publicación mensual de la EOL, 1999.

(6) Lacan, J. [1971]: «Lituraterre», en *Autres écrits*, Paris, Champ Freudien-Senil, 2001.

(7) Laurent, E. «La carta robada y el vuelo sobre la letra», en *Síntoma y nominación*, Buenos Aires, Colección Diva, 2002.

(8) Cheng, F.: «El vacío y la plenitud», en *Revista El Paseante* N° 20- 2, 2ª época, Madrid, Siruela, 1993.

#### Bibliografía

Laurent, Eric: «¿Lacan chino?», en *Blog-note del síntoma*, Buenos Aires, TresHaches, 2006.

Miller, Jacques-Alain: «Clase XI: El camino del psicoanalista», en *La experiencia de lo real*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

## ¿Qué significa aprender?<sup>1</sup>

Mario Elkin Ramirez<sup>2</sup>

Con ocasión de la lección inaugural de la Maestría en Psicología Clínica, con mención en Psicoanálisis y Educación de la Universidad Católica, Santiago de Guayaquil, y agradeciendo a las autoridades universitarias, a los colegas y amigos que hicieron posible esta invitación, quiero presentar algunos planteamientos de mi práctica como psicoanalista y como educador.

### I

En un curso reciente, Jacques-Alain Miller<sup>3</sup> hace una serie de referencias filosóficas que he ido a consultar y que conciernen el problema planteado por Martín Heidegger en: *¿Qué significa pensar?*<sup>4</sup> Allí, este filósofo hace una construcción sobre lo que es el pensamiento. Al respecto del cual Miller declara que lo que llamamos pensar es una cuestión filosófica, pero que tiene un eco clínico; razón por la cual, encuentro pertinente iniciar mi reflexión desde esa perspectiva.

Heidegger sostiene en ese texto la tesis de que estamos en la época de la imagen del mundo, época en la que el pensamiento se ocupa de manera crucial en la investigación. Y en efecto, la actual autoridad intelectual no se le concede al filósofo o al teólogo como en la antigüedad, sino al investigador científico. Un investigador que ha delimitado un objeto en el mundo y aplica un método para estudiarlo, de manera rigurosa, replicable, unos dirán de modo verificable, otros de manera falsable. Se habla incluso de ciencias duras, exactas, positivas.

Pero la ciencia no es neutral, es una ciencia al servicio del mercado capitalista, ese es su amo. Por tanto, se trata de una ciencia financiada por los gobiernos y por las grandes empresas, para que produzcan tecnología. Objetos, que ofrecen llenar la vida contemporánea de confort, pero que hacen que se cumpla el aforismo de Nietzsche: *el desierto crece*.

### II

Pero, la tesis temeraria de Heidegger es que estamos capturados por la representación, y en consecuencia, denuncia, que en ese mundo de la investigación y de la técnica todavía no pensamos en lo que verdaderamente es digno de pensarse, es decir, en el ser.

Miller cita un capítulo de la tesis de Deleuze, *Diferencia y repetición*,<sup>5</sup> llamado «La imagen del pensamiento», que hace referencia, entre otras cosas, a *¿Qué significa pensar?*, situado en la época en que Deleuze no había realizado su

gran sátira contra Heidegger, y por esta razón, hace en este texto un comentario que Miller encuentra verdaderamente pertinente de ese libro.

En su comentario, Deleuze opone dos imágenes del pensamiento sobre cuya reflexión construiré la columna vertebral de mi planteamiento:

La imagen número 1, es la imagen contemplativa del pensamiento, una imagen serena, que es del orden del reconocimiento. Se reconoce lo que hay. Lo cual aporta una imagen mental de lo que hay. Ese es el pensamiento tranquilo, es el pensamiento en tanto que doble de la realidad, en tanto que *partenaire* de la realidad y cuyo ideal es el de casarse con la forma del mundo. Es un pensamiento hecho a la medida del mundo.

Se trata de la explicación clásica de la emergencia del pensamiento. Que también puede recogerse del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, que constituye el primer tratado empírico sobre cómo la experiencia va inscribiendo en el ser humano sus trazas, en una tabula rasa, y cómo van configurándose a partir de la percepción externa e interna, las representaciones mentales, los recuerdos, las ideas, e incluso los afectos. Locke da una primera representación filosófica de lo que, siglos después, será en lenguaje científico una construcción del aparato psíquico, esbozada por Freud en el *Proyecto de psicología para neurólogos*.

A partir de este planteamiento inicial, podemos decir que aprender es concebido en la actualidad como el traspaso a las nuevas generaciones de humanos, y por medio de los maestros, de la síntesis de nuestros conocimientos sobre el mundo, acumulados durante tres mil años y dividida en grados de dificultad y por distintas disciplinas: ciencias naturales, historia, religión, español y literatura, matemáticas, etc. Que luego se van especializando más en el ciclo de la secundaria: química, física, cálculo, trigonometría, biología, etc. Hasta el ciclo universitario, donde se trata de elegir una, para especializarse, tecnificarse en ella, y dirigirse hacia la investigación, en una maestría, un doctorado o un posdoctorado. La intención de esa transmisión es la de la representación serena del mundo tal como es.

Cuando no se ha seguido hasta allí, que es el caso más frecuente, el alumno se ha desescolarizado e ingresado a una carrera técnica o a una tecnología, esto es, a lo que se llamaban artes aplicadas u oficios, para ingresar lo más pronto posible a la vida laboral. Es decir, a transformar el mundo que se ha logrado representar.

Toda esta enseñanza se dirige a este primer tipo de pensamiento. Aquel, que se hace de encadenamientos de contenidos. Se tiene un pensamiento y luego, lógicamente, se pasa al pensamiento siguiente, y de este se pasa al contiguo; eso se encadena, no hay dispersión, no hay contradicción, es un el pensamiento conciente y racional. Hay allí entonces una misma imagen del pensamiento, como un doble de la realidad, un encadenamiento deductivo o inductivo de acuerdo al seguimiento de reglas lógicas para el entendimiento.

Es, además, un pensamiento articulador: aquí se tiene un pensamiento, allá se tiene otro, se busca el pensamiento que los une, y que permite articularlos. Esto pasará entonces muy bien entre A y B: designados por un C. Finalmente, puede ser un pensamiento dialéctico, que va de una tesis a una síntesis, pasando por una antítesis.

En los matemas de Lacan podríamos hacer equivaler este tipo de pensamiento al encadenamiento de los significantes ( $S_1, S_2$ ) que dan la matriz mínima de la cadena significante y que, además, de la reconocimiento de la realidad, posibilita que un significante represente un sujeto para otro significante.

Este encadenamiento permite la operación que genera el pensamiento bajo las modalidades señaladas.

Podríamos hacer equivaler este tipo de pensamiento a aquel que emerge de una lectura epistemológica de la teoría de Freud que se encuentra en los *Dos principios del suceder anímico*. En última instancia, se instala el principio de realidad, el sujeto reconoce que hay una alteridad, una otredad de sí mismo, que hay tanto en sí mismo como en el mundo exterior fuentes de placer y displeacer y está dispuesto a instaurar procesos secundarios que limiten el principio del placer, aplazando la satisfacción moderada, en aras a la acomodación del sujeto a las condiciones sociales, morales, culturales, de la realidad. Es el ideal adaptativo, que tanto sedujo a los psicoanalistas europeos cuando migraron a los EE. UU. durante la Segunda Guerra Mundial, y que quisieron un ideal de sujeto adaptado al estilo de vida norteamericano, dando lugar a la psicología del yo. Y que es el fundamento también de las terapias cognitivo conductuales, adaptar a la realidad, a partir de medicamentos y técnicas de sugestión; para amaestrar las conductas de los individuos, para que den las respuestas esperadas por las clases dominantes, en la realidad social capitalista.

Pero, al inicio seguíamos la indicación de Miller de que había un eco clínico en el pensar, a pesar de que él no desarrolla este punto.

En efecto, la clínica de la histeria de manera clásica se concibe como una estructura en la que el cuerpo habla, allí donde la representación desfallece, por una represión. Y el psicoanálisis, trataba de acompañar el sujeto en la búsqueda del sentido faltante en su discurso, que al ser encontrado invadido en el cuerpo, restablecía su coherencia y hacía desaparecer el síntoma corporal. Hoy es un poco más complicado que eso, en nuestra orientación ya no hacemos una clínica del sentido. Porque, si bien, somos seres de lenguaje, podemos decir que no todo es lenguaje en nosotros. Las anorexias, bulimias, toxicomanías contemporáneas, las depresiones, no se relacionan habitualmente en la clínica con una falta de sentido que pone en juego el deseo, sino con un vacío que nos pone en presencia de una nada de deseo y de algo más radical que no se alcanza con las estrategias para darle sentido a la vida. Sentido que, por lo demás, no tiene. Por ello, nos orientamos no hacia una clínica del sentido, sino hacia lo que hemos llamado una clínica de lo real.

Por el sesgo obsesivo, clásicamente se ha designado como una enfermedad del pensamiento, ya no es un sentido invadido en el cuerpo, sino de una perturbación del pensamiento, atrapado en la duda, en el laberinto, en la repetición, en la anulación de lo inmediatamente iniciado. El pensamiento de lo que es, tiene allí dificultades para hacerse claro y distinto, porque está atrapado en una obsesión sin fin, que coloca al sujeto ya no frente al deseo insatisfecho de la histeria, sino frente al deseo imposible. Pero, hay que decir que, igualmente, las obsesiones en la contemporaneidad también han cambiado. Se presentan como una roca, una mole, un muro de goce, impenetrable por el lado del sentido, al que le ha dado todas las vueltas para resguardar su castración y sólo son abordables en la orientación hacia lo real.

Ahora bien, el instrumento para la transmisión del pensamiento tranquilo de tipo uno, que venimos enunciando, nos plantea un problema suplementario, *¿qué significa enseñar?* Para trasladar este tipo de pensamiento a las nuevas generaciones, se necesita un maestro que parta de la concepción, de que hay en el alumno un vacío de saber que él va a llenar con sus conocimientos. Y para ello, está dotado de un nuevo instrumento: la evaluación.



### III

Los paradigmas en los que descansa este maestro son los de la evaluación y el del problema-solución.<sup>6</sup> Así, al planteamiento del problema educativo se le da como respuesta la evaluación. La evaluación deriva en el cálculo estadístico, para dar una medida, es el modelo cuantitativo. Es la matematización práctica, aplicada al modelo de la educación.

Esta tendencia se dirige hacia la desaparición del sujeto en la educación, para volverse un número, una pieza en la estructura educativa, que cuando presente problema, cuando no funciones de acuerdo a un ideal cada vez más alto, inalcanzable, utópico y tiránico de funcionamiento perfecto, será reemplazada. Esa es la solución. El paradigma del problema-solución es, en el fondo, el de un esquema de sustitución por equivalencia.

Pero ese instrumento no sólo se aplica a los alumnos, sino también a los maestros, a las directivas, a las instituciones educativas mismas.

Por ejemplo, hay un educador evaluado y otro no evaluado que tienen la misma formación y comportamiento. No obstante, se ha introducido una importante modificación, porque el evaluado entra en el conjunto de los seres y los objetos evaluados; en ese sentido, él ha devenido un valor con cara de humano. Esa sustitución, por sí misma, ya conduce a la otra, la de un problema por una solución. Si hay una evaluación, hay una solución, sustituir.

Evaluación por competencias, por objetivos, certificaciones de acuerdo con estándares internacionales de calidad; hacen que cuando cada alumno, cada maestro, cada institución, cada funcionario evaluado, se convierte en un problema, la solución sea sustituirlo por otro, igualmente evaluado, quien, en ese acto, se vuelve equivalente al que viene a remplazar. Es una nueva modalidad del higienismo social, porque es un modelo aplicado no solamente a la educación sino a todas las instancias sociales, empresa, hospital...

La evaluación crea un valor estándar en el que los humanos son equivalentes, como el dinero hace que ante un valor, una moneda sea equivalente a otra. Los evaluados nos volvemos moneda corriente, donde no importa una moneda en particular sino el valor que representa.

Así, todos los maestros, los alumnos, las instituciones, los funcionarios, los sujetos son equivalentes ante un valor estándar, con una equivalencia mensurable.

Esto introduce en su misma lógica y de manera subrepticia el nuevo contrato. Se contrata por prestación de servicios, es decir, sin que el contratador asuma las llamadas «cargas laborales»: seguridad social, riesgos profesionales, pensión, cesantías, que hasta el presente y después de años de lucha la clase obrera había ganado. El contratante debe ser independiente, es decir, que él mismo asuma dichas cargas. Y, desde que hay contrato hay evaluación. A priori, para saber si cumple el perfil, si lo acredita de acuerdo con el objetivo, y evaluación a posteriori para verificar si el contrato fue respetado.

Todos hemos aceptado la evaluación en nuestros trabajos y estudios. Las evaluaciones se hacen ilimitadas, infinitas, cada vez hay más papeles que llenar, más informes de gestión que hacer, más controles. Más detalles que pide el evaluador. El absurdo es tal, que cuando emerge en el evaluado algo que no cabe en la casilla, o bien se crea una nueva o se le pone en la que más se le aproxime, porque el asunto no es investigar la particularidad, sino llenar las casillas.

La evaluación se plantea, además, como un asunto científico. Detrás de las evaluaciones se sitúan los evaluadores, es decir, los expertos, que a su vez serán evaluados. Mientras que del lado de los evaluados, la preocupación es dar la medida estándar que va aumentando. Por esta razón, el evaluado pasa más tiempo llenando las casillas, siempre insuficientes, de las evaluaciones, que haciendo su verdadero trabajo. Ya no hay tiempo de ser buen maestro, para estudiar más y preparar mejor sus clases, sino que, poco a poco, la carga administrativa va creciendo, con el agravante que no puede delegarse. Esto tiene en el maestro, como consecuencia, el aumento de una angustia cada vez más considerable. Porque puede perder su sustento si no llena las casillas.

Pero la evaluación no es una ciencia sino un arte de gerentes de empresas, de reingenierías administrativas, un arte precisamente de aquellos que transformaron el derecho a la educación en un negocio globalizado. Pero, así se cifre, se compare, se hagan muestras, etc. eso no tiene nada de científico. Así haya cálculo eso no significa que allí haya ciencia. Una ciencia no funciona por intimidación, que es lo que produce la angustia al maestro, al alumno, a la institución y al funcionario.

Hay un truco en todo esto. Porque se ha supuesto que educar es la exigencia de sustituir el vacío de conocimiento del alumno, por la plenitud de conocimientos del maestro. No obstante, en la práctica verificamos un problema, que es al que ha apuntado la evaluación como solución. A saber, que todos los alumnos no aprenden, los que aprenden no lo aprenden todo y queda un resto ineducable en unos y otros. Queda un resto en el alumno que no se colma, por más esfuerzos que haga el educador. Hay algo insustituible en el alumno.

Eso insustituible en el alumno, nos revela, que no es sólo en él que habita, sino en todos, por eso fracasa el sistema, porque la equivalencia de los estándares es falsa. Ningún maestro en rigor es sustituible como una moneda lo es por otra, queda un resto insustituible, a saber, la singularidad subjetiva de cada uno, que es la que escapa a la evaluación masificadora. Esa es la que el psicoanálisis pretende rescatar, porque allí se revela lo esencial del sujeto, su particularidad. La evaluación como solución es precisamente la no solución.

Esta práctica, en términos foucaultianos es un nuevo bio-poder, es decir, un control sobre lo viviente, con características de un neohigienismo segregativo. Es una comprobación empírica, cotidiana de que cuando no hay un pensamiento que se dirija al ser, *el desierto crece*.

Volviendo a Heidegger el pensamiento tranquilo, no obstante, daría en el pensar el camino que se busca, la autopista, por la que «queremos ir a algún lado», es la calle real, adoquinada, enlosada, pavimentada...

Pero ese estado de homeóstasis, es el que precisamente denuncia Heidegger como aquel en el cual no se piensa el ser. Y es que, bajo el acomodo placentero, no se piensa, se disfruta.

### IV

Esto nos hace volver a nuestra pregunta inicial, sino es en esta vía que vamos a resolver lo que es aprender ¿cuál es?

En el niño no surgen interrogantes porque tenga una creatividad innata maravillosa y una curiosidad indestructible. La pregunta ¿de dónde vienen los niños? surge en el infante acuciado por un sufrimiento, el nacimiento de un hermano que viene a disputarle su reino.

Por ello Deleuze, en su lectura de Heidegger, opone a lo que ha agrupado en este paréntesis, bajo la noción de lo que es, otra cosa, que es del orden del forzamiento, es decir: están las cosas que fuerzan a pensar. Y esas cosas que fuerzan a pensar, Deleuze las encontró, por ejemplo, en su reflexión sobre el *Parménides*.

No voy a recrear esa reflexión, sino para señalar que en un momento hay paradoja en el pensamiento, no se sabe cómo salir de ella, no se sabe qué pensar, y esto, fuerza a pensar de otro modo, que en la placidez del principio de adaptación placentera a la realidad. Precisamente, porque se fracasa en la primera vía del pensamiento, la del pensamiento sereno, allí, no se trata más de imágenes de orden, de conciliación, y de reconocimiento, donde se reconoce la cosa. Sino que, se presenta justamente algo que no se parece a nada, que no se puede reconocer, y que en consecuencia, juega el papel de causa, en el sentido de Lacan, de causa del pensamiento. Por esta razón, Miñler considera que la construcción de Deleuze es la prolongación de Lacan.

Entonces, en número 2, Deleuze captura lo que funciona como causa, el objeto *a* del pensamiento, y que está siempre ligada a un fracaso, a un desgarramiento de la imagen contemplativa, serena, del pensamiento.

Es aquí que cobra sentido la frase de Freud según la cual gobernar, educar y psicoanalizar son profesiones imposibles. Es decir, que tratan con la imposibilidad, con el límite del pensamiento tranquilo, con la aporía, con el callejón sin salida, con la dificultad.

Esos son los *Caminos del bosque*, o las *Sendas perdidas* de Heidegger. Es el camino que cuenta verdaderamente, aquel que no lleva a un lugar, sino aquel donde uno se abre su camino por sí mismo. Es cuando se encuentra el imposible. Es decir, lo ineducable de la pulsión que se pone en acción ese otro pensar.

Cuando el niño se encuentra con el sufrimiento del nacimiento de su hermano intruso, o con el desamor de su madre, o con el desamparo frente a los poderes paternos, o frente a la emergencia incomprensible en su cuerpo de faneros sexuales, o del empuje considerable de las pulsiones frente a los que no tiene recursos, crea. Crea teorías, explicaciones, mitos, enigmas, crea un saber.

En los matemas de Lacan, podríamos decir que lo que está en la base de la generación del encadenamiento significativo no es un Significante amo, el del ideal social dominante, sino el objeto *a*, que causa el deseo. Lo que se escribiría así:  $a(S_1, S_2)$ .

El eco clínico de este tipo de pensamiento lo encuentro inicialmente en la clínica de las psicosis. En efecto no es la misma relación con la realidad la que tiene el psicótico que la del neurótico. El psicótico siente que el lenguaje lo parasita, para él esto es más evidente, lo hace sufrir, el neurótico cubre esto con ideales, con ilusiones, con sentido. El psicótico está más en relación con lo real que con la realidad, esto es, no con la amalgama imaginario-simbólica que constituye la realidad, sino con lo que le es inasimilable, con una vivencia desgarradora de esos velos simbólicos e imaginarios que no alcanzan a estabilizar su relación a lo real. El esfuerzo clínico es el de acompañar al sujeto, convertirse en su partenaire, en la construcción, mediante ese segundo pensamiento, de una suplencia que le permita localizar y hacer tratable el horror de esa vivencia.

Que este tipo de pensamiento encuentre su paradigma clínico en la psicosis no pone al abrigo de esa relación con lo real a la neurosis, al inicio hablaba de la relación al vacío de las anorexias, las bulimias y las toxicomanías contem-

poráneas, a ello me refería, allí se trata de una relación con lo real refractaria al tratamiento por el sentido.

Finalmente, lo que Lacan llama el pensamiento es el significante. En la Introducción a la edición alemana de los *Escritos*, subraya la ambigüedad de la palabra *cifra*, diciendo que hay allí una maraña. En la página 554 de *Otros escritos* muestra que, en efecto, la *cifra*, desde el comienzo, designa la maraña del significante. Un mensaje cifrado es aquel del que no se comprende el sentido, porque hay frases del lenguaje corriente, donde el significante es opaco. Es allí donde se impone el forzamiento a pensar, a crear, tanto en la clínica como en el ámbito escolar, por eso no hay fórmulas universales para resolver el problema de los alumnos o de los neuróticos o de los psicóticos, sino que siempre se impone la invención en el caso por caso.

En esta vía y como dice Heidegger *es más difícil enseñar que aprender, porque enseñar es dejar aprender*. El psicoanalista deja aprender al sujeto, porque no pretende adoctrinarlo, llenarle su vacío de conocimiento con el saber del analista. Deja aprender, porque se deja enseñar del paciente. Y para seguir el paralelo, me pregunto por si hay maestros en posición de dejarse enseñar por sus alumnos.

Si se trata de llenar un vacío supuesto en el alumno con conocimientos del maestro, no se le deja aprender, se le colma con conocimientos que él no está requiriendo, que no necesita, en el sentido de que no le procuran instrumentos simbólicos para resolver sus verdaderos problemas, los de su acción en el mundo, el sentido de su vida, su aquí, su ahora.

Es decir, que aprender significa encontrar una solución particular, única, subjetiva, a un problema que causa sufrimiento, y ello lo vemos en el psicoanálisis como experiencia clínica, en las instituciones de inspiración psicoanalítica, que trabajan con niños escolarizados o no, y que responden no a la evaluación masificada sino al uno por uno.

El segundo pensamiento, esa segunda navegación, es lo que en psicoanálisis significa pensar, y lo que significa aprender, aprender a pensar el ser.

Es decir, dirigirse al punto de opacidad del significante. A la opacidad del lenguaje como casa del ser, a elucidar el ser hablante como sujeto del inconsciente y de la pulsión. Pero para ello, hay que tener en cuenta ese segundo pensamiento que cuenta con la causa del deseo, que no es del orden del significante, sino de lo que produce la opacidad en el significante, pero lo que nos da el estatuto de seres hablantes.

Es la posibilidad de que podamos dar el salto del «todavía no pensamos el ser» de Heidegger, al ahora pensamos el ser; porque el psicoanálisis es una experiencia que permite esencialmente que el sujeto piense su ser, su ser de goce, y encuentre su invención particular, para saber hacer con él, de la buena manera.

#### Notas

- (1) Artículo publicado en *Letra a letra*, No. 5, NEL Medellín, 2008.
- (2) Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, y de la Nueva Escuela Lacaniana sede de Medellín, Profesor del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia.
- (3) Segunda sesión del curso de 2007-2008, traducida por Mario Elkin Ramírez. Disponible en: <<http://ampblog2006.blogspot.com/>> el 10 de diciembre de 2007.
- (4) Heidegger, M.: *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.
- (5) Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.
- (6) Cf. Miller, J.-A.; Milner, J.-C.: *Évaluation, entretiens sur une machine d'imposture*, Paris, Agalma, 2004.

## Hay que ser indulgentes...<sup>1</sup>

Jorge Yunis

Voy a tratar de comentar el *Diario de un seductor* de Soeren en Kierkegaard (1813–1855) para luego aplicarlo a aquellas fórmulas de la sexuación que J. Lacan expone tanto en *L'etourdit* como en el seminario *Aun*.

Todo se origina a partir de intentar explicar un párrafo del citado seminario y que es aquel con el que termina el capítulo VI. El párrafo dice lo siguiente: «En otros términos, no por azar descubrió Kierkegaard la existencia en una nimia aventura de seductor. Pensaba tener acceso a ella castrándose, renunciando al amor. Pero quizá, después de todo ¿y por qué no? también Regina existía. Y tal vez por intermedio suyo Kierkegaard tuvo acceso a esa dimensión: el deseo de un bien en segundo grado, un bien cuya causa no es un objeto a».<sup>2</sup>

Sin dudas, a este párrafo hay que integrarlo a todo el capítulo que en él culmina.

Lacan viene comentando que, entre los sexos, en el ser que habla, no se da la relación; hay un desarreglo estructural, como veremos que plantea Kierkegaard en otro de sus textos. Retoma el tema del seminario sobre la ética<sup>3</sup> acerca del amor cortés, para decir que dicho amor es para el hombre la única manera de salir airoso de la ausencia de relación sexual. Ya en el punto 3 de dicho capítulo, y hablando del goce fálico, Lacan plantea que «la mujer tiene un goce adicional, suplementario respecto a lo que designa como goce la función fálica».<sup>4</sup>

Hay un goce del cuerpo que está más allá del falo, del cual nada sabe ella misma, aunque sí sabe que lo siente.

Luego, incluye el goce místico —no sólo de mujeres sino de todos aquellos que pueden colocarse del lado del no-todo.

Allí, al final, Lacan dice «creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante ese de más coloquen una mampara hasta que lo haya explicado bien».<sup>5</sup>

Y antes del párrafo referido a Kierkegaard plantea: «Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la existencia?».<sup>6</sup>

Entonces, como vemos, aquí hay varias cuestiones a despejar: el goce del lado del no-todo, la ex-sistencia, y el deseo de un bien en segundo grado.

No nos atendremos solamente al *Diario de un seductor*; hay otros materiales escritos por Kierkegaard referidos al tema de un joven enamorado, que incluyen, además, algunas opiniones sobre las jóvenes. Podemos encontrar estos temas en *La repetición*, libro contemporáneo al *Diario...* Y, en la misma edición castellana de *La repetición*, también es importante consultar *In vino*

*veritas*, donde Kierkegaard aborda consideraciones cercanas al tema que nos interesa y donde aparecen personajes que tienen similitudes con los del *Diario...* y, además, se corresponden con los seudónimos que Kierkegaard ha utilizado para algunas de sus obras.

*In vino veritas* se trata de un banquete al estilo del de Platón, donde varios hombres se reúnen para conversar en torno a la cuestión del amor, derivando luego en opiniones acerca de la mujer. No tiene desperdicio y posiblemente, a posteriori, acudamos a algunos de sus párrafos.

Quedaría por investigar en el texto *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*, también publicado en español, pero no he podido conseguir la edición de Guadarrama que son dos tomos titulados como *Las obras del amor*.

Creo que la cita de Lacan de la que ha partido todo, cuando se refiere a que Kierkegaard descubrió la existencia en una nimia aventura de seductor, nos va a deparar no una sino al menos dos posibles interpretaciones, ya sea que nos atengamos a comprenderla, por un lado, desde el *Diario...* o desde *In vino veritas* donde el último en intervenir en dicho banquete es aquel que es nominado como «Juan el seductor» —y Juan es, además, el personaje seductor del *Diario...*—, o, por otro lado, si lo abordamos desde *La repetición*, donde un joven enamorado acude a confiarse al autor del texto para hablar a sus anchas y en voz alta consigo mismo.

Dadas las cosas así, y pertrechados con al menos estos tres textos, vamos a tratar entonces de exponer las vicisitudes de ese seductor del *Diario...* y las conclusiones que pueden extraerse de este libro y de los otros.

Muchos historiadores coinciden en encontrar convergencias entre los relatos de Kierkegaard y los avatares de su vida; muchos otros opinan lo contrario. No obstante, lo que sí es posible, es que aquel que fue calificado como el pensador existencial, el pensador subjetivo, haya tomado datos biográficos —de su propia existencia desgarrada— como puntos de partida de sus trabajos.

Su *Diario...* se diferencia notablemente de otras incursiones literarias parecidas: «Barbazul mata a todas las jovencitas que ha amado la noche de bodas, pero su satisfacción no está en matar, al contrario, su gozo para él es finito; aquí está la diferencia: no se trata de crueldad por el placer de la crueldad. Un Don Juan las seduce y las abandona, pero su gozo no está en abandonarlas, sino en seducirlas; o sea, no es crueldad abstracta».<sup>7</sup> Mientras que para el personaje del Juan, su propio accionar, se basa en su teoría referida al «convencimiento de que la mujer esencialmente existe para otro ser»<sup>8</sup> o «así se explica fácilmente por qué Dios, cuando creó a Eva, dejó caer sobre Adán un sueño profundo, pues la mujer es el sueño del hombre».<sup>9</sup>

Alguien —quien relata el texto— en un escritorio abierto encuentra un diario y decide transcribirlo. El protagonista de dicho diario es Juan.

Juan ve un día, casualmente, a una joven descendiendo de un carruaje. La sigue. Ella entra en una tienda y él la observa desde la otra punta del mostrador reflejada en un espejo que cuelga de una pared. «Ella se inclina como una Madonna, pero no se pierde en la contemplación del Uno... Ella contempla lo Múltiple, lo Múltiple en lo que se refleja el brillo y el esplendor terrenos».<sup>10</sup>

Ella está a punto de dar su dirección al tendero. Y Juan se retira, no quiere oírla porque no desea privarse de la sorpresa de encontrarla en otra ocasión fortuita.

El segundo encuentro, también casual, es en una calle, pero la oscuridad y un velo que cubren la cara de la joven, impedirán verla con claridad. Sólo una mirada de soslayo.



En el tercer encuentro la ve pero la imagen se le desvanece, no puede recordarla: *«imposible ver, pues ya vi demasiado»*.<sup>11</sup>

Está perdidamente enamorado, se ahoga en amor, esa jovencita se adueña de su alma. La busca por todas partes, ella es su presa anhelada, su botín.

Un mes después la ve por la calle junto a otras jóvenes; y se entera de su nombre: Cordelia.

A partir de aquí, Juan comienza a propiciar encuentros, hasta que consigue que Eduardo, de quien se hace amigo y consejero, se ponga en camino de conquistar a Cordelia.

La estrategia de Juan es la siguiente: ya es un premio haber encontrado una femeneidad pura e inmediata como la de Cordelia; ¿uno debe conformarse con eso o se puede tensar aún más el arco? Lo mejor sería buscarle un petimetre que mariposee a su alrededor —ese es Eduardo—, que sea amable pero insuficiente para su pasión, y entonces, ella, al sospechar que está perdiendo esa feminidad, irá a refugiarse en la morada de aquel que le ofrece el juego de la libertad y del espíritu; irá gravitando hacia él espiritualmente —es decir, hacia Juan.

Pero *«ella tiene que consolidarse en sí misma antes de que yo le permita apoyarse en mí»*.<sup>12</sup> Es decir, ella tiene que advertir la fuerza de tensión de su alma, desengañarse de Eduardo, sentir el disgusto del amor prosaico; se despertará entonces en ella la emoción de lo patético. Y Juan se propone ahogar esa emoción en el mismo instante en que aparece.

El plan tiene sus pasos. Juan acompaña a Eduardo a casa de Cordelia, y mientras ellos conversan entre sí, Juan se dedica a presentarse como amable ante la tía de Cordelia —quien la ha criado porque es huérfana—. Con ella habla de agronomía, mientras sutilmente escucha las conversaciones de los enamorados.

Recomienda libros a Eduardo —de quien sabe el poco vuelo intelectual que posee— para que éste los preste a Cordelia y luego intervenir él, leer párrafos en voz alta y elogiar a Eduardo por su elección.

Juan lee con pasión exaltada y Cordelia se angustia.

Hace de «maquillador» para resaltar las cualidades personales de Eduardo ya que sabe que nunca llegará a ser un peligro para él pues *«cuanto más alto logre colocarlo, para cuando tenga que caer, más precisa será la conciencia que Cordelia tendrá de lo que ella detesta y más impetuoso el presentimiento de lo que ella ansía»*.<sup>13</sup>

Se percata de que en Cordelia se dan sentimientos encontrados: *«Como mujer, ella me odia; como mujer experta, me teme; como mujer inteligente, me ama. Ahora, por primera vez, he conseguido provocar en su alma este contraste»*.<sup>14</sup>

Las relaciones comienzan a tomar un matiz dramático: hay que desbarazarse de Eduardo. Se avecina el momento oportuno y no hay que dejarlo escapar. Es necesaria la sorpresa. Pero ¿cómo?

Intentar despertar en Cordelia una tempestad erótica y alejarla de su adhesión a la realidad, sería sorprendente, pero pronto se saciaría.

Un noviazgo en toda regla sería estéticamente hermoso. Pero un noviazgo tiene su lado ético execrable... y Juan tiene su opinión sobre el particular: *«toda novela de amor tiene que durar un máximo de medio año»*.<sup>15</sup>

La otra posibilidad sería que se estableciera formalmente un noviazgo entre Cordelia y Eduardo, y él, Juan, situarse como amigo de la familia. Pero no conviene, pues luego Cordelia se desacreditaría.

Baraja ideas acerca de la forma en que puede declarar su amor: no convendría un tono erótico, ni un tono serio, ni irreflexivo, ni agudo o irónico.

*«El inicio tiene que ser lo más indeterminado posible, tiene que estar abierto a cualquier desarrollo»*.<sup>16</sup>

Un día en que Cordelia está sola, con aire desapasionado y arrogante él hace su pregunta. Ella, sorprendida, no dice ni sí ni no, lo remite a la tía.

Eduardo está furioso, pero ya ha caído en las redes: no dará un paso sin consultarlo a su amigo.

*«Lo que tengo que hacer ahora es, por una parte, disponer todo para poner en cuarentena el noviazgo, y así asegurarme un vínculo más bonito y significativo con Cordelia»*.<sup>17</sup>

*«Una vez que haya dispuesto todo de forma que ella haya aprendido qué significa amar y qué significa amarme, entonces el noviazgo, como forma imperfecta, se romperá, y ella me pertenecerá. Otros, cuando llegan a la conclusión de no tener otra perspectiva mejor que un matrimonio aburrido para toda la eternidad, se hacen novios. Así hacen otros»*.<sup>18</sup>

*«Una vez que haya advertido toda su capacidad de amar, la utilizará para amarme, y cuando sienta que ha aprendido a amar por mí, me amará el doble»*.<sup>19</sup>

Para esto es preciso llevar a la joven Cordelia a descubrir el infinito. *«Para una joven el infinito es tan natural como la idea de que el amor tiene que ser siempre feliz»*.<sup>20</sup> *«Lo que ella tiene que aprender es cómo seguir todos los movimientos que conducen al infinito, a columpiarse, a acunarse en las sensaciones, a confundir Poesía y Realidad, Verdad y Ficción, a tirarse en el infinito»*.<sup>21</sup>

Cordelia va cambiando. Él lo nota y lo anota pacientemente en su diario. *«Aunque su ideal haya encontrado expresión bastante completa en una determinada persona amada, hay momentos en los que ella siente que en el ideal existe una superabundancia que no tiene realidad»*.<sup>22</sup>

*«Si consultara a un novio, éste con grandes aires de franqueza seguramente diría: Yo busco en vano entre las posturas de amor el punto en el que se cruzan los discursos de los enamorados. Y le respondería: Me alegra que lo busques inútilmente, porque este punto no tiene lugar en el campo de la Erótica»*. *«Eros obra, no habla»*. *«Si es preciso que se hable, basta que hable uno. El hombre tiene que hablar»*. *«De esto no se debe deducir que Eros sea mudo, y que tenga que ser eróticamente errado conversar, sino que la conversación tiene que ser erótica»*.<sup>23</sup>

Se avecina la rescisión del noviazgo: ella ya es suya, y ella misma lo romperá para encadenarse mucho más. Ahora es importante llevarla a que anule *«esta creación imperfecta y humana para ocuparse de algo que está más allá de las cosas humanas»*.<sup>24</sup>

Antes del rompimiento, unas reflexiones más: *«Intentaré dar una clasificación de la mujer. ¿En qué categoría la incluiré? La de ser un ser que existe para otro ser»*. *«Pues la mujer es el sueño del hombre (...) Por primera vez ella se despierta al contacto del amor, antes era sólo sueño»*.<sup>25</sup>

*«Por eso puede decirse que la femeneidad en estado de inocencia es invisible»*.<sup>26</sup>

Un mes y medio después escribe: *«Si mi relación con ella hubiera sido secreta, habría sido interesante sólo a la primera potencia. Sin embargo es interesante a la segunda potencia, y esto representa para ella lo interesante. El noviazgo se rompe, pero ella misma lo romperá para iniciar un vuelo hacia una esfera más alta»*.<sup>27</sup>

Ella romperá el compromiso pero Juan permanecerá como aquel que la ha elevado hacia una dimensión de la que ya no podrá retornar.

Ahora queda preguntarnos qué podemos elaborar sobre todo ello —incluyendo, como decía al comienzo, otros textos de Kierkegaard en donde abunda en detalles más que interesantes.

Evidentemente Juan (y tal vez el mismo Kierkegaard) es un personaje que se ubica en una posición un tanto diagonal respecto del común de los hombres. Él no quiere a la mujer como objeto, o, en todo caso, eso es sólo el primer paso; quiere llevarla a un más allá, despertarla a una segunda potencia, sacarla de la realidad terrena y transportarla a la «otredad», al Otro goce más allá del falo.

Por ello, él no se contenta con ubicarla como objeto de su fantasma —o con que ella consienta a establecerse allí— pues pronto se saciaría el deseo en la execrable moral de los deberes conyugales.

Hay otra ética que consiste en provocar en la joven un encuentro con su intimidad, con esa zona de infinitud desde donde poder nacer a una femineidad sobreabundante, un exceso respecto de la conformidad fálica.

Juan se vanagloria de aprender de las mujeres y luego ir aplicando aquello que ha aprendido. Porque no se puede partir de un preconcepto respecto de la mujer ya que no hay concepto abarcativo de lo esencial femineidad; no hay un universal de la mujer.

En *In vino veritas* lo dice así: «El concepto de hombre responde perfectamente a su idea. Por eso en la realidad misma no se puede pensar más que un solo tipo de hombre existente, exclusivamente uno. La idea de la mujer, por el contrario, es una generalidad que no se agota en ningún tipo particular de mujer.»<sup>28</sup>

«La mujer, por las mismas razones que acabamos de exponer, no se deja tampoco agotar en una fórmula cualquiera, pues es una deslumbrante infinitud de criaturas finitas.»<sup>29</sup>

«En el hombre lo esencial es lo esencial y, en consecuencia, siempre permanecerá idéntico y todos los hombres serán siempre iguales unos a otros. En la mujer, en cambio, lo accidental es lo esencial y, por lo tanto, siempre habrá una diversidad inagotable y nunca jamás habrá dos mujeres iguales.»<sup>30</sup>

¿Cómo pretender que entre dos seres tan diferentes pueda haber relación?

«La única concepción exacta de la mujer es la que se obtiene enfocándola bajo la categoría de la broma. Al hombre le incumbe ser absoluto, actuar de un modo absoluto y expresar lo absoluto. La mujer, en cambio, tiene su lugar propio dentro de lo relativo. Entre dos seres tan desemejantes no cabe, pues, ninguna interacción directa y verdadera. Esta disparidad es la que constituye cabalmente la broma...»<sup>31</sup>

La mujer —habíamos leído— es un sueño del hombre, es su fantasía; como no existe un concepto ni una fórmula que la exprese, cada hombre tiene que inventarla. Juan deja esto para Eduardo y para que una vez ubicada allí —como objeto del hombre— Cordelia se pregunte si en eso se agota todo el amor y su femineidad.

Juan queda en retaguardia pero siempre a la ofensiva pues sabe que en cuanto Cordelia no soporte más esa realidad buscará en él el vuelo espiritual que la transforme.

En esa segunda potencia deberá alojarse la joven, ascendiendo a una esfera superior. ¿Cómo no vincular esa segunda potencia a lo que plantea Lacan en el último párrafo de ese capítulo VI?: «el deseo de un bien en segundo grado, un bien cuya causa no es un objeto a.»<sup>32</sup>

Pero todo tiene su precio: Juan (Kierkegaard) ha debido renunciar a su amor por Cordelia (Regina), esto es, ha debido colocarse del lado no-todo, pasar por la castración. «Para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor.»<sup>33</sup>

«El hombre es quien aborda a la mujer, o cree abordarla (...) Sin embargo, sólo aborda la causa de su deseo que designé con el objeto a. El acto de amor es eso. Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla.»<sup>34</sup>

Juan se desabona del acto de amor a costa de excluirse del para-todos; suscita en Cordelia su goce Otro —con lo que promueve su propia castración—, suspende el acto de amor, renuncia al goce sexual —la perversión polimorfa del macho— y coagula allí su jugada.

Kierkegaard (Juan) descubre así la existencia.

Por un lado, al ubicarse en la vertiente del no-todo, se sitúa, como dice Lacan, en ese «goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia?»<sup>35</sup> La existencia como ese *sistir* fuera del universal.

Este es un lado de la cuestión y que puede comprenderse mejor si apelamos al texto *La repetición*. En sus páginas finales, Kierkegaard, luego de exponer las vicisitudes de un enamorado y su confidente y basar en ello el tratamiento del tema de la repetición, escribe una carta al lector. En ella, se anticipa a los críticos y expone que no les agrada el libro, entre otras razones, porque dichos críticos explican la existencia de tal forma que aniquilan tanto lo general como lo individual.

«La excepción [pensemos que la excepción es precisamente aquel existencial que dice no a la función del para-todos] irrumpe en lo general a través de un proceso vasto y enormemente complicado, en el cual la excepción sostiene un combate durísimo para defender su derecho a existir.»<sup>36</sup>

«La excepción, mientras se piensa a sí misma, piensa también lo general; mientras se trabaja a sí misma modelándose, trabaja también por lo general; y explicándose a sí misma, explica lo general.»<sup>37</sup>

Esto, decíamos, es una de las vertientes para entender por qué Lacan afirma que Kierkegaard descubre la existencia en una aventura de seductor: se traslada hacia el existencial que niega al universal y a su vez lo sostiene.

La otra forma de entender la cuestión —y que no es incompatible con la expuesta— es pensarlo en función del lugar en que queda Juan (Kierkegaard) una vez castrado y habiendo renunciado al amor: ha podido transportar a Cordelia al territorio donde ya no hay palabras, al lugar vacío de significantes, al territorio de lo indecible, más allá de lo que el ser hablante es capaz de enunciar, quedando él, tras dicha operación, como resto, como puro objeto. Elude la cuestión de la falta en ser inherente al acto de amor y queda ex-sistiendo fuera del circuito.

En la última página de *In vino veritas*, Kierkegaard expone: «Yo soy el puro ser y, por lo tanto, casi menos que nada. Soy el puro ser, que está en todas partes y a quien, no obstante, ninguno puede ver, pues su esencia es el perpetuo devenir y, por consiguiente, constantemente queda abolido.»<sup>38</sup>

Más allá de la ironía contra Hegel —permanentemente presente en Kierkegaard— podríamos considerar a este párrafo, extrapolándolo, como un perfecto broche de cierre a su *Diario*...

Kierkegaard —Juan— sabe que todo encuentro es reencuentro de un goce perdido, entonces lo propicia para ubicarse allí, para ocupar él a partir de ello —ante Cordelia— el lugar del objeto perdido, el lugar del objeto causa. Para lograr esto es necesario retirarse a tiempo: cuando se ha despertado el goce y cuando ya se es la marca o el rasgo que generará la repetición.



Juan conduce su maniobra para gestar un amor que rehúse tapar el deseo con señuelos: ¿difiere en mucho de aquella operación del análisis que despierta el amor de transferencia, esto es, dirigido al saber?

Sin embargo, en el *Diario...*, la operación culmina allí: una vez se hubo constituido, Juan se retira y deja a Cordelia —se lee en las cartas que ella le envía una vez abandonada— representando la castración como pasión y sosteniendo a Juan como Otro consistente como voluntad de goce.

«Juan: había un hombre muy rico, que poseía rebaños de ovejas y de ganado, y había una pobre muchachita, que poseía sólo un corderito que comía en su mano y bebía en su taza. Tú eres ese rico, rico de todos los tesoros de la tierra; y yo la pobre jovencita, rica sólo de mi amor. Tú me lo quitaste, gozaste de él; y cuando te dio la gana, sacrificaste ese poco que yo poseía, pero no supiste sacrificar nada de lo tuyo. Había un hombre rico, que poseía rebaños de ovejas y de ganado, y había una pobre muchachita, que no poseía más que su amor. Tu Cordelia».<sup>39</sup>

Realiza, por tanto, el recorrido contrario al que se espera que un análisis conduzca —obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él—,<sup>40</sup> intentando llevar a la incauta Cordelia a la posición sacrificial de ofrecerse como objeto a la voluntad de un significante amo (S<sub>1</sub>).

Esto es lo que consigue en Cordelia. Pero ¿cuál es la operación que Juan gesta en sí mismo? Él termina flotando; por un lado, como queda claro, él se coloca —respecto del universal— en el registro de la excepción (*hay un equis no φ de equis*), que cae dentro de la inscripción del lado masculino; y por otro trata de situarse como objeto, lo que cae dentro de la inscripción hembra.

Juan flota entre estas dos posiciones y, según se puede deducir de su *Diario...*, seguirá buscando otras Cordelias con las cuales mantenerse entre la impotencia y lo imposible.

Juan se queda escribiendo su maniobra: no cesará de escribir sobre lo que no cesa de no escribirse.

No es casual que en algún lugar de su diario Juan exprese que el momento en que una mujer es más encantadora es cuando ella es «fresca, floreciente, voluptuosamente madura en el cuerpo, en el instante de tener un niño en su vientre, al que dirige toda su atención y en el que se pierde su contemplación». «No debe haber en esta imagen más figuras o fondos, porque la distorsionarían».<sup>41</sup>

Juan sólo puede pensar al amor como repetición, de allí su fracaso.

Para terminar, quisiera agregar lo siguiente —que mucho tiene que ver con nuestro tema—: hemos visto que Kierkegaard defiende la primacía de la existencia sobre los universales. Ahora bien, esto no es una premisa que surge y luego él desarrolla sino que es una consecuencia de su propio pensamiento, del desarrollo del mismo y de los estadios que, según él, se abren a la decisión de cada sujeto.

Kierkegaard atraviesa un primer estadio que denomina estético (de *aísthesis*, percepción por los sentidos), donde se puede situar al seductor romántico, el estado donde predomina el deseo erótico. En este estadio podríamos situar un párrafo de *In vino veritas* que dice así: «Cuando uno tiene veinte años y no comprende que el imperativo categórico es: ¡goza!, es porque el pobrecillo es un imbécil de tomo y lomo».<sup>42</sup>

Luego está el estadio moral o ético, con su pesada carga de amoldarse a las normas aceptadas por todos. Ahora, el modelo del amor romántico se trueca por el del amor conyugal. En *In vino veritas* uno de los participantes opina que por una mujer —a la que un hombre no haya podido conseguir—, éste puede

volverse genio o poeta, mientras que por aquella que ha alcanzado, no llega más que a consejero, general o padre.

En este estadio lo singular y lo individual se subrogan a las razones de lo universal y de lo necesario. Aquí podríamos insertar el siguiente párrafo del *Diario...*: «Hay que ser indulgentes con los casados».<sup>43</sup> De allí hemos tomado el título de este trabajo. ¿Párrafo o frase?

Por fin llegamos al tercer estadio, el religioso. Es un estadio de la pura individualidad, de la existencia desnuda de razones.

Renunciar a las razones de lo universal y de lo necesario requiere cierta desesperanza trágica. Pero este fracaso es necesario para poder saltar a un plano ético donde asumir la existencia —y abandonar el de la moral de lo convencional.

En este estadio religioso ya no tienen vigencia las legitimaciones conceptuales: no hay razón alguna que proporcione una seguridad o una garantía; hay una desnudez trágica y es una ardua tarea alcanzar la subjetividad sólo, ante Dios.

Saltar fuera de lo racional —porque entre fe y razón no hay relación— es asumir la existencia e intentar ingresar en el absurdo, allí donde habita Dios.

Tenemos así otra manera de poder pensar el salto a la existencia que da Kierkegaard en su experiencia de seductor, ya que en el recorrido del diario no sólo son mencionados estos estadios sino que en el mismo se transitan.

Voy a terminar con un párrafo de *Temor y temblor*, que podría servir de epígrafe a ese tercer estadio: «Unos fueron grandes porque esperaron las cosas posibles; otros lo fueron porque esperaron las eternas; pero el mayor de todos los grandes lo fue quien esperó se cumpliera lo imposible».<sup>44</sup>

#### Notas

- (1) Conferencia pronunciada en la EOL Rosario en otoño del 2003. Publicado en *Enlaces 9*, Buenos Aires, 2004.
- (2) Lacan, J.: *Seminario 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 93.
- (3) Lacan, J.: *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- (4) Lacan, J.: *Seminario 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 89.
- (5) *Ibidem*, p. 92.
- (6) *Ibidem*, p. 93.
- (7) Kierkegaard, S.: *Diario de un seductor*, Bogotá, Nuevo siglo, 1994, p. 145.
- (8) *Ibidem*.
- (9) *Ibidem*, p. 143.
- (10) *Ibidem*, p. 25.
- (11) *Ibidem*, p. 33.
- (12) *Ibidem*, p. 72.
- (13) *Ibidem*, p. 74.
- (14) *Ibidem*, p. 75.
- (15) *Ibidem*, p. 81.
- (16) *Ibidem*, p. 85.
- (17) *Ibidem*, p. 89.
- (18) *Ibidem*.
- (19) *Ibidem*, p. 90.
- (20) *Ibidem*, p. 104.
- (21) *Ibidem*, p. 105.
- (22) *Ibidem*, p. 128.
- (23) *Ibidem*, p. 131.
- (24) *Ibidem*, p. 141.
- (25) *Ibidem*, p. 143.
- (26) *Ibidem*, p. 144.
- (27) *Ibidem*, p. 151.
- (28) Kierkegaard, S.: *In vino veritas. La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 108.
- (29) *Ibidem*, p. 109.

- (30) Ibidem, pp. 114-115.  
(31) Ibidem, pp. 66-67.  
(32) Lacan, J.: *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 93.  
(33) Lacan, J.: *Seminario 20: Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 88.  
(34) Ibidem, p. 88.  
(35) Ibidem, p. 93.  
(36) Kierkegaard, S.: *In vino veritas. La repetición*, Madrid, Guadarrama, 1976, p. 279.  
(37) Ibidem, p. 280.
- (38) Ibidem, p. 124.  
(39) Kierkegaard, S.: *Diario de un seductor*, Bogotá, Nuevo Siglo, 1992, pp. 21-22.  
(40) Lacan, J.: *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 284.  
(41) Kierkegaard, S.: *Diario de un seductor*, Bogotá, Nuevo Siglo, 1992, p. 148.  
(42) Ibidem, p. 102.  
(43) Ibidem, p. 146.  
(44) Ibidem, p. 33.

## Conjunciones

# La mirada del funámbulo

Matías Torres Gollán

*No bailes para nosotros, sino para ti.  
No es una puta lo que venimos a ver.*

## Introducción

Este artículo se gestó con la persecución de un libro, continuó con la lectura de Lacan, prosiguió con abordajes filosóficos, y terminó sobrecogido de presteza circense, según ilustró el filósofo rosarino Manuel Navarro. El escenario de este trabajo es el circo, y lo interesante es que se concibió en la Universidad.

Fue el resultado que fecundó un seminario, entorno a *La mirada* en la obra de Lacan. Conversamos sobre *la mirada* no como visión, es decir, eludimos la evidencia con la que operan los ojos para desenredar lo que, justamente, la determina. Consecuentemente nos situamos y analizamos lo que se denominó *perspectiva*. Distinguimos, pues, perspectiva de percepción. Esa mirada, que fuimos desarrollando y develando, está determinada por el aparato inconsciente, y no ve si no es a través de ciertos mecanismos que no puede controlar el sujeto, sino que configuran, por decirlo de algún modo, la mirada del mismo.

Desconozco, aun, los motivos que me llevaron a estudiar esto que he llamado «la mirada del funámbulo». Quizás «su mirada» me pareció inquietante, fascinante, misteriosa. Tal vez no fue más que el resultado de hallar un libro que había perseguido con incomprensiva insistencia. Puede suponerse, también, que es el resultado de un capricho. O bien, el placer de trabajar sobre un libro inusual. No lo sé.

«Su mirada» apresa la mirada del público ¿su mirada? No. Evidentemente no es la mirada del funámbulo lo que cautiva, sino la ejecución de su ejercicio. Pero ¿qué será de la mirada del funámbulo?

Lo que más me inquietó para este estudio fueron algunas cuestiones, como por ejemplo: que la actividad del funámbulo se desarrolla en un ámbito peligroso: *el alambre*. El hombre camina sobre el alambre haciendo equilibrio, su mirada está puesta no sé dónde, y además, hay gente abajo que lo mira.

La gente que lo mira abajo es la gente que ve un hombre caminando sobre una cuerda y no abandona la idea, esa que lo sostiene en el mirar, de que en cualquier momento ese hombre puede caer; el espectador está viendo a un hombre que no está dando un espectáculo solamente, sino que está exponiendo su vida. Lo que hace el funámbulo es mostrarnos que nosotros que estamos abajo podemos arribar, a través de su «baile»,<sup>2</sup> a la «idea» de muerte; y en ese arribo, en el que quedamos perplejos, fascinados; en ese arribo, repito, sentiremos «apuñalados» por

la perfección del funámbulo, por su baile sin accidentes, por su triunfo respecto de ese deseo (digamos inconsciente) que tiene el público de presenciar su caída. Hay momentos en donde el funámbulo siente ese deseo del espectador,<sup>3</sup> esa inquietud íntima por ver la muerte; lo que siente, también, es ese desconcierto que emerge del público al verlo habitar su territorio (el alambre).

Nos seduce que este hombre esté exponiendo, frente a nuestros ojos, su vida. ¿Nosotros qué vamos a ver? ¿Vamos a ver al funámbulo fallar, o no? ¿Ese hombre está arriesgando su vida por nada? ¿Cómo se sustrae el público al contagio de esa nada, al confort de ese vértigo? ¿Qué mira el funámbulo cuando camina por la cuerda? No voy a tratar sobre cuestiones psicológicas, sino más bien, pretendo abordar el cuestionamiento de estos temas, con intenciones filosóficas.

No será un artículo meramente filosófico, porque se privilegiará, en ocasiones, lo poético. *El funámbulo es un hombre que ejercita su pasión. Su mirada* está sujeta a lo artístico, está sujeta a algo *magnífico y misterioso*. Es necesario aclarar que cuando hablo de la mirada del funámbulo, no me refiero sencillamente a la visión de ese hombre que anda trazando cruces por el alambre, sino a lo que será el objeto de nuestro estudio. *La mirada* como lo que está más allá de la simple visión.<sup>4</sup>

Lo que no vamos a hacer es justamente explicar por qué el funámbulo es funámbulo. No nos importa el porqué, sino el cómo un hombre sube a un alambre para habitarlo, y qué implica eso.

La finalidad es examinar los elementos concernientes al escenario del funámbulo para pensar cada uno de ellos, transformando este acontecimiento práctico en algunas ideas firmes con las que podamos reflexionar. He aquí actividad filosófica... también.

Concebí el modo de análisis estimulado en la analogía y la cita de otra autoría, pero no me sentí seguro a la hora de desarrollar el texto desde ese lugar parasitario. El argumento se transformaba en otra cosa y lo que me había inspirado en algún momento se confundía demasiado en paralelismos forzados. Incierto me valuaba pensando desde otros autores (que abordaban tópicos relacionados, como por ejemplo: *la muerte*), ni desde otras ideas que resultaban imprecisas. Atinar conciliaciones temáticas que no se seguían con evidencia podría haber sido determinante a la hora de perderme en una lectura confusa del texto. Evité lograr similitudes endebles, y hasta sospechosas. Sí endosé temáticas generales que se habían desarrollado en el seminario (mencionado) sobre el objeto en la obra de Lacan, con el fin de esquematizar mi estudio: espacio, herida, imagen, fascinación, espanto, vacío, muerte, belleza, etc.

De este modo me dispuse a entregarme de lleno al libro de Genet, y considerando el riesgo de arribar a un texto sin contar con elementos que me indiquen algún camino, me prodigué a la reflexión y al argumento, con la mayor seriedad posible. Es por ello que el resultado de este trabajo no tiene otro fin más que el de presentar, dignamente, el pensamiento que provocó un libro.

Sin duda habrá flaqueza conceptual y temas que no lograrán cerrarse. No obstante, la meta fue siempre dar qué pensar, porque todo estudio es la posibilidad de otro, todo pensamiento la raíz de uno nuevo.

Tuve la convicción de forjar un giro aceptable: no analizar lo que hay «detrás» (o «antes») de la mirada,<sup>5</sup> sino reflexionar sobre lo que hay «delante» (o «luego») de la mirada.

No tuve la fortuna de hallar textos fundamentales para este estudio: *Alcanzar las nubes* de Phillipe Petit (texto en el que está basado la película *Man on Wire*, documental dirigido por James Marsh) y *El arte del hambre* de Paul

Auster (libro de ensayos, la mayoría dedicados a la poesía francesa, a escritores conocidos, y un intruso en la nómina: Phillipe Petit).<sup>6</sup>

Teniendo delante el texto de Jean Genet, me entrego con entusiasmo al análisis de un documento olvidado, que habla con gravedad sobre el arte.

### Para un funámbulo

Sin dudas este trabajo responde a una fascinación. Alguien camina sobre un alambre a una altura espantosa. ¿Qué es lo que espanta?

Ese escenario que espanta cuenta con un hombre o mujer, un balancín, un alambre de siete milímetros de espesor, y dos plataformas o sitios desde donde se sostiene el alambre. Ese escenario puede ser dentro del circo o fuera. El funámbulo puede caminar con los ojos vendados o no. No necesita sus ojos para andar sobre el alambre.

Al funámbulo también se lo llama volatinero o alambrista.

En el capítulo 22 de la segunda parte del libro *Don Quijote de la Mancha*, el escudero del «caballero andante y aventurero», es decir Sancho Panza, se preguntó por el primer «volteador» (volatinero). En realidad le preguntaba esto a uno de los personajes memorables del libro, «el primo», cuya respuesta fue «no me sabré determinar por ahora, hasta que lo estudie». Así, Sancho en breve afirmó: «Pues mire, señor, no tome trabajo en esto; que ahora he caído en la cuenta de lo que he preguntado». Él mismo se responde (es decir, Sancho pregunta y responde): «Sepa que el primer volteador del mundo fue Lucifer, cuando le echaron o arrojaron del cielo, que vino volteando hasta los abismos».<sup>7</sup> Sin detenernos demasiado en esto que menciona Sancho podemos, no obstante, creer que la palabra volatinero no cabe en tal respuesta, que de lo que está hablando Sancho es de la caída misma de Lucifer, de su caída del cielo, y por eso mismo utiliza la palabra volteador (que se acercaría a «voltear»), que no refiere en absoluto a alguien que camina sobre un alambre (por ello creemos que su paralelismo con volatinero no es adecuado). Pero sin darnos cuenta salteamos un elemento crucial que está sobre el final de la respuesta. Lucifer cae «hasta los abismos». Aquí aparece una palabra que reconocemos. Esta palabra es habitual en el marco del funambulismo. El abismo.<sup>8</sup> El que cae desde un lugar hacia una nada, hacia un vacío. Ese que cae se dirige hacia un *sitio desconocido*. Hacia un territorio que será difícil de habitar, pero que luego será su hogar. Esta caída es, pues, habitar un nuevo territorio, es alejarse de Dios, de la Ley, del Camino y de la Verdad. No se confunda este «caer» con la caída misma desde el tenso alambre, sino compréndase como la construcción inminente de un nuevo espacio ante la expulsión (tal como sucedió al perder el paraíso) divina. Lucifer es el primer funámbulo, es el primero que tiende «un puente» que separa el cielo de «los abismos». Será quien «transite» por esos filos mortales, ejercitando el riesgo y la carnalidad, inherentes a la «tierra». Ahora notamos que la respuesta de Sancho no fue tan incauta como habíamos presumido al principio.

Tres artistas, como los llama Genet, aparecen en el texto: Joanovici, Camilla Meyer y Con Colleano. Del primero no se sabe bien si es funámbulo, aunque Genet parece haber encontrado en su cartera (que aparentemente robó) rastros de un volatinero: «Descuidadamente, he abierto su cartera y la registro. Entre viejas fotos, facturas, billetes de autobús caducados, encuentro una hoja de papel doblada donde ha trazado curiosos signos: a lo largo de una línea recta, que representa el alambre, trazos oblicuos a la derecha, trazos a la izquierda —son



sus pies o, mejor dicho, el lugar que ocuparán sus pies, son los pasos que dará. Y enfrente de cada trazo, una cifra».<sup>9</sup>

Camilla Meyer era alemana. Cuenta Genet que la vio en Marsella cuando «había elevado su alambre a treinta metros por encima de los adoquines, en el patio del Vieux-Port. Era de noche. Unos proyectores iluminaban ese alambre horizontal (...) Para llegar a él, caminaba sobre un alambre oblicuo de doscientos metros que partía del suelo».<sup>10</sup> De Con Colleano no dice nada, sólo «ese espléndido mexicano» y «¡cómo bailaba!», quizás porque era el más célebre de los tres y no necesitaba tanta presentación.

Estos nombres son los únicos que aparecen en todo el texto. Ellos me hacen pensar en la mirada. También uno que no nombra Genet y que probablemente no haya conocido: Philippe Petit. Una parte de su historia, la más increíble, fue documentada en un filme llamado *Man on Wire*.

Cuando leí *Para un funámbulo* me pregunté inmediatamente por estos nombres, por estos hombres. No sólo fue fascinante la idea<sup>11</sup> de un hombre que caminaba sobre un alambre, sino, principalmente, el momento de su ejecución. Me quedaba paralizado ante la pantalla mirando a aquel hombre que transitaba por ese «filo de todos los espacios posibles»: ¿qué miran ellos? Esta es la pregunta que me he hecho en todo este tiempo. No sé si encontraré alguna respuesta.

Para un funámbulo son sugerencias, consejos, que ofrece Genet a quien entregará su alma y su cuerpo a la cuerda tensa<sup>12</sup> de las alturas, es decir, a un espacio distinto y habitable. En el transcurso de estas recomendaciones, Genet va alistando al funámbulo dentro del marco de los artistas, y el circo se mira desde la óptica del teatro. Es indudable que al desarrollar la figura de este artista, Genet se ve a sí mismo. Por momentos parecería hablarle como si se estuviese refiriendo a un poeta: «¿El dinero, la pasta? Habrá que ganarlo. Y hasta que revienta, el funámbulo debe palparlo. Tanto de un modo como de otro, tendrá que desorganizar su vida».<sup>13</sup> Es entonces cuando el dinero puede servir, trayendo una especie de podredumbre que sabrá viciar hasta el alma más tranquila».<sup>14</sup>

### Habitar un territorio

¿Cómo se habita un territorio?

Las primeras palabras de Genet son: «Una lentejuela es un minúsculo disco de metal dorado con un agujero». Cuando leí<sup>15</sup> por primera vez el texto estas palabras me inquietaron. El inicio podría haber sido más potente y directo, como por ejemplo: antes de subir al alambre deberás estar muerto... Sin embargo, Genet elige estas palabras que refieren a un objeto. De lo primero que habla es de un objeto. Este inicio es tan desconcertante, que nos detenemos ante la incompreensión, aunque no logramos sortear la dificultad; parece tan insustancial este inicio que, simplemente, lo evitamos para que al continuar se nos clarifique. Luego entenderemos su importancia. A lo largo del texto nos percatamos de que las lentejuelas son uno de los emblemas del Circo,<sup>16</sup> incluso, Morey<sup>17</sup> llega a afirmar que «componen el ser del volatinero sobre el abismo».<sup>18</sup> Las lentejuelas hacen brillar, producen ecos lumínicos, multiplican una imagen. Se deduce de aquel inicio que cada elemento será imprescindible para el funámbulo. Así lo entiende Genet, así lo intentaré transmitir. Para llegar a centrarnos en el tema de la mirada, deberemos realizar un recorrido. Tal como en Genet, cada elemento será ineludible.

Antes de subirse al alambre el funámbulo deberá considerar algunas cuestiones, entre ellas su traje. Genet no se permite desestimar detalles, es por ello

que utiliza la palabra *perfección* donde se emplearía *azar*. El arte del funámbulo no pretende menos: «El hecho de que la actividad en el alambre esté enmarcada por la muerte... es genial, porque entonces tienes que tomarla muy en serio», éstas son las palabras de Philippe Petit en el documental *Man on Wire*; y aún más, cada paso del funámbulo será una cifra.<sup>19</sup>

¿Cómo deben verlo al funámbulo? «Casto y provocativo a la vez. Es la envoltura ceñida del circo, jersey rojo, sangriento (...) del cuello —abierto formando un círculo, con limpio corte como si el verdugo fuese a decapitarte esa noche— del cuello hasta tu cadera un echarpe, rojo también, pero del que flotan los faldones —adornados con flecos de oro».<sup>20</sup> De este modo nos vamos adentrarnos, vamos percibiendo al funámbulo, lo vamos «viendo» subir las escaleras, vamos acompañando su silencio, su palidez. Sigue: «Los escarpines rojos, el echarpe, la cintura, el borde del cuello, las cintas bajo la rodilla, están bordadas con lentejuelas (...) La alforja en relieve sobre el traje, donde estarán encerrados tus cojones, estará bordada con un dragón rojo».<sup>21</sup> El funámbulo aparecerá y el público estará observando a un muerto, no de miedo sino de «una audacia invencible».<sup>22</sup> Junto a tu pintura y lentejuelas, le dice Genet, estarás pálido y tu alma lívida. Estarás, continúa, tan concentrado («ya nada te atará al suelo»), que tu «precisión será perfecta», podrás bailar sin caer. Entonces parecería que estuviésemos viendo «un muerto que arde», esa es la imagen que concibe Genet, eso quiere que veamos, oxímoron apropiado para un funámbulo.

¿Qué mira el público?

Ahora bien, una vez que el volatinero se encamina hacia su escenario —estamos imaginándolo en el circo; Genet lo enmarca en ese escenario, principalmente— nuestra atención se posa en el alambre. El gran «anfitrión». El nuevo espacio. En ese espacio, quien camina, quien baila, se entrega a la perfección. Parafraseando a Nietzsche, el alambre es «un paso peligroso, una parada peligrosa, un retroceso peligroso, un temblar peligroso y un peligroso estar de pie».<sup>23</sup> En el maravilloso «pretexto» del libro de Genet (escrito para la edición en español de 1979), el filósofo español, Miguel Morey, se pregunta ¿cómo habitar un territorio así?, y luego de presentar al alambre con sumo cuidado de poeta, y tanto menos de filósofo, nos dice «mil peligros y una promesa; mil amenazas y apenas un estribo —frente a frente, los ejércitos del azar y el empeño de una aventura».<sup>24</sup> y cae en un error grave, dejándose llevar por sus sensibilidades individuales. Su empatía lo lleva al error. No hay azar en esto. No hay, tampoco, aventura. El funámbulo se prepara para no caer. Cada paso está cifrado: «[el funámbulo] trabaja para llevar los rigores, las disciplinas cifradas a un arte que sólo estaba sometido al entrenamiento azaroso y empírico, vencerá».<sup>25</sup> El funámbulo no se aventura al alambre, lo conoce, se prepara para que no exista accidente. Quien será funámbulo deberá comprender, antes de subir al alambre, eso que cuando lo vio (al alambre) lo llenó de espanto. ¿Qué espanta? Esa es la turbación del aprendiz. Esa pregunta deberá experimentarla, deberá sentirla, deberá intuir la arriba del alambre, no abajo. Luego, quien sea funámbulo podrá tender el alambre sobre un vacío sustrayéndose de lo que espanta. *Lo que espanta es la Muerte.*

Es su misma condición de objeto lo que nos inquieta. Es el elemento determinante que nos permitirá realizar los primeros pasos en dirección a la mirada del funámbulo. Aunque parezca demasiado aproximado, y un tanto impreciso, la mirada del funámbulo sucede en un espacio distinto, y el tiempo<sup>26</sup> en el alambre se fragmenta de modo tal, que la experiencia del funámbulo, sospechamos, en cuanto a la mirada, no se da del mismo modo que como en otras experiencias. ¿De qué modo entonces? Aún no lo sabemos.

«Conozco los objetos [dice Genet], su malignidad, su crueldad, también su gratitud».<sup>27</sup> El alambre no es sólo un elemento que utiliza el alambriero para perseguir sus fines. El alambre es un espacio, como ya dijimos. Esto no es evidente, al menos, no lo es para nosotros. ¿Podría decir, por ejemplo, lo mismo, si me subo a una silla? No. Si bien ese espacio que ocupó es distinto al habitual, no me refiero al espacio como un lugar, un sitio en particular, sino al espacio como una creación de espacialidad. Sin detenerme demasiado en esto, podría decir que el alambre (y esto que menciono excede las fronteras del Circo) es un puente que se puede tender en cualquier espacio inhabitable. Es fascinante su trasgresión. Por ejemplo, Philippe Petit —y todas las personas que lo acompañaron— tendieron un alambre uniendo las torres del World Trade Center («Torres Gemelas»), en Nueva York, Norteamérica. Caminó por allí, increíblemente, con suma belleza, con astucia y perfección, caminó a cuatrocientos cincuenta metros sobre el suelo, en ese espacio inhabitable, en ese terreno cuya construcción efímera diseñó en el imaginario, de quienes lo vieron, una arquitectura nueva. La gente miró al cielo. No para observar las alturas titánicas del cemento, sino para percibir con poca nitidez el baile de una minúscula «estrella» que unía ambas torres, la gente quedó perpleja por una mancha que sucedía a lo lejos, y que parecía estar flotando por el aire. La gente no miró al cielo, ni la inmensidad de los edificios, la gente miró a un hombre que caminaba sobre un alambre a más de cuatrocientos metros de sus ojos: miró a un funámbulo.

Este gran «poeta», que aún vive, dijo, sobre este acontecimiento irrepetible, que lo que más le excitaba de ese episodio era el apreciarlo no sólo como un show hermoso, sino como un robo bancario. Este robo bancario, de extrema belleza, no pretendía billetes, sino otra cosa. Quizás este robo no tenía un motivo, y por eso dejó un enigma en el corazón de todos los que lo vieron. Muchos preguntaron ¿por qué?, ¿por qué? Philippe dijo simplemente que no había un ¿por qué?, que la belleza de lo que había hecho, justamente, no necesitó de ningún porqué. Pienso que lo que realmente le robó Petit a aquellas torres fue su inmensidad, lo sublime, y, por supuesto, su belleza. Su gran robo fue un robo estético.

La belleza fascina, la belleza que nos fascina está «al borde» de la muerte, eso que está «al borde» de la muerte es extraño. La belleza es lo que está siempre delante del hombre como sustraído. Está delante pero no lo vemos. Aparece imprevisiblemente. La belleza es algo extraño. Parecería como que estalla a veces. En fin, no podemos dejar nada sin pensar, no eludiremos nociones que, aun inacabadas, son necesarias, al menos, para este camino que nos hemos propuesto.

Ya tenemos el traje, también el alambre, ahora aparece un hombre que va a caminar sobre el alambre. Es el momento de la fascinación. Su andar allá a lo lejos nos atrapa, nos espanta. No podemos dejar de mirar, pero, por momentos, no queremos ver. Genet le dice al funámbulo: «no vienes a divertir al público, sino a fascinarle».<sup>28</sup> Lo que fascinará al público es la soledad del funámbulo. ¿Cómo es esa soledad? Esa soledad, según Genet, es una soledad mortal, es la «región desesperada y luminosa donde el artista trabaja».<sup>29</sup> Aparece el funámbulo, y lo que le aconseja Genet es que: «Quien baile estará muerto...»<sup>30</sup>, pero la Muerte de la que habla no es aquella que seguirá a la caída, sino la que precede a su aparición sobre el alambre<sup>31</sup>. Es por ello que la precisión del alambriero será perfecta.

Volvamos a la mirada. ¿Cómo deben verlo al funámbulo? No lo sé. Creo que la pregunta no está bien encaminada, no hay ningún deber en esto, no hay un modo único o determinante de ver al volatinero caminar. Si hay sugerencias de Genet que nos orientan para poder concebirlo imaginariamente. Quizás la

pregunta sería: ¿qué observa el público?, y no ¿qué mira? La diferencia entre observar y mirar responde al modo, y con ello queremos indicar que no nos importa mucho qué mira el público, es decir, no nos importa que nos cuenten que están viendo a un hombre caminar sobre un alambre, sino ¿qué sienten?, ¿qué piensan al verlo?, ¿cómo lo observan intelectualmente? Como ya dijimos el público observa con espanto. Se tapa los ojos. No quiere ver.

### La mirada del público

Según Miguel Morel dos vértigos lo amenazan al funámbulo: la imagen fantasmal<sup>32</sup> y el público. Sospecho que éstos, que podrían concebirse como si fuesen polos de atracción, no son más que amenazas para el iniciado en el alambre.

Para el funámbulo, el vértigo no es un polo de atracción sino su opuesto. Eso que amenaza (en este caso la *imagen fantasmal*) no son espacios posibles. Lo que atrae, eso que podríamos llamar vértigo,<sup>33</sup> es lo que el funámbulo rechaza desde su misma esencialidad. El vértigo, aunque esto parezca una paradoja evidente, es lo que le permite transitar sin errores. Lo lleva a la perfección. Este vértigo distorsionado, por decirlo de alguna manera, es la consecuencia de su descenso inminente (no me refiero a la caída del alambriero, sino a que en algún momento éste deberá abandonar el alambre). El funámbulo no desconoce lo que señala Genet: «El suelo te hará tropezar».<sup>34</sup> El vértigo es lo que se inscribe en el alma del volatinero al bajar: es el peligro, es el sentirse indistinto, desolado. El vértigo le donará belleza y perfección al alambriero.

El funámbulo rechaza otros espacios, sólo transita en uno. El volatinero habita el alambre, para él no existe otro espacio posible, porque su «bailar» es perfecto. Sólo piensa en el alambre como si fuese el «filo de todos los espacios posibles» quien no es funámbulo. Así lo puede pensar Morel, así lo pienso yo. Para nosotros el alambre no es un espacio habitable.

Ahora bien, tenemos que el público se tapa los ojos, no quiere ver. Tenemos, además, que observa al funámbulo con espanto, y con fascinación. Dijimos que el público era una amenaza para el funámbulo, de acuerdo a lo que dice no sólo Morel, sino también Genet: «la dureza de las miradas»,<sup>35</sup> «ojos que juzgan, que temen y esperan tu caída».<sup>36</sup> ¿El público es una amenaza?

¿Qué observa el público? El público contempla al funámbulo desde el suelo. Su mirada está restringida a un territorio. No comprende el territorio en el que habita el volatinero. Igualmente al principio sus ojos se entregarán a eso que lo fascina. Sólo en ese momento el público estará cerca de la mirada del alambriero. Aún no sabemos nada sobre la mirada de éste, pero sí que deberá «morir» antes de subir al alambre. Sospechamos que algo de esa mirada responde a esa fascinación inicial del público. Es cuando el público no siente espanto, sino que está atrapado por el bello baile que sucede delante de sus ojos. No puede retirar la mirada. Está como sumergido en algo que sucede delante de él y sin parpadeos responde con una mirada fija al momento en que el funámbulo está «rozando la muerte».

De pronto algo sucede en el público, y comienza a taparse los ojos. Sale de la fascinación, empieza a sentirse en «la tierra». Agacha la cabeza para sentir la horizontalidad. La imagen de aquél otro horizonte, el horizonte donde camina el funámbulo, ya no es fascinante, sino que aquella imagen empieza a espantar. El espectador «se pone» en el lugar del volatinero. Sin embargo, nadie puede ejercitar las pasiones de los otros. El público tiene una imagen delante que no puede habitar. Se tapa los ojos. Esa mirada es esencial al público. El público,



como dice Genet «no ve más que fuego», y aplaude el incendio sin saber siquiera que el volatinero es el verdadero incendiario.

El público no ve más que algo que lo espanta, algo que no pertenece a su territorio, no ve más que desde el suelo. Su posición es esencial. No es de extrañar que el público, al ver al funámbulo, se aferre al suelo, es decir, a su entorno, a su espacio, al sitio que habita. Cuanto más espanto tenemos al verlo, más nos enraizamos en la *quietud* del suelo, en la *firmeza de la tierra*. En cambio el funámbulo pertenece a otro terreno, y como le sugiere Genet, es probable que «al caminar por el suelo, te caigas».<sup>37</sup>

### La herida: la soledad absoluta

Debo volver sobre la pregunta: ¿cómo se habita un territorio? Ya hemos entregado herramientas para pensarla, pero no hemos dado una respuesta. Es momento de profundizar, en la medida que podamos, esta cuestión. No deseaba incurrir en cuestiones psicológicas, sin embargo, Genet se encarga de desviar mi camino, dirigiéndome hacia un asunto difícil, que no podré evitar.

Hay en todo hombre una *herida* secreta a la que se vuelve cuando se hiere (o atenta) su orgullo. Según Genet, corremos a refugiarnos allí. Él se pregunta ¿dónde está?, ¿dónde reside? (la herida). Cuando haya peligro irán, hombres y mujeres, pájaros, perros, etc., a replegarse allí. Genet señala al margen: «Los más conmovedores son aquellos que se repliegan por completo en un signo de grotesca irrisión: un peinado, cierto bigote, joyas, calzado... Por un momento, toda su vida se precipita allí, y resplandece el detalle...».<sup>38</sup> ¿Qué envolverá esa herida? Estuve tentado de concebir esa herida como si fuese un significativo amo, tal como lo plantea Lacan. Pero caería en error. De esa herida se tiene plena conciencia.<sup>39</sup> Cabe mencionar, empero, que a esta herida no se le pregunta nada, es decir, esta herida «a la que todo hombre corre a refugiarse» tiene el perfil del amo (significante). Cuando nuestro orgullo esté siendo contrariado, lo que se inflará, lo que se henchirá, será esa herida, esa especie de «corazón secreto y doloroso». Allí nos refugiaremos.

No puedo abandonar algunas reflexiones que emergieron al releer el *Seminario 17* de Lacan (tampoco puedo garantizar su jerarquía).<sup>40</sup> la elección de la palabra «amo», me parece, es lo que lleva a concebir tal significativo como reemplazable. Al menos así lo consideré luego de detenerme en esto. La palabra *amo* tiene connotaciones que el mismo Lacan, quizás, no pretendió evitar. No desconocemos su lectura de Hegel, tampoco su evidente influencia.<sup>41</sup> Pudo haber optado por otras palabras para referirse a lo mismo: por ejemplo pudo haberse referido a este significativo como *significante principal, substancial, primordial*, etc. Sin embargo eligió «amo». Caería en un error grave si no pudiese comprender que su elección dependió de un contexto, es decir, de un escenario en donde tal expresión tenía relaciones diversas con otros elementos. No obstante, su elección radicó, justamente, en los aportes que esa expresión, bajo ese contexto, podía ofrecer; y es allí en donde me detengo. Tal expresión en los tiempos que corren hiere la sensibilidad de cualquiera. Es por ello que me pauso con el fin de idear tal adopción. Pienso: todo lo que exista como amo es, al menos, cuestionable. A los amos debemos regañar, derribar, desplazar.

Distinto sería, pues, hablar del amo como de una herida.<sup>42</sup> Sería menos cuestionable. Sería menos reprochable, quizás, insistir con algo que nos lleva por un camino difícil, pero que surge de una dolorosa pasión. Genet le sugiere al funámbulo «sé desdichado a causa de tu arte».<sup>43</sup> Creo, por lo tanto, que donde algunos ven

problemas otros perciben pasiones. También que la pasión es un ejercicio solitario y que se desconoce, en estos tiempos, el aprecio de semejante reserva.

La herida es determinante. Lo que sucede es que Genet protege esa herida, no la cuestiona. La herida es incurable. Ella es él mismo (entiéndase aquí tanto Genet como el funámbulo, hombres, mujeres, animales, etc.). La herida los lleva<sup>44</sup> a la soledad. Ganan por la herida, y para la herida, la soledad. En los que se repliegan por completo, dice Genet, resplandece su vida, por un momento, en el detalle: «de repente, se apaga: y es que toda la gloria que llevaba consigo se acaba de retirar hacia esa región secreta, trayendo finalmente la soledad».<sup>45</sup> Esa herida secreta es reconocida en los funámbulos por su «triste mirada», que refleja, según Genet, «las imágenes de una miserable infancia, inolvidable, en la que se sabía abandonado».<sup>46</sup> En estas palabras de Genet podemos apreciar que ha reducido al funámbulo a un estereotipo inverosímil. Es, quizás, de él mismo de quien está hablando.<sup>47</sup>

Genet se pregunta por el lugar de esa herida secreta, pero no interroga su esencia ni se lanza a desvelar su origen. Genet pregunta por ¿dónde está? Tal motivación no se lanza con el fin de lograr el desplazamiento de eso en lo que nos refugiamos, ya que Genet no se cuestiona si ese refugio es saludable o corrosivo, sino se pregunta por el lugar, para que el funámbulo, del que hablo, sepa conocer o distinguir, al menos, su lugar, y sin dudas, sepa descubrir su brillo: «es en esta herida—incurable ya que ella es él mismo— y en esta soledad donde debe precipitarse».<sup>48</sup> ¿Qué debe precipitarse?

Este replegarse hacia la herida secreta, en momentos de peligro, de orgullo, herido en sus sensibilidades, lleva a otro lugar, o al lugar más acabado, más perfecto, más fuerte: *la soledad*. Como es un texto referido al arte, Genet propone que es justamente allí donde logrará hallar sus virtudes para el arte. Allí descubrirá el funámbulo su fuerza, su audacia y la destreza necesaria para su arte.

Esta soledad, que aparece permanentemente en el texto, es crucial para comprender la obra. Aparece de varios modos mencionada: soledad mortal, soledad desértica, soledad absoluta. De esta soledad dependerá la mirada del funámbulo. Aun no sabemos de qué se trata la mirada del funámbulo, pero sí que esta *soledad absoluta* es determinante. Y lo sabemos por lo que dice Genet: «Para adquirir esa soledad absoluta que necesita para realizar su obra—extraída de una nada que va a colmar y volver sensible a la vez— el poeta<sup>49</sup> puede abandonarse a alguna postura que será la más peligrosa para él. Con crueldad, aparta los curiosos, los amigos, los ruegos que tratarían de inclinar su obra hacia el mundo».<sup>50</sup> Ésta aparente maldición en la que «cae» le permitirá «todas las audacias» ya que no hay mirada que le trastorne. El poeta-funámbulo se mueve «en un elemento que se parece a la muerte, el desierto». Esta soledad desértica o soledad mortal o soledad absoluta, sólo puede serle concedida por la presencia del público. Sin espectadores no habrá soledad mortal. La mirada del público es necesaria para que exista esa soledad.<sup>51</sup> Así, pues, mientras que el poeta-artista-funámbulo existe en una *soledad absoluta*, que lo «libera» de la muerte, el espectador (o bien, los espectadores) existe pero a partir de una *absoluta soledad*. Por eso se tapa los ojos, por eso se espanta. Está aterrado, sujeto a un temor desgarrador: la muerte.

¿Cómo habitar el alambre? El funámbulo debe reconocer su lugar para luego habitarlo. Para lograr tal reconocimiento, deberá concebir que su herida es él mismo, y que esa incommunicable soledad absoluta—«ese castillo del alma»— a la que arriba por su herida, es un puente hacia su fuerza, su audacia, y su destreza, con las que ejercitará su arte. Para habitar el alambre el funámbulo deberá estar

muerto. No se trata del miedo, sino de su opuesto, «de una audacia invencible». La precisión del funámbulo será, pues, perfecta: al no atarte nada al suelo, le sugiere Genet, podrás bailar sin caer. Pero esa perfección de la que habla Genet no es mecánica, sino que del volatinero se desprende un calor, que calienta.<sup>52</sup>

### «Precipicio de tus ojos»

Señalábamos que el funámbulo debe *precipitarse* en esa herida y en esa soledad. ¿Qué significa esto? Para lograr su fuerza, audacia y destreza, es decir, para poder desarrollar su arte, el volatinero deberá antes precipitarse.

Para poder entender la idea de *imagen* que presenta Genet, antes deberemos desentrañar esto que refiere como «precipitarse». Para comprender la noción de mirada, en esto que llamamos funambulismo, deberemos estudiar eso que Genet llamó «perseguir una imagen». Vale distinguir dos nociones que parecen equivalentes pero que no lo son. No refieren a lo mismo lo que Genet indicó como «precipicio de tus ojos» y «precipitarse».

El «precipicio de tus ojos», más bien, el «monstruoso precipicio de tus ojos», es una condición, que le sugiere Genet (al funámbulo), necesaria para consagrarse como artista: «Eres un artista —¡ay!— ya no puedes negarte el monstruoso precipicio de tus ojos».<sup>53</sup> Tal condición no es sencilla, duele ser artista. Genet escribe «¡ay!» luego de la palabra artista, es más, luego de las palabras «eres un artista», es decir, Genet siente que el volatinero ya no responde como simple acróbata, ya no es solamente un gimnasta, cuya actividad sucede, estrictamente, en la repetición.

El funámbulo es un artista, y por eso «¡ay!», porque no hay retorno luego de ejercitar este arte. Ese «¡ay!» es ineludible, y es también un grito silencioso como el de la mariposa al abandonar su estado larval. Duele pero es inevitable. Parfraseando a Rilke en sus *Cartas a un joven poeta*, ese «¡ay!» es un tránsito,<sup>54</sup> y que nos quita por un instante lo habitual. Ese «¡ay!» es transformador. Eso que nos duele nos cambia. Cambiamos, dice Rilke, tal como cambia una casa cuando se incorpora un nuevo huésped.

Antes de esta noción aparece la palabra *monstruoso*. Parecería que funcionaría como simple adjetivo. Sería como decir *enorme*, por ejemplo. Yo supongo que es insuficiente tal interpretación. *Monstruoso* es una manera de percibir y de ser percibido, pero no como si fuese algo desmedido, en relación con una medida común. No se refiere a que el «precipicio de tus ojos» sea tan enorme que no puede medirse. No habla de la inconmensurabilidad de ese precipicio. Habla de un estado. De un estado de percepción. De un modo de percibir las cosas. Lo *monstruoso* es un estado que yace entre medio de. Es algo que sucede: «ya no puedes negarte»,<sup>55</sup> dice Genet, es como si ese estado ya estuviese funcionando en el que será artista, es algo que está en él. ¿En qué momento sucede? Supongo que lo que afirma Genet es que sucede tras la *herida*. Lo *monstruoso* es lo que está entre lo animal y lo humano. Eso que no puede ser definido sino como extrañeza. Es algo que carga consigo cierta racionalidad pero también es suma violencia, es suma corporalidad, sinsentido, indefinición. Lo monstruoso es lo que hará que el funámbulo persiga una imagen.

Ahora bien, el «precipicio de tus ojos» es una manera de concebir el mundo, o bien, una manera de demolerlo. Podemos tomar las palabras de Rilke sin dudar de su incumbencia: «(como seres solitarios) experimentaremos vértigo, pues todos los puntos en que nuestros ojos solían descansar, nos son quitados; nada hay ya cercano, y todo lo lejano lo es infinitamente».<sup>56</sup>

Finalmente, Genet le exige al funámbulo: debes precipitarte. ¿Qué es, pues, precipitarse? Es una incitación de Genet, para que el funámbulo se permite exponer a una ruina temporal que lo llevará, justamente, al «monstruoso precipicio de tus ojos». La consecuencia de ese *debe precipitarse* es el descubrimiento de su arte. Su potencia reside allí. Se precipitará, el artista–funámbulo–Genet, en esa herida y en esa soledad (mencionadas en el punto anterior). La mirada del funámbulo se comprenderá en este marco.

### Perseguir una imagen

Como hemos mencionado lo que hará que el funámbulo persiga a su imagen será *lo monstruoso*. ¿Qué significa perseguir su imagen? No se trata en absoluto de la imagen que debería tener el público de él: «Si bailas para el público, lo sabrá, y estás perdido»;<sup>57</sup> ya hemos mencionado que el traje del funámbulo es una especie de protección contra la dureza de las miradas. Baila para ti, le aconseja Genet. La palabra «imagen» debe comprenderse como una representación que se hace el funámbulo sobre sí mismo. Para decirlo sencillamente el funámbulo se ve.

Al recorrer el texto observamos que Genet lo incita permanentemente a que baile para sí. Genet percibe al cuerpo del funámbulo como «un sexo con-gestionado, irritado», que muestra un arrogante vigor. Esa imagen lo seduce, lo excita a Genet. Se imagina como si el funámbulo fuese un pene gigante, pleno de vigor: «Es por ello —indica Genet— por lo que te aconsejaba bailar ante tu imagen, y que estés enamorado de ella (...) es Narciso quien baila».<sup>58</sup> Ese baile no es más que la tentativa del cuerpo del volatinero de identificarse con su imagen. ¿Qué imagen persigue?

Como ya lo hemos hecho, citaremos a Philippe Petit para reflexionar sobre esto. El autor comenta que en una sala de espera, en un consultorio odontológico, a los veinte años de edad, aproximadamente, descubrió en una revista un proyecto arquitectónico situado en New York. El proyecto se basaba en la construcción de unas torres inmensas. Con la velocidad y el calor de un rayo Petit tuvo una imagen, que trazó sobre el papel. Se vio caminado entre aquellas torres. Trazó un puente en aquella imagen.

La imagen que debe perseguir el volatinero es esa imagen soñada,<sup>59</sup> ese deseo de convertirse en esa imagen, parecerse más tarde a esa imagen que hoy se inventa.<sup>60</sup> Esa búsqueda es la que le propone Genet. Al público le fascina esa persecución de su imagen. Pero lo que más le fascina es esa soledad. Lo que debemos señalar, antes de cualquier confusión, es que esta *soledad* no es producto de la persecución de su imagen, sino al revés, es por esa soledad absoluta, de la que ya hemos hablado, por lo que el funámbulo se dispone a esa caza,<sup>61</sup> tal como la denomina Genet, sobre el alambre (la persecución de su imagen). Es para esta soledad para quien persigue su imagen el alambrista.<sup>62</sup>

### Tránsito: Zaratustra

En el discurso preliminar de «Así habló Zaratustra», Nietzsche menciona que Zaratustra había ofrecido a la multitud, luego de haber descendido de la montaña, su primer discurso, el cual fue rechazado y burlado. A continuación hubo un acontecimiento<sup>63</sup> que dejó a la multitud en silencio: apareció un volatinero, «el primer compañero de Zaratustra».<sup>64</sup> Creo que Nietzsche recurre a la figura del volatinero no sólo con intenciones humorísticas, sino simbólica.



Humorística porque Nietzsche le entrega a Zaratustra su primer compañero, que cae a su lado, no se acerca voluntariamente. Al mismo tiempo su primera compañía será un muerto. Tras la caída el volatinero muere.

Todos se burlaban de sus palabras y quien se le acercó no tuvo más incitaciones que el azar. El volatinero cae al lado de Zaratustra y le comenta que temía que eso sucediese alguna vez, temía que su misma profesión lo ponga en el mismísimo infierno por estar «jugando» con la muerte. Sin embargo, Zaratustra le respondió que hizo del peligro su profesión, y que para nada esto es despreciable o vergonzoso. Aquí nos topamos con lo simbólico. Los hombres que seducirán a Zaratustra serán aquellos que admitan las razones que tiene el peligro. Tal como Genet.<sup>65</sup>

El volatinero le dice a Zaratustra, ante la inminencia de la muerte, que es poco más que un *animal*, «al que a fuerza de palos y privaciones le enseñaron a bailar».<sup>66</sup> Sobre esos rigores del funámbulo ya hemos hablado. Ahora bien, ¿qué motiva a Nietzsche ésta aparición? Como hemos sostenido anteriormente, no recurre a esta figura azarosamente. La misión de Zaratustra<sup>67</sup> consta en ésta metáfora del volatinero: «el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo».<sup>68</sup>

Ese tránsito, no justamente el que propone Nietzsche, Zaratustra, sino el que estamos recorriendo, es el que nos permitirá acercarnos a eso que hemos llamado «la mirada del funámbulo». Quizás el tránsito que hay entre el animal y el hombre, que hemos llamado *monstruoso*, sea un aspecto decisivo que nos lleve a reconocer, y comprender, aquella mirada. Vale precisar que el tránsito que propone Nietzsche tiene dirección,<sup>69</sup> lo *monstruoso*, en cambio, es un crónico transitar que desconoce un destino porque es un estado (a lo *monstruoso* llegamos, quizás, por la herida<sup>70</sup> y es lo que hará que el funámbulo persiga una imagen).

### La mirada

El funámbulo centra «su mirada» en un punto, lo que no implica necesariamente que sea un punto que esté viendo, sino que puede ser una representación imaginaria, un punto imaginario. Así realiza su ejercicio. Esta cuestión técnica no me interesa demasiado. Sabemos que el volatinero no necesita de sus ojos para caminar sobre el alambre.

Eso me hizo pensar que *la mirada* del funámbulo es una mirada que no necesita del mirar. Renuncié, pues, a la cuestión técnica y me dispuse a precisar, con el mayor rigor que me es posible, esa *mirada* que va más allá de los ojos. ¿Pero, entonces, de qué *mirada* estoy hablando? Si *la mirada* a la que me refiero es una mirada que no necesita del mirar, ¿qué implica, pues, esa mirada?

Antes de iniciar este estudio, unas palabras de sumo misterio, y fascinantes, habían quedado resonando en mis oídos: «Siempre es el mundo, y nunca es ningún lugar sin nada».<sup>71</sup> Estas palabras me habían dejado perplejo. Algo similar sucedía cuando veía caminar a Philippe Petit sobre el alambre.

Luego, el texto de Rilke se fue inmiscuyendo con las ideas que provenían del texto de Genet, engendrando una trama confusa. Se podría evitar este relato que para muchos es innecesario, pero lo considero adecuado para expresar ese entramado que irrumpió a partir de cierto desorden. Quiero decir que así como el volatinero cayó al lado de Zaratustra, estos textos me fueron cayendo de la misma manera: sin premeditación. Nunca supe desde dónde provenía todo esto,<sup>72</sup> ni tampoco hacia dónde se dirigía. Esa ausencia de origen, y ese inexacto destino,

donaron el desafío que necesitaba para poder aclarar un poco ese misterio, esa fascinación. ¿Qué es «ningún lugar sin nada»?

Observar lo que está delante nuestro pero sin presupuestos, sin fines. No cargarlo de significaciones, sino percibirlo como si louviésemos encima del alambre, es decir, despojado, tenso, no al borde de la muerte, sino fascinante, dispuesto a ser habitado aunque parezca inhabitable. ¿Cómo se habita un lugar inhabitable? Se unen dos orillas, dos torres, dos «bordes», con un «alambre» (ese «puente» es un espacio transitable). Se unen dos lugares separados por un vacío.

La mirada del funámbulo sobreviene delante de sus ojos. No es una mirada íntima. Sin duda esta idea, empleada para *la mirada* del funámbulo, fue internalizada luego de leer la elegía octava de Rilke: «Con todos sus ojos ve la criatura lo abierto...».<sup>73</sup> La lectura de esta elegía se me iba aclarando a medida que desarrollaba las ideas de Genet (y viceversa, es decir, las nociones que proponía Genet se iban dilucidando luego de la lectura de las *Elegías*). En ésta Rilke diferencia la mirada del animal de la del hombre. El animal mira «lo abierto», lo «libre de la muerte»,<sup>74</sup> en cambio el hombre no está libre de la muerte como el animal. El hombre ve la muerte, es por ello que Rilke revela: «nosotros no tenemos nunca, ni un solo día, el espacio puro ante nosotros», y luego «siempre es el mundo, y nunca ese ningún lugar sin nada».

De nuevo nos enfrentamos a esta oración inquietante. Ahora la concebimos con un poco de claridad. Nos detenemos en la segunda parte, cuando las palabras de Rilke son traducidas<sup>75</sup> «nunca ese ningún lugar sin nada». Tenemos varias palabras que involucran negaciones: *nunca*, *ningún*, *sin*; y *nada* que no es una negación pero, a veces, funciona con sentido negativo. Todas estas palabras intentan presentarse en oposición a *mundo*. Las presenta como una opción al mundo. Ese «ningún lugar sin nada» implica una mirada que no está custodiada por referencias, ni por tradiciones, ni retrospectivas. Una mirada que no tiende a percibir el «mundo de las formas»<sup>76</sup> sino lo «puro». Lo que no se ansía, dice Rilke. Lo sin custodia.

Ese «ningún lugar sin nada» intenta desplazarse de las «edificaciones» hechas por el hombre, de sus espacios regulados, determinados, de sus espacios *sin salidas*. Ese «sin nada» no se refiere a una inexistencia absoluta, sino a una *nada* que se oponga a un *algo* cubierto por las formas humanas.

Ahora bien, ¿puede el hombre lograr una mirada así? ¿Sería posible, teniendo en cuenta que el hombre es por esencia un ser mortal, y lo que distingue al volatinero es ese «estar muerto»?

Afirma Rilke que cerca de la muerte ya no se ve más la muerte, y «se mira aborto hacia fuera, quizás con esa gran mirada de animal».<sup>77</sup> Me detengo en esta idea. Me siento con ganas de coincidir con Rilke pero no sería más que un arrebato, una inclinación apasionada. Lo que no me limita a coincidir, pero me detiene, me hace pensar. No me lanzo a coincidir para poder pensar. Rilke indica que también los amantes están cerca de tal mirada, pero la presencia del otro la obstruye, porque ninguno puede avanzar sobre el otro, «y de nuevo se hace mundo para ambos».<sup>78</sup> Rilke considera que esta mirada del animal le es impropia, esencialmente, al hombre (salvo los casos que hemos mencionado). El animal es *sin mirada sobre su propio estado*, es infinito; «donde vemos futuro, él ve totalidad».

Esta mirada que en Rilke se distingue (*la mirada del animal*) es la que hemos asumido para pensar *la mirada* del funámbulo. Los consejos de Genet son concisos: «Quien baile estará muerto». El volatinero, tal como lo hemos

desarrollado, asume esa mirada. En su espacio el equilibrista ejecuta su baile estando libre de la muerte. Sabe que es un escenario mortal, pero siente que ese abismo es transitable. El volatinero tiende sobre el vacío un alambre. Es decir, un espacio habitable.

Pero, volvemos a la pregunta anterior, ¿puede el hombre lograr una mirada así?

Creo que la metáfora del volatinero ha llegado a un punto en donde quien la asume observa que sólo los equilibristas, y según Rilke, los que están cerca de la muerte, pueden lograr esa mirada libre de ella: una mirada que aprecia lo que está delante, sin captura, sin ropajes, sin porvenir, sin sedimentaciones.<sup>79</sup> Esta metáfora que tanto hemos rumiado, como sugiere Nietzsche, esta metáfora que tanto hemos inquirido, con paciencia e insistencia, en el mismo momento que la alcanzamos se nos escapa. *La mirada* del funámbulo parecería agotarse en su protagonista. Esta mirada que también conciben los que están al borde de la muerte se torna, para quienes la persiguen, complicada. Parafraseando a Rilke, esa mirada no podemos respirarla. ¿Cómo lograr aquella mirada de «lo abierto»? ¿Es posible teniendo en cuenta nuestra propia condición de mortales?

Supongo que es imposible lograr, desde nuestro lugar de espectadores, una mirada como la del funámbulo. En nuestro territorio no podremos concebir «lo abierto». Ahora bien, intuyo que este momento es el indicado para sugerir una pregunta: ¿por qué apetecemos «lo abierto»? Porque anhelamos ejercitar el arte.<sup>80</sup>

A «lo abierto» llega el funámbulo, según Genet, por medio de la *soledad absoluta*. Pero la condición esencial del hombre es ser mortal, y eso será determinante para perder, definitivamente, lo que hemos hallado. *La mirada* del funámbulo es una mirada que no mira. Es una mirada que está libre de la muerte.

Parecería que nuestro camino se ha cerrado. Ha llegado a una instancia sin salida. Se ha generado un vacío y para poder habitarlo necesitamos un «alambre».

Al final del documental *Man on Wire*, Phillipe Petit dice: «Para mí, realmente es tan simple que la vida deba ser vivida al borde de la vida. Hay que ejercitar la rebelión...». Tal como sucedió a lo largo de este desarrollo, la inspiración de tales palabras fueron determinantes. Releyendo lo que había apartado para la realización de este estudio, me reencontré con el texto del Génesis bíblico, en el que me había detenido por lo sustancial de «la mirada» en sus pasajes iniciales. Allí me di cuenta que lo que siempre han guardado los hombres es, justamente, este ejercicio de la rebelión.

Los primeros rebeldes bíblicos fueron Eva y Adán, tomaron la fruta prohibida para poder «ver». La serpiente, uno de los animales de Zaratustra,<sup>81</sup> los «sedujo» diciendo: «Dios sabe muy bien que el día que coman de él (del árbol), se les abrirán a ustedes los ojos y serán como dioses y conocerán el bien y el mal». Rebelarse es «ver». Tal como había dicho la serpiente, sin engañarlos en nada, sucedió que vieron: se sintieron desnudos. Luego fueron como dioses: «el hombre ha venido a ser como uno de nosotros —dijo Yavé Dios—, pues se hizo juez de lo que es bueno y malo». Para nada extraño fue que al «ver» sintieran miedo. Se sintieron desnudos, y a la vez mortales. Algo que era desconocido por ellos en el Edén.

Esa mirada me resultaba familiar, esa mirada era similar a la que Petit se refería. Esa mirada es un ejercicio humano que lo acerca a aquella otra que hemos estudiado. Es una mirada peligrosa, una mirada que podría revelarnos lo que dijo Nietzsche: «Un paso peligroso, una parada peligrosa, un retroceso

peligroso, un temblar peligroso y un peligroso estar de pie», es decir, una cuerda sobre un abismo. Este «alambre» nos une de nuevo a aquella *mirada*. Nos acercamos a ella con cuidado. Sabemos que no se trata de la misma mirada pero su distancia se ha acotado. Supongo que ejercitar esa rebelión es origen y fin de los hombres. Sacar los velos para poder «ver». Ellos (Adán y Eva) se preguntaron por aquél «no» del Padre. Se *inquietaron* por ese «no». Quisieron *saber*. Se entregaron a develar lo que escondía, lo que guardaba, ese «no». Para verlo que estaba oculto. Ellos fueron seducidos por ese «no». Aquella rebelión que los mortalizó, imprimió en el mismo castigo divino el afán imperecedero, de los hombres, por repetir la profunda inquietud primal.

La rebelión es el motor de ese ejercicio. El ejercicio de Ver. Cuestionar lo que tenemos por cierto. *Ver* sin ojos atrapados por la muerte.<sup>82</sup> Es también, el persistente propósito de crear un espacio distinto, un territorio diferente, una zona apartada que incite acorazar el corazón de los hombres que transitan por su *alambre*.

### Conclusión

Sería deshonesto pensar que he llegado a algún paraje. Con estas ideas finales avisté una cuestión que era incierta al principio. La mirada del funámbulo nos dio qué pensar. Hemos transitado su alambre verbal divisando rastros de una *mirada* digna de reflexión. Topamos, a su vez, con una *mirada* que nos aproximó a la del volatinero. La mirada que ejercita la rebelión.

Es oportuno considerar lo siguiente: el funámbulo tiene una mirada libre de la muerte no porque ya no le importe nada de este mundo, sino porque considera que el alambre por donde él transita es un territorio habitable. Allí reside su perfección.

Debo concluir que el intento de presentar el pensamiento de Jean Genet, a partir de *Para un funámbulo*, sucedió fluidamente. Advierto que «desmalezar» la poética de Genet, abrir caminos que nos guíen hacia la reflexión, construir «paredes» que concedan representarnos el vuelo poético de Genet, no fue un trabajo fácil y sin cuidados. Es riesgoso despejar (en el caso que esto pueda realizarse con evidencia, no lo sé aquí) ese óleo íntimo, esa bocanada de imágenes poéticas, esa intuición que no teme el misterio ni la imprecisa elucidación. Este libro de Genet, en tono Poético, es una rajadura en la porcelana de esta intención Filosófica que he asumido. Su belleza no responde a esta «claridad», sino, justamente, a su mismísima extrañeza.

### Notas

(1) Funámbulo es quien transita sobre una cuerda (alambre).

(2) Jean Genet hace referencia al ejercicio del funámbulo como si fuese una danza.

(3) «*Millares de ojos que te juzgan, que temen y esperan tu caída*», Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 25.

(4) Esta lectura hubiese sido improbable sin los estudios arrojados por el psicoanálisis.

(5) El psicoanálisis revisa este aspecto.

- (6) Nació en Nemours, Francia, el 13 de agosto de 1949. Philippe es equilibrista, motociclista, mago y artista de pantomima. De joven estudió magia, dibujo, esgrima, equilibrista, equitación y toreo. Fue expulsado de todas las escuelas en las que estuvo y arrestado más de 500 veces. Ha ejercitado equilibrista por la Torre Eiffel, la catedral de Notre Dame de París, en el Central Park, el puente de Sydaey, el edificio Superdome de Louisiana o el Palacio de Chaillot, entre otros.
- (7) De Cervantes, M.: *Don Quijote de la Mancha*, vol. 2, Barcelona, RBA, 1994, p. 789.
- (8) «[El hombre es] una cuerda sobre un abismo», dice Zarathustra tomando como metáfora el escenario del volatinero. Nietzsche, F.: *Obras completas*, tomo 3, Madrid, Aguilar, 1965, p. 246.
- (9) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 23.
- (10) *Ibidem*, p. 39.
- (11) La palabra idea (en griego *eidos*, «idéa») proviene de un verbo (*eido*) que significa «ver»; literalmente, «idea» sería lo «visto», el «aspecto» que algo ofrece a la vista, la «figura» de algo, su «semblante».
- (12) «*Horizonte de tensa realidad*», Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 7.
- (13) «*El poeta se hace vidente mediante un largo, inmenso y sistemático desarreglo de todos los sentidos*», Rimbaud, A.: *Iluminaciones*, Buenos Aires, Libertador, 2004.
- (14) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 51.
- (15) Utilizaré la primera persona del singular y del plural, teniendo en cuenta que la mayoría de las motivaciones de este estudio responden a la lectura del libro de Genet, y al filme *Man on Wire*, sin descontar la presencia del lector que acecha desde ese púlpito irrefutable que es la lectura.
- (16) A partir de ahora pondremos «Circo» con mayúscula por ser un escenario que dona sentido.
- (17) Miguel Morey nació en 1950. Filósofo español, que publicó en 1994 *Deseo de ser piel roja*. Traductor de Deleuze, Foucault y Colli. Lector del alemán Peter Handke y el francés Pascal Quignard. Comenta con un «pretexto» el libro de Genet *Para un funámbulo*, en su primera y única edición en español.
- (18) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 11.
- (19) *Ibidem*, p. 23.
- (20) *Ibidem*, p. 38.
- (21) *Ibidem*
- (22) *Ibidem*, p. 27.
- (23) Nietzsche, F.: *Obras completas*, tomo 3, Madrid, Aguilar, 1965, p. 246.
- (24) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 8.
- (25) *Ibidem*, p. 23.
- (26) Esto lo deducimos de Philippe Petit (*Man on Wire*).
- (27) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 14.
- (28) *Ibidem*, p. 36.
- (29) *Ibidem*, p. 32.
- (30) *Ibidem*, p. 27.
- (31) «*Procura morir antes de aparecer, y que un muerto baile sobre el alambre*», *Ibidem*.
- (32) Morel indica que frente a las infinitas posiciones que puede adoptar (en un segundo) el cuerpo del funámbulo en el espacio, sólo una es habitable.
- (33) En el vértigo esa rotación que sufre el cuerpo, o lo que rodea al sujeto, ese trastorno del sentido del equilibrio, parece influir de manera centrífuga (es decir, en este caso, alejando al funámbulo de su centro, que es el alambre). Por ello hablo de atracción, como si los otros espacios lo alejarían, en su posibilidad, del propio. Como se observa esto es inverosímil para el funámbulo. Vale destacar que esta definición descuidada de vértigo no pretende

- conceptualización. Desarrollo una explicación aceptable con la intención de seguir el razonamiento.
- (34) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 18.
- (35) *Ibidem*, p. 44.
- (36) *Ibidem*, p. 25.
- (37) *Ibidem*, p. 22.
- (38) *Ibidem*, p. 28.
- (39) «*Todo hombre sabe encontrarla*», *Ibidem*.
- (40) Debo aclarar que el argumento que presento en este párrafo no pretende cuestionar en absoluto a Lacan (para ello se necesita, al menos, conocer con precisión sus pensamientos). Sería irrisorio que una intuición, como por ejemplo el breve argumento que presento en estas reflexiones abocadas a reforzar los conceptos que presenta Genet, enfrente un «edificio» intelectual. Pienso en el significante amo para despejar el terreno de lo que llamo Genet: *herida*. Tampoco insinuó siquiera reemplazar *significante amo* por *significante herida*, como se me comentó en algún momento.
- (41) Cabe mencionar la obra de Alexandre Kojève *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*.
- (42) No estoy proponiendo hablar de «significante herida» en vez de *significante amo*, tal como se ha leído en algunos casos. La propuesta es diferenciar lo que implica *significante amo* y lo que envuelve *herida*.
- (43) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 48.
- (44) Es necesario aclarar que Genet generaliza esta noción de herida para todos los hombres y mujeres. Luego centrará su atención en el funámbulo.
- (45) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 48.
- (46) *Ibidem*.
- (47) «*Jean Genet, nacido en París en 1910, de padre desconocido, abandonado por su madre, adoptado por una familia modesta; ladrón y vagabundo, homosexual pasivo que ejerció esporádicamente la prostitución, y que entre 1926 y 1944 sufrió trece condenas por robo, desertión, etc., y fue encarcelado muchas veces*», Saer, J.J.: *Trabajos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2005, p. 131.
- (48) *Ibidem*.
- (49) Como ya lo hemos mencionado, aparece ahora claramente la figura del poeta en escena, pero siempre como si el funámbulo mismo fuese un poeta. Esto lo repite Philippe Petit, y lo confirma Paul Auster en *The art of hunger* (1982), cuando en este ensayo sobre poesía francesa desliza el nombre, entre escritores reconocidos, de Philippe Petit, que no tiene otro mérito que el de funambulista. Como dice César Antonio Molina, del que extraje esta curiosidad, Petit es más bien, dentro de esa nómina, *un intruso*.
- (50) Genet, J.: *Para un funámbulo*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs, 1979, p. 36.
- (51) *Ibidem*, p. 56.
- (52) *Ibidem*, p. 43.
- (53) *Ibidem*, p. 25.
- (54) Rainer, M.R.: *Cartas a un joven poeta*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, pp. 44-45.
- (55) *Ibidem*, p. 25.
- (56) *Ibidem*, p. 46.
- (57) *Ibidem*, p. 52.
- (58) *Ibidem*, p. 43.
- (59) Un sueño es algo que molesta, que te enfrenta (Phillipe Petit).
- (60) Rainer, M.R.: *Cartas a un joven poeta*, Barcelona, Edicomunicación, 1999, p. 33.
- (61) *Ibidem*, p. 47.
- (62) *Ibidem*, p. 52.
- (63) «*Y sucedió entonces algo que hizo enmudecer a todas las bocas y que atrajo todas las miradas*», Nietzsche, F.: *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, p. 248.
- (64) *Ibidem*, p. 251.



(65) «El peligro tiene su razón: obligará a tus músculos a conseguir una perfecta exactitud (...) y esa exactitud será la belleza de tu baile», Para un funámbulo, p. 32.

(66) Ibidem, p. 249.

(67) «Quiero enseñar al hombre el sentido de su existencia, que no es otro que el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube humana», Ibidem.

(68) Ibidem, p. 246.

(69) El superhombre.

(70) Genet no precisa esto.

(71) Rainer, M.R.: *Elegías de Duino*, Buenos Aires, Torres Agüero, 1985, p. 67.

(72) Nunca supe por qué estuve tan interesado por el libro de Genet, ni tampoco supe cómo ese libro que había desaparecido de la Biblioteca Central, de la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario, estaba nuevamente allí. Luego de haber renunciado a su búsqueda, luego de tres años de haberme alejado de la Facultad, volví y lo encontré. Esa insistencia, esa memoria, esas ausencias o presencias, son entramados innegables que vivifican estas reflexiones.

(73) Op. Cit., p. 67.

(74) Ibidem.

(75) Vale destacar este inconveniente que significa entregarme a las interpretaciones de otro. Considero que la traducción elegida es la más cuidada estéticamente, no por ello la más rigurosa.

(76) Rainer, M.R.: *Elegías de Duino*, Buenos Aires, Torres Agüero, 1985, p. 67.

(77) Ibidem.

(78) Ibidem, p. 68.

(79) Tal como lo entiende Husserl.

(80) Me refiero a quienes aspiran a desarrollar algún arte, e incluso, a la puesta en movimiento del arte mismo. El trabajo tiende, ahora que lo noto, a estar dirigido a éstas personas. A ellas se dirige Genet.

(81) «¡Dios me dé astucia! ¡Dios me haga tan profundamente astuto como la serpiente!», Op. Cit., p. 251. Podríamos destacar de esta cita que lo que logra el funámbulo tras la soledad absoluta es, entre otras cosas, la astucia.

(82) En este caso «muerte» no sólo tiene connotaciones fácticas, sino que podría referirse a aceptar, sin juicio propio, algo que es evidente para una persona (o para un grupo, o para una multitud): por ejemplo, que «en la Universidad no se piensa», tal como manifestó, alguna vez, el docente rosarino, Rubén Vasconi. También alude (muerte) a lo que se extingue, lo que deja de moverse, lo que se petrifica.

## La cárcel de la mente<sup>1</sup>

### Para la historia de la subjetividad moderna

Silvio Maresca

Escribir la historia de la subjetividad moderna es asistir a la magna obra de construcción y perfeccionamiento de la *cárcel de la mente*, pero también acompañar los esfuerzos posteriores por huir de esa cárcel, por asomar de nuevo a lo real. Estos intentos, sin embargo, estarán marcados indeleblemente por la estadía en aquella cárcel. Para decirlo de otra manera, quizá menos metafórica: a nosotros —todavía modernos— nos está vedada una experiencia de lo real al estilo de los pensadores griegos, extasiarnos ante la presencia deslumbrante de lo real, en un casi completo abandono de sí. Si lo real comparece, lo hará —mal dicho— al «interior» de la subjetividad, en la forma poco amable de un exceso perturbador.

El mundo moderno es el imperio de la *representación*. Esta es la categoría fundamental. No se equivoca Martín Heidegger cuando en un conocido ensayo de la década del 30, «La época de la imagen del mundo», niega la existencia de una imagen moderna del mundo, junto a una medieval o una antigua, por ejemplo. Lo que caracteriza a la modernidad es, justamente, el mundo como imagen, como representación. Aquí, imagen y representación son sinónimos, términos permutables; en lo que sigue tendremos ocasión de apreciar que —al menos formalmente— esto no siempre se presenta de esa manera.

### Descartes: el gran arquitecto

Aunque en preparación desde el Renacimiento y la Reforma, la construcción de la subjetividad moderna, esto es, de la cárcel de la mente, da un paso decisivo con la filosofía de René Descartes, quien destina sus *Meditaciones metafísicas* —su obra fundamental— a demostrar que el espíritu humano es más fácil de conocer que el cuerpo, según reza el título de la segunda meditación. Es en ella, justamente, donde se asienta el «*pienso, luego soy*», en calidad de primera verdad indubitable, de la que cabe estar cierto, después de haber puesto en práctica en la primera meditación la duda hiperbólica. No puedo dudar de que pienso, por ende, soy. Dudar es pensar, una forma de pensar, y aun cuando un genio maligno se empeñara en engañarme, «*no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy*».<sup>2</sup> El pensar —puro, vacío, sin contenidos— paraliza la duda, que amenazaba arrasarlo todo. Pienso, soy. Pero, ¿que significa aquí *ser*? ¿Acaso existir materialmente, ser un cuerpo? O mejor incluso, ¿una persona, un compuesto de alma y cuerpo, una «unión sustancial», como pretendían los tomistas? De ninguna manera. Escuchemos a Descartes: «¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y

*¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente».*<sup>3</sup> ¿Algo más? Nada más. ¿Tengo un cuerpo; es más, existen los cuerpos? No lo sé. No puedo afirmarlo. En principio, lo he negado, y es esta negación, precisamente, lo que me ha permitido concebir mi existencia, concebirme como existente. «Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente pienso algo, es porque soy».<sup>4</sup>

Solo en el mundo, pura autoconsciencia pensante, la cárcel de la mente ha levantado sus muros y labrado la llave para cerrar sus puertas. Sin embargo, distintos motivos obligan a Descartes a probar la existencia de Dios, un real más allá de la mente, aunque —como es obvio— exento de corporeidad. No tiene caso exponer aquí en detalle las pruebas de la existencia de Dios que proporciona Descartes, pero sí subrayar que en ninguna de ellas se da un solo paso fuera de la mente, como ingenuamente cabría suponer. La existencia de Dios se prueba sin salir de la mente, esto es, a partir de la *idea* de Dios.

Sabido es que en Descartes, Dios, sin resignar su función creadora, cumple principalmente el papel de un garante. Al no tener lugar en él la capacidad de engaño —de suyo, una imperfección— su existencia garantiza que lo bien pensado, esto es, las representaciones claras y distintas convenientemente dispuestas, sean necesariamente verdaderas. En los hechos, esto significará que las representaciones matemáticas relativas a las cosas corpóreas —lo otro de la mente— tendrán asegurado un correlato isomórfico en la materia. El Universo está efectivamente escrito en caracteres matemáticos. La flamante físico-matemática —la «ciencia nueva»— puede conjurar su eventual ansiedad y proseguir su marcha victoriosa sin preocupaciones radicales. Sus representaciones acerca de los cuerpos, aunque jamás trasciendan la mente, se corresponden a la perfección con la estructura de los mismos. Punto por punto. Siempre y cuando se apliquen correctamente, claro está, la reglas del método.

Sin embargo, la garantía divina no opera tan automática y linealmente como suele explicarse en la filosofía escolar. En efecto, para que las representaciones mentales coincidan con las cosas corpóreas, debe probarse primero la existencia de éstas. Y eso no está hecho. De no ser Dios, la existencia de algo exterior a la mente —de la solitaria mente del caso—, o sea, de las cosas materiales o corpóreas, sólo se prueba en la sexta y última meditación por un camino que, si bien apela a la garantía divina, traza un itinerario distinto y bastante más tortuoso que el de la necesaria adecuación de las ideas claras y distintas a algo ajeno a la mente. La meditación sexta comienza con estas palabras: «Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente. Pues no es dudoso que Dios pueda producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, a no ser que ésta repugnara por completo a una concepción distinta».<sup>5</sup> Pueda, sí, pueda; pero la existencia de las cosas materiales no está probada.

Esta prueba se obtendrá a través de la puesta en juego, en primer lugar, de una facultad mental, la imaginación, dado que ésta «no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente y que, por tanto, existe».<sup>6</sup> Se hace presente, pues, el *cuerpo propio*. Sin embargo, yo no

me identifico en absoluto con él. Y a pesar de que la imaginación pertenezca a la mente, lo hace sólo en la medida en que esta última está aleatoriamente unida a un cuerpo, por más estrecha que sea esa unidad. «Advierto, además, que esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede concluirse que depende de alguna otra cosa distinta de mí».<sup>7</sup> Esa «cosa distinta de mí» es el cuerpo propio —propio, como se verá, deberíamos ponerlo entre comillas—. Para la mente, es decir, para mí, la imaginación es en cierto modo una facultad invasora; síntoma en mí de una coseidad extraña —el cuerpo— con la cual nada tengo en común. A partir de la imaginación pues, «conjeturo que probablemente hay cuerpos; pero ello es sólo probable»,<sup>8</sup> o sea, no basta. Bajo entonces un grado más en la escala y me dirijo a «esa manera de pensar que llamo sentir».<sup>9</sup> Luego de un largo rodeo, balance de lo creído antes y después de aplicar la duda metódica, y siempre en el contexto del sentir, Descartes admite por fin la existencia de cosas corpóreas convalidando, mediante la veracidad divina, dos argumentos rechazados en primera instancia: la involuntariedad con que se presentan las representaciones «sensibles» y el hecho de que la naturaleza me enseña que «tengo» un cuerpo y «que existen otros cuerpos en torno al mío».<sup>10</sup> Recién ahora y por esta vía indirecta que apela a la imaginación y al sentir quedará plenamente garantizada la adecuación de las ideas claras y distintas a su otro: «hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir (...) todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa están realmente en los cuerpos».<sup>11</sup>

Durante todo este recorrido, Descartes insiste hasta el cansancio en la inadecuación incorregible de las representaciones imaginarias y sensibles. Pieza clave para demostrar la existencia de las cosas corpóreas, los productos de la imaginación y del sentir son, no obstante, estructuralmente incongruentes con lo extramental que pretenden representar.<sup>12</sup> Las cosas corpóreas no se asemejan a cómo las figuran las sensaciones, los sentimientos, las pasiones, es decir, las representaciones que provienen del cuerpo propio o implican su mediación.

Asimismo manifiesta Descartes una y otra vez el rechazo a cifrar su identidad en cualquier otra cosa que no sea su mente pura —o lo más puro de la mente, el intelecto—, aun al admitir la unidad íntima con el cuerpo propio.<sup>13</sup>

En síntesis: si bien el cuerpo propio se revela, a través de las representaciones sensibles e imaginarias, como mediación imprescindible para aceptar la existencia de las cosas corpóreas y, con ello, la validez plena de las representaciones matemáticas sobre lo extramental, el cuerpo propio será, en cuanto tal, tan irremediabilmente oscuro y confuso como las representaciones que lo testimonian. Al mismo tiempo, el cuerpo será también objeto traslúcido de la físico-matemática, es decir, de las representaciones claras y distintas, aunque entonces ya no *propio*, claro está. Se deshace la unidad que, por otra parte, nunca fue sustancial, como ya dijimos. De hecho, dentro de estos lineamientos se presentará de Descartes en adelante el cuerpo para la subjetividad moderna, encerrada por propia decisión en la cárcel de la mente: por un lado, en cuanto propio, una entidad opaca —con todo lo que ello tiene de desconocido e inquietante—, sólo testimoniada en la mente por representaciones imaginarias, sensaciones, sentimientos y pasiones,<sup>14</sup> representaciones inextricablemente oscuras y confusas. Por otro, un objeto de la físico-matemática, traslúcido y transparente, aunque escindido y ajeno; equivalente a cualquier otro cuerpo, ajeno de toda ajenedad. Aunque los términos son kantianos, cabe afirmar que el

cuerpo queda dividido en «fenómeno» y «cosa en sí»; «fenómeno» en cuanto objeto de la físico-matemática, objeto entre objetos, que responde a las leyes generales de la «naturaleza»; «cosa en sí» en cuanto propio y, por ende, incognoscible.

### Racionalismo-empirismo: una disputa entre pabellones

Representaciones intelectuales o sensibles —es indiferente en este punto—, Descartes jamás se aparta de la mente. Lo real fuera de ella, que Descartes *termina* por aceptar, se establece exclusivamente en base a procedimientos mentales. El idealismo subjetivo del obispo Berkeley no es ajeno al cartesianismo, como se advertirá. Buena ocasión para señalar la intrascendencia de la alternativa «racionalismo-empirismo», lugar común de la filosofía profesoral. En efecto, racionalismo y empirismo únicamente se distinguen por el privilegio que conceden a uno u otro aspecto de la mente, por los fenómenos mentales que en cada caso obtienen la primacía. ¿En qué tipo de representaciones se funda el conocimiento? ¿En cuáles reconoce su origen? Estas son las preguntas que se formulan tanto el racionalismo como el empirismo y en cuya respuesta se contraponen. Pero ambos se desenvuelven cómodamente dentro de los confines de la cárcel de la mente y no aspiran a traspasar sus muros. El empirismo en particular, cuyo nombre pareciera a primera vista sugerir lo contrario, no implica ni implicará de aquí en lo sucesivo contacto alguno con una realidad extramental. Por «experiencia» ha de entenderse siempre —en el marco del empirismo— cierto tipo de fenómeno mental. Volveremos sobre esto, ya que la experiencia —tomada en un sentido general— no tiene porqué identificarse con su conceptualización empirista que, en todos los casos, reitero, permanece encerrada en la cárcel de la mente. Tampoco —como es más fácilmente comprensible— la experiencia debe reducirse a su captación racionalista o trascendental. Son posibles experiencias que provocan, justamente, el estallido de la mente, el derrumbamiento de los muros de esa cárcel, y no solamente como fenómeno patológico (v.g., las experiencias traumáticas). En este sentido, el concepto de experiencia —liberado de toda aprehensión empirista o racionalista de la misma— revestirá una importancia de primer orden a la hora de procurar salir de la cárcel de la mente.

### Hume: los toques finales

Las «impresiones» humeanas, punto de partida de todo conocimiento al parecer del filósofo escocés, son fenómenos puramente mentales, sin importar en absoluto su hipotético sustrato fisiológico. Las impresiones «sensibles» están completamente desvinculadas de todo mecanismo sensorial. No en vano hemos traído a colación a David Hume (siglo XVIII), el más lúcido de los empiristas del período que transcurre entre Descartes y Kant. Hume perfecciona hasta límites asombrosos la construcción cartesiana. Para Descartes, todavía existía un afuera, una vida extracarcelaria, aceptada —es cierto— con remilgos y de mala gana. Para Hume, en cambio, cárcel y mundo son una y la misma cosa; ningún afuera. La subjetividad lo es todo. El así llamado «mundo objetivo» —si se quiere, la *res extensa* cartesiana— es pura ficción de la imaginación; en Hume, el verdadero artifice de la vida mental. Porque no alcanzaría con impresiones e ideas —copias menos vivaces de las primeras, conservadas en la memoria— para organizar la vida psíquica. Poco y nada podría aportar por su parte a estos fines la razón, privada de toda capacidad creadora, órgano regularmente servicial y —en el mejor

de los casos— crítico, debido a su ingénita negatividad. Es la imaginación, tan poco apreciada por Descartes, la facultad que en su pujanza autoafirmativa, en su inagotable capacidad de fingir, estructura la vida mental y teje conjuntamente la ilusión de un mundo exterior a la mente, de un afuera de los muros de la prisión, perfectamente explicable en términos de construcción imaginaria, aun cuando eventualmente quede en suspenso un pronunciamiento formal sobre su naturaleza última. Claro que en su obra la imaginación no es tan libre como gustaría, pues está regida por los principios de la asociación de ideas, así como los hipotéticos cuerpos por las leyes de la gravitación, según opina este aspirante a Newton de la vida mental, de acuerdo con su propia confesión.<sup>15</sup>

La conexión necesaria entre fenómenos, la existencia continua y distinta de los cuerpos y, por fin, hasta la misma identidad personal, artículos de fe no tanto del sentido común como de la filosofía escolar, son explicados por Hume como mecanismos mentales que en ningún caso convalidan la tesis de la existencia de un mundo exterior. El mundo es deglutido por la mente, encerrado todo él en la cárcel que, ahora, lo es todo.<sup>16</sup>

Ni siquiera las pasiones, tan relevantes para Descartes en relación con la prueba de la existencia de los cuerpos, llevan a Hume en dirección parecida pues, según él, ellas son impresiones de reflexión, es decir, impresiones que resultan del modo en que afectan a la mente las ideas que provienen de las impresiones de sensación (o, eventualmente, estas mismas). Las impresiones de reflexión generarán a su vez ideas, copias de estas impresiones.<sup>17</sup> No hay nada en las pasiones que, aunque más no sea indirectamente, indique una corporeidad extramental. Salvo quizá tenuemente cuando el placer y el displacer, pivotes de la moral hedonista de Hume, tan presente en el europeo contemporáneo, parezcan anclar en una invocada «naturaleza humana». Aprobación y desaprobación, derivados morales del placer y el displacer, no son tan arbitrarias como podría pensarse.

Acaso lo único que Hume no logra explicar con acierto —como apuntó agudamente Stroud—<sup>18</sup> sea la tendencia de la mente a representar sus propios estados —de atender a Hume— no justamente como propios sino como situaciones objetivas ajenas a ella; en una palabra, su vocación de trascendencia, su impulso a sobre pasarse.

### Kant: se amplían las instalaciones

En este punto topamos con Manuel Kant (fines del siglo XVIII). En el bosquejo de historia de la subjetividad moderna que proyectamos, Kant ocupa una posición curiosa y paradójica. Porque cabe interpretar tanto su redefinición de la subjetividad en términos trascendentales como, paralelamente, su postulación de la «cosa en sí», como dos capítulos de un intento de huir de la cárcel de la mente. Sin embargo, no hizo más que consolidarla, extenderla y otorgarle mayor legitimidad, sobre todo con dicha redefinición.

Kant advierte, en efecto, que la mente no necesita garantías divinas para relacionarse con algo extramental —Descartes— ni deglutirlo —Hume— sino que, por su propia naturaleza, la mente se trasciende hacia lo otro, se sobrepasa y lo engloba, es ella y, a la vez, lo otro de sí. La mente está de suyo fuera de sí, sin dejar de estar en sí. Este es el verdadero significado de la deducción de las categorías, que tiene lugar en la «Analítica de los conceptos» de la *Crítica de la razón pura*: «las condiciones de posibilidad de la experiencia (...) son al mismo tiempo la condición de la posibilidad de los objetos de la experiencia».<sup>19</sup> La mente no es un sujeto encerrado dentro de sus propios límites, que recién en un segundo



momento habría que considerar cómo se relaciona con un objeto externo, sino a priori sujeto-objeto, es decir, el sujeto, el objeto y su relación. La subjetividad moderna ha salido fuera de sí, se ha trascendido, desbordado, pero, en realidad, ha recluso todo lo que estaba allende sus muros. El mundo está ahora firmemente apresado en una red racional. La cárcel se ha convertido en prisión domiciliaria. La «naturaleza», sin perder su objetividad, no es otra cosa que la extraversion de la mente que, no obstante, permanece en sí en esta enajenación.

Claro que lo otro de la subjetividad, atrapado ahora por ella en su extraversion —aunque dejado así reposar en su pura exterioridad—, no es lo real sino solamente «fenómeno». Como aquel rey Midas de la leyenda, que convertía en oro cuanto tocaba, desnaturalizándolo todo, el toque de la subjetividad hace que la cosa, la «cosa en sí», se desplome por «detrás» del «fenómeno», se sustraiga. ¿No tenemos por fin aquí algo ajeno, absolutamente ajeno a la subjetividad moderna? ¿No reaparece lo real, en su antiguo esplendor? ¿Qué importa que —como dice Kant— sea incognoscible! ¿No hemos conquistado por fin la libertad? Así lo cree Kant, para quien la libertad humana afina en la «cosa en sí». Sin embargo, este súbito optimismo se disipa cuando descubrimos que lo real kantiano, su «cosa en sí», consiste en el reino de las inteligibilidades puras, de las ideas platónicas, del orbe racionalista, sólo que inaccesible para la razón teórica, engrillada por sus cadenas espacio-temporales, verdaderas artífices de su trascendencia horizontal, pero al precio de impedirle «elevarse» a lo real.<sup>20</sup> La razón —otro nombre para la subjetividad moderna, bajo su imperio— recoloniza lo real, hace apenas un momento engañosamente liberado, aunque ahora deba hacerlo en términos de un harto cuestionable «uso práctico».<sup>21</sup> Es lo que suele afirmarse vulgarmente cuando se dice que en su filosofía práctica Kant dejó entrar por la ventana lo que había echado por la puerta en su filosofía teórica. «Tuve, pues, que anular el saber, para preservar un sitio a la fe».<sup>22</sup>

### Advertencia para presos

¿En qué situación nos encontramos? Al querer restringir el alcance y las pretensiones de la subjetividad moderna, Kant los amplió hasta límites insospechados, sobre todo —insistimos— por el lado de la mutación de la subjetividad cartesiana en trascendental. Por esta senda marchará decididamente el denominado «idealismo alemán», hasta encontrar el punto de llegada en Hegel, expresión culminante del desarrollo de la subjetividad moderna, apresamiento domiciliario del mundo en su totalidad. Sin embargo, por el otro lado, esto es, el de la postulada «cosa en sí», se abrirá una pequeña hendidura, obturada a priori por Kant —permítaseme usar algo irónicamente su expresión favorita— por aquella subjetividad que, gracias a su oportuna versión práctica, permanece incólume. Como veremos, por esa pequeña hendidura se filtrará primero Arturo Schopenhauer y después, en el boquete abierto por él, se abismarán Federico Nietzsche y Sigmundo Freud, ya plenamente conscientes de la necesidad de superar la subjetividad moderna, de salir, sin subterfugios, de la cárcel de lamentablemente en pos de lo real.

Sin embargo, se impone una advertencia. La hicimos al principio, pero conviene reiterarla: los esfuerzos por recuperar lo real a partir de la subjetividad moderna —único punto de partida— llevarán inexorablemente su marca, así como lo real mismo, eventualmente recuperado. El realismo en sentido clásico es imposible para nosotros, aunque tentación siempre al acecho, canto de sirena ante el que ha sucumbido más de uno.

### Hegel: la prisión domiciliaria

Pero no nos adelantemos. Cómodamente instalados en la vía de la subjetividad trascendental, Fichte, el joven Schelling y Hegel convendrán en que lo prioritario es la eliminación de la cosa en sí y la simultánea transformación del fenómeno en lo real sin más. Ejecutarán la tarea —vale aclararlo— con disímil maestría. De resultas, ya no cabe distinguir entre la mente y lo real; la mente se ha deglutido al mundo a condición de disolverse al unísono en él. «Lo que es racional es real; y lo que es real es racional»,<sup>23</sup> proclamará Hegel, al sintetizar como nadie este proceso. La razón —ya lo dijimos, otro nombre para la subjetividad moderna, bajo su imperio—, la razón, repito, derramada en lo real, reconoce en la naturaleza su pura, inconsciente extraversion que, al elevarse al espíritu, retornará a sí, trazando de este modo un círculo perfecto. Tal el «movimiento» que da vida al sistema hegeliano plasmado en la *Enciclopedia. La Fenomenología del espíritu*, por su parte, en su papel de introducción al sistema —más específicamente, a su primera sección, la lógica pura de la subjetividad—, se encargará de conducir al sujeto empírico hasta las puertas de la ciencia.<sup>24</sup> Esto supone para él —como bien dice Hegel— el camino de la desesperación,<sup>25</sup> pues la exigencia es despojarse de todo resto de «naturalidad», de opacidad no disuelta por la razón dialéctica, por la pura negatividad, para acceder de esta manera a la subjetividad absoluta, única a la que le es lícito arrogarse su identidad con el mundo.<sup>26</sup> La mente, que al comienzo del desarrollo de la subjetividad moderna parecía aún coincidir con el hombre, se ha separado definitivamente de él.

Hemos dicho en distintas oportunidades que el mundo que habitamos, el mundo contemporáneo, es hegeliano —al menos en un aspecto—. Hegel es el soterrado pensador de la técnica. Pues la técnica es la forma de transformar efectivamente el mundo en saber absoluto, esto es, en un mundo donde todo objeto, en su configuración acabadamente racional, es para el sujeto un lugar de encuentro. En suma: un mundo completamente mental, pero en el que la mente es las cosas, la realidad que nos rodea. En este sentido, el mal más grave que aqueja al hombre contemporáneo es su imposibilidad de alienarse, por lo menos en cuanto subjetividad absoluta. Todo le habla de sí; vaya donde vaya, haga lo que haga, sólo puede encontrarse a sí mismo. Desde este punto de vista, la drogadicción, la corrupción, la neurosis, la psicosis, acaso pudieran interpretarse como ensayos desesperados de sustraerse al imperio de la subjetividad absoluta, supuesto que los sujetos empíricos hayan accedido de algún modo a ella o, cuanto menos, intuyan su vecindad íntima. Todo se relaciona con todo, todo remite a todo, nada se mantiene enhiesto en su aislamiento; el mundo es una red, cuyas mallas son la subjetividad absoluta.

La mente ha consumado su reino, no existe alteridad que se le resista, la alteridad hegeliana es mentirosa, está incluida de antemano; como dice Hegel, la verdadera identidad es «la identidad de la identidad con la no-identidad».<sup>27</sup>

### Marx: la cárcel por su nombre

Carlos Marx se equivocó en casi todo, salvo en lo fundamental. La subjetividad absoluta no era para Hegel, en efecto, simplemente un hallazgo feliz que lo tuviera por autor, sino el acto final del lento y costoso proceso de realización del Espíritu Absoluto, protagonista excluyente de la historia. Pues bien: para Marx, el Espíritu hegeliano no es otra cosa que una metáfora idealista del Capital. El Capital es verdadero nombre de la subjetividad absoluta, el capítulo más reciente del proceso que vio la luz con el *cogito* cartesiano. Ciertamente

—me apuro a decirlo—, Marx fue incapaz de interpretar su descubrimiento del Capital en estos términos, obnubilado primero por el «materialismo» humanista de Feuerbach y banalizado después por el «materialismo dialéctico» de Engels y sus sucesores. Si hay alguien que no estuvo a la altura de su propio descubrimiento, ése es Marx. Puesto que no existe nada menos «material» que el Capital, cualquiera sea el sentido que queramos darle a la palabra «material». El revés del idealismo no es el materialismo. Que el principio rector de las cosas no sea una idea —de hecho, jamás lo fue— no quiere decir que lo sea la materia, repito, en ningún sentido del término. ¿Qué significa llamar «materiales» a las relaciones sociales de producción —origen hipotético del Capital—? ¿O incluso, si se prefiere, a la producción de los propios medios de subsistencia, según Marx, característica distintiva de lo humano?<sup>28</sup> ¿Qué tiene esto de «material»? Por lo demás, la «materia» es una idea, una pura ficción de la mente. No es recurriendo a la «materia» que podrá recuperarse lo corpóreo, expulsado por Descartes del yo en los albores de la subjetividad moderna.

Justamente es propio del Capital —verdadero rostro de la subjetividad absoluta— desmaterializarlo todo, reducirlo todo a su lógica reproductiva, que no tiende a otra cosa que a su acrecentamiento perenne. Mentalismo absoluto, su esencia es el cálculo. El Capital es la figura acabada de la cárcel de la mente. Lo que empezó con el *cogito*, culmina en el Capital. Pero, ¿no adjudicamos recién esa culminación al sujeto absoluto de Hegel? Es que el Capital es el sujeto absoluto; por eso, se impone leer a Marx en clave hegeliana, elevar sus intuiciones a un plano metafísico del que Marx renegó, lo que no implica caer por ello en idealismo alguno. Metafísica e idealismo no coinciden, por lo menos, no tienen porqué hacerlo.

El Capital es puro goce de sí en su clausura, que sólo reconoce ilimitado crecimiento cuantitativo. Su cerrazón convive con la actividad incesante. Describe su órbita en círculos cada vez más amplios, sin apartarse jamás de ella. Ensimismado, se reproduce sin embargo en escala ampliada, sin variar en lo esencial su propia lógica. El objeto técnico es su realización cabal, la objetividad que retorna de inmediato al Capital. Para ni mencionar siquiera la cibernética, la informática, la inteligencia artificial. Mientras tanto, el ente —o sea, cuanto pudiera conservar de ajeno al Capital— es pulverizado a priori, convirtiéndose en simple «momento» —para decirlo hegelianamente— de la reproducción del Capital, merced a la negatividad inherente a éste.

Con todo esto —dicho sea de paso— no hemos abandonado ni por un instante el terreno de la representación. Nada se gana pues con sofocarla bajo el «significante», pretendido cambio de registro que tanto atrajo a cierto estructuralismo, hoy exhausto y completamente pasado de moda. El estructuralismo forma parte de los ensayos —de raíz positivista— de autoobjetivación de la subjetividad absoluta, ensayo cuyos principales efectos han sido enturbiar el panorama y crear confusión.

Algo vislumbró Marx de esta extraña inmaterialidad del Capital al descubrir la preeminencia del valor de cambio sobre el valor de uso; también al plantear la reproducción del Capital como condición de posibilidad de su producción —y de la producción en general— y hasta en el acaso demasiado célebre «fetichismo de la mercancía». Pero su retroceso desde la subjetividad absoluta de Hegel al «Hombre» sobredimensionado de Feuerbach, su caída por detrás del sujeto moderno, correlativos del «materialismo», lo llevaron a desconocer lo esencial de su propio descubrimiento y, para decirlo de una vez, a malentenderlo todo. «Autoconciencia en vez de hombre», anota significativamente Marx, con espíritu

crítico, en un breve apunte de juventud titulado «La construcción hegeliana de la Fenomenología».<sup>29</sup> No es el hombre sino el Capital el protagonista de la historia contemporánea. No existe pues ninguna alienación —tema dominante en el pensamiento del joven Marx—, salvo quizá para el sujeto empírico, en la medida en que éste todavía subsista. Pero el Capital —o sea, ahora, la subjetividad— está perfectamente reconciliado consigo mismo y no cesa de encontrarse a sí mismo en lo «otro» de sí. De ahí la ridiculez patética del humanismo, cuya pérdida de vigencia es directamente proporcional al desarrollo de la subjetividad moderna. Tan lúcido fue Heidegger al denunciar, ya hacia 1947, en su «Carta sobre el humanismo», la declinación de éste, como descaminado al afirmar que con su concepto de alienación, Marx había penetrado en «una dimensión esencial de la historia».<sup>30</sup> La temática de la alienación —enajenación, extrañamiento— parece responder a la indignación que provoca en una subjetividad atrasada —prekantiana, prehegeliana— la autonomización de la subjetividad moderna respecto del «hombre» (en verdad, del individuo). Representa, en este sentido, una protesta reaccionaria típicamente pequeño-burguesa. El humanismo es impotente frente a la lógica de la subjetividad absoluta, es decir, del Capital. Capital que no debe confundirse con el «capitalismo», equívoco que procura reducir el Capital a escala «humana», ya sea para exaltar sus virtudes, execrarlo o pedir, con vocación humanista, por un capitalismo con «rostro humano».

Parte de esta trascendencia del Capital adivinó Marx cuando en su prólogo a la primera edición de *El Capital* y sin exculpar por ello a los capitalistas, afirma: «Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí, sólo nos referiremos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es esencialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas».<sup>31</sup>

Marx confunde lo que transcurre a espaldas de la consciencia inmediata de los hombres con un «proceso histórico-natural», expresión a la que podría darse crédito, aunque tomada en un sentido diferente del que le confiere Marx. De todas maneras, el cientificismo positivista infecta su lenguaje maduro, así como en su juventud lo corrompió el humanismo «materialista» y romántico de Feuerbach. No obstante estas limitaciones, Marx intuye la trascendencia del Capital.<sup>32</sup>

Pero, de lejos, el peor error de Marx y el más preñado de consecuencias históricas funestas, fue su convicción de que un elemento subsidiario del Capital era potencialmente apto para destronarlo. Desoyendo la correcta apreciación de Hegel de que la dialéctica histórica había tocado a su fin al instaurarse la negatividad absoluta como única realidad o, lo que es lo mismo, el imperio de la subjetividad absoluta, creyó ver en el proletariado una negación y un despojamiento ascético todavía más acabados que el del Capital. Absurdo, pero consecuencia inevitable de su miopía metafísica, de su incapacidad para entender los alcances de su descubrimiento del Capital como verdadero rostro de la subjetividad absoluta; consecuencia inevitable, en suma, de su «materialismo» y de su humanismo.

Tal vez —como en efecto sucedió efímeramente— el proletariado fuese capaz de destruir al capitalismo liberal, pero esto para nada altera los estratos más profundos de la lógica del Capital. El capitalismo liberal es una figura episódica



del Capital, como asimismo lo son el capitalismo de Estado, las clases sociales, la lucha de clases y, por fin, el mismo capitalismo a secas, supuesto que signifique algo más que la ya dicha reducción de la lógica del Capital (de la subjetividad absoluta) a escala «humana».

A la subjetividad absoluta no se la supera a partir de sus propios engendros. Su dominio se funda en esa imposibilidad. Si el Capital ha de ser, no digo vencido, pero sí al menos desairado, no lo será por este camino, esto es, buscando dentro de sus propias creaciones o, ni tan siquiera, en el seno de su propia lógica, las herramientas idóneas para ello. Sus desvaríos, tan frecuentes, sus salidas de cauce,<sup>33</sup> como en estos días se aprecia a propósito de la especulación financiera, son corregidos por los mismos hombres, fieles servidores del único dios. Marx apostaba, junto con el proletariado, a las crisis periódicas; la realidad de los hechos me exime de cualquier comentario.

En suma: ni el Hombre total de Feuerbach ni el proletario conmueven el imperio del Capital; ninguno de los dos es la vía indicada de un retorno a lo real. El primero se mantiene demasiado distante de la subjetividad absoluta, incontaminado en el fondo a pesar de todas las alienaciones; la crítica al hombre feuerbachiano emprendida por Marx y Engels en *La ideología alemana* no alcanza a borrar ese rasgo.<sup>34</sup> Por su parte el proletario —como acabamos de ver— está demasiado comprometido, es un mero efecto del Capital. Sin perder de vista, por lo demás, que el proletario es para Marx, en resumidas cuentas, el simple reverso del Hombre total, cuyo destino —revolución mediante— es arribar a éste, gracias a la taumaturgia de la negación de la negación.

### Schopenhauer: ninguna prisión es segura

Hegel y Marx consuman la subjetividad trascendental kantiana. Por esta vía no hay superación posible de la subjetividad moderna, es preciso abandonar toda esperanza de reencuentro con lo real, a pesar de los esfuerzos de Marx recién vistos por forjar una alternativa. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX y frente al empuje arrollador del idealismo alemán, se levantó la figura de un pensador aislado e incomprendido en su momento, que —sin descuidar la dimensión gnoseológico-trascendental— se aferró tenazmente a la cosa en sí: Arturo Schopenhauer. En *El mundo como voluntad y representación* —título más que sugerente—, la obra a la que consagró los afanes de toda una vida, confinada a una soledad casi patológica, Schopenhauer identifica la «cosa en sí» kantiana, es decir, lo real, con la voluntad.<sup>35</sup> Demás está decir que Kant no lo hizo y jamás lo hubiera hecho. En Schopenhauer la voluntad deja de ser la parte de la facultad apetitiva dócil a la razón —el famoso corcel blanco del mito del *Fedro*— para convertirse en una entidad metafísica sobrehumana, ajena a toda racionalidad. La voluntad —«voluntad de vivir»— es en Schopenhauer el fundamento irracional del mundo, que en su eterno e irredimible sufrimiento, en su avidéz insaciable, busca infructuosamente configurar una objetivación que la satisfaga. De tal fondo, en definitiva, emerge el mundo como representación; el reino de la subjetividad absoluta, en nuestra terminología. Con ese mundo ilusorio se relacionará el entendimiento humano, al servicio de la voluntad universal que alienta en el individuo, condenándolo a alternar entre el dolor y el tedio. Sin embargo, el exceso de entendimiento con que ha sido dotado respecto de las necesidades de la vida, permitirá eventualmente al hombre apartarse de los dictados despóticos de la voluntad, a través de la contemplación estética primero, la compasión después y, por fin, el ascetismo.

No nos interesa exponer aquí en detalle la metafísica schopenhaueriana, como tampoco lo hicimos en el caso de los penadores anteriormente convocados, más allá de lo concerniente a la historia de la subjetividad moderna que procuramos bosquejar. Pero justamente, en este sentido, sí nos interesa destacar que Schopenhauer logra por primera vez un retorno a lo real aunque, como ya sabemos, indeleblemente marcado por la subjetividad moderna: lo real, lejos de ser un ente incontaminado por lo mental, es voluntad inconsciente.

Es de capital importancia, en este marco, observar por qué camino accede Schopenhauer a la cosa en sí, a lo real, pues ello implica el rescate del cuerpo propio, desechado cada vez con mayor énfasis en el «progreso» que va de la subjetividad cartesiana a la absoluta, excepto quizá en el caso de Marx, cuya concepción ingenua del cuerpo —«materialista»— lo margina empero de la problemática. En el § 18 de *El mundo como voluntad y representación*, después de haber expuesto en el libro primero las determinaciones fundamentales que configuran el ámbito de la representación y apenas comenzado el libro segundo, referente al mundo como voluntad, escribe Schopenhauer: «*la investigación de lo que es el mundo fuera de mi representación o el paso de ésta como mera representación del sujeto que conoce a lo que pueda ser el mundo independientemente de ella, sería vana si el investigador no fuese otra cosa que un sujeto cognoscente, es decir, algo así como una cabeza alada sin cuerpo. (...) este sujeto tiene sus raíces en dicho mundo, es decir, se encuentra en él como individuo; su conocimiento, sostén indispensable del mundo entero, en cuanto éste es representación, está mediatizado por un cuerpo, cuyas afecciones (...) son para la inteligencia el punto de partida de la intuición de dicho mundo. Para el puro sujeto de conocimiento como tal, el cuerpo es una representación entre muchas otras, un objeto entre objetos: los movimientos, las acciones de este cuerpo no le son conocidas, sino como los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y les serían tan extraños e incomprensibles como éstos si no penetrase su sentido por otra vía completamente distinta (...) al individuo, como sujeto cognoscente, le es dada la clave del enigma en la palabra voluntad. Ésta y sólo ésta le proporciona la llave de su propio fenómeno, le revela el sentido, le muestra el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos. Al sujeto del conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por dos diferentes estilos: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido al principio de razón; pero luego también de otra manera, a saber: como aquello que cada uno de nosotros conocemos inmediatamente y que expresamos con la palabra: voluntad. (...) Por consiguiente, el cuerpo que en el libro anterior y en mi disertación sobre el principio de razón fue llamado en consecuencia del punto de vista allí elegido (el de la representación) el objeto inmediato será denominado aquí, en otro respecto, la objetividad de la voluntad. (...) Así, pues, no están en lo cierto los que llaman al dolor y al placer representaciones; no lo son, en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno; el cuerpo: son un querer o no querer momentáneo, la impresión que el cuerpo sufre. (...) Además, la identidad del cuerpo y la voluntad se manifiestan también en que cada movimiento vivo y pronunciado de ésta, es decir, cada afecto, conmueve inmediatamente al cuerpo y su mecanismo interior y perturba la marcha de sus funciones vitales. (...) de aquí que el cuerpo sea la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad».<sup>36</sup>*

El § 19 extrae la conclusión: «*ahora vemos claramente lo que en la conciencia de cada uno de nosotros distingue la representación de nuestro propio cuerpo de*

todas las demás que, sin embargo, se parecen a aquélla, y es esto: que el cuerpo aparece en la conciencia de una manera toto genere distinta, manera que designamos con la palabra voluntad, y que precisamente este doble conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo nos da la clave del cuerpo mismo, de su actividad y de sus movimientos determinados por motivos, como también de sus afectaciones por los efectos exteriores; en una palabra, nos hace comprender que no es sólo representación, sino que es, además, algo en sí, o sea nos proporciona un conocimiento inmediato que no teníamos, de la esencia, modo de obrar y ser afectados todos los demás objetos reales». <sup>37</sup> En una palabra, el cuerpo propio es la *via regia* para reconducirnos a la cosa en sí, a lo real. Pero, ¿qué es ahora el cuerpo propio?, ¿qué debemos entender por él? Desde ya no el cuerpo de la anatomía, accesible a la representación, puramente ilusorio como los restantes objetos de ésta, sino un cúmulo de tendencias, deseos, apetitos, en fin, todo aquello que Schopenhauer compendia en la palabra «voluntad». Se conoce el cuerpo propio o, lo que es lo mismo, la voluntad, por un conocimiento inmediato, al margen de toda relación sujeto-objeto, propia del mundo de la representación. El conjunto de impulsos que conforman el cuerpo propio se sustrae a la representación y, con ello, abre la puerta de entrada a lo real.

La subjetividad absoluta, o sea, en lenguaje schopenhaueriano, el mundo como representación, ha sido mellado en su propio núcleo, el cuerpo propio que en última instancia lo sostiene, pero éste deberá ser situado en lo sucesivo en un más acá de la representación.

Sin embargo, surge una pregunta, incontenible: al postular Schopenhauer la posibilidad de un *conocimiento* del cuerpo propio, por más peculiar que ese conocimiento sea, ¿no elimina también solapadamente la cosa en sí, como su archiadversario Hegel, recalando de esta manera en la subjetividad absoluta?

Volveremos más adelante sobre este punto decisivo a propósito de Nietzsche y Freud, en quienes el problema también se presenta. Asimismo tendremos ocasión de ver que al mismo Schopenhauer no se le escapa la dificultad.

### Nietzsche: aliados, Dioniso y Apolo también destruyen cárceles

En sus esfuerzos por superar la cárcel de la mente, es decir, la subjetividad moderna en su figura de subjetividad absoluta, Nietzsche y Freud, los más grandes discípulos de Schopenhauer, continuarán por el sendero abierto por el maestro: la exploración del cuerpo propio como haz impulsional, refractario a la representación, aunque no por eso enteramente incognoscible. El joven Nietzsche aborda el cuerpo propio, en verdad, cuerpo desmembrado, bajo el ropaje de Dioniso, presencia extraña y llamativa en medio del mundo de los Olímpicos.

Resultan especialmente significativas en el contexto de nuestra exposición algunas observaciones de Walter Otto. <sup>38</sup> Según él, Dioniso es el «dios del *retorno del mundo primordial*». Poco importante en Homero, presenta un agudo contraste con Zeus, Atenea y Apolo, dioses principales de la nobleza heroica, y florece con la declinación de esa nobleza. «Parece disolver en el *caos primordial* todo el orden existencial de los dioses». <sup>39</sup> Irrumpe con él la adoración antigua, preolímpica, contra la que lucha la tragedia, continúa diciendo Otto. Pero a diferencia de las Erinias, por ejemplo, Dioniso venció. En Delfos se une estrechamente con Apolo, su antítesis complementaria. El día y la noche. «Dioniso es el dios de la aparición, del aspecto fantasmal y desconcertante, cuyo símbolo era la máscara (...) Su vista causa vértigo, aturde, borra todos los límites de la existencia ordenada. El

delirio invade a los hombres, el delirio feliz que provoca éxtasis inefable, que libera de la pesantez terrena, que baila y canta, así como también el lúgubre, desgarrador y mortífero». Cuando irrumpe Dioniso, retorna el mundo primordial que desconoce límites, preceptos y jerarquías, por ser anterior a ellos.

Dioniso es el mundo de lo *femenino primordial*, en un sentido más primitivo que Afrodita. No es la mujer amante sino la nutriente, «embelesada por el portento de la vida universal. Rotas las fronteras entre el hombre y el animal, las mujeres dionisiacas alzan jóvenes animales salvajes, los sostienen contra sus pechos, y se hacen enroscar por serpientes. Las circundan jóvenes lascivos, sátiros y silenos, a quienes ignoran o apartan con su tirso y sus serpientes, cuando se tornan demasiado insistentes. Dioniso es la «profundidad infinita de la vida enlazada con la muerte», concluye Otto. «Tal como él mismo es el cazador cazado, el vencido, desgarrado y resucitado, así las mujeres que bailan en su derredor son tan sólo maternales para con los niños y las crías de los animales, sino, invadidas por locura sombría, crueles y sanguinarias».

Pero Dioniso no puede prescindir de la alianza con Apolo. En verdad, Nietzsche introduce a Dioniso a fin de cuestionar la visión clásica (clásico-moderna) de Grecia, que eleva a categoría dominante la denominada «serenidad griega»; en el fondo, una retroproyección de la subjetividad absoluta. Apolo significa el mundo recompuesto, la visibilidad y el orden restablecidos, pero no ya en términos de la cárcel de la mente, es decir, como mera representación mental. La presencia disruptiva de Dioniso impide que el círculo de la representación se cierre despreocupadamente sobre sí. En lenguaje kantiano, Dioniso es la «cosa en sí» y Apolo el «fenómeno», pero la significación de ambos vocablos se encuentra radicalmente alterada. Caos primordial en un caso, en el otro el fenómeno ya no comparece como producto de una subjetividad cognoscente sino como rescate y aún divinización de la apariencia, manto de belleza que a la vez encubre y transparenta el horror, sometiendo el hervidero impulsional a orden y medida, armonía y proporción.

He dicho el horror: en efecto, a partir de Schopenhauer la emergencia de lo real o, tan siquiera, su preanuncio, serán inseparables del horror y de templos análogos. Lo apunta Nietzsche, apenas iniciado *El nacimiento de la tragedia*: «nos ha descrito Schopenhauer el enorme espanto que se apodera del ser humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, una excepción. Si a este espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del principium individuationis, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, hemos echado una mirada a la esencia de lo dionisiaco, a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más lo aproxima a nosotros». <sup>40</sup> Lo real irrumpe como fractura de la subjetividad moderna, rasgado del tejido mental. Por eso mismo —repetimos— es inseparable de la impronta de la subjetividad.

Veamos qué dice Otto acerca de la alianza entre Dioniso y Apolo. Según él, con ella «la religión griega alcanza su culminación más sublime». Apolo y Dioniso no se han unido casualmente. Se atrajeron y buscaron porque sus reinos contrastantes «están ligados por un vínculo eterno». «La misma estirpe de los dioses olímpicos ha surgido de aquellas honduras abismales de lo terrenal que son el reino de Dioniso, y no puede negar su origen oscuro. La luz y el espíritu en las alturas siempre tiene que tener debajo lo nocturno y la profundidad maternal en la cual se funda todo ser. En Apolo se reúne todo el esplendor de lo olímpico y se opone a los reinos del eterno nacer y morir. Apolo con Dioniso,



el embriagado conductor de coros de lo terrenal, he aquí el universo en toda su amplitud».

El reino apolíneo no equivale pues a la cárcel de la mente; ésta se halla representada más bien, en *El nacimiento de la tragedia*, por el racionalismo optimista de Sócrates y Eurípides, con su confianza desmedida en la razón y sus pretensiones de corregir y mejorar el ser. Contra un equivoco muy difundido, que confunde lo apolíneo con lo racional, es necesario decir que Eurípides —y, por ende, Sócrates— no es dionisiaco ni apolíneo: «Y puesto que tú habías abandonado a Dioniso, Apolo te abandonó a ti». <sup>41</sup> En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche disuelve la subjetividad moderna en el universo dionisiaco-apolíneo de los impulsos. Es preciso tener presente que en esta genial obra de juventud, Nietzsche califica a lo dionisiaco y lo apolíneo como impulsos artísticos que brotan de la naturaleza.

Al abandonar Nietzsche en su etapa iluminista el lenguaje del mito y permutarlo por otro más cercano a las ciencias, desaparece de escena el enigmático Dioniso, suplantado por los desinvertidos impulsos inconscientes. Permitaseme transcribir un pasaje de mi libro *Nietzsche y la Ilustración*, que versa sobre las obras del período mencionado: «El sujeto trascendental, incorpóreo y, por ende, asexuado, afectivamente neutro, sin edad, pasiones ni pulsiones, se ha desuelto. Al abdicar, hunde sus raíces en el cuerpo. Cuerpo discordante con la imagería anatómica, cuerpo dionisiaco que, en el límite, se confunde con lo real. Cuerpo múltiple, sujeto a las innumerables tensiones y avatares que lo instituyen, cargados de historia y de sentido». <sup>42</sup> Cabe preguntar, no obstante, si es lícito identificar plenamente el cuerpo propio, esto es, ahora, los impulsos inconscientes con lo real o si dichos impulsos son solamente heraldos de lo real. La misma pregunta vale para Freud, como se verá. Schopenhauer había planteado, con lucidez extrema, sus dudas al respecto, justamente en un apéndice consagrado al § 18 de *El mundo como voluntad y representación*. <sup>43</sup>

Es imposible resumir en estas páginas el conjunto de reflexiones de Federico Nietzsche sobre el cuerpo, que pululan a lo largo de toda su obra, tanto la editada como la póstuma. Por otra parte, reducido a haz impulsional, la expresión «cuerpo propio», que hasta ahora nos ha servido de hilo conductor, amenaza por momentos volverse una metáfora inapropiada. De todas maneras, me atrevería a decir que Nietzsche usa las palabras «cuerpo» e «impulsos» alternativa e indistintamente. Sin embargo, tan alejados estamos ya de cualquier identificación del cuerpo con la «materia» que nada impide a Nietzsche tratar circunstancialmente a estos impulsos en términos anímicos, aunque no lo haga con demasiada frecuencia. Ello se ve favorecido, además, por la reflexividad inconsciente de que hacen gala los mencionados impulsos, <sup>44</sup> consideración heredada quizá de Leibniz. Tómese como ejemplo el siguiente párrafo extraído de *Más allá del bien y del mal*: «está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como 'alma mortal', 'alma como pluralidad del sujeto' y 'alma como estructura social de los impulsos y afectos' desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia». <sup>45</sup>

Lo cierto es que a partir de Schopenhauer, cuando nos referimos al cuerpo propio, tenemos que hacer abstracción de toda representación corriente acerca del cuerpo. ¿También de toda representación imaginaria? Difícil afirmarlo, porque si bien la emergencia del universo impulsional implica el estallido de la imaginación, el horror que nos acomete revela la persistencia de un residuo imaginario. Agreguemos, además, que al seguir el camino abierto por Schopenhauer y prolongado por Nietzsche y Freud, acaso no hagamos otra cosa que ahondar

en la constelación cartesiana de los sentimientos y las pasiones, relegados por Descartes a un segundo plano. Por último, y aunque no hace ahora al caso: ¿la percepción objetivante del cuerpo a través de las ideas claras y distintas está tan libre de contaminación imaginaria como pretendía Descartes? Si se quiere, allí está Hume para desmentirlo.

Volvamos. En *Ecce homo*, la última obra compuesta por Nietzsche, su autobiografía, la primacía del cuerpo es presentada de una manera jocosa, atrevida y desafiante. Propone reemplazar cuestiones religiosas tales como Dios mismo, la inmortalidad del alma, la redención, el más allá, por preocupaciones concernientes a la alimentación, el lugar de residencia, el clima, la forma de recrearse. Idéntica propuesta valdría para las cuestiones metafísicas tradicionales. Si lo real es el cuerpo, la dietética —en sentido amplio— es la madre de todas las ciencias. <sup>46</sup> Ahora bien, es importante aclarar que en ningún caso se trata de prescripciones generales: «Cada uno tiene en estos asuntos su propia medida, situada de ordinario entre límites muy estrechos y delicados». <sup>47</sup> En el párrafo citado, Nietzsche alude particularmente a la comida y a la bebida, pero la misma consideración vale para todo lo demás. Y una afirmación sobre el «espíritu», al ocuparse del clima: «El tiempo del metabolismo mantiene una relación precisa con la movilidad o torpeza de los pies del espíritu, el espíritu mismo, en efecto, no es más que una especie de metabolismo». <sup>48</sup> Nótese el tratamiento del espíritu —¿la subjetividad moderna?— en términos puramente corpóreos. Póngase en conexión esta última cita con el siguiente pasaje de *El anticristo*: «el cobrar—consciencia, el espíritu, es para nosotros cabalmente síntoma de una relativa imperfección del organismo, un ensayar, tantear, cometer errores, un penoso trabajo en el que necesariamente se gasta mucha energía nerviosa —nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras se lo continúe haciendo de modo consciente. El espíritu puro es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la envoltura mortal, nos equivocamos en la cuenta— ¡nada más!». <sup>49</sup> ¿Influencias del positivismo? Indudable, como asimismo encontraremos sus huellas en Freud. <sup>50</sup> Momento propicio para acotar que el positivismo también se orienta —sin éxito— hacia la superación de la subjetividad trascendental, absoluta, en dirección a lo real. Se trata de la corriente objetivista, mencionada antes con motivo del estructuralismo y que a nuestro criterio queda totalmente atrapada en las mallas de la subjetividad absoluta, contribuyendo a consolidarla, enriquecerla y disimular su imperio. La mera autoobjetivación de la subjetividad absoluta jamás podría trascenderla. Desde este punto de vista, el positivismo no estaría tan lejos de Hegel como habitualmente se supone y como la misma escuela positivista creyó; precisamente, en las antipodas.

Concentremos nuestra exposición del concepto del cuerpo en Nietzsche, acaso la principal vía de escape de este filósofo hacia lo real, en el discurso de *Así habló Zaratustra* titulado «De los despreciadores del cuerpo». <sup>51</sup> Este discurso integra la primera parte de la obra, destinada a presentar la figura del superhombre o, quizá más prudentemente, los pasos que llevan a diseñarla, su propedéutica.

Los despreciadores del cuerpo deben desprenderse de sus cuerpos y, así, callar. El niño dice ser cuerpo y alma. Pero el sapiente, más avezado, afirma ser únicamente cuerpo. El alma designa algo en el cuerpo. Y a renglón seguido Zaratustra enuncia la definición, a medias conceptual, a medias poética. Tal como en su aborrecido Platón, el lenguaje del mito y el del logos confluyen en Nietzsche en forma armoniosa, se apuntalan el uno al otro. «El cuerpo es una



gran razón, una pluralidad dotada de *un único sentido*, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor». Pluralidad que por sí misma —esto es, sin recurrir a la consciencia— edifica su unidad, siempre coyuntural, siempre jerárquica, es decir, construida en base a un impulso ocasionalmente dominante, siempre en lucha jalonada por precarios acuerdos de paz; unidad, en fin, que no elimina la multiplicidad originaria.

Hay una «pequeña razón» denominada «espíritu», continúa Nietzsche, que sólo es «pequeño instrumento y pequeño juguete de tu gran razón». La palabra «yo» es constante motivo de orgullo. El cuerpo, en cambio, no dice «yo», pero lo hace.

Sentir y conocer no se agotan en ellos mismos, como pretende su vanidad. La subjetividad absoluta dista de ser autosuficiente, diríamos nosotros, retomando nuestro discurso. Sentir y conocer —como ya se ha dicho— son instrumentos y juguetes tras los cuales se encuentra el «sí mismo» (o sea, el cuerpo impulsional). El «sí mismo» busca con los ojos de los sentidos y escucha con los oídos del espíritu. Busca y escucha, esto es, compara, subyuga, conquista, destruye. Domina y es también dominador del yo (palabra). La subjetividad —si todavía cabe hablar de ella— se encuentra desplazada; no radica en el yo sino en el cuerpo.

El «sí mismo» es soberano poderoso, sabio desconocido. Los saltos y vuelos de pensamiento (consciente) no son más que rodeos hacia las metas del «sí mismo».

Placer y dolor son mandatos del «sí mismo»; el yo debe entonces pensar para perpetuar uno y eliminar el otro.

El «sí mismo» aprecia y desprecia, es decir, valora. Él es el creador; incluso del espíritu, «como una mano de su voluntad».

Los despreciadores del cuerpo también están determinados por los dictados del cuerpo. Es el cuerpo enfermo, el que no puede ya crear por encima de sí, el que quiere apartarse de la vida (¿alusión a Schopenhauer, quien aspira en definitiva a negar la voluntad, al Nirvana?).

«¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puente hacia el superhombre!».

El superhombre, sobre quien tantas insensateces se han dicho y, a no dudarlo, se dirán en el futuro; el superhombre es pues, en el marco de nuestra exposición, el cuerpo recuperado, la alternativa nietzscheana a la subjetividad absoluta, al Capital. Pero para acceder a la dimensión impulsional, solidaria del perspectivismo de Nietzsche, así como también de su hermenéutica, es imperioso sobrepasar al hombre, atrapado en las redes de la subjetividad absoluta, aun cuando la objete, como ya vimos. De ahí que en el prólogo de *Así habló Zaratustra*,<sup>52</sup> Nietzsche proclame que el hombre debe ser superado por ser apenas «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre», «un puente y no una meta», «un tránsito y un ocaso» y «defina» a la vez al superhombre como el «sentido de la tierra» —fórmula más que sugerente si tenemos presente la equivalencia entre la subjetividad moderna y la cárcel de la mente— y también como «el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre». Oscura nube que impide la visión de lo abierto, del horizonte infinito, requisito indispensable para que la autoafirmación que mora en los impulsos se despliegue en plenitud.<sup>53</sup> Los mejores hombres sólo han sido una mezcla «híbrida de planta y de fantasma», es decir, un cuerpo raquíptico, impulsos disminuidos, domesticados o extirpados brutalmente más un circuito de puras abstracciones mentales. «¡La crueldad era la voluptuosidad de esa alma!». Por momentos, todo parece dirigirse hacia una suerte de «liberación de los impulsos»;<sup>54</sup> pero no debemos engañarnos, Dioniso no romperá su alianza con Apolo; prestar oído a los impulsos no significa

desconocer la necesidad de educarlos;<sup>55</sup> en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche distinguirá cuidadosamente domesticación de adiestramiento.<sup>56</sup>

De todas maneras, es sorprendente que en un fragmento póstumo —y en una fecha tan tardía como 1887— Nietzsche rescate el concepto de «persona». ¿Quizá por su filiación premoderna o, incluso, extramoderna, si cabe el término?<sup>57</sup> Vale la pena recordar que ya en un temprano escrito de juventud, que permaneció inconcluso e inédito, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), Nietzsche exaltaba la *personalidad* de los primeros filósofos griegos, los así llamados presocráticos, en detrimento de sus doctrinas. El fragmento de 1887 se titula *La jerarquía de los valores humanos* y comienza así: «a) no se debe evaluar a un ser humano en función de obras particulares. Acciones epidérmicas. Nada es más raro que una acción personal. Una clase social, un rango, una raza, un ambiente, una casualidad. Todo ello se expresa en una obra o en una conducta antes que una persona».

b) no se debe presuponer en absoluto que haya muchos seres humanos que sean personas. Y, aunque algunos sean varias personas, la mayoría no son ninguna. Dondequiera que predominen las cualidades medias, aquellas de las que depende la subsistencia de un tipo, ser persona será un derroche, un lujo, no tendrá ningún sentido pretender ser una persona. Son portadores, instrumentos de transmisión.

c) la persona es un hecho relativamente aislado; en relación con la importancia mucho mayor de la continuidad y de la media, es algo, así pues, casi contra natura. Para la formación de la persona se requiere un aislamiento a tiempo, la obligación de una existencia defensiva y armada, algo así como un amurallamiento, una mayor capacidad de reclusión; y, sobre todo, una impresionabilidad mucho menor de la que tiene el hombre medio cuya humanidad es contagiosa.

Primera pregunta en lo que respecta a la jerarquía: como de solitario o de gregario es alguien». (10[59]).

Es evidente que la palabra «persona» no connota en Nietzsche aquella vaga definición tradicional —y confesional— de «cuerpo, más alma, más espíritu». Nombra la singularidad irreductible, otra manera de designar lo que se sustrae al imperio de la subjetividad absoluta, por ser inmune a la mediación. Por lo demás, salta a la vista el parentesco del superhombre —o de sus precursores— con la persona, tal como la caracteriza Nietzsche. El superhombre, ¿por fin, una persona?

### Freud: la pulsión se fuga

Cuando entre 1913 y 1917 Sigmund Freud intenta fundar epistemológicamente el psicoanálisis a través de una explicitación y articulación de sus conceptos fundamentales, escribe en un apartado que titula «Lo inconsciente»: «La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una continuación del animismo, que nos mostraba por doquiera fieles imágenes de nuestra consciencia, y en otro, la de la rectificación, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa». E inmediatamente agrega: «Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la consciencia con el proceso psíquico inconsciente objeto de la misma. Tampoco lo psíquico necesita ser en realidad tal como lo percibimos. Pero hemos de esperar

que la rectificación de la percepción interna no ponga tan grandes dificultades como la de la externa y que el objeto interior sea menos incognoscible que el mundo exterior.<sup>58</sup>

La filiación kantiana de lo inconsciente freudiano es suficientemente explicata como para que tenga sentido insistir en ello. Lo inconsciente es radicalmente otro que la consciencia, tal como la «cosa en sí» lo es en Kant en relación con el «fenómeno». Existe inconmensurabilidad entre los dos órdenes. Sin embargo, Schopenhauer mediante, Freud puede enunciar la desconcertante frase final: «hemos de esperar (...) que el objeto interior sea *menos incognoscible* que el mundo exterior» (el subrayado es mío). ¿Menos incognoscible? ¿Qué significa «menos» incognoscible? Como se comprenderá, en lo enigmático de esta aserción se encierra la entera naturaleza y validez del conocimiento psicoanalítico que, obviamente, deberá buscarse por el camino de lo que Schopenhauer llamaba «conocimiento inmediato»; paradójico, peculiar e insuficiente conocimiento de la cosa en sí.<sup>59</sup> Asociación «libre», atención flotante, interpretación, construcción, en cuanto método de conocimiento, tienen su lugar aquí. Técnicas que apuntan, por vía de lo interior, a lo en última instancia incognoscible. Lo dicho pone en tensión al psicoanálisis, por una parte, con las ciencias al uso, volcadas al mundo de la representación y, por otra, con la metafísica y la ética poskantiana en particular, habida cuenta de que el psicoanálisis pretende un estatuto diferente, más próximo al de las ciencias, en verdad.

Nietzsche se había debatido poco antes con el problema del conocimiento de los impulsos, en última instancia, de lo real. De ahí sus formulaciones inestables y cambiantes, tan habituales en él: aprehensión estética, desasimiento radical, conocimiento creador, sabiduría salvaje. El «menos» incognoscible freudiano remite a una posibilidad de conocimiento ajeno a las leyes que rigen el mundo como representación, pero también a un resto irreductible al conocimiento, tal como en Schopenhauer y en Nietzsche. Resto que en Freud aparece por todas partes: el ombligo del sueño, la roca viva de la castración («protesta masculina», envidia del pene),<sup>60</sup> la represión primaria, la pulsión, concepto límite entre lo psíquico y lo somático, el ello, abierto en su extremo del lado somático. Resto que, además, decide acerca de la duración de un análisis y del significado de la «cura».

Por donde se la mire, la subjetividad moderna, la cárcel de la mente, reducida ahora a algunos aspectos del yo, brinda el espectáculo del derrumbamiento de sus muros, la ruina de su pretendida autosuficiencia: si no alcanzara con lo inconsciente, todavía está lo biológico, sin cuya incidencia la pulsión es impen-sable. «Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra la *pulsión* como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo que arriban al alma y como una magnitud de exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático».<sup>61</sup> Quien representa a otro es alguien distinto de su representado pero, al mismo tiempo, está ligado inseparablemente a él, a quien reporta.<sup>62</sup> Sin reduccionismo alguno ni autoobjetivación, la subjetividad absoluta queda firmemente anclada en el cuerpo propio y, por decirlo así, afectada por una herida incurable, que no cesa de sangrar.

Pero todavía hay más. Lo biológico donde se desfonda lo inconsciente —con más razón, el ello— no es lo que está al alcance de la biología al uso, ciencia representativa instrumento de la subjetividad trascendental, sino aquella vida, también invocada por Schopenhauer y Nietzsche, a la que se accede por vía interior. Caso contrario, no tendría sentido hablar de resto, sustracción o incognoscibilidad alguna; donde termina el psicoanálisis comenzaría la ciencia biológica corriente.

Lo dicho no excluye, ciertamente, la recurrencia eventual a conocimientos biológicos forjados en el reino de la representación. No se trata de compartimentos estancos sino de orientaciones radicalmente diferentes. Lo mismo se aplica a Nietzsche, quien no vacila en echar mano, cuando lo considera conveniente, a conocimientos que provienen de la ciencia biológica fenoménica.

Más allá del principio de placer nos muestra, desde otro ángulo, la ruptura freudiana de la cárcel de la mente. Se sabe que la finalidad de este escrito es cuestionar el imperio del principio de placer, establecido en su momento por el propio Freud, lo que no significa negarle un alcance limitado. Digamos por nuestra cuenta que un psiquismo regido por el principio de placer es perfectamente compatible con la subjetividad moderna. Por eso señalábamos antes que la mera hipótesis de lo inconsciente *puede* no alcanzar para poner en tela de juicio las pretensiones de la subjetividad absoluta.

En una primera aproximación, el análisis de la neurosis traumática y del juego infantil —el tan meneado juego del carretel— no arroja resultados concluyentes. Con algunas concesiones, el principio de placer parece mantener su reinado. Freud se verá obligado entonces a reconstruir en forma sinóptica la historia y los avatares de la práctica analítica hasta dar, a través del fenómeno de la resistencia, con la *compulsión de repetición*, que es preciso atribuir a lo reprimido inconsciente. Pues bien, «la compulsión de repetición —afirma Freud— devuelve también vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer».<sup>63</sup> Debe admitirse entonces la existencia de una compulsión de repetición que se instituye más allá del principio de placer. Y lo que es más importante todavía: la compulsión de repetición ha de entenderse como más originaria, más elemental y más pulsional que el principio de placer mediante ella destronado.

Ahora bien, ¿cómo conceptualizar cabalmente el fenómeno de la repetición, de esa repetición irreductible al principio de placer? Freud sabe muy bien que para intentar responder a esta pregunta necesita internarse en el campo de la especulación. Llamémosla metapsicología, si así nos place, pero en la medida en que nos adentramos en la «cosa en sí», la metafísica es insoslayable. La exploración del sistema P-Cc, frontera entre lo exterior y lo interior, rinde un rédito extraordinario: sin estar dotado de una adecuada *protección antiestímulo*, la subsistencia de tal sistema sería sencillamente imposible, las energías procedentes del exterior no tardarían en suprimirlo.

Es completamente natural identificar la subjetividad moderna con esa protección antiestímulo. No es casual pues que en este pasaje Freud recuerde a Kant, justamente a propósito del tiempo y del espacio, en cuanto determinaciones fundamentales de la subjetividad trascendental. ¿Las «intuiciones puras», protección antiestímulo? Si bien la preocupación inmediata de Freud es negar que los procesos anímicos inconscientes se gobiernen por esas formas de la intuición, relaciona explícitamente tiempo y espacio con la protección antiestímulo: «Nuestra representación abstracta del tiempo parece (...) estar enteramente tomada del modo de trabajo del sistema P-Cc y corresponder a una autopercepción de éste. Acaso este modo de funcionamiento del sistema equivale a la adopción de otro camino para la protección contra los estímulos».<sup>64</sup> Vale la pena mencionar que, entre los distintos sistemas psíquicos, el sistema Cc es el que más estrechamente se vincula con la protección antiestímulo. La subjetividad moderna es una defensa ante la intensidad de lo real.

Pero, ¿qué pasa con los estímulos provenientes del interior, es decir, del cuerpo propio? ¿Existe contra ellos protección antiestímulo? Freud lo niega aunque, claro está, estas excitaciones son menos incompatibles con la supervivencia



del psiquismo. Por lo demás, el sistema pondrá en juego distintos recursos; se destaca entre ellos la proyección, es decir, la tendencia a tratar las excitaciones internas como si procedieran del exterior.

Sin embargo, Freud no se considera satisfecho con lo obtenido hasta aquí. La repetición —es cierto— mantiene su opacidad. Para peor, las últimas reflexiones, concernientes al modo en que son procesados los estímulos internos, parecen confirmar una vez más el imperio del principio de placer. Es preciso entonces convocar al *trauma*, primero en su figura externa, o sea, aquella instancia susceptible de «perforar la protección antiestímulo».

Resulta para nosotros de gran interés que Freud incluya el *terror* como componente digno de tenerse en cuenta en la neurosis traumática, así como el parentesco que el creador del psicoanálisis establece entre el terror y la angustia de la que, sin embargo, debe distinguirse. Hemos afirmado más arriba que, para el sujeto moderno, lo real, caso de presentarse, revestirá el rostro monstruoso del horror o templos similares. Es inevitable, pues acomete imprevistamente desde las profundidades de la subjetividad y provoca su fractura.

A la luz de los desarrollos expuestos también debe modificarse la teoría de los sueños, sostiene Freud: éstos ya no se explican sólo como cumplimiento de deseo sino que, más originariamente, obedecen a la compulsión de repetición.

Compulsión de repetición, protección antiestímulo, trauma: el terreno está preparado para abrir paso a la soberanía de lo real, ante cuya irrupción la subjetividad absoluta abdica. ¿Cómo construye Freud la escena? La falta de protección antiestímulo respecto a las excitaciones internas propicia perturbaciones análogas a las neurosis traumáticas. Pero, ¿cuáles son las fuentes de las excitaciones internas? Las pulsiones del organismo, contesta Freud, sin vacilar. De nuevo, cuando nos aproximamos a lo real, Freud saca a relucir el concepto de pulsión. Y enseguida define: «*los representantes (Repräsentant) de todas las fuerzas eficaces que provienen del interior del cuerpo y se transfieren al aparato anímico; es éste el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica*». <sup>65</sup> Las pulsiones, aun cuando se las quiera enteramente psíquicas, impiden que la subjetividad moderna se cierre sobre sí misma, complete su círculo; lo menos que puede decirse es que —en calidad de deicticos— apuntan a un «más allá»; la cárcel de la mente ha dejado de ser segura. Las pulsiones resisten la ligadura, <sup>66</sup> de ahí que la repetición sea su ritmo propio, aunque de ello no quepa descontar —al menos en principio— el esfuerzo del psiquismo por ligarlas. Sólo la pulsión ligada se somete al imperio del principio de placer. Lo real acontece, pues, como la tozuda insistencia reiterativa de lo no ligado, de aquello que hiere gravemente a la subjetividad sin que ésta atine a someterlo a su medida. Spinoza hablaría aquí de un mal encuentro, quizá de un veneno. Lo real como veneno. Pero Freud no se queda atrás, al calificar lo propiamente pulsional como «demoníaco». <sup>67</sup>

Repetición y pulsión han mostrado su copertenencia, pero Freud quiere ir todavía más lejos. El llamado de lo real, más allá del principio de placer, más allá de la subjetividad, en una palabra, lo demoníaco, lo subyuga. Pregunta entonces, «¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición?». Responde, en un registro puramente especulativo, metafísico: «Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas». <sup>68</sup> Por el puente de la pulsión hemos pasado a la vida, en cierta forma sinónimo de lo real, tanto en Freud como en Nietzsche. ¿Hemos abandonado la subjetividad, salido completamente fuera de ella? Ya dijimos que no; en todo

caso el más allá es un exterior interior, biología de la cosa en sí, más acá de la representación. Nada impide no obstante —también lo consignamos— un diálogo fecundo con la ciencia corriente, en particular, la biología, diálogo que Freud mantendrá hasta el final de *Más allá del principio de placer*. <sup>69</sup>

Concebida la pulsión como acabamos de ver, lo compulsivo de la repetición pasa a un segundo plano, pues la repetición se muestra ahora como la lógica («temporal») inmanente de la pulsión. La pulsión es por naturaleza conservadora; cambio y progreso se producirán siempre a pesar suyo. Forzada eventualmente a modificarse, conservará entonces la modificación impuesta. En lo real no hay progreso, es lo que por último siempre vuelve al mismo lugar de la misma manera. Se esboza la oposición entre pulsiones de vida y de muerte, oposición relativa, si las hay. Bien lo puntualizan Laplanche y Pontalis: «*De hecho, lo que Freud intenta explícitamente designar con el término «pulsión de muerte» es lo que hay de más fundamental en la noción de pulsión, el retorno a un estado anterior y, en último término, el retorno al reposo absoluto de lo inorgánico. Lo que así designa, más que un tipo particular de pulsión, es lo que se hallaría en el principio de toda pulsión*». <sup>70</sup> O también: «*Freud se declara incapaz de poner de manifiesto, en el caso de las pulsiones de vida, bajo qué aspecto obedecen a lo que él definió como la fórmula general de toda pulsión, su carácter conservador o, mejor, regresivo*». <sup>71</sup>

¿Acierta Freud con la naturaleza de la pulsión al concebirla como esencialmente regresiva? ¿Es esta la única o la mejor manera de explicar el compromiso de lo pulsional con la repetición? El mismo Freud expresa sus dudas al respecto. Nosotros, por nuestra parte, en un escrito redactado hace ya veinticinco años, rechazamos enfáticamente la concepción freudiana de la naturaleza última de la pulsión, al inclinarnos por la visión nietzscheana. <sup>72</sup> La esencia del impulso es la diferencia; lo que se repite idénticamente —eterno retorno de lo mismo— es el puro diferir consigo, el más pleno goce de sí en el puro diferir consigo. Como se comprenderá, no nos las habemos aquí con una diferencia entre cosas, entre una cosa y otra; tampoco con una repetición que adopte máscaras distintas y sucesivas; por eso: eterno retorno de lo mismo. Pero lo mismo es la diferencia absoluta. Ninguna tendencia pues a la descarga y menos todavía a la descarga total. Los impulsos no buscan huir de sí; por el contrario, se quieren a sí mismos. Agreguemos que la pulsión es conservadora pero no por eso regresiva; conservadora se sí, en su propia eclosión vital.

Su concepción del impulso lleva por último a Freud a pensar el principio de placer como una mera variante de «*la aspiración más universal de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico*», <sup>73</sup> amenazando suturar así la herida que había infligido a la subjetividad con su orientación a lo real. Si la pulsión de muerte y el principio de placer obedecen en definitiva a una misma tendencia, se desdibuja la distinción entre lo real y la subjetividad. Plantear el principio de placer como variante de la pulsión de muerte es también, recíprocamente, aplicar a lo más originariamente pulsional el modelo del principio de placer.

De cualquier manera, lo único que nos importa en este trabajo es el esfuerzo de Freud por superar los límites de la subjetividad moderna, inconsciente incluido. A pesar de su defectuosa comprensión de la esencia de lo pulsional, donde destella el pesimismo schopenhaueriano, <sup>74</sup> Freud ha perforado los muros de la cárcel de la mente. Repetición, ruptura de la protección antiestímulo, trauma y, por fin, lo pulsional, están allí para probarlo. Sus insatisfactorias conclusiones finales no alcanzan a malbaratar lo ganado.



#### Notas

- (1) Este es el título de una de las obras del escritor argentino Héctor A. Murena.
- (2) Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 24. Trad. por Vidal Peña.
- (3) *Ibidem*, p. 26.
- (4) *Ibidem*, p. 24.
- (5) *Ibidem*, p. 61. Los subrayados son míos.
- (6) *Ibidem*, p. 61.
- (7) *Ibidem*, p. 62. El subrayado es mío.
- (8) *Ibidem*, p. 62.
- (9) *Ibidem*, p. 63.
- (10) *Ibidem*, p. 68.
- (11) *Ibidem*, p. 67.
- (12) Véase, a modo de ejemplo: «en virtud de sentir yo diferentes especies de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etcétera, concluyo con razón que, en los cuerpos de donde proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades, aunque acaso no haya semejanza entre éstas y aquéllas» (*Ibidem*, p. 68. El subrayado es mío). O estas líneas, todavía más elocuentes y taxativas: «no hay, ciertamente, afinidad ni relación alguna (...) entre la excitación del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre la sensación de la cosa que origina dolor y el pensamiento de tristeza que dicha sensación produce» (*Ibidem*, p. 64. El subrayado es mío).
- (13) «Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar especiales, y distintas de mí, como las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamente» (*Ibidem*, p. 66. El subrayado es mío).
- (14) Aunque las pasiones sean, según Descartes, percepciones referidas exclusivamente al alma, «son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus [animales]» (Descartes, R.: *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Elevación, 1944, art. 27, p. 44. Trad. por Manuel de la Revilla).
- (15) Sin embargo, «este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: semejanza, contigüidad en tiempo y lugar y causa y efecto» (Hume, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, tomo I, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 98-99. Trad. por Félix Duque).
- (16) Demás está decir y no viene al caso, pues nos desviaría de nuestro objetivo, que la transformación de la conexión constante en conexión necesaria, inherente a la idea que formamos de la causalidad, esa alquimia de la mente, es regularmente mal explicada por los profesores de filosofía. No me puedo resistir a aclarar el tema en una nota. Fiel a la experiencia (o, mejor dicho, a su concepto de experiencia) que retrotrae siempre a impresiones, Hume busca la impresión que corresponde a la idea de conexión necesaria. La encuentra en una impresión de reflexión —clase de percepciones casi siempre olvidada, menospreciada o desconocida por los profesores— que consiste en la compulsión de la mente a pasar de un término a otro, toda vez que uno de ellos es dado. O sea, que no es válido atribuir *sin más* a la repetición o a la costumbre la aparición en la mente de la idea de conexión necesaria, tal como suele hacerse. Falta un paso.

Según explica Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, ellas, por sí solas, no generan ninguna idea nueva. La mente debe experimentar la compulsión referida —impresión de reflexión— para copiarla en la idea de conexión necesaria. «La reflexión sobre los distintos casos se limita a repetir los mismos objetos, con lo que nunca podrá llegarse a una nueva idea. Sin embargo, luego de un ulterior examen encuentro que la repetición no es exactamente la misma en todo respecto, sino que produce una nueva impresión y, por este medio, la idea que al presente examino. En efecto, luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve determinada por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o determinación la que proporciona la idea de necesidad» (*Ibidem*, p. 279).

(17) «Las impresiones pueden ser de dos clases: de sensación y de reflexión. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar a los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor [pasiones], que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas» (*Ibidem*, p. 95). «Del mismo modo que todas las percepciones de la mente pueden dividirse en impresiones e ideas, también las impresiones admiten una ulterior división en originales y secundarias. Esta división de las impresiones es la misma anteriormente utilizada al distinguir entre impresiones de sensación y de reflexión. Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas» (*Ibidem*, p. 443). Las impresiones de sensación, ¿efecto de «causas desconocidas», como expresa con alguna mayor corrección la cita de página 95, ¿o producto de «la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos»? ¿Cómo puede extender Hume la validez del nexos causal más allá de los confines de la mente, según lo sugieren estos párrafos? En la página 98, leemos: «El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema». Idéntica afirmación en página 444, a continuación de lo que hemos transcrito de página 443: «tendrá que haber también algunas percepciones que hagan directamente su aparición en el alma. Todas ellas dependen de causas físicas y naturales, y su examen me alejaría demasiado de mi propósito en estos momentos, llevándome a las ciencias de la anatomía y la filosofía natural. Por esta razón, me limitaré aquí a esas otras impresiones que he llamado secundarias y reflexivas, en cuanto que surgen de las impresiones originales o de las ideas de estas últimas». ¿Es que acaso la «anatomía» y la «filosofía natural» tendrían acceso a una causalidad en lo real, sorteando los mecanismos que gobiernan las representaciones? Después del análisis crítico de la causalidad llevado a cabo por Hume, ¿con qué derecho postular una relación causal entre lo extramental y lo mental, cuando incluso la misma conexión constante —para ni mencionar la necesaria— es puro fenómeno intramental? Como se verá, el pensamiento de Hume no siempre es todo lo consecuente que sería de desear. De hecho, el *Tratado de la naturaleza humana*, su obra fundamental, rebosa de oscuridades e incoherencias. Sin embargo, la orientación general de su pensamiento es clara y no admite dudas.

(18) Stroud, B.: *Hume*, México, UNAM, 3era. ed., 2005.

(19) Kant, M.: *Crítica de la razón pura*, tomo II, Madrid, Victoriano Suárez, 1960, p. 285. Trad. por M. García Morente.

(20) «Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible y, por tanto, sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros, además, no tenemos conceptos del entendimiento y, por tanto, tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la *Crítica*. De donde se sigue, desde luego, la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia» (Ibidem, pp. 34–35). Ahora bien, «la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aun antes de que me sean dados objetos, por tanto, a priori, regla que se expresa en conceptos a priori, por los que tienen, pues, que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar» (Ibidem, p. 27). Se entenderá pues que el método trascendental, conforme lo define Kant, no apunta a un conocimiento de los conceptos con independencia de sus objetos sino, justamente, a la conjunción de ambos, en la misma medida en que los conceptos, al trascenderse, involucran los objetos. «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos sino de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori» (Ibidem, pp. 86–87). «Las condiciones de posibilidad de la experiencia [los conceptos a priori, referidos a espacio y tiempo] son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia».

(21) «Después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible en nuestro conocimiento a priori, aunque sólo en un sentido práctico» (Ibidem, p. 30).

(22) Ibidem, p. 39.

(23) Hegel, G.W.F.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987, p. 53. Trad. por Alfredo Llanos.

No ignoro las discusiones suscitadas con motivo de la conocida afirmación.

(24) Ciencia en sentido hegeliano, se entiende. Ciencia=filosofía=sistema.

(25) «La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización de concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación» (Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México–Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 54. Trad. por W. Roces). «El escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone a l espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas (...) y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que se trata de emprender» (Ibidem, p. 55). Salta a la vista la filiación cartesiana de estos párrafos de Hegel. Sin embargo, Kant ha dejado su impronta; la subjetividad implica a priori su otro, el objeto. Al resumir, en la introducción a la *Fenomenología*..., el método del desarrollo, escribe Hegel: «Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella un nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia» (Ibidem, p. 58). El método resulta de la estructura misma de la conciencia: «En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación, es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste» (Ibidem, p. 58).

(26) «La meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto» (Ibidem, p. 55). Los restos de «naturalidad» en el sujeto se reflejan especularmente en la correlativa exterioridad del objeto. La identidad sujeto–objeto debe ser conquistada, sin perjuicio de su apriorismo.

(27) Idem: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar–Hachette, 2da. ed., 1968, pp. 68–69. Trad. por Augusta y Rodolfo Mondolfo.

(28) «Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida (...). Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material» (Marx, C.; Engels, F.: *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1971, 3era. ed., p. 19. Trad. por W. Roces).

(29) Ibidem, p. 663. [ver]

(30) Heidegger, M.: «Carta sobre el humanismo», en Sartre, J.P.: Heidegger, M.: *Existencialismo y humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1963, p. 94. Trad. por A. Wagner de Reyna.

(31) Marx, C.: *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 7ma. reimpresión, p. 15. Trad. por W. Roces,

(32) En la sección del tercer manuscrito consagrada al dinero —si se quiere, prehistoria de *El Capital*— Marx describe en forma expresiva la trascendencia del mismo, así como también su negatividad, en el marco, claro está, del humanismo feuerbachiano. Se deja ver la perplejidad de una subjetividad empírica poco advertida frente al arrasador despliegue de la subjetividad absoluta. Ésta no nace de la alienación humana, ya religiosa (Feuerbach), ya económica (Marx) y, aun cuando así lo fuese, no bastaría oponerle el «hombre de carne y hueso» para deshacerla. La superación de la subjetividad absoluta tampoco es inteligible ni viable en términos de la recuperación de una esencia humana fija. Pero vayamos a la cita: «El dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su cualidad es la omnipotencia de su esencia; vale pues como ser omnipotente (...) Lo que mediante el dinero es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso soy yo, el poseedor del dinero mismo (...) Lo que soy y lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy feo pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy feo, pues el efecto de la fealdad, su fuerza abuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy tullido, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego, no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser honesto, luego se presume que soy honesto; soy estúpido, pero el dinero es el verdadero espíritu de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? (...) El dinero en cuanto, medio y poder universales (...) para hacer de la representación realidad y de la realidad pura representación, transforma igualmente las reales fuerzas esenciales humanas y naturales en puras representaciones abstractas y por ello en imperfecciones, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las imperfecciones y quimeras reales, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en fuerzas esenciales reales y poder real» (Idem: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, 11ma. ed., pp. 177–180. Trad. por F. Rubio Llorente). Claro que el dinero (o el Capital) no solamente se limitan a «invertir» lo inmediatamente dado, lo natural, como sostiene Marx, sino que lo alteran de todas los modos posibles, subvirtiéndolo, trastrocándolo y determinándolo absolutamente desde su «abstracción», y esto es lo que importa. Lo más interesante del texto del joven Marx es su reconocimiento azorado de la potencia ilimitada de la subjetividad absoluta; aquí, el dinero.

(33) Salidas de cauce que no desmienten la perfección de su movimiento circular. Se trata, antes bien, de hiperkinesia, consecuencia de su excesivo despegue.

(34) A pesar de la «historización» marxista del hombre feuerbachiano, véase reaparecer en su integridad en las siguientes citas, referidas a la sociedad comunista: «en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos» (Marx, Engels, Op. Cit., p. 34). La escisión sufrida a raíz de la división del trabajo desaparece, las heridas se curan sin dejar cicatrices; por más modificaciones que haya sufrido su naturaleza a través de la historia, el hombre se reencuentra en la plenitud de su esencia. «El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiénolas al poder de los individuos asociados» (Marx, Engels, Op. Cit., p. 82). Todo vuelve a su lugar, esto es, al control consciente humano. La enajenación se esfuma, sin dejar rastros ni secuelas. La historicidad es en definitiva epidérmica; es que —contrariamente a lo que opina Heidegger— Marx no ha penetrado en la dimensión esencial de la historia.

(35) Más adelante podremos apreciar, sin embargo, que esa identificación tiene ciertos límites.

(36) Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, Madrid-Buenos Aires-México, Aguilar, 1960, pp. 12-14. Trad. por E. Ovejero y Mauri.

(37) *Ibidem*, p. 15.

(38) Otto, W.F.: *Teofanía*, Buenos Aires, Eudeba, 1978, 2da. ed., pp. 130-135. Trad. por J.J. Thomas

(39) Los subrayados son míos.

(40) Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1984, 7ma. ed., pp. 43-44. Trad. por A. Sánchez Pascual.

(41) *Ibidem*, p. 100.

(42) Maresca, S.J.: *Nietzsche y la Ilustración*, Buenos Aires-Madrid, Alianza, 2004, p. 246.

(43) Se trata, en el fondo, de una cuestión gemela a la expuesta más arriba, concerniente al conocimiento del cuerpo propio. Preguntábamos: ¿al postular Schopenhauer la posibilidad de este conocimiento, no elimina a su manera la cosa en sí? ¿No termina una vez más la subjetividad absoluta devorándolo todo?

En el apéndice referido, escrito años después que el texto principal y cuyo título es, precisamente, «de la posibilidad de conocer la cosa en sí» (Schopenhauer, Op. Cit., pp. 65-71), Schopenhauer comienza, como es frecuente en él, remitiendo al lector a otra obra suya, *La voluntad en la naturaleza*, escrita en 1836, donde estaría presentado y resuelto lo esencial del problema y sin cuya lectura —según dictamina— es casi inútil adentrarse en el texto que se tiene entre manos. Tal forma de desalentar de entrada al lector constituye uno de los goces predilectos de este extraño filósofo. Pero, como enseguida veremos, Schopenhauer conoce goces más plenos.

El apéndice entra en tema definiendo al conocimiento como *representación*, en una perspectiva kantiana pero que se desliza, por un lado, hacia Berkeley, al acentuar el carácter apariencial del fenómeno, su índole subjetiva y fenomenal, y, por otro, hacia la fisiología, al concebir la representación como imagen cerebral, en concordancia con el positivismo naciente. Por ende, es imposible la adecuación entre la imagen y un objeto distinto de ella, cosa que Schopenhauer entiende en términos de una diferencia absoluta entre lo real —el objeto— y lo ideal —la imagen—. Schopenhauer atribuye a Kant el establecimiento certero de esta diferencia. Excelente ocasión para denostar por enésima vez al idealismo alemán, en particular a Hegel, goce supremo de Schopenhauer, por haber proclamado la identidad absoluta entre lo real y lo ideal. Goce supremo,

es cierto, aunque no por ello crítica menos aguda y decisiva, pues pone en cuestión el supuesto básico de la expansión omnimoda de la subjetividad moderna, que se transformará así en subjetividad absoluta.

Más allá de tiempo, espacio y causalidad, parámetros a través de los cuales los objetos son para nosotros, es decir, para la representación, éstos deben ser algo en sí, caso contrario toda realidad desaparecería y el mundo se reduciría a un fantasma. Lo real, afirma Schopenhauer, es algo radicalmente distinto del mundo como representación. ¿Materia, acaso? Absolutamente, no. La materia es apenas una abstracción, el supuesto *substratum* del objeto percibido.

Pues bien, Locke y Kant negaron coherentemente la posibilidad de conocer lo real, la cosa en sí. Se entiende por qué. Implica contradicción sostener que una cosa pueda ser conocida tal como es en sí, fuera del conocimiento. El conocimiento es representación y ésta, por comportar sus propias condiciones subjetivas, nunca puede identificarse con la esencia de las cosas, que pertenece a otro registro. «La representación modifica todo lo que se refiere al ser de la cosa». La representación no puede salir de su propio círculo para captar cómo serían las cosas por fuera de él. La cárcel de la mente. Sin embargo —digámoslo una vez más— esto no autoriza a eliminar la diferencia absoluta entre la representación y lo real, o sea, a conceder la soberanía irrestricta al conocimiento. Las cosas se nos presentan de una manera muy diferente a cómo son. Se nos muestran enmascaradas, máscara «que deja adivinar pero no descubre lo que tras ella se oculta» dice el filósofo con hermosa y sugerente metáfora.

«Partiendo del conocimiento objetivo de la representación no podemos salir de ella ni pasar el fenómeno», resume Schopenhauer y enseguida agrega: «Hasta aquí de acuerdo con Kant». [Falta referencia]

Recién empieza ahora lo que nos importa, lo que propiamente es el objeto de esta extensa nota. Nosotros cognoscentes, no somos únicamente sujetos del conocer, escribe Schopenhauer; somos también cosas en sí. «En consecuencia, para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde afuera, se abre una vía que parte de lo interior». Exterior-interior; es obvia la precariedad de esta distinción, deudora de una concepción vulgar del espacio, pero por ahora —y por mucho tiempo— es lo que tenemos. Solamente de la mano de Heidegger podremos ir más allá de eso. Con Schopenhauer —pero también con Nietzsche y Freud— lo «interior» indicará el camino que conduce hacia lo real, hacia la autosupresión de la subjetividad moderna.

Volvamos a Schopenhauer. Lo real, la cosa en sí, sólo puede llegar a nuestro conocimiento de un modo inmediato, esto es, «haciéndose ella misma consciente de sí», subraya Schopenhauer. ¿No resuena aquí algo del *Ereignis* heideggeriano, aunque con una connotación todavía demasiado subjetiva? Lo cierto es que se asienta la posibilidad de un conocimiento de la cosa en sí; la condicionalidad subjetiva del conocimiento, afirmada por Kant y admitida en líneas generales por Schopenhauer, queda en suspenso en relación al propio querer, como por otra parte ya se había sostenido sin tantas precisiones en el § 18. Por lo demás, no se trata de un conocimiento a priori sino a posteriori, siempre según Schopenhauer. Afirmación de vastos alcances, cuya importancia tendremos ocasión de calibrar. Una *experiencia* de naturaleza metafísica sobrepasa e inhibe toda anticipación trascendental. La irrupción del querer del interior del cuerpo propio nos abre también el conocimiento de la esencia de todo otro ente, «debemos concebir la naturaleza partiendo de nosotros y no, a la inversa, tratar de conocernos a nosotros partiendo de la naturaleza».

Ahora bien, ¿el conocimiento inmediato del propio querer equivale al conocimiento de la cosa en sí, de lo real? Todo hace suponer que sí. Contesta Schopenhauer: «Conviene recordar entretanto (...) que ni siquiera este mismo conocimiento interior de nuestra propia voluntad nos suministra todavía en modo alguno un conocimiento propiamente dicho de la cosa en sí». ¿Los motivos? Que ese conocimiento interior no es *totalmente* inmediato. Pues la voluntad sólo se reconoce como tal, en la «consciencia íntima», por medio de la inteligencia. «El conocimiento de la cosa en sí no es pues un conocimiento adecuado». No hay un desasimiento total de la representación. Tampoco una yoidad simple sino desdoblamiento; un elemento que conoce, la inteligencia, y



otro que es conocido, la voluntad. El yo es así opaco y constituye para sí mismo un enigma. El conocimiento «interior» prescinde del espacio y de la causalidad, pero no del tiempo y de la diferencia formal entre conocer y ser conocido. «Por consiguiente, en este conocimiento interior, la cosa en sí, que se despoja en parte de sus velos, no se nos presenta todavía desnuda». A lo que replica Nietzsche en *La gaya ciencia*, advertido y a la búsqueda de una solución al problema mediante el conocimiento creador, rebote a la superficie y celebración de la apariencia, después de haberse sumergido en el abismo de lo real: «Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo (...). Se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?». (Nietzsche, F.: *La ciencia jovial*, Venezuela, Monte Ávila, 1985, «Prólogo a la segunda edición» de 1886, p. 6. Trad. por José Jara).

Sin embargo, insiste Schopenhauer, en el acto voluntario que brota de «las oscuras profundidades de nuestro interior», aparece la cosa en sí. Y agrega: «En este punto he modificado la doctrina de Kant que sostiene la imposibilidad de conocer la cosa en sí, pues yo pretendo que si bien no puede ser conocida de una manera absoluta y radical, es sustituida para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, que difiere radicalmente de todos los demás por esta su manifestación inmediata».

[Referencia] Imposible no evocar aquí los fenómenos del inconsciente, el chiste, el lapsus, los sueños, sobre los que nos ilustra Freud. Fenomenizaciones de la cosa en sí, emergencias de lo real, que no responden a las leyes que rigen el mundo como representación y las alteran, tal como lo apolíneo en Nietzsche. Fenómenos inmediatos, los denomina Schopenhauer.

Pero todavía falta el último paso, el decisivo. Pues admitida la imperfección e incompletud del conocimiento de la cosa en sí, de lo real, ¿corresponde sin embargo mantener la identidad entre cosa en sí y voluntad? Antes de responder, Schopenhauer da un rodeo. Se pregunta qué es «en absoluto y por sí misma esa voluntad que aparece en el mundo». Problema insoluble —contesta— ya que hay una contradicción insalvable entre «ser conocido» y «ser en sí». Pero el hecho de que el problema se plantee, sugiere que lo que conocemos bajo el nombre de voluntad «puede tener, fuera de toda manifestación, condiciones, propiedades y maneras de ser que no podemos conocer ni concebir y que subsistirán como esencia suya». Eso se tornará evidente —afirma— cuando la cosa en sí se anule como voluntad y se revele como *nada*, desde el punto de vista fenoménico. ¿Es preciso traer a colación aquí de nuevo a Heidegger, en este caso al de *Ser y tiempo* y *Qué es metafísica*? «Si la voluntad fuese entera y absolutamente la cosa en sí, esa nada sería también una nada absoluta, pero (...) es una nada relativa». Conclusión: la voluntad, incluso inconsciente, los impulsos, no son «entera y absolutamente la cosa en sí», lo real.

De un golpe, Schopenhauer ha resuelto, por lo menos hasta un punto, los dos problemas que nos planteábamos: (1) los impulsos inconscientes no son en efecto lo real sin más sino sus heraldos, (2) su misma denominación —impulsos, voluntad— revela una ingerencia del conocimiento, por más atípico respecto de las leyes de la representación que se lo quiera; sin embargo, los rasgos peculiares de su emergencia y demás características impiden su fagocitación por la subjetividad trascendental o absoluta. En nuestro léxico: tanto los esfuerzos realizados en el horizonte de la subjetividad moderna por recuperar lo real como éste mismo, llevarán la impronta de aquella.

(44) Otra huella inconfundible de la subjetividad moderna en aquello que tiende a sobrepasarla.

(45) Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1975, 2da. ed., p. 34. Trad. por A. Sánchez Pascual.

(46) Véase: Maresca, S.J.: «Sobre la dieta», en *Cuadernos del Sur*, Un. Nacional del Sur, 33, 2004, pp. 161–181 (esp. pp. 171–181). [ver]

(47) Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1976, 2da. ed., p. 38. Trad. por A. Sánchez Pascual.

(48) *Ibidem*, p. 39.

(49) Nietzsche, F.: *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1974, p. 39. Trad. por A. Sánchez Pascual.

(50) Véase Maresca, S.J.: *Nietzsche y la Ilustración*, pp. 15–27.

(51) Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2001, 4ta. reimpresión, pp. 64–66. Trad. por A. Sánchez Pascual.

(52) *Ibidem*, pp. 33–49.

(53) *Ibidem*, pp. 237–240.

(54) Tampoco faltan textos freudianos que, leídos superficialmente, llevan a pensar en la misma dirección. Cf., por ejemplo: «La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna», Freud, S.: *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, Madrid, Alianza, 1974, 6ta. ed., pp. 19–44. Trad. por Luis López Ballesteros y de Torres.

(55) Y, más aún, transfigurarlos. Véase: Nietzsche, F.: *El certamen de Homero*. Trad. por A. Tzveibel y M. Rojas Bermúdez; S.J. Maresca y otros: *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*, Buenos Aires–Madrid, Alianza, pp. 231–238.

(56) Nietzsche, F.: «Los «mejorados» de la humanidad», en *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 71–75. Trad. por A. Sánchez Pascual.

(57) No obstante —como podrá apreciarse en la cita siguiente— la «persona» reivindicada por Nietzsche no mantiene el mismo tipo de relación (o ausencia de relación) con la subjetividad absoluta que hemos criticado en el caso del Hombre de Marx. Es un gesto de retraimiento en el paraje de la subjetividad absoluta.

(58) Freud, S.: «Metapsicología», en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1973, 2da. ed., p. 171. Trad. por Luis López Ballesteros y de Torres.

(59) No se nos escapa que al admitir Freud *cierto* conocimiento de la «cosa en sí», se abre la posibilidad de entender al psicoanálisis como una ampliación de la consciencia o de la razón, es decir, como un nuevo capítulo del desarrollo de la subjetividad absoluta y no como un intento de superación de la misma. Es el problema que arrastramos desde el § 18 de *El mundo como voluntad y representación*, no obstante la condigna solución que ofrece Schopenhauer en el apéndice comentado en nota 42.

Ni siquiera Nietzsche queda enteramente libre de la interpretación «hegeliana», por así llamarla. Conforme a ello, se ha hablado en su caso de una «razón poética».

De hecho, algunas fórmulas freudianas alimentan la ambigüedad, como, por ejemplo, aquella del «devenir consciente lo inconsciente» —neutralizada en parte con la teoría de la doble inscripción— o la de recordar para no repetir —hoy convertida en un lastimoso lugar común— o todavía, emparentada con la anterior, lograr que el recuerdo traumático sufra el desgaste del recuerdo normal mediante el «levantamiento» de la represión, etc. Es que quizá no baste con el recurso a lo inconsciente (reprimido) para horadar los muros de la cárcel de la mente. ¿Por qué no entender lo inconsciente como parte de lo mental y cerrar allí las puertas? Como veremos, se hará necesario remontarse a la raíz biológica, lo que no implica reducir el psiquismo al cerebro, abdicar ante las neurociencias, ni ningún otra de las conclusiones apresuradas similares que suelen extraerse.

(60) «Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a la roca viva, y que por tanto nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la femineidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad» (Freud, S.: «Análisis terminable e interminable», en *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 131. Trad. por Ramón Rey Ardid). Poco más arriba, Freud presenta la misma dificultad, sólo que de un modo más sentido, concreto y bello: «En ningún momento del tratamiento psicoanalítico se sufre más de un sentimiento opresivo, de que los repetidos esfuerzos han sido vanos y se sospecha que se ha estado «predicando en el desierto», que cuando se intenta persuadir a una mujer de que abandone su deseo de un pene porque es irrealizable, o cuando se quiere convencer a un hombre de que una actitud pasiva hacia los varones no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida» (*Ibidem*, p. 130).

La evolución ulterior de la civilización occidental, esto es, la modificación de las conductas y costumbres tanto de las mujeres como de los varones, parece haber confirmado más lo primero que lo segundo, a saber, la imposibilidad de las mujeres de abandonar el deseo de un pene. El feminismo explícito y militante es apenas una muestra burda y grotesca de ello. Algo más sutil, pero reducible al mismo origen, es la llamada «problemática de género».

(61) Ibidem, p. 136.

(62) Aquí «representación» en el sentido de *repräsentieren* —de donde *Repräsentanz* (delgado, representante)— y no de *Vorstellung*, que es el término alemán correspondiente a «representación», en la acepción utilizada a lo largo del presente estudio. En efecto, según J. Laplanche y J.B. Pontalis («Representante psíquico» en *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1974, 2da. ed., p. 390), «la relación entre lo somático y lo psíquico no se concibe —en Freud— en forma de paralelismo ni de causalidad; debe comprenderse comparándola con la relación existente entre un delegado y su superior». Ciertamente, como aclaran los autores en una nota, «ya es sabido que, en tal caso, el delegado, aunque por principio no sea más que el «apoderado» de su superior, entra en un nuevo sistema de relaciones que ofrece el peligro de modificar su perspectiva y desviar las directrices que le fueron dadas». Obvio, como cualquiera lo sabe a partir de la experiencia política. Pero por más traiciones que cometa la pulsión (y/o sus derivados inmediatos), eso no les quita su condición de representantes de algo extramental, que es lo que aquí nos interesa.

(63) Freud, S.: «Más allá del principio de placer», en *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, 1999, 8ª reimpresión, p. 20. Trad. por José L. Etcheverry, Amorrotu.

(64) Ibidem, p. 28.

(65) Ibidem, p. 34.

(66) ¿La síntesis *a priori*, en lenguaje kantiano?

(67) Aquí es interesante la nota de José Etcheverry, traductor de Freud al castellano, con motivo del término *triebhaft* (carácter pulsional), utilizado por éste (Ibidem, p. 35). Nos explica Etcheverry que el vocablo tiene carta de ciudadanía en la literatura alemana desde fines del siglo XVIII y traduce lo *impulsiv*, lo *passioné*, de la Ilustración francesa, esto es, «lo impulsivo, apasionado, irreflexivo; lo opuesto a la conducta racional y esclarecida». Claro testimonio de que lo impulsional, tanto en Schopenhauer como en Nietzsche y en Freud, es heredero de la pasión cartesiana, pasión que con estos autores ahonda en su naturaleza, según dijimos.

(68) Ibidem, p. 36.

(69) Un ejemplo cabal de las «dos» biología, así como también de su interlocución, se trasluce en la cita siguiente: «Por nuestra parte —dice Freud— no hemos abordado la *sustancia viva* sino las *fuerzas* que actúan en ella, y nos vimos llevados a distinguir dos clases de pulsiones: las que pretenden conducir la vida a la muerte, y las otras, las pulsiones sexuales, que de continuo aspiran a la renovación de la vida, y la realizan. Esto suena a un *corolario dinámico* de la *teoría morfológica* de Weismann» (Ibidem, p. 45. Los subrayados son míos). Lo que en la biología científica, representativa, es «sustancia viva», se reinterpreta en términos de «fuerzas» en la biología metafísica; lo que en la primera es «teoría morfológica» deviene «corolario dinámico» en la segunda. Tampoco es arbitrario o casual el pasaje de lo estático a lo dinámico en esta reinterpretación.

(70) Laplanche, J.; Pontalis, J.B.: ob. cit., art. «Pulsiones de muerte», p. 355.

(71) Ídem: «Pulsiones de vida», p. 357.

(72) Maresca, S.J.: «Repetición y diferencia en el contexto de la metapsicología freudiana», en *En la senda de Nietzsche*, Buenos Aires, Catálogos, 1991, pp. 349-363.

(73) Freud, Op. Cit., «Más allá...», p. 60.

(74) «Inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el genuino resultado y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir» (Ibidem, pp. 48-49).

*Análisis del Litoral* se terminó de imprimir en Imprenta UNL  
9 de Julio 2866 (3000) Santa Fe, República Argentina.  
Marzo de 2012.