

Las escrituras de la ausencia

Tramas y pasiones en la obra de Raymundo Mier



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia

Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López

Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dirección, Esthela Irene Sotelo Núñez

Secretaria académica, Pilar Berrios Navarro

Jefe de la Sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

Leticia Flores / Verónica Alvarado / Aída Robles / Carlos Pérez / Silvia Carrizosa /

Marina Lieberman / Nadina Perrés / José Antonio Maya González /

Enrique Hernández García Rebollo / Adriana Soto Martínez / Valeria Falleti

APOYO EDITORIAL

Evelyn Georgina Valencia Mejía / Joaquín Emmanuel de la Torre Herrera /

Bryan Valencia Calderón / Carlos Daniel Luna Covarrubias / Iván Piña Aguilar /

César Abraham Reyes de Jesús / Luis Ángel Gallardo Hilario

Directora de la revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales:

Nadina Perrés Pozo

Asistente editorial de la revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales:

Martha Elena Jiménez Calzadilla

Diseño de portada: Logos Editores / Claudia Pacheco

Fotografía: Alejandro Juárez Gallardo

Primera edición, 2025

D. R. © Universidad Autónoma Metropolitana

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,

Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C. P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Edificio A, 3er piso. Teléfono: 55-5483-7060

pubcsh@gmail.com/pubcsh@correo.xoc.uam.mx

<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>

<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego por el Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

ISBN: 978-607-28-3333-3 (digital)

ISBN: 978-607-28-3332-6 (impreso)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

NOTA AL LECTOR	7
PRESENTACIÓN	9
PREFACIO	15
LAS ESCRITURAS DE LA AUSENCIA	
La lenta usura: Le Bon y las multitudes	21
Oblicuidad de la esperanza. Magia y disipación de la norma	47
Orden jurídico y condena. La gestión de las desapariciones	81
Schreber: introspección, negación, delirio	121
Una lectura de Benjamin: nombrar la finitud	163
La sombra de Frazer: las nociones de verdad y tabú en la reflexión antropológica freudiana	211
El acto antropológico: la intervención como extrañeza	247
Vértigos de la opacidad: tiempos y experiencia en el régimen tecnológico	291
Freud y la escritura poética. Placer, dolor y perversión en el régimen estético. El espectro de lo sublime	319

Políticas y estéticas del miedo.	
Las afecciones crepusculares	359
Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción.	411
Las escrituras de la ausencia	443
Nota en homenaje a Raymundo Mier Garza	485

Nota al lector

Este libro es un homenaje a Raymundo Mier Garza y corresponde a su obra publicada en la revista *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. Proponemos su publicación en el marco de las actividades del 50 aniversario de la Universidad Autónoma Metropolitana dada su importancia en el campo de las Ciencias Sociales y el gran legado que dejó su pensamiento en formato gráfico y físico.

Se trata de una selección de artículos que apunta a una ruta de interlocución entre sus intereses y las temáticas que la revista ha propuesto a lo largo de su historia. Lo que fueron artículos se presentan ahora a modo de capítulos que siguen la trayectoria de su pensamiento tal y como se presentaron a lo largo de las publicaciones de la revista; con este nuevo formato, se han omitido los resúmenes y palabras clave. La intención de esta decisión corresponde a la conmemoración de su producción legítima, que da cuenta de la fabricación de pensamiento que se realiza desde la interlocución del doctor Raymundo Mier con la universidad, de forma especial en la construcción de ideas convocadas mediante las temáticas de nuestra revista.

Los textos aquí reunidos aparecen tal y como fueron publicados, conservamos el formato que se usó en las primeras ediciones. Por lo tanto, la lectora o el lector encontrarán referencias bibliográficas o citas textuales que Raymundo Mier realiza a lo largo de su trabajo con un estilo particular. En algunos casos, el comité editorial incluyó notas a pie de página a fin de otorgar más precisión y rigurosidad respecto de las fuentes correspondientes; asimismo agregamos las bibliografías al término de cada capítulo para su consulta.

Presentación

Quienes integramos el Comité Editorial de la revista *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, nos sentimos consternados por la repentina pérdida de nuestro querido amigo, colega y maestro el doctor Raymundo Mier Garza, hombre de ideas, generoso, solidario, versátil y sobre todo un ser humano apasionado. El valor de su obra es el resultado de la construcción de un pensamiento amplio y agudo, invaluable en el campo de las Ciencias Sociales y Humanidades. Asimismo, sobresalió por su calidad humana y su forma extraordinaria en el cuidado de los vínculos, lo cual le dio un lugar especial en la comunidad universitaria.

A manera de homenaje, hemos reunido en esta compilación especial algunos de sus textos publicados en nuestra revista a lo largo de varias décadas; pensador incansable, brillante, que incursionó en diversas áreas del conocimiento entre las cuales están la lingüística, el psicoanálisis, las ciencias sociales, la teoría antropológica y la filosofía. En este libro recopilamos algunos artículos que nos recuerdan el aporte del doctor Mier a la educación, la construcción del conocimiento, la teoría social, el psicoanálisis y otros saberes que abordó de manera profunda y desde una postura ética, comprometido siempre con la transmisión del conocimiento a las nuevas generaciones.

Cerramos esta obra con su trabajo titulado *Las escrituras de la ausencia*, que bien podría ser considerado un legado intelectual, donde deja plasmadas las ideas centrales de su pensamiento. Dicho trabajo fue escrito ex profeso para el número 60 de *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, dedicado al tema de la literatura y la producción de sentidos. Al mismo tiempo, este libro funciona como un conjunto de trabajos publicados en la revista a lo largo de más de 30 años, y pueden dar cuenta, así reunidos, del abanico amplio de intereses que profesó nuestro colega en su nutrida y valiosa carrera.

En esta remembranza, seguimos la ruta que el mismo autor tomó a lo largo de su trayectoria intelectual y que, para nuestra fortuna, quiso compartir y publicar en la revista. Por lo que habría que preguntarnos entonces: ¿Cómo sintetizar esta constelación de temáticas, la forma de abordarlas, sus vínculos con la antropología, el psicoanálisis, la filosofía y en general las ciencias sociales y las humanidades? Desde una trayectoria intelectual con múltiples curiosidades, más que carrera académica hiperespecializada, su peculiar mirada se caracterizó por la pluralidad ahí en donde la racionalidad instrumental científica sólo puede ver átomos temáticos que deben estar separados disciplinariamente. Mezclar una multiplicidad de temas y disciplinas requiere el desarrollo de una especie de orfebrería cognitiva que se decanta en palabras elegidas con sumo cuidado y dedicación artesanal. Voluntad de forma, necesidad de escritura, deseo, placer y asombro ante la elucidación del mundo circundante. Las problemáticas por él abordadas fueron diversas: la locura, el delirio, la escritura, el sentido, las instituciones, la historia, el poder, las masas, la ausencia, entre otras.

Dentro de la obra del doctor Mier encontramos que la antropología y el psicoanálisis no se excluyen, sino que se dan la mano al abordar el fenómeno de las masas y su aparición histórica. Las singularidades de una generalidad sociológica no son reductibles a fenómenos psicodinámicos, pero encuentran en ellos la potencia de sus formas de manifestación. La práctica de la antropología se manifiesta como un acto liminar que quebranta la ingenuidad de toda aspiración absolutista de encontrar una causa o un factor que explique de forma total los tal vez mal llamados hechos sociales. En paralelo, la presencia de Freud en la obra de Raymundo Mier ilumina las múltiples interpretaciones de diversos temas a lo largo de estas páginas. Si bien nuestro autor adopta una postura crítica ante la aspiración universalista de la explicación freudiana, respecto de fenómenos como la culpa y el nacimiento mismo de la civilización, reconoce con fina agudeza los hondos vislumbres psicoanalíticos en este sentido. El equilibrio conceptual alimenta las tensiones de las problemáticas abordadas de forma incluso elegante, más que terminar en una visión

en donde una disciplina sepulte a la otra mediante la rigurosidad que los formatos académicos exigen.

La escritura es uno de los temas más visitados en estas páginas, por ejemplo, el famoso caso Schreber que ha llamado la atención de tantos autores, es también un ejemplo paradigmático de cómo la interpretación teórica de un fenómeno tiene la capacidad de eclipsar miradas unidimensionales. La forma escritural de Schreber posee lógicas delirantes que, como Freud imaginó, tal vez resuenen a manera de ecos fractales en los altos vuelos de sus propias intelecciones teóricas, no obstante la interlocución entre el doctor Mier con las ideas de Freud, se ve enriquecida y problematizada con ideas de Mauss, Levi-Strauss, Foucault, Barthes, entre otros. Desde otra vertiente, al hablar de la sombra de Frazer en *Tótem y tabú*, devela áreas escondidas para los practicantes de psicoanálisis que solamente se enfocan en la esfera clínica: los psicoanalistas de diván.¹

La lectura que realiza el autor sobre la historia en la obra de Benjamin le resulta atractiva precisamente por ubicarse en los opuestos de los ritos academicistas: pretensión de claridad total, aspiración de instauración de leyes universales, es decir, los reflejos narcisistas de la especularidad que suelen poseer algunos solipsismos disciplinarios. El doctor Mier nos presenta tres diadas que oscilan en la obra de Walter Benjamin: finitud y felicidad; violencia y creación; continuidad y ruptura.

En cuanto al abordaje de temas estrictamente metodológicos, le da un tratamiento en donde inevitablemente aparecen cuestiones teóricas, epistemológicas y políticas, además de la necesaria reflexión sobre la ética, que es una constante en estos capítulos. Como se ve de forma clara, sus argumentos son reacios al carácter formulaico y a las estructuras esquemáticas. El carácter incluso enigmático de algunos de sus párrafos responde a esta búsqueda de una forma escritural singular, a la voluntad de encontrar la elegancia verbal, el deseo de hallar una adjetivación precisa, en fin, a la realización de las frases deslumbrantes.

¹ René Kaës, *Un singular plural. El psicoanálisis frente a la prueba del grupo*, Amorrortu, 2010.

Los títulos de los textos de Raymundo Mier se caracterizan por poseer la capacidad de síntesis, uno de los rasgos requeridos en el discurso académico, asimismo sobresalen por una fina distinción literaria. Un solo ejemplo aquí: “Vértigos de la opacidad: tiempos y experiencia en el régimen tecnológico”. Una idea central en este trabajo es la primacía de lo simbólico en cohesión con el ámbito social, mediante las tecnologías actuales que producen un régimen de opacidad acerca de su funcionamiento, las implicaciones que poseen en ámbitos diversos de la vida y su vertiginosa experiencia carente de transparencia.

En el capítulo “Políticas y estéticas del miedo. Las afecciones crepusculares”, la textura compleja de un fenómeno que pretende ser reducido a un abordaje binarista desde la neurofisiología mediante acontecimientos popularizados hoy en día, como la así llamada *Three F. Law: to freeze, to fight or to fly*. La ambigüedad del miedo, expresada en rituales de carácter antropológico (que en las formas de gobernanza clásica, desde Maquiavelo hasta hoy) es entendida aquí en su compleja imbricación humana. El binomio ontológicamente indisoluble pero fenomenológicamente diferenciable del dolor-placer, en la perspectiva freudiana, es al mismo tiempo capacidad de restitución simbólica y, así, instauración de nuevas normas sociales cuando se produce el salto de este tipo de experiencias a la dimensión antropológica de ellas.

En el capítulo “Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción” se percibe cómo las formas en que el tiempo afecta a los seres humanos, personas, individuos o sujetos son trastocadas precisamente a partir de la conceptualización de esas entidades que somos los seres hablantes. La problematización del tiempo también se presenta mediante las reflexiones continuas sobre los sentidos de los procesos semánticos, del habla y de la lengua, de la construcción de sentido en un contexto en donde el tiempo, extraña invención humana que rige de formas tiránicas hoy en día, se manifiesta con infinitas figuras que la historia va moldeando en sus extraños devenires.

Para nosotros es un honor presentar los textos que produjo para *Tramas, Subjetividad y procesos sociales*, al mismo tiempo que obser-

vamos lo que significó este espacio para nuestro colega, que tenía en alta estima y que consideró un hogar intelectual.

En homenaje a nuestro colega y amigo, y ante un silencio del que nada puede decirse, acudimos a sus propias palabras: “El silencio del lenguaje es también un desarraigo de la palabra, un abandono, una gravitación a la deriva de los desechos del lenguaje, la implantación en la zona iluminada del lenguaje de una materia opaca, intransigente” (“Freud y la escritura poética. Placer, dolor y perversión en el régimen estético. El espectro de lo sublime”, en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, Los placeres de la vida cotidiana, núm. 29, 2008).

Comité editorial

Prefacio

Homenaje a Raymundo Mier

Escribo sobre su obra siendo presa del sentimiento que él denominó en su último gran texto teórico “la herida de la desaparición”.

Nos juntó un azar llamado lingüística, y lo que quedó de este inicio como punto de referencia firme es la temática de la enunciación. La teoría de la enunciación nace del interés por aquello que plantea el problema de la transparencia en el lenguaje, en los años del comienzo en particular por las paradojas pragmáticas y su relación con la paradoja del análisis concebido como proceso que transforma su objeto.

Si bien es cierto que las paradojas pragmáticas aparecen cuando el hecho de decir contradice lo que es dicho, ellas no son más que manifestaciones específicas de la grieta estructural de la enunciación, con lo cual el campo del estudio del lenguaje se abre a las ciencias sociales y a la escritura literaria. Compartíamos la posición que Margritte plasmó en su cuadro *La conversación* y que Henri Michaux comentó con:

¡Hablar! Es por haber hablado que quedan en todos lados construcciones - construcciones embarazosas, inútiles, devenidas enormes, enciclopédicas, cada vez más inútiles, sin empleo, por añadidura de nuevas palabras, de nuevos hablantes... que siempre dejan restos.

Y los dos hombres conversando en medio de todas estas estructuras son llamados “los inconscientes”.

Los textos reunidos en este libro abarcan un periodo largo del trabajo de investigación de Raymundo Mier. Uno se encuentra ante un itinerario extremadamente complejo, regido por una lógica en progreso que ahora se nos invita a descubrir y que construye pa-

cientemente un arco que va de “La lenta usura” a las “Escrituras de la ausencia”. Es un arco que hoy me permito describir como el paso del borramiento del sujeto en la masa, a la desaparición del otro, a la tragedia y a la apuesta por la escritura. Todavía en el primer artículo, el autor es llamado “lingüista”, pero el trabajo se mete, con la precisión y exhaustividad características de él, al texto de Le Bon sobre las masas y a los comentarios de Freud y de Canetti. El texto es pionero para una reconsideración de las aseveraciones de LeBon en vista de la posibilidad de una psicología social cuando afirma que este autor produce “una ínfima paradoja” al definir lo común mediante una “heteronimia sin linderos y despojada de horizontes”.

Los capítulos intermedios pueden ser leídos como estaciones ineludibles en un camino trazado por la escritura de las paradojas que experimentamos en lo social y por la meta de llegar a otro abordaje de lo común. La irónicamente llamada “ínfima” paradoja no se puede resolver porque considera solamente el enunciado y excluye la enunciación. Desde este punto de partida se construye el arco conceptual que se despliega ante nosotros, operando con su inclusión crítica de los pensamientos de Benjamín, Frazer, Freud, Blanchot y Derrida una verdadera subversión de la psicología social.

El autor que viene hacia nosotros a través del último texto, póstumo, que aborda el tema del duelo, del sufrimiento y de la tragedia, es otro: ha sufrido una transformación por obra del pasaje, mediante su escritura, por las estaciones principales de la experiencia humana que él mismo nombra: la usura, la esperanza, la condena, la locura y el delirio, la opacidad del decir, la poesía, el miedo, la escritura.

Expresamos nuestra gratitud por la inmensa contribución de Raymundo Mier a las Ciencias Sociales y Humanidades, por su labor de docencia e investigación sostenida en la universidad y por su implantación de la teoría crítica de la cual da testimonio su libro *Nicht für immer! ¡No para siempre!* (2017).

Destacan dos aspectos de la presencia del autor entre nosotros: por un lado, el tema del intercambio condujo a la antropología, de la cual Raymundo tenía un amplio y profundo conocimiento y una gran experiencia de investigación, vasta y actual siempre. Él es quien

ha logrado mostrar, nos hizo entender, que la fuerza imperativa de la regulación se puede convertir en vértigo de atracción hacia lo inerte; ha mostrado en sus investigaciones cómo el metabolismo social es habitado por una regulación convertida en promesa de duración, de perseverancia, y arrastrado hacia el desastre en la repetición. Por otro lado, está la docencia de Raymundo, impartida a los estudiantes de psicología y de psicoanálisis en varias instituciones. Su monumental investigación de la génesis del psicoanálisis en la obra de Freud queda documentada en su tesis de PhD con el título *Freud and Secrecy: Allegory, Aesthetic and Silence in Psychoanalytic Theory* (1996).

Para concluir, la inmensidad del “arco” construido por el autor que nos invita a explorar este libro, se lee también en los versos del libro *Tetraedro* (2017).

para poblar las fisonomías del silencio,
anidar la palabra en la inmovilidad del polvo
Damos fe de los rostros sin huella
Cultivamos el augurio del origen
La serenidad de la desaparición (*Tetraedro*: 66)

“Anidar la palabra” es un acto al que Paul Celan llamó “revestir cuevas de palabras”, algo que constatamos en el estilo de esta escritura, la de la fuerza de autor, que reviste continuamente el interior de los huecos que cava y lejos de barrarlos o llenarlos, dibuja de esta manera sus contornos.

“En la inmovilidad del polvo”: La extrema fragmentación de la materia indica la radicalidad de la no-identidad, punto desde el cual se irradia toda su obra, la poética y la científica. Es una imagen mucho más fuerte que la imagen de la sombra. Permite definir el duelo como nominación real.

Marzo, 2024
Hans Saettele

Las escrituras de la ausencia



La lenta usura: Le Bon y las multitudes*

La *masa* ha sido una invención reciente e incierta del discurso. Nacida con la consolidación de las ciudades y el Estado, aliada y a veces confundida con *pueblo* desde el siglo xvii hasta nuestros días, la masa recibió su perfil ambivalente en la palabra política:

El pueblo es definido como un conjunto, una masa, una multitud que habita un lugar, una ciudad; es también la población de un país. El pueblo es una reunión de personas que llenan, pululan, se multiplican, cubren, garantizan... y eventualmente asolan y devastan.¹

Hay una confluencia entre pueblo y multitud, pero también el pueblo designa un conglomerado virtual cuyo sólo vínculo es la coexistencia en los límites de una geografía y el común sometimiento al influjo de una memoria y a la trama indemostrable de normas apenas explícitas. Ambas figuras: la multitud en acto y la multitud virtual reaparecerán fusionadas bajo la noción de *masa*. No sólo en las tempranas teorías políticas cuya referencia era el pueblo, también en las sucesivas psicologías y las reflexiones más contemporáneas hasta los textos de Baudrillard.

Poco después de esa irrupción dual de la multitud y quizá bajo el influjo del romanticismo se engendró a partir de ella una psicología que guardó la ambivalencia heredada de las filosofías y los tratados políticos: unas veces, alusión indiferente a los conglomerados de “ciudadanos”, nombre subyacente a los fervores nacionales y a las consignas revolucionarias, la masa se constituye como una *presencia*, exaltada como fundamento de todo acto político; en otras ocasiones,

* Este texto fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 1, diciembre, 1990, pp. 49-71.

¹ Bollème, Geneviève, *Le peuple par écrit*, Seuil, París, 1986, p. 34.

como actor en el relato de intolerancia e irreflexividad, furor y falta de razón. Edmund Burke, ante la aparición de las masas en la Revolución Francesa, la rebelión multitudinaria, escribía no sobre la masa, sino sobre el *acto* de masas descrito como la simple coincidencia de individuos, un texto que expresaba el terror y fundaba la exclusión política suscitados por el asombro ante la masa:

Las personas que han derrochado el tesoro precioso de sus crímenes, las personas que han hecho este gasto pródigo y salvaje de males públicos [...] han encontrado en su camino poca o, más bien, ninguna oposición.²

“Esas personas”, para Burke, no eran otras que la multitud, esa donación ritual de la destrucción no es sino la evidencia de sus condiciones. No obstante, esa gran irrupción de las masas en la historia no es mirada por todos los pensadores con el mismo escándalo y la misma virulencia moral que Burke. Kant escribía:

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería, sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una *disposición moral del género humano*.³

² Burke, Edmund, “Reflexiones sobre la Revolución Francesa”, en *Textos Políticos*, FCE, México, 1942, p. 74.

³ Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, en *Werkausgabe*, t. xi, Frankfurt, Suhrkamp, p. 357. (Hay traducción al español: Buenos Aires, Losada, 1963, p. 109). Un análisis sobresaliente de este texto aparece en el libro de Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme*, Galilée, París, 1986.

La reflexión de Kant muestra ya la gama encontrada de posiciones ante el acto de masas revolucionario. La masa como acontecimiento, como mera singularidad, como una conjunción impredecible de emociones contradictorias, como un movimiento colectivo cuyo desenlace es incalculable, un despliegue que se yergue como objeto de contemplación, pero que compromete el entusiasmo de quienes admiten la mirada incluso como un riesgo, quienes hacen de esa fusión con la espectacularidad de la masa, con su inmersión virtual en ella no como una respuesta contingente sino una *disposición moral*, un fundamento ético.

La reflexión de Le Bon emerge más de un siglo después. Una vez que se ha afirmado la presencia de las masas más allá de esos momentos de violenta implantación en el discurso político de la época. Le Bon distingue conglomerados, reuniones de individuos, masas. Pero ésta última tiene rasgos definitorios que surgen en un estrecho vínculo con su entorno:

En ciertas circunstancias dadas, y *solamente en dichas circunstancias*, una aglomeración de hombres posee caracteres nuevos marcadamente diferentes de los de aquellos individuos que la componen. La personalidad consciente se disipa, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan hacia una misma dirección. Se forma un alma colectiva, transitoria sin duda, pero que presenta caracteres muy patentes. La colectividad se convierte entonces en lo que, a falta de mejor expresión, llamaré una masa organizada, o, si se prefiere, una masa psicológica. Forma un sólo ser y se halla sometida a la *ley de la unidad mental de las masas*.⁴

Le Bon pone un acento en el tránsito de la multiplicidad a la unidad. Pero esta metamorfosis alienta una identidad provisoria señalada por trazos contrastantes. Los rasgos se afirman, se hacen más notorios, más ásperos. Una diferencia entre la masa y sus singularidades: la singularidad de la masa surge ahí donde se extingue la propia

⁴ Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*, 1a. ed., 1895, PUP, París, 1963, p. 9.

singularidad de sus miembros. Pero esta singularidad de la masa es una imagen deformada del individuo: las masas preservan, para Le Bon, sólo esos rasgos mediocres, esos apegos irrenunciables de todo individuo, ese sustrato común y sin relieves sobre el que se asienta toda singularidad. La masa abate la singularidad de los sujetos a ese suelo simple y desposeído, para conservar latente la singularidad de los individuos. Su heterogeneidad se preserva, velada, bajo la sombra monótona de la masa. La singularidad de la masa resulta de la potencia que se engendra de esta fusión de rasgos sin relieves y la súbita fusión de las singularidades de quienes conforman la masa:

Muchos caracteres psicológicos de las masas son comunes a los individuos aislados; otras, por el contrario, sólo se encuentran en las colectividades [...] Sean quienes fueren los individuos que la componen [a la masa], por semejantes o carentes de semejanza que fueren su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, *el sólo hecho de que se hayan transformado en masa los dota de una especie de alma colectiva.*⁵

La metamorfosis de las singularidades no ocurre sin la preservación de una simetría, rota sólo por la aparición intransferible de la potencia erigida sobre la corporalidad anónima y difusa de la multitud. La masa, ese nuevo ser que emerge del encuentro insospechado de singularidades, es intimidatorio porque reúne los rasgos más ocultos, más íntimos, inaccesibles, de quienes lo integran, sus marcas ancestrales, sus atavismos, sus inclinaciones menos memorables transmitidas hereditariamente. Es la superficie especular donde se traza la historia inaccesible del sujeto, pero donde se advierte una potencia carente de sentido. Crea con ese sustrato el rasgo de una enfermedad, de un contagio que no es otro que la experiencia de una potencia que se propaga como imagen.

La mitología romántica del doble, su perfil desconcertante, intimidatorio, pero también su condena, su simetría incalificable, su carácter de emanación de sí mismo impregnan la fantasmagoría de Le Bon.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

La masa se ofrece a la mirada, alternativamente, como una presencia heterogénea y homogénea. No transita entre ambas, afirma, ante quienes la observan, una naturaleza irresolublemente dual. Esta dualidad no es reductible a la correspondencia que lleva inmediatamente de singularidad a individuo, para pasar después de colectividad a homogeneidad, medianía o como en el caso de Le Bon cierta mediocridad hecha de una individualidad despojada de sus atributos de conciencia. La masa conjunta, arroja una contra otra, estas dos calidades de su constitución. Rudé afirma la heterogeneidad histórica de la masa. Bataille, por su parte, en una contribución en extremo polémica a la comprensión del fascismo, sustenta su análisis en la oposición entre heterogeneidad y homogeneidad para ofrecer una interpretación de la posición heterogénea del liderazgo fascista, como parte de un movimiento dialéctico de instauración política de la diferencia.⁶ Freud traslada esta polaridad a otras: identificación, narcisismo, libido, represión, regresión, sin por ello renunciar a los criterios de homogeneidad y heterogeneidad.⁷

⁶ En efecto, la imagen de la masa que se deriva de la concepción de heterogeneidad social en Bataille es, a su vez, heterogénea en extremo: la masa en acto sería a su vez la emergencia de lo heterogéneo: un exceso, un vacío de, la productividad, su disolución irrecuperable para el orden de la utilidad, sería también materia y sustento de la homogeneidad. En la masa reside el engendramiento de su propia heterogeneidad bajo la imagen del lugar intangible de lo sagrado y su sometimiento a esa heterogeneidad surgida de sí misma. Esa misma heterogeneidad será también la que engendre el juego de erotismo destinado esencialmente al sometimiento y eventualmente a la destrucción. La masa en Bataille será este desplazamiento entre potencias incalculables, esta dualidad insistente entre homogeneidad y heterogeneidad, asediada por otra dualidad: la de la heterogeneidad misma que se desdobla en heterogeneidad pura e impura, sometiendo el orden social a una gravitación sin fin en torno de esta oposición irresoluble. *Cfr.* Bataille, Georges, “La structure psychologique du fascisme”, en *Oeuvres Complètes*, t. 1, Gallimard, París, 1970, pp. 339-371.

⁷ Freud reproduce lo que ha sido uno de los temas reiterados del pensamiento acerca de las masas: la tolerancia o incluso indiferencia, en la masa, de la proximidad incluso agresiva de la diferencia del otro. “Toda esta intolerancia desaparece, de manera temporal o duradera por la formación de masa y en la masa. Mientras ésta perdura, o en la extensión que abarca, los individuos se comportan como si fueran homogéneos; toleran la especificidad del otro, se consideran como su igual y no sienten repulsión alguna hacia él. De acuerdo con nuestros puntos de vista teóricos, una restricción así del narcisismo sólo puede ser producida por este factor: una ligazón libidinosa con otras personas” (Freud, Sigmund, “Masenpsychologie und Ich-Analyse”, en *Studienausgabe*, t. ix, Fischer, Frankfurt, 1974, p. 97).

No obstante, en Le Bon este dualismo no sólo persiste, sino que desmembra la aparente consistencia de su trabajo analítico.

En la *Psychologie des Foules*, este distanciamiento entre la singularidad propia de la masa y la individual derivan de un mismo germen: la diferencia entre consciente e inconsciente.⁸ Para Le Bon éste último es el sustrato causal de los actos. Pero el propio inconsciente no es sino una decantación de “innumerables residuos ancestrales”. Esta tierra heterogénea, decantada azarosamente, residual, despojada de todo vínculo con el sentido de la experiencia que la engendra y que Le Bon denomina “el alma de la raza”,⁹ es el fundamento causal de los actos y el vínculo que confiere a la masa su fisonomía indivisible.

La preocupación por la raza no es exclusiva de Le Bon. Las inquietudes sobre las determinaciones impuestas a la cultura por la carga genética están presentes en el pensamiento europeo de manera particularmente insistente en el siglo XIX: punto de confluencia de la tentativa evolucionista, la invención de la genética como ciencia modelizable y de la gran irrupción del pensamiento biológico en el campo del pensamiento social. Un cuerpo “inmediato”, con las

⁸ El inconsciente de Le Bon no es por cierto el mismo de Freud a pesar de sus marcadas analogías. Hay cuando menos una diferencia entre ambas concepciones. Dos diferencias fueron destacadas por el propio Freud. La primera es inencontrable en Le Bon: su concepción muestra la ausencia de la *represión* como factor constituyente, estructurante; la segunda es un silencio del psicoanálisis: “El inconsciente de Le Bon escribe Freud contiene ante todo los rasgos más profundos del alma de la raza, algo que el psicoanálisis propiamente no toma en consideración. No desconocemos, por cierto, que el núcleo del yo (el ello, como lo he llamado más tarde), al que pertenece la ‘herencia arcaica’ del alma humana, es inconsciente, pero además distinguimos lo ‘reprimido inconsciente’, surgido de una parte de esa herencia”. Cfr. Freud, Sigmund, *op. cit.*, núm. 1, p. 69.

⁹ No es el único texto en que Le Bon constituye en punto cardinal de su exposición el lugar de la *raza* como factor definitivo del comportamiento, tanto de individuos como de colectividades. En la *Psychologie des foules* es uno de los conceptos más inquietantes que articulan la contradictoria arquitectura explicativa de Le Bon. Al tratar explícitamente el tema de la raza con relación a las masas, Le Bon enfatiza: “En muchos capítulos de la presente obra, tendremos ocasión de volver sobre la influencia de la raza, para mostrar que esta influencia es tan grande que domina los caracteres especiales del alma de las masas” (Gustave Le Bon, *op. cit.*, p. 46). No deja de ser significativo que en la lectura de Freud, apenas aparezca mencionado este recurso explicativo de Le Bon, para ser inmediatamente desplazado por otros recursos argumentativos.

dimensiones de lo mirable, medible, y en el que cada una de sus magnitudes orienta un juego clasificatorio, cada rasgo longitud de ejes craneales, radio de las bóvedas óseas, estaturas, longitud de los huesos de las extremidades, proporciones relativas de las partes del cuerpo es síntoma, testimonio de una calidad de respuesta del sujeto al medio, cada proporción corporal se convierte en una revelación de una imaginaria inteligencia adaptativa, pero se convierte también en una geometría de los estigmas. Las fisonomías corporales de la raza devuelven la clave cifrada de un futuro de jerarquías y sometimientos. Pero esos cuerpos visibles se implantan en espacios, toman posiciones, definen territorios: hay también una geografía racial que arrastra consigo esa otra exactitud de los estigmas.

Los textos de Le Bon no son sino uno de los girones extravagantes de esa figura del cuerpo erigida desde las nuevas potencias de la mirada, esa exaltación de las naciones, esa adivinación cifrada del destino de los pueblos por una demografía de los estigmas. La lucha entablada por Franz Boas desde numerosos artículos y textos por desmentir las evidencias biológicas del racismo bastan como un mero testimonio del arraigo que la determinación racial imponía sobre la reflexión antropológica y psicológica a principios de nuestro siglo. Pero la propia trayectoria de la biología, y sus secuelas en la antropología física, habría de desmentir la pertinencia de esa posición dominante del factor hereditario mediante la invención de nuevas evidencias. Lévi-Strauss lo señala explícitamente:

Durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX, se preguntó sobre si la raza influenciaba la cultura y en qué forma. Después de haber corroborado que, planteado así, el problema es insoluble, estamos hoy convencidos de que las cosas ocurren en otro sentido: son las formas de la cultura que los hombres adoptan aquí y allá, las maneras de vivir que han prevalecido en el pasado o prevalecen todavía en el presente, las que determinan, en muy amplia medida, el ritmo de su evolución biológica y su orientación.¹⁰

¹⁰ Lévi-Strauss, Claude, "Race et culture", en *Le regard éloigné*, Plon, París, 1983, pp. 35-36.

La psicología de Le Bon lleva la huella de esta pasión despótica de su tiempo. No obstante, Le Bon vacila en su descripción. La raza como principio de explicación y clasificación de las multitudes responde a este imperativo, pero toma un rumbo extraño que lo aproxima a la inversión causal que desembocará en la propuesta de Lévi-Strauss.

La inversión causal de Le Bon se revela en la fuerza metafórica que adquiere en su texto el concepto de raza. La raza se convierte en una metáfora de la escritura, es el nombre de la escritura secreta, invisible, de una historia. La raza abandona su visibilidad, sus magnitudes atestiguables, es un registro azaroso e indeleble, pero visible sólo en “ciertas condiciones”: en el *acto* desconcertante de la masa. La raza es una narración que resguarda la *historia* desigual, heterogénea, inconmensurable de las colectividades. “El pueblo escribe Le Bon es un organismo creado por el pasado. Como todo organismo, sólo se puede modificar por lentas *acumulaciones* hereditarias”.¹¹ Es una unidad, puesto que es transmisible como una decantación de trazos que se adentran en la materia de cuerpos inaprehensibles. Es la donación de una generación a otra de los lugares fragmentarios de una memoria: una escritura hecha de jirones de actos preservados erráticamente y cuya figura rehúsa quizá hasta la mera evocación. No es la identidad genética de la raza la que informa la civilización, sino la historia de los actos la que sedimenta en una escritura subrepticia y desgajada, confinada a los cuerpos, a su memoria.

Se advierte en Le Bon una metamorfosis. La identidad íntima de la raza es una herencia hecha de fragmentos carentes de identidad. Subyacente a la diversidad de los actos colectivos no hay otra cosa que una historia virtual, no formulada, no imaginada, privada de figuras, un mero troquel cuyo efecto sólo se percibe en el acto colectivo. El pensamiento acerca de la identidad se invierte: la raza es el nombre la heterogeneidad de la memoria que culmina en la consonancia efímera de los actos individuales en el acto de masas; la singularidad irreductible y dispersa de la escritura inconsciente, esos

¹¹ Le Bon, Gustave, *op. cit.*, p. 47.

rasgos acumulados, disgregados, arcaicos son la materia misma de la unidad de las multitudes. La superficie monolítica de la masa se construye sobre esa herencia informe de las colectividades, desde esa incisión de la memoria que enlaza de manera errática la experiencia de los sujetos, la identidad de los individuos.

La unidad aparente del individuo, el enlace de sus singularidades no desmiente esta fragmentación que, no obstante, traza vínculos impalpables entre los actos, los impregna de historias compartidas e indiscernibles, pero eficaces. Los actos más ajenos entre sí de miembros de una misma raza histórica¹² tendrían, para Le Bon, estas similitudes, obedecerían a las marcas de esta tierra inobservable e idéntica, a los sedimentos, a residuos comparables. Esta disgregación de las marcas, esta conjugación imposible de los “residuos” de la experiencia colectiva es la matriz, para Le Bon, de la identidad profunda de los individuos, y que la masa pone al descubierto dotándolos de una potencia inquietante. Es también el sustrato de todo lo que alienta la comunidad de los pueblos: es donde residen las inclinaciones a la solidaridad, es decir, donde se conforma la moralidad de los pueblos.

...desde el momento en que sus caracteres [de la raza histórica] se forman, sus creencias, sus instituciones, sus artes, en una palabra, *todos los elementos de su civilización, se convierten en expresión exterior de su alma.*¹³

La concepción de Le Bon se despliega según un movimiento inconsistente: un círculo que no se cierra sobre sí. La raza engendra todo elemento de civilización cuyos residuos, a su vez, engendran los nuevos signos de la raza que sedimentan en constelaciones equívocas. La raza no es una identidad que engendra su reflejo para recobrar una nueva identidad. En Le Bon, la civilización es un equilibrio in-

¹² Hay cierto contraste vertiginoso entre la constancia, la identidad, la duración asignada a la raza y la cuota de fragilidad, de inestabilidad, de mutación insinuada en la atribución de historicidad. Esta dualidad irresoluble marcará de manera definitiva la concepción de raza en Le Bon y, con ella, la concepción misma de la identidad de la masa.

¹³ *Ibid.*, p. 46.

útil, la materia de un abandono a un impulso de disgregación de la propia raza. El círculo no es tal, es sólo un retorno de la escritura de la memoria y de los cuerpos sobre su propia inconsistencia. Sólo que este ciclo conserva sin embargo una facultad: borra siempre las huellas de su tiempo originario. Cada recommienzo se funde con la historia que le dio origen. No hay fechas en esta ciclicidad, no hay otro origen que el de los gestos míticos donde se inventa el argumento de la propia identidad. La civilización, la raza, aparecen siempre con la intemporalidad de lo dado, de la tradición, de un monumento unívoco e inmemorial. Ese es quizá el punto más extremo de la inconsistencia de esa circularidad.

La masa conserva y despliega escénicamente ese punto de fuga. El punto donde debía cerrarse desemboca sobre un sentido indecible; lo neutro, lo que escapa a la propia temporalidad de la raza, a cualquier univocidad. La raza genera un efecto de sentido dual: la unidad colectiva y su corrosión. Engendra en los actos de la masa sentidos parásitos para instaurarlos más tarde como una arqueología emblemática de cuya superficie ha sido borrado cualquier rastro de genealogía. Leemos en *Le Bon*: “Los señores invisibles que habitan en nuestras almas escapan a cualquier esfuerzo y no ceden sino a la lenta usura de los siglos”.¹⁴ Esa *lenta usura*, esa ganancia oscura y censurable, secreta, esa acumulación perversa e inútil que doblega el alma de las colectividades, las múltiples señales preservadas de la mirada, es la figura misma de lo neutro, lo que desborda su propia cifra, lo que la propia tradición hace irrecuperable.

Al margen de todo racionalismo, la civilización se erige sobre esa errática sedimentación de trazos que es la raza. Pero *Le Bon* no apea a la visibilidad de la raza, ni a su delimitación territorial: acaso sólo sean los rasgos contingentes de otra visibilidad y de otra concepción de cuerpo que atraviesa la masa. Hay también una secreta acción de las masas sobre su propia raza. La tradición y la historia son para *Le Bon* los nombres de una potencia de la masa, los recursos de ésta para una revocación y restauración de las potencias de su propia escritura.

¹⁴ *Ibid.*, p. 48.

La tradición aparece en *Le Bon* como un segundo momento, una escritura que recubre la escritura primaria de la raza. “La tradición escribe *Le Bon* es la síntesis de la raza y pesa con todo su peso sobre nosotros”. Es un signo donde se condensa la trama esencial de esa escritura de la raza: reflejo y depuración. Esta síntesis es también el surgimiento de una visibilidad: la raza se exhibe en el tiempo de la tradición. La tradición la hace visible como una narración inmemorial, como una ficción de los orígenes. Borra así su actualidad, la virulencia de su invención inmediata.

Pero la visibilidad que hace posible la tradición modela los cuerpos, las cortesías, las atribuciones, los dones. Fabula toda visibilidad: la tradición es la invención de la identidad colectiva como visibilidad. Los propios cuerpos son una materia desgajada de esa oscura y cíclica escritura primordial de la raza. La tradición hace de los cuerpos el lugar donde condensa una memoria que *ha tenido lugar, pero no residencia*. La tradición descubre una incisión sobre el cuerpo indeterminado de las colectividades, un pliegue sobre una superficie inalficible de la memoria persistente y sin contornos del deseo colectivo.

La tradición como esa escritura que adviene en un segundo momento revela una calidad extravagante del tiempo colectivo: la tradición, al escribir sobre los cuerpos visibles, la resonancia de la raza, escribe la identidad misma de la raza, este gesto subordinado de escritura es el acto primordial de la escritura colectiva. Es la tradición la que escribe en su trayecto errático la huella misma que será arrasada hasta los cimientos primordiales e inarticulables de la raza.

La tradición es el nombre en que se agolpa la diversidad apreciable de los actos de masas: las ideas, las necesidades, los sentimientos del pasado. *Es una escritura perturbadora porque emerge como acto inaugural desde la materia misma de la escritura secreta de la raza histórica*. El vínculo entre la raza y la tradición es, en *La psychologie des foules*, dual: al mismo tiempo, como en todos los textos que surgen uno de la síntesis del otro, conjugación de olvidos recíprocos y desbordamiento de las evocaciones y los signos que las alimentan. *No hay síntesis. Cada síntesis excede y degrada su texto originario. Lo en-*

cumbra y lo devasta. La raza es al mismo tiempo el residuo del acto de la masa y su preservación, es el olvido de los acontecimientos, de la historia y el conjuro del olvido de esa historia. Pero a su vez esa historia, la tradición, es tanto emanación, resonancia, como también despliegue, renovación, es la suma incalculable e irregular, es la imaginación ex-céntrica de la propia escritura inconsciente de lo que Le Bon llamó la “raza histórica”.

Cuando Le Bon escribe: “Los verdaderos conductores de los pueblos son sus tradiciones”, para después señalar:

También las dos grandes ocupaciones del hombre desde que existe han sido crearse una red de tradiciones, para destruirlas después cuando sus efectos bienhechores se han desgastado.¹⁵

Esta alternancia de destrucción y edificación de tradiciones traza otro lugar al *acto de masas*: lo coloca *al margen* de la conducción, identifica en él un impulso capaz de edificar el lugar mismo de la construcción. Un extraño dualismo del acto de masas se hace patente: no sólo la *invención conservadora* de nuevas tradiciones, sino también el sometimiento a una conducción suscitada desde sí misma y, ante la cual, la masa permanece ausente.

La conducción de la masa obedece a un doble simulacro y a una exterioridad equívoca de la masa frente a la ley. No es sólo *garante* de la legitimidad de la norma, es también el lugar de su ejercicio y el recurso mismo de su aplicación.

La cultura para Le Bon surge entonces de este sustrato hecho de huellas, quizá despojadas incluso de toda fertilidad puramente *evocativa*. Así, la cultura no proviene de una memoria figurante, de una restauración de las imágenes de la experiencia vivida, tampoco “expresa” el *sentido* de esa experiencia. Si la civilización es expresión de algo, es de potencias que dibujan el vacío de una identidad. La cultura, las instituciones, proyectan esta interioridad hecha de trazos, no *una* historia recobrada en imágenes, sino de las fisuras entre

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

signos; no una memoria hecha de recuerdos sino arrastrada por vacíos que se constituyen como el origen mismo de la figuratividad. La cultura no es un cúmulo de imágenes restituibles. Es el desdoblamiento, en el espacio del sentido, de este resguardo de señas mudas capaces de incitar la invención de normas, regulaciones, apto también para la invención de imágenes, de fidelidades, para dar a las creencias el arraigo de algún signo.

Le Bon recurre al “alma de la raza” para desplegar más allá de su evanescencia, la representación de una identidad, de una presencia colectiva, para aludir a una corporalidad inmaterial de la masa, una comunión que no es posible presentar sino como una alianza vacía, pero que no puede significarse sino privada de cualquier imagen, incluso la imagen misma del vacío.

Es esta alianza que gira sobre una donación imposible, que da su forma y su tiempo a las colectividades, lo que Le Bon presenta bajo el nombre de “raza *histórica*”. La imagen de la raza es una profesión de fe: un testimonio de la creencia en la densidad temporal de la masa. Le Bon afirma la trascendentalidad de la masa. No su ocaso, ni su fatalidad, sino su latencia marcada sólo por ocasos repentinos, por sepultamientos provisorios.

El alma de la raza, insiste Le Bon, se muestra entonces, más allá de su latencia, sólo mediante resonancias equívocas, emanaciones vacilantes, cuya única verdad es un tiempo que excede a las masas, las prepara, las incuba, las informa, las desmembra. El “alma de la raza” se vuelve interpretable, como esa sustancia sin contorno, una movilidad conjeturable desde el perfil mismo de las instituciones y la moral de los pueblos, sus rituales, sus fantasmas y sus invenciones, sus delirios; pero es al mismo tiempo un poder incesante capaz de transformar todos los signos, de hacer in formulable toda universalidad de las instituciones. La trascendencia de la masa, de su potencia subyacente conforma los límites de las instituciones, las erige en un cuerpo solipsista:

El poder de la raza es tal que ningún elemento podría pasar de un pueblo a otro sin sufrir las transformaciones más profundas.¹⁶

En una nota añadida al párrafo anterior Le Bon subraya:

... ni la lengua, ni la religión, ni las artes, ni, en una palabra, ningún elemento de civilización, puede pasar intacto de un pueblo a otro.¹⁷

El solipsismo institucional es el punto culminante de esa escritura entregada a la inquietud de un cuerpo informulable, para Le Bon, y confinado a la historia, el nombre despojado de claves de lectura, asediado, corrompido en su literalidad: es el nombre de un cuerpo colectivo, cuya presencia se atestigua, acallando cualquier tentativa de descripción. De ahí la *imposibilidad de traducción* de los elementos de toda civilización sometida a la escritura de la raza: es la autonomía cultural como condena, como clausura. No es posible restituir el sentido de la vida de las colectividades de una cultura a otra. El relativismo de Le Bon es sin duda intransitable.

Las vías de Le Bon hacia el relativismo son extrañas. En 1911, pocas décadas después de la publicación de *La psychologie des Foules*, Franz Boas, quizá uno de los pensadores más significativos del relativismo antropológico, llevaba a cabo una demolición irremediable de toda sustentación racial de la diferencia cultural, para afirmar la tesis de la relatividad cultural.¹⁸ La conclusión de Boas es definitiva:

Tipo [racial], lenguaje y forma de cultura no están estrecha y permanentemente ligados. Consideraciones históricas y etnográficas prueban la veracidad de esta teoría.¹⁹

¹⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷ *Ibid.*, núm. 1, p. 46.

¹⁸ Cfr. Boas, Franz, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Hachette, 1964.

¹⁹ *Ibid.*, p. 154.

Sin embargo, la afirmación de Boas no contradice las consideraciones de Le Bon. Más bien contribuye a reconocer en el concepto de raza de Le Bon un desprendimiento metafórico. El nombre de raza constituye pues en el autor de *La psychologie des Foules* una mera designación oblicua, deslizante, de un principio de identidad de acción, un principio de unidad en la textura heterogénea de la masa, un principio de cohesión en el movimiento uniforme de una congregación de individuos carentes de otro lazo de solidaridad o cualquier marca de participación compartida.

Sólo que la identidad toma a su vez, en el texto de Le Bon, una multitud de nombres. Esos nombres no despliegan la discreta monotonía de los sinónimos, sino un movimiento contrario, un juego serial: la resonancia de la “raza histórica” de Le Bon se descubre bajo la palabra herencia, pero reaparece también bajo el término de tradición o de inconsciente, de “alma colectiva”, “alma de la raza”; la acumulación de tentativas para recobrar la intuición de una identidad sugiere no una convergencia sino un desplazamiento. Los distintos nombres elegidos por Le Bon *señalan* la identidad sin encubrir por sí mismos ninguna pretensión de designar unívocamente lo idéntico: herencia y tradición son irrenunciablemente dispares, lo mismo que “alma de la raza” e inconsciente. Sus zonas de coincidencia hacen más flagrante su extrañeza recíproca.

Le Bon despliega la ínfima paradoja de designar lo común mediante una heteronomía sin linderos y despojada de horizontes.

La raza ha sido no sólo la huella de una tentación de unidad, sino más todavía la metáfora desconcertante y violenta de la diferencia. Esa metáfora invoca una referencia ineludible a la fisonomía virtual que reaparece en los cuerpos, a sus genealogías, al territorio o la nación, a los linajes y a las narraciones que inventan la potencia mítica de las colectividades: la raza no es otra cosa que la invocación imposible del deseo de las colectividades. Pero también esta invocación *inscribe* la diferencia sobre esos cuerpos, una diferencia irreductible e irrenunciable, vínculo simultáneamente indeseado y exaltante, la fatalidad de un arraigo y la condena cifrada de un vínculo en un origen sin memoria con los otros. La raza es el nombre de esa escritura

que subyace a ese punto imaginario donde converge la acción de las colectividades. Es al mismo tiempo margen y solidaridad, es estigma y consigna.

El cuerpo racial aparece como la sonoridad simultánea, en esta metáfora de la identidad, de un mismo origen. Historia y herencia, génesis y secreto, visibilidad, destino y escritura adivinatoria, son otros tantos sentidos de la raza, pero quizá más enfáticamente condensa una intuición de signos primordiales y la nostalgia de un territorio sobre una escritura ilegible pero patente. Las razas preservan su enigma, su materia indescifrable, pero señalan los cuerpos y éstos a su vez delimitan territorios establecen incluso fronteras que, simultáneamente, confirman y desbordan las nacionalidades;²⁰ la raza es la afirmación de un origen inadmisiblemente intemporal, una historia primordial de los actos, de su sentido; es un origen cuyo sentido no puede escapar al mito, un origen indeleble e intacto, pero transitorio que se desdobra en bifurcaciones *progresivas*, un desbordamiento y la presencia indefectible del sentido de la finitud, desde la finitud.

La raza desmiente la finitud de la muerte, desmiente la fragilidad, pero la somete a los impulsos del azar o de los vértigos evolutivos. La raza es, en el tiempo, la imagen especular, invertida, de la transitoriedad de la masa, de su régimen precario de preservación; es también la metáfora de su visibilidad, de su territorialidad, de su implantación en la memoria y como memoria en el perfil de los cuerpos de la colectividad.

La raza es también una metáfora que conjunta el peso temporal de la identidad: su duración, su persistencia, su preservación en el tiempo, pero esta duración es también su lejanía. La raza junto con las tradiciones, el tiempo, las instituciones políticas y sociales, la instrucción y la educación aparece en *Le Bon* como factor lejano

²⁰ Nuestra lectura trata de dejar a un lado el análisis de las exaltaciones nacionalistas y sus tonalidades morales y sus escandalosas, para algunos, evidencias de afiliaciones políticas dudosas. Este análisis fue el privativo durante muchos años y el lector interesado puede recurrir a algunos de los numerosos análisis de *Le Bon* o referidos a él, hechos con el expreso propósito de denunciar sus filiaciones políticas antirrevolucionarias, antipsicoanalíticas, etcétera.

(*lointain*) de las creencias de la masa. Sería necesario ahondar en esta autonomía del tiempo en Le Bon, como esta extraña lejanía del tiempo que se conjunta a la lejanía corporal de la raza.

Le Bon, mucho más que Freud, es sensible a esta irreductibilidad del acto de masas. De ahí esa reiterada expresión de rechazo, las censuras a veces escandalizadas o bien el asombro e incluso la reverencia ante los acontecimientos y los actos multitudinarios.²¹

El contagio: la degradación mítica como origen del acto de masas.

Las masas han engendrado la intimidación de la epidemia. Le Bon y Freud, ejemplarmente, fundamentan la unidad de acción de la masa sobre la imagen del contagio. El contagio se encuentra como una presencia fantasmal en las prácticas que guardan algo al mismo tiempo de atemorizante y enigmático: la explicación de la potencia de la magia, la propagación de la impureza en las comunidades, la difusión de los rumores, la proclividad al mal. La masa, como la enfermedad infecciosa, arrastra consigo la destrucción: la provoca, la convoca, la realiza. Su destrucción puede ser efecto de su aparición súbita o puede ser la lenta y postergada secuela de su emergencia. Canetti hace de este ejercicio de destrucción un rasgo de la masa:

Se habla con frecuencia del impulso de destrucción de la masa; es lo primero de ella que salta a la vista y es innegable que se encuentra en todas partes, en los más diversos países y culturas. Es un hecho absolutamente comprobable y que se desaprueba, aunque jamás ha sido verdaderamente explicado.²²

A continuación, Canetti despliega descripciones donde la masa ejerce su placer destructivo en objetos frágiles y de una quebradura patente y sonora: vidrios, vajillas, ventanas. Atribuye al fragor de la destrucción un rasgo de espectacularidad que alimenta a la masa. Para Canetti, la masa quiere hacer patente su impulso iconoclasta,

²¹ Estas expresiones recargadas han válido a Le Bon más de una lectura precipitada y no pocas condenas de quienes guardan entre sus fervores la identidad entre masa y verdad.

²² Canetti, Elias, *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt, 1980, p. 14.

atenta también contra “*todos* los límites”. Es la figura misma de la propagación, la incorporación de todo lo que difiere.

La descripción de Canetti es más vívida que estricta o apegada a los hechos históricos, y más enfática en sus detalles que reveladora de sus móviles. Le Bon también comparte esta observación acerca de la propensión de la masa a la destrucción, pero no deja de contenerse en su descripción y, al mismo tiempo, señala un nuevo dualismo:

Si la masa es capaz de incendio y de toda clase de crímenes, lo es también de actos de sacrificio y de desinterés mucho más elevado que aquellos a los que es susceptible el individuo aislado... Sólo las colectividades son capaces de grandes abnegaciones y de grandes desintereses. ¡Cuántas masas se han hecho masacrar heroicamente por creencias e ideas que apenas comprendían!²³

Esta complicidad entre grandeza, devoción, fervor, y la violenta intolerancia acompañados de una reflexión nula o incipiente, son los signos de la adhesión plena de la masa a la emoción religiosa. La religión en la masa cesa de ser creencia, para ser *acto derivado* de la creencia. Y este vínculo es el estigma del fanatismo. La religión *como acto de masa* es el extravío de la intolerancia religiosa.

Para Le Bon, el acto de masa, irreparablemente teñido por un velo religioso, es por necesidad dual: purificador y contaminante; es la degradación de los límites rituales y su desbordamiento paroxístico; conjura de la amenaza que compromete las regularidades de la vida colectiva, y despliegue de sí más allá de toda normalidad, violentando toda la ritualidad cotidiana transformado en amenaza vívida del hábito ritual, comprometiendo todos los tiempos y los cuerpos cotidianos, corrompiendo los ritmos y las certidumbres de la comunidad; es el retraimiento de la colectividad sobre su propio fantasma de identidad y el impulso irrefrenable a la propagación de la identidad a todo lo diverso: la búsqueda de conversión de toda presencia ajena.

²³ Le Bon, Gustave, *op. cit.*, p. 30.

La masa es ineludiblemente un acto dual que emerge simultáneamente como irrupción y restauración, como dislocamiento de los hábitos y su consagración, anomalía de los tiempos ritualizados de la colectividad, para precipitar al mismo tiempo la intimidad en otros ritmos sin equivalencia en la vida comunitaria; es un acto dual constituido para acrecentar la densidad de las presencias, para iluminar de manera contrastante la trama familiar de los actos al aparejarla a la desmesura de la potencia colectiva.

El acto de masas es ese juego: el acto *en los confines de lo sagrado*. Para Le Bon y también para Freud la masa se encuentra sumergida en un estado hipnótico o bien en trance, es un cuerpo colectivo sacudido por el abandono a una fuerza que le es siempre infundida, ajena, se erige en testimonio de la vigencia de una potencia colectiva, cuyo centro está *en otra parte*, que alimenta su poder de una presencia extraña: el líder, el enemigo, la amenaza. La masa es el testimonio también de la legitimidad de los actos insospechados.

La masa emerge como la transparencia del estigma, la convivialidad de lo transgresivo, el resplandor del advenimiento de los propios actos como potencia. Comparte ese estigma que señala la virulencia de la impureza, de la enfermedad y el estremecimiento singular de la iluminación. Iluminado y enfermo: los dos polos que ancestralmente se alían para señalar la heterogeneidad, para marcar una potencia que convoca simultáneamente la amenaza de la extinción y la potencia inadvertida de lo inmediato. La masa comparte esta dualidad: restauradora de lo durable y agente de la ruptura, es la incorporación de la irracionalidad y el acto reiterado de fundación de una ética.

La masa como contaminación está enlazada, en el pensamiento que se somete al imperativo de la racionalidad, con otras “manifestaciones” de la enfermedad: la animalidad, la infantilidad, la feminidad, la histeria (“las masas, escribe Le Bon, son en todas partes femeninas, pero las más femeninas de todas son las masas latinas”), la irreflexividad, lo incontrolable, el eclipse del lenguaje bajo la implantación definitiva de los cuerpos en el orden colectivo. El propio Freud señaló esa semejanza anómala: la masa y la neurosis, la masa

y los estados regresivos, la masa y la suspensión de la represión y el primado del principio del placer.

A la imagen del contagio se añade también, como rasgo propio, la propagación, el crecimiento. La masa se ha escrito se complace y se constituye en la contemplación de su magnitud creciente. La metáfora añade a la imagen de la masa resonancias inesperadas. El acrecentamiento de la masa sugiere el predominio de la representación sobre la mirada, la multiplicidad de fisonomías fecunda la saturación. No hay reposo ni punto de anclaje para quien mira a la masa o desde la masa: la mirada sólo puede desplazarse sobre esa superficie hecha de perfiles, de rostros casuales, de encuentros prometidos a un olvido sin residuos. ¿Quién mira a la masa, salvo ese centro imaginado quizá sólo desde ese lugar lejano de la convocatoria mutable, virtualmente ajeno a la experiencia de la masa? La masa construye su planicie, sus corrientes, sus sacudimientos y su exaltación como un fantasma; es la imaginación insostenible de lo mirado por otro, edifica un panorama contemplado desde un cuerpo visible por sí mismo, pero al cual está vedado el acceso: cada miembro de la masa erige en su propio fervor los perfiles de la masa que lo contempla y que lo disipa en la trama de los cuerpos.

¿Dónde fijar los ojos desde dentro de la masa si no en ese centro donde se llevan a cabo las invenciones teatrales, en ese centro vacío que alimenta la espera? La mirada es siempre una tensión expectante: es la tensión que domina los tiempos, la duración, la preservación de la masa, una espera que habrá de cesar ante la plenitud de ese centro, lugar de la génesis imaginaria de la congregación de las multitudes, pero irreducible a ella: el centro convocatoria y promesa. La masa es esa escucha expectante, ese acto inminente, esa excitación aletargada por la espera del llamado.

Quizá esta fase de la masa, de la errancia de la mirada, de la espera tensa, de la ausencia de una voz y un cuerpo que saturen el centro, ha sido poco valorada. Freud explora con mayor detenimiento la presencia de esa figura central y no su espera, Canetti privilegia por su cuenta no la espera, la tensión sino la descarga. Ambos descartan la intensidad de la errancia multitudinaria y el placer que suscita.

Quizá ambos privilegian en el destino de la masa, el desenlace del acto,²⁴ como un placer de la masa al mismo tiempo que la masa, en su calidad de expectante, impone a la mirada la búsqueda de ese punto extrínseco de residencia. La espera del acontecimiento.

Ese centro de la masa que, como reconocimiento de su propia negación, ese lugar donde emergen los líderes, las voces; ese centro es al mismo tiempo origen mítico y culminación de la masa. A ellos apunta la congregación, la escucha del llamado, de la convocatoria.

La masa impulsa a un ritmo de la mirada: entre el rechazo a la fijeza de los ojos la mirada deambula entre los rostros, los cuerpos, búsqueda de asentimientos, filiaciones y su gravitación expectante en torno del centro: en ese centro la conducción se yergue en espectáculo. Para Le Bon, la conducción de la masa se gesta en la conjugación de dos figuras. Por una parte, la presencia, los cuerpos, la gestualidad, la voz y sus tonalidades: el contorno visible del arrebatado de la promesa, la visibilidad exuberante del centro. Por otra parte, la “verdadera conductora de los pueblos”: la intransigencia infranqueable, apenas patente, de la tradición. Esta doble polaridad que conduce a la masa: centro y tradición, engendra una tensión equívoca. Espera del gesto siempre inaugural de la promesa, dilapidación de lo escenificable; por otra parte, la impaciencia del deseo que se tiende más allá de cualquier presencia, de cualquier imagen, un deseo perfilado por la serie de acciones colectivas que acrecientan la potencia. Este ritmo no es otro que la violencia inscrita ya en

²⁴ La descripción de Canetti no deja de poseer resonancias sexuales. No es éste el único vínculo con Freud quien, por otra parte, no es citado una sola vez en todo el texto de Canetti ni, acaso, el más relevante. La coincidencia entre momento de descarga y constitución de la identidad, una identidad excluyente y semejante a un olvido de todos los lazos y las normas que determinan a un sujeto y a sus vínculos, son todas marcas inscritas en la perspectiva tanto de Canetti como de Freud. Ambas comparten también la misma limitación. No sólo descartan el placer de la tensión surgida en el trayecto hacia el momento de la descarga. Rudé no es, en este punto, menos severo con las intensidades de la espera. Destina un capítulo de su libro: “Éxito y fracaso de la multitud”, a una larga consideración acerca de este desenlace: final del movimiento; poco y al sesgo se dice de los “efectos” del proceso mismo, del trayecto y la realización del *acto* de masas, menos aún se toma en consideración el placer de esta transición hacia el borde en que la masa se constituye en olvido.

los residuos de la memoria, sobre la narración de los agravios, sobre la leyenda exasperada espera sustentada por testimonios baldíos, sin otra densidad que los destierros de las potencias de la colectividad: el deseo engendrado por las tradiciones, hecho de la historia de la degradación y de los relatos íntimos del abatimiento.

Espera y deseo cobran también la figura del reclamo de una identidad. Esta identidad se consolida paradójicamente sólo en el instante del acto, se extingue con su culminación. La masa no reclama el cumplimiento de la promesa, el cumplimiento de lo anunciado. Reclama la nueva promesa de un acto que prolongue y suspenda la finitud del acto que la anticipa: el acto culminante de la masa es la irrupción de una identidad de la multitud y su disipación simultánea.

El acontecimiento más importante que se desarrolla en el interior de la masa es la *descarga*. *Antes de esto, a decir verdad, la masa no existe, hasta que la descarga la integra realmente.*²⁵

La espera para Canetti es la inexistencia misma de la masa, la tensión que la recorre, que la prepara, que la dispone tanto a la escucha discontinua, abismada del lenguaje, hecha más de hundimiento y abandono del sentido que de precipitación,²⁶ como a la suspensión momentánea de la memoria de sus ataduras extrínsecas, ese lapso en que sólo se acumula la expectación sería el vacío mismo de la masa. Ese vacío no es el de una liminalidad, un reclamo iniciático de exuberancia y despojo de las identidades como vía de construcción de nuevos lugares simbólicos. Por el contrario, para Canetti, este lugar limítrofe no es más que una muda destrucción del entorno de los

²⁵ Canetti, Elias, *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt, 1980, p. 12.

²⁶ Quizá lo que Le Bon consignó en sus descripciones de la masa como una comprensión deficiente, una particular vocación a la simplicidad, una consagración a la simpleza del lenguaje sea precisamente otra escucha: no simple sino fragmentaria, errante. La masa escucha, literalmente, lo que desea. Fragmentación del discurso, espera de palabras cuyo magnetismo se anticipa, adhesión a fórmulas que suscitan un universo evocable, la figura de un destino. Se busca la palabra mágica, o devolver a la palabra su fermento.

cuerpos: ese abandono del espacio propio, ese rechazo a umbrales infranqueables para el propio cuerpo y el de los otros. La formación de la masa se convierte así en un encuentro aún inconmensurable y vacío; no el tiempo denso de una acumulación, de una intensificación, sino un lapso premonitorio: la insinuación de un estallido, una súbita irrupción del movimiento colectivo; antes de ese estallido es sólo apilamiento, coincidencia multitudinaria.

Acaso esta concepción de la masa como irrupción desconoce la imagen de un tiempo que suscita la confluencia de los cuerpos, la acumulación de sus contactos como una invención primordial de un *rito elemental*, su primacía absoluta. La pureza del ritual es la congregación sin otra finalidad que la escucha. El ritual del acto de masas es al mismo tiempo irrepetible y ancestral. Su ritmo es contradictorio: al mismo tiempo fundación y rememoración, es el ritmo de los acontecimientos mismos del acto de masas.

El ritual del acto de masas puede ser sino la dialogicidad pura. Un mero acto de respuesta, una acción pura, el agotamiento de los imperativos heredados: la tradición no es representación sino horizonte, tiempo de la acción futura. No hay restauración de un ciclo arcaico, salvo una conciencia *mítica* de la repetición. Dialogicidad pura, la congregación de masas elude toda regularidad sustentada en tiempos pasados. La masa es el vacío mismo del peso de la tradición y, por el contrario, es la afirmación tajante de la vitalidad de la memoria colectiva. La repetición en el acto de masas no es la mimesis de la perseverancia de la naturaleza, de las estaciones, de la secuencia perfectamente reconocible de la reproducción, o la conmemoración de las sucesiones inexorables que llevan de los nacimientos a las muertes. Son rituales regidos por la fatalidad del acontecimiento, por su implantación abrupta. La masa celebra en el acto de su propia descarga la extinción de su propia identidad como cuerpo colectivo y el deslumbramiento de la finitud de las identidades individuales, es también el momento del placer soberano de la masa.

Canetti entrevió esta fascinación de la extinción de la identidad en el abandono del propio cuerpo al contacto de los otros. Pero admitió este estremecimiento propio de la experiencia táctil de otro

cuerpo bajo el dominio del temor. Temor al contacto de un cuerpo sin identidad: sería la cifra de toda identidad singular. Para Canetti ésta sería *la* experiencia extrema de un individuo: ese contacto con un cuerpo incierto. No obstante, quizá sea precisamente lo contrario: la magnitud de ese rechazo sería una medida de la fascinación que ejerce ese despojo de la identidad, esa anulación de los obstáculos frente a la indiferencia de los cuerpos. Es posible que lo que atemorice sea menos el tacto mismo que la condición desigual de la identidad: un cuerpo con nombre y su conjunción con otro cuerpo despojado de él. Las congregaciones anónimas extinguen esa desigualdad: son todos cuerpos anónimos. Sólo el centro, quien convoca está al margen del contacto. Pesa una prohibición sobre ese contacto con el cuerpo central y, al mismo tiempo, ese contacto, de ocurrir, tiene algo de milagroso: vía de acceso a una singularidad sin nombre. Quien toca a un cantante de rock y le arranca una prenda, quien saluda al líder, quien recibe de éste una mirada o una palabra que le está expresamente dirigida es tocado por un índice de singularidad, pero éste no pierde su carácter: el cuerpo preserva su anonimato.

Una vez que uno se ha abandonado a la masa no teme su contacto. En este caso ideal todos son iguales entre sí. Ninguna diferencia cuenta, ni siquiera la de los sexos. Quienquiera que sea el que se oprime contra uno, se le encuentra idéntico a uno mismo. Se le percibe de la misma manera en que uno se percibe a sí mismo. De pronto, todo acontece *como dentro de un cuerpo*. Acaso sea ésta una de las razones por las que la masa procura estrecharse tan densamente: quiere desembarazarse lo más perfectamente posible del temor al contacto de los individuos. Cuanto mayor es la vehemencia con que se estrechan los hombres unos contra otros, tanto mayor es la certeza con que advierten que no se tienen miedo entre sí. Esta *inversión del miedo a ser tocado* forma parte de la masa. El alivio que se propaga dentro de ella [...] alcanza una proporción notoriamente elevada en su densidad máxima.²⁷

²⁷ Canetti, Elias, *op. cit.*, p. 10.

Este vértigo de la disipación de la identidad ha sugerido las más diversas explicaciones. Todas comprometen la identidad como el desenlace reiterado de los ritmos, los tiempos de la colectividad.

Pero la expectación y la espera como figuras de suspensión de la identidad individual y colectiva apuntan a un momento denso, paradójico, de la masa: el fantasma de la plenitud de la identidad como renacimiento, como fundación, como nueva creación de la fragilidad del cuerpo colectivo. Rudé habla del papel jugado por la esperanza, por la visión milenarista en los disturbios populares durante la Revolución Francesa:

Las fantasías milenaristas se esconden, sin duda, detrás de muchas de las acciones de los pobres durante el transcurso de la Revolución Francesa, pero en ninguna de ellas son tan evidentes como en la súbita esperanza que surgió entre ellos ante la noticia de que los Estados Generales habrían de reunirse en verano de 1789. La noticia fomentó lo que los historiadores franceses, desde Taine, han llamado *la gran esperanza*: la esperanza de que al fin las promesas pasadas se cumplirían y las cargas, sobre todo las odiadas *taille*, serían levantadas de las espaldas de los campesinos, al mismo tiempo que comenzaría una nueva era dorada. El estado de exaltación así engendrado produjo igualmente su corolario: la convicción, una vez que estas esperanzas parecieron peligrar, de que su realización estaba siendo frustrada por un *complot aristocratique*. Se ha sostenido que este fenómeno dual explica en gran parte el fervor casi místico con el que el *menu peuple* persiguió a sus enemigos aristocráticos durante la Revolución.²⁸

Quizá Le Bon constituya no menos que Freud y toda la reflexión contemporánea sobre las masas: su psicología, su historia, su fenomenología o su poética sólo un extravagante capítulo de una tentativa de aprehensión de ese juego de tensiones entre la esperanza y la expectación, un episodio en una narración sin horizonte de la his-

²⁸ Rudé, George, *op. cit.*, p. 238.

toria de la muchedumbre como recurso límite de la fundación y la destrucción de nuestras identidades.

Referencias

- Bolleme, G. (1986), *Le peuple par écrit*, Seuil, París p. 34.
- Burke, E. (1942), “Reflexiones sobre la Revolución Francesa”, en *Textos Políticos*, FCE, México p. 74.
- Canetti, E. (1980), *Masse und Macht*, Fischer, Frankfurt, 1980, p. 14.
- Freud, S. (1974), “Massenpsychologie und Ich-Analyse”, en *Studienausgabe*, t. IX, Fischer, Frankfurt, p. 97.
- Kant, I. (1963), “Der Streit der Fakultäten”, en *Werkausgabe*, t. XI, Suhrkamp, Frankfurt, p. 357.
- Le Bon, G. (1963), *Psychologie des foules*, PUP, París, p. 9.
- Lévi-Strauss, C. (1983), “Race et culture”, en *Le regard éloigné*, Plon, París, pp. 35-36.
- Rudé, G. (1989), *La Revolución francesa*, Javier Vergara, Argentina, p. 238.

Oblicuidad de la esperanza

Magia y disipación de la norma*

La magia como acción limítrofe

Según Marcel Mauss, un *rito mágico* “es aquel que no forma parte de un culto organizado; rito privado, secreto, misterioso y que en el límite tiende a confundirse con el rito prohibido”. Mauss añade: “Se ve que no definimos la magia por la forma de los ritos, sino por las condiciones en las cuales se producen y que marcan el lugar que ocupan en el conjunto de los hábitos sociales”.¹ Esta posición de la magia engendra la visibilidad del ritual, hace de su inscripción en las coordenadas del sentido una marca simbólica; la magia es el nombre de un acto confinado a los bordes de la experiencia, es una reticencia de los actos que señala los límites de la interpretación. La fisonomía de la magia es la de un trazo que advierte de una exterioridad del sentido sin ofrecer ni un tránsito ni la certeza de una presencia exterior. La magia señala una exterioridad que circunda lo social, pero una exterioridad sin densidad, sin materia: lo exterior, advertido desde la magia, es la pura vigencia del vértigo. Si admitimos –siguiendo a Caillois– que el vértigo es “toda atracción cuyo primer efecto suscita la sorpresa y estupefacción del instinto de conservación”,² entonces el acto mágico encuentra su tiempo en esta súbita inmovilidad exaltada del espíritu propia de la pasión por el vértigo, su tiempo es esa conjunción de desbordamiento y suspensión del acto de sentido que atestigua la precipitación en el vértigo. La posición liminar del acto mágico –su trazo a la vez desafiante y desarraigado, el eclipse

* Este texto fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 4, marzo 1993, pp. 11-40.

¹ Marcel Mauss, “Essquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1973, p. 16.

² Roger Caillois, *La communion des forts*, México, Quetzal, 1943, p. 49.

indeclinable de su presencia hace surgir en cierto universo de actos, en torno de cierta atmósfera de cantos y de objetos, de voces y letanías, un sentido suplementario³ que circunscribe una confluencia de *regularidades* gestuales, un repertorio de objetos, congrega las vacilaciones que llevan de la certeza a la fe, al miedo, y que configuran el relieve instrumental de la magia. El carácter limítrofe del acto mágico es también el de las resonancias del *ritual* mágico en el intercambio colectivo, en el juego de sus significaciones. Este sentido suplementario emerge del decaimiento de la significación de los juegos admitidos, de la extinción de la fe; ese sentido es a la vez un residuo, una deyección y una excrescencia: es la degradación de la fe y al mismo tiempo testimonia su fertilidad. El sentido *suplementario* toma su intensidad de una fe que se nutre de una *fuerza pura* de la afirmación de los actos. El acto mágico rechaza toda fijación, se confunde con su eficacia, con lo que engendra: el sentido de una cura mágica se precipita sobre lo provocado, sobre las consecuencias del conjuro, la conmoción suscitada por las fórmulas y los silencios, por los movimientos y las evocaciones. En la magia, el sentido de los actos se consagra y se extingue en el momento mismo de su despliegue.

Como todo borde, la magia admite una dualidad: es un signo de la interioridad, de la plenitud de los sentidos colectivos y, al mismo tiempo, es ya el signo de lo excluido. Ese margen surge del vacío de sentido, reclama la asunción del riesgo, la fascinación por el miedo del vacío social. Este suplemento revela un litoral y la inminencia de un vacío y, simultáneamente, propone el sentido del acto como exacerbación. La magia se coloca en esa posición inquietante: interior y exterior; plena de sentido e irrecuperable para el sentido; producto de la extenuación de la certeza y acto que confirma la vitalidad de la fe; su sentido es en apariencia prescindible pero irrenunciable; su territorio es acotado, preservado en la periferia de los hábitos, contiguo a lo ame-

³ Es decir, un fragmento al mismo tiempo añadido y necesario, que engendra el vértigo de totalidad, que define un estado que excede la frontera, el territorio exterior, una región inaccesible pero que es preciso advertir, recobrar como una figura de la propia tierra. La tierra inaccesible es la imagen misma de la expectación sin la cual no habría reposo ni restauración del hábito desde el olvido.

nazante, a lo degradante, a lo sucio, pero capaz de ejercer una fuerza a un tiempo reguladora y desasosegante que se propaga a las formas de expresión cotidianas, a las inflexiones del lenguaje íntimo, a la convivencia abismada en lo ínfimo cotidiano. El tiempo de la magia es entonces lo súbito, irrumpe como la incredulidad y el abatimiento, pero su tiempo también es una adherencia permanente, una inminencia, una seña virtual. Restaura un silencio marcado en los lenguajes cotidianos, aparece como un territorio que se insinúa en el horizonte de los cuerpos sanos o las vicisitudes que culminan en la muerte.

El carácter limítrofe de la magia es significativo: no violenta los órdenes vigentes, no confronta su vigencia, tampoco desafía o desmiente la plenitud de su sentido. Más que una transgresión, la magia reposa sobre una creencia dual: sobre una capacidad de suspensión de la fe sin menoscabo de la convicción en una potencia sin perfiles. La magia abre un dominio donde la creencia se afirma desde el vacío de la representación: una zona de eclipse de la calidad explicativa de la creencia, una zona al margen de esa polaridad entre la norma—el dogma— y la negación tajante de su rechazo o su allanamiento. La magia elude entonces la transgresión; alienta la aparición de un lugar donde se afirma una positividad pura de la regla. La posición limítrofe y la tensión irreductiblemente paradójica de la prescripción mágica acogen una incertidumbre en el tiempo.

Todo límite parece acarrear, de manera inherente, la definitividad de su trazo. La magia persevera en su carácter contradictorio: al mismo tiempo borde y penumbra; anticipación, presentimiento o augurio de aquello negativo que emerge más allá de los límites de la prohibición; es también enrarecimiento de la positividad de la norma. Pero su carácter limítrofe alude más bien a la errancia de la significación que a la negatividad de su sentido. Al escapar al orden de lo prohibido elude el sentido de la negación: la magia aparece como el límite de la permeabilidad, de la diseminación de las significaciones, de la máxima disponibilidad de la materia sensible para el orden de la significación. La magia no es una norma pactada sino una regularidad pura, hipnótica: la fuerza de *una repetición sin evocación*, abandonada al vacío fascinante de la regularidad que insiste

para disipar o anticipar la inminencia de la destrucción. La transgresión refrenda una identidad institucional: afirma la norma en el movimiento de su desafío o de su violación. La magia abandona esa gravitación en torno de los pactos admitidos de identidad. Se hunde en un puro contorno momentáneo de las identidades. La magia rehúsa la plenitud de sentido prometida por las alegorías míticas. Es un acto erigido esencialmente en el silencio de la palabra y la plena afirmación de la potencia del cuerpo. Escenifica la violencia de un acto en apariencia paradójico: imperativo y privado de resonancias, clausurado a la interpretación.

La norma se constituye en horizonte de sentido, en la sustentación de un universo de certidumbres solamente ante la inminencia de la transgresión. Aquella norma que no evoca una transgresión posible se confunde con el violento imperativo de lo natural. Pero la transgresión no busca la revocación; la extinción absoluta de un espectro normativo, no aspira a la anulación de la norma, afirma de manera tajante *a la vez un régimen y su imagen negativa*. La transgresión es interpretable desde el momento en que su fisonomía es la anticipada por la sombra negativa de la ley. La posición limítrofe de la magia, por el contrario, radica en la extrañeza tanto de la norma de sentido como de su violación, y no obstante, afirma una proximidad, una *colindancia* al mismo tiempo con las formas admisibles del culto y con el régimen de la transgresión, con las formas admisibles del *mal* y con el fervor y la ceremonia de las purificaciones.

Es difícil trazar una línea nítida que separe el ritual mágico del universo ceremonial del culto. Ambos están constituidos desde el extravío de la repetición y la potencia de lo divino. Sólo que la magia hace de ese vínculo divino *la condición de una positividad* del acto mágico, el fundamento de su eficacia: lo divino es sólo y plenamente una regla fundante, sin otra exigencia que la creencia incondicional en la potencia del acto. Toda interpretación que desborde esa afirmación fundamental es superflua para el mago, incluso es un resabio de sentido que mina la pureza del gesto extremo de la magia.

Magia y extrañeza

Ni la polaridad dual de la norma –la vertiente negativa de la norma prohibitiva o la pendiente positiva de la regla que prescribe– ni la radical infracción de lo prescrito bastan para definir la *extrañeza* que funda la potencia de la magia. Esa extrañeza no rechaza una proximidad equívoca entre la magia y las modalidades formales del culto. El sentido habitual que se atribuye a la magia no puede eludir una referencia a un proceso ritual, a una profesión de fe, a una manifestación de la creencia. Estos rasgos, sin embargo, no bastan para revelar la complejidad de la atmósfera de la magia. Y, sin embargo, la aparente semejanza entre la morfología perceptible de la magia y la ceremonia del culto, del ritual mágico y la liturgia dogmática, de las condiciones y los reclamos comunes surgidos de la ortodoxia disciplinaria del ceremonial canónico y de la invención singular de la magia no permiten reconocer la radical inconmensurabilidad que separa al acto mágico del acto religioso.

A pesar de que ambas, la magia y los rituales canónicos reclaman fe, reclaman la entronización de un ministro, reclaman una intermediación en el dualismo de lo sagrado y lo profano, reclaman una ritualidad inflexible, reclaman la duración de lo una vez instituido; y sin embargo, la magia carece de univocidad de sentido, de ese marco de figuras, de símbolos, de esa máquina hermenéutica que fija los márgenes de sentido del ritual religioso. Los creyentes que se congregan en el acto mágico instauran con el hechicero un permanente desplazamiento del sentido: el gesto ritual del hechicero juega en el filo de la promesa y de la expectación de la sinuosidad natural, de la eventualidad incalificable de lo que acontece como naturaleza, como potencia humana y como divinidad. Esa conjunción de complicidad y ritual desplaza a la magia, a pesar de su apariencia estable, al régimen de los límites, al lugar de la turbulencia. Define una práctica paradójicamente *inesencial e ineludible* en el orden de la cultura: el ejercicio de un culto muchas veces secreto o incluso perseguido, degradado, pero que señala la tenacidad elemental de la creencia como fuerza constitutiva de toda tentativa de aprehensión de un hecho.

La magia funda su potencia tanto en esa semejanza inquietante entre el culto formal y la secreta secuencia de las repeticiones mágicas, como en el abatimiento de la fuerza dogmática; desmiente la creencia convencional en el mutismo de los cuerpos, de los sacudimientos, de los gestos, de los gritos, de los estremecimientos. La magia exige una fuerza ritual, una fe reclamada, la condición inflexible de una convicción en la eficacia de los actos presenciados y escenificados, pero *también* disipa su sentido, afirma la ambigüedad de sus tiempos, de sus orígenes, juega sobre el tiempo incalculable de la predestinación y una fatalidad sin otra materia que la muerte. La magia funde en sus imágenes un momento de suspensión del sentido, la culminación del fervor en el silencio y la experiencia límite de la muerte; sobre ellas edifica su liminalidad. Sobre el filo de la muerte como experiencia colectiva, en la urgencia de la desolación ante lo inerte, en lo que se degrada sin posibilidad de una interpretación definitiva, se afirma en el acto mágico. La repetición mímica, la gesticulación insistente, la exageración de las cadencias descarnadas, teatrales de los cuerpos sometidos a la promesa de la magia, la exacerbación de acentos rítmicos en la congregación vocal de las plegarias, las resonancias ininteligibles del habla íntima de la hechicería, se encabalgan en la potencia obsesiva de la regularidad ritual: esos procedimientos de una monotonía exuberante, esas largas letanías, en las cadencias de sonoridades y de sílabas hechas para la evocación informe e impulsiva no son ni necesarias ni facultativas, ni obligatorias ni accidentales, no son signo de condescendencia ni de sometimiento. Esos imperativos de la técnica mágica señalan *otro reclamo* difícilmente formulable, tienen la intensidad irresuelta de *una plegaria sin objeto y sin destinatario*: un ruego que reclama el puro advenimiento de lo deseado.

Esa plegaria en que se condensa el acto colectivo de la magia parece emanar de la esencia misma de los contornos de lo divino y de la cadencia oscura de la naturaleza: en el centro de la plegaria aparece sólo una *invocación del acontecimiento* —es una invocación que se adivina imposible, inesencial, puesto que el acontecimiento no se pliega a ninguna determinación. Es *esta invocación que se sabe impo-*

sible, esta esperanza de un azar revocado y afirmado al mismo tiempo lo que configura la fuerza evocativa y conmovedora de la magia. La figura de la magia es la de esa alianza incalculable entre un acto sagrado en uno de cuyos puntos se produce una ética de la inquietud, de la expectación. La invocación del azar y su revocación en la magia reclaman una ética que no está contemplada en el horizonte normativo vigente ni el campo del sentido.

La colindancia con la condena: el mal y la exclusión

La posición de la magia hace posible otro juego de equívocos: la amenaza se insinúa alternativamente desde la oscuridad y la condena que pesa sobre lo mágico, *pero que también emana desde lo mágico mismo*. Hay una atmósfera de la amenaza que la norma social irradia hacia el límite de lo mágico, pero también otra amenaza que se infiltra desde lo mágico hasta los fundamentos del horizonte de las certidumbres normativas. Asistir al acto mágico está señalado por *esa doble naturaleza del riesgo*: un juego indefinido, una tensión delicada señala, para el creyente en la magia, el paso de un súbito vuelco hacia el mal o el advenimiento repentino del hecho invocado. El mal y la eficacia: la conjugación de dos éticas disímiles y difusas. Esa dualidad que hace indistinguible el mal y la “calidad práctica” de la magia hacen surgir un estigma. El estigma señala no a quien cree, sino a quien está dispuesto a admitir la virtual convocatoria del mal para abrazar la consecución de lo deseado. Pero el estigma que conlleva el acto mágico carece de materia: radica en una contaminación virtual del nombre, en una señal que se dirige colectivamente al cuerpo de quienes comparten la potencia comunitaria del silencio que funda lo mágico.

Acudir al mago es asumir un doble riesgo: el del mal inherente al sinsentido del acto mágico, a su feminidad, a su ininterpretabilidad; y, por otra parte, el mal inherente a quien vacila entre dos universos de creencias, sin ser capaz de negar alguno de ellos. Es ese dualismo del riesgo el que otorga su fundamento y su virulencia al estigma

social impuesto a quien practica la magia. Es un estigma invisible, surgido de una historia y una vigilancia interpretativas. El estigma de la magia es un vuelco hermenéutico de la amenaza dogmática ante la sombra de la ambigüedad. El orden social reclama un estigma para el nombre de quien asume la fuerza equívoca de la magia, impone al lenguaje y después a los actos un espectro de huellas que habrán de señalar esta identidad dual asociada a la doble creencia, a la súbita conciencia de los límites que definen el acto ceremonial del culto convencional. Significativamente, el estigma funda a su vez el carácter ambivalente del riesgo mágico: es *un riesgo necesario y presente aunque también rechazado y silencioso*.

No se puede escapar al riesgo de la magia. No se puede excluir la aparición tajante de un límite. La magia no es objeto de exclusión. Su amenaza no es la que surge de *lo otro*, sino de *lo mismo*, de la propia identidad en su crepúsculo; su amenaza es la de una implacable experiencia de la finitud cuyo único desenlace es el estremecimiento del acto mágico que se alía con la necesidad de la muerte.

La magia involucra *otra* exterioridad distinta a la engendrada por el discurso de la exclusión. No se puede excluir a la magia. Y sin embargo, se convive con ella pero siempre desde *el escándalo del riesgo*, de la impureza capaz de propagarse. Todo ejercicio de la exclusión demarca sus confines, augura los perfiles de la violación de sus umbrales, funda su certeza en la seguridad de su negación futura.⁴ La magia, por el contrario, funda la visibilidad de un régimen incierto y acallado, es la irrupción oblicua de la violencia fundante del silencio de la palabra y la implantación irrestricta del acto como opacidad pura: el gesto, el grito, la glosolalia, la alegoría como un ensombrecimiento de la palabra o el augurio como la fundación indefnida de

⁴ Otro dualismo conforma el gesto de exclusión: la desconsideración de la presencia de lo excluido, su cuerpo apenas perceptible, un olvido inmediato e insustancial, un olvido que es simplemente la aniquilación de su voz o la confrontación con sus actos; o bien, un rechazo visible, marcado por un acto: un gesto que al mismo tiempo reconoce y violenta, priva de una investidura previa, rebaja a una dimensión insignificante lo que ofrecía una opacidad substancial, incluso una resistencia, una oposición, un punto de enrarecimiento, una reticencia al gesto envolvente del sentido.

una espera que elude la devastación del lenguaje. La magia no es ni legitimidad ni delito; ni se la censura abiertamente, ni congrega la condescendencia y la aceptación. Tiene la calidad de lo presentido, adopta la apariencia de las inclinaciones o los movimientos irrefrenables, acoge con frecuencia los perfiles de la pasión —de ahí su parentesco con la locura y su culto intacto y encubierto: la magia se ampara en una fuerza insinuada por la alegoría de lo animal, animabilidad que suele investir la magia, a los magos, a los claroscuros de las exaltaciones puramente corporales que incita.

Secreto y escenificación como monstruosidad

Existe una alianza entre el pragmatismo de la magia, su fe en provocar las mutaciones tangibles, y el secreto que rodea su ritualismo; hay una íntima resonancia que surge entre lo que la magia provoca y su velo, entre la acción técnica del proceso ritual y la clave informula-ble, insignificante de su palabra pronunciada, entre la minuciosidad calculada de una curación y la divinidad que se hace presente a través de un estremecimiento que rechaza la interpretación. Sin embargo, no es posible dudar de la *escenificación* del rito en el acto mágico, su teatralidad a veces teñida de parodia. La escenificación delimita los alcances prácticos de la magia, enmarca la credulidad de los congregados, hace corpórea la percepción difusa y exaltada de la fatalidad de lo divino. Podría fácilmente pensarse en la culminación de la lógica de las representaciones. Y, no obstante, la representación en el acto mágico exhibe una fragilidad que la impregna por completo: la magia conjunta en un punto la premeditación y el cálculo del acto, la coreografía y la liturgia, con la extinción de las finalidades propia de la *indiferencia*, la *soberanía* y la *necesidad* del fenómeno natural. El mago no finca su eficacia en una voluntad de *control* —como se ha insinuado desde Frazer—, sino en una mimesis monstruosa con lo natural: él mismo se convierte en un ser liminar, ni humano ni divino, humano y divino; pero también ajeno a ese dualismo: es también encarnación de lo excéntrico de la naturaleza. Su liminalidad es doble:

en el vacío que separa lo sagrado y lo profano, y en la línea que aparta la divinidad de lo natural; el hechicero abandona toda identidad para consumirse bajo un único perfil: la intermediación, el límite mismo, la fuerza limítrofe donde se confunden racionalidad y fatalidad, teleología e inevitabilidad, arbitrariedad y necesidad. El cuerpo del hechicero es un trazo cuyo gesto define esa monstruosidad de lo que yace entre la naturaleza y la convención. La magia aparece como un pacto de destrucción de la dualidad de las identidades: punto de extinción del sentido fundado sobre la distinción entre naturaleza y cultura, y en el seno de la cultura, entre lo divino, lo mítico y lo profano. De ahí la conjugación enigmática que surge en la magia entre acto y naturaleza.

Teatralidad y potencia se alían y se confrontan en el acto mágico. La teatralidad, que es irrevocablemente representación y despliegue del sentido, se precipita sólo en un efecto, en un estremecimiento. La significación se confunde con la pura potencia del acto y la expectación que suscita, la espera de una eficacia completa, y el advenimiento de una sensación y de un mutismo. Atestiguamos una nueva tensión paradójica. El acto mágico somete la representación escénica del ceremonial del hechicero a la tensión de enfrentar una repentina suspensión del sentido: simbolismo insignificante, alegoría privada de incitaciones dogmáticas; el abigarramiento de los signos en el escenario y los despliegues de potencia corporal que acarrea se ofrecen como un *juego*, un universo de convenciones cerrado a la mirada y al reconocimiento, un *juego impracticable*, dominado sólo por esa bestia incierta en que se convierte el mago, cerrado a toda instrumentalidad social. El sentido vacío del acto mágico funda sólo una colectividad expectante y, sin embargo, excluida del *manejo* de los signos, incluso incapaz de recobrar las latitudes de su significación; la escenificación despliega entonces la paradoja de una *emblemática ilegible*.

La magia, insinúa Mauss, apunta siempre a su propia exterioridad. No sólo es un trazo que señala los confines de una trama de regulaciones, que ciñe el campo de lo admisible, de la restauración de los signos propios, de las identidades ya asumidas. La magia está

ahí en la vida cotidiana de las comunidades como la eficacia parásita, puramente virtual, de una práctica excepcional, un *recurso extremo*, una asunción insoportable del riesgo: el devoto de la práctica mágica se ofrece a la impureza, se orilla hasta esa vocación sin sentido, a esa expectación que lo excluye del lenguaje, de los signos, para incluirlo sólo como potencia y como cuerpo contaminado, sólo como un gesto exorbitante; la inmersión en el acto mágico revela compromiso agonístico de la identidad, es incluso en ocasiones una gesticulación desesperada o una fidelidad acompañada por una renegación absoluta de la propia identidad. Pero es también el traspaso de un umbral, *una catástrofe*: no hay regreso de la inmersión plena en la magia. Es una frontera que transforma no sólo el objeto material que suscita la tentativa mágica, sino la posición y los tiempos, la historia misma de quien la asume.

Esta promesa de una *eficacia privada de sentido*, este riesgo de una contaminación que se fusiona con la divinidad puebla la vida cotidiana con una presencia que no diseña la amenaza pero que resuena en las catástrofes íntimas del cuerpo: cada abatimiento amoroso, cada enfermedad, cada práctica terapéutica, cada profilaxis, cada ceremonia religiosa, cada fracaso de la esperanza, cada plenitud de lo imprevisto revela el eco de la aparición virtual de lo mágico, conlleva la insinuación oblicua de la contaminación irradiada desde la magia, de una potencia caótica capaz de levantarse contra el caos y de alimentar su espesor.

Tiempos y eficacia del acto mágico

Pero esa presencia de la magia, velada, insinuada, permanente, se manifiesta siempre discontinuamente. Se acude en cierto instante al hechicero, en condiciones también límites. Esa decisión adviene, es también un *acontecimiento*. El *ritmo* del espectro mágico no es su presencia plena, sino *la virtualidad de su irrupción*. Hay un tiempo colectivo fracturado virtualmente por las apariciones de la magia, una tensión apenas perceptible que emerge de su potencia virtual, de

la misma manera que hay, en los tiempos de la ceremonia, una cronología cíclica, anticipable, fechada; la ceremonia contrasta con el ritual por su ritmo regulado, su apego al calendario, su anclaje en las nomenclaturas del tiempo, una certeza que se abre con la ceremonia para cerrarse en la anticipación de un destino. Hay una alianza entre la celebración ceremonial y el calendario, una alianza que no se advierte en las pulsaciones de la experiencia de lo mágico.

Esta experiencia emerge en el interior del ámbito mágico, pero se conjuga entonces con otra que la antecede. En la historia del apego de cada sujeto a la magia hay un momento mítico propio, incalificable. Hay un origen de la *necesidad de lo mágico*, un momento de la conversión, un instante del vuelco hacia el riesgo y hacia el dualismo mágico. Hay *algo* que empuja hacia lo mágico: un enrarecimiento del sentido, de los hábitos, de las rutas marcadas de la significación, *eso* que constriñe a la participación en la magia: quizá la experiencia del propio cuerpo como una caída inaprehensible, un cuerpo confinado más allá de la corporalidad habitual, reconocible; quizá la experiencia de un cuerpo que percibe una sensación o un territorio de lo social capaz de desbordar las categorías de lo admisible, el significado prefigurado de los actos. El acto mágico parece surgir de esa experiencia de dislocación de las clasificaciones, de una certeza que desborda en su duración y en su naturaleza la constelación de las taxonomías; se alimenta de una identidad llevada a una tensión que la hace irreconocible frente a sí misma. Consecuentemente, la magia es, más que fruto de una iluminación, la resonancia de una tensión, de una degradación o el desvanecimiento de una expectativa, de la irrupción de una extrañeza dentro del campo de la experiencia colectiva. Así, el ritual mágico se perfila a partir de la irrupción de una señal, de una materia singular, inaccesible, reticente, y sin embargo desplegada como *pura materia de significación* pero privada de sentido, como advertencia de lo incierto para los otros.

Los ritmos de la magia son los del sobresalto, los del enmudecimiento: su atmósfera es la del acontecimiento. La magia se exhibe pues como testimonio de finitud y el repunte intemporal del acontecimiento. Indica una extenuación del sentido, o más bien, un sentido inarti-

culable, insular, una súbita certeza que toma su materia de su mismo aislamiento. Ese aislamiento se extiende hasta los hábitos mismos de la palabra: los tiempos, los silencios, los ocultamientos y los ritmos del habla. La magia, la fuerza del hechicero, es perceptible siempre en el lenguaje cotidiano o bien como *un descuido, o un arrebató del habla; como un vestigio que señala la extrañeza de su presencia, una insinuación inscripta en las palabras o un leve acento abandonado en una frase; en ocasiones mediante un giro inadvertido e inusual en una expresión, o en una narrativa cercada por la complicidad* o incluso bajo la exaltación y el arrebató de una *experiencia* intransferible, la narración del milagro.

La magia se hace entonces visible en su renuencia a los plazos y a las anticipaciones. Una isla ceremonial que es también una adherencia: una región próxima y no obstante inaccesible. La magia es *la visibilidad tangible de la finitud de las significaciones articuladas*. El universo mágico está ahí como un *recurso exacerbado* de la razón instrumental. En la magia se confunden la extrema aspiración a la eficacia del acto y la propia anulación de la instrumentalidad como razón, el agotamiento de sus valores y de sus finalidades. La magia tiene una eficacia insensata. Esa eficacia lleva el nombre de lo que ha sido arrastrado más allá de las taxonomías, de las clasificaciones, aquello situado en la disipación de todo argumento de validez. Magia: acto y eficacia puros; una evidencia vacía de argumentación, una evidencia que rehúsa verse derivada de las categorías. El trabajo íntimo de la magia, la conformación de su esfera, congrega innumerables singularidades: la singularidad del brujo, del mago o del chamán; la singularidad de la morfología ritual, pero también la inflexión irrepetible de sus gestos, de sus acentos, la singularidad de la respuesta de lo real, el advenimiento maravilloso del acontecimiento. Evans-Pritchard confirma no sin incomodidad:

La falta de una disciplina conservadora en la ejecución de los ritos [de los Azande] tiene su contraparte en la falta de uniformidad en la duración de los plazos dentro del cuales un hombre debe observar los tabúes de sexo o alimentación que acompañan la magia. A pesar de coincidir en lo principal, *diferentes practicantes darán distintas prescrip-*

*ciones y las restricciones en un caso serán mayores que en otro. Hay también considerable laxitud en la observación de los tabúes. Estos son desoídos con frecuencia, a pesar de que el brujo siempre dice que han sido estrictamente observados. En la magia Azande los tabúes y los ritos son variables, los conjuros son difusos o informúlados, la tradición carece de una validez generalizada, la ejecución no es pública ni ceremonial.*⁵



Acto mágico: una regularidad surgida de una constelación de irregularidades. Evans-Pritchard describe la magia como un sustrato de regularidades que ampara un juego de acentos singulares: desviaciones, formas propias de cada mago, prescripciones diferenciadas. La magia es la articulación de esos *acentos* con los que se enlazan los signos orientados hacia el desenlace pragmático. La cadena de apropiaciones, la exaltación de las facetas de un tabú, los matices de una ceremonia, la disolución de los perfiles de un conjunto de objetos, de amuletos, de claves, la insistente disgregación de los acentos en los actos mágicos, imponen al universo propio de la magia una clausura y una intimidad enlazada al cuerpo y a la voz del chamán en sus escenificaciones, conforman una atmósfera visible hecha de fragmentos de otros universos simbólicos —su singularidad es esa articulación de un acontecimiento simbólico que desmiente toda posición hermenéutica—, pero que a su vez congrega los símbolos, les otorga

⁵ E. E. Evans-Pritchard, “The Morphology and Functions of the Magic”, en John Middleton, *Magic, Witchcraft and Curing*, Nueva York, The Natural History Press, 1967, p.13.

una identidad, conforma con ellos una atmósfera incomparable, rehuendo al mismo tiempo toda estructuración.

La magia se sustenta sobre la *extinción de la univocidad de la analogía*: la magia no es semejante al acto sagrado sino por la morfología de sus ritos, por el parentesco de sus símbolos, por la traslación de sus resonancias, por los ecos de las evocaciones que despierta y que conjugan su propio simbolismo con el que funda lo sagrado. El simbolismo mágico restaura la sacralidad, pero sólo como una evocación infranqueable. Lo sacro habita lo mágico en la forma de claves, de insinuaciones que se eclipsan bajo la fuerza de los signos inminentes y actuantes. Es una presencia declinante, transformada en principio de evocación que se funde y se atenúa hasta desaparecer en la virulencia del instante ritual incesante en el que transcurre la ceremonia escénica que obra sobre el creyente. Evocar lo sagrado, invocar lo, suscita la fusión entre el horizonte simbólico propio del hechicero, sus claves impenetrables y la efigie elusiva de los símbolos canónicos: la conjunción de crucifijos y latas de frescos, el complejo formado por golpes y ritmos inusuales y los aromas de la atmósfera de los templos, disloca la invención simbólica de los fieles. El simbolismo mágico propone una analogía de las deidades invocadas por el hechizo con la divinidad consagrada, pero sin la plenitud figurativa de ésta. La magia hace del simbolismo no un recurso de identidad, sino una demarcación, una discontinuidad, inscribe en los símbolos habituales su propio enrarecimiento. Esa discontinuidad visible de la magia está inscrita en su horizonte pragmático, lo constituye, lo afirma también como un orden puntual, momentáneo, local. Frente a la universalidad trascendente de lo sagrado, la magia afirma la validez restringida, circunscrita del rito, pero no desplaza la sacralidad: la parasita, la disloca. Desde el ámbito de lo sagrado los símbolos emigran hacia la escenificación ritual del hechicero: una misma cruz, una efigie semejante, aromas que parecen trazar una alianza entre un universo y otro, palabras o fórmulas completas o truncadas se repiten en cada ámbito como ecos, los mismos símbolos decoran la barraca o la cueva en la cura chamánica que en el amparo monumental de la arquitectura religiosa donde se realiza un sacramento;

una misma figura ampara el conjuro del mal en la liturgia canónica y la convulsión demoníaca en el trance del hechicero. Y sin embargo, esta emigración de los signos impone a esos objetos, cuerpos, efigies, imágenes un acento que las hace irrecuperables. Los signos transitan de un orden a otro. Son arrastrados hasta el espacio de la magia. Se encuentran ahí con *otro* régimen de certezas y de signos que figuran sólo la impureza. Los gestos mágicos, las bebidas inciertas hechas de hierbas de nombre impronunciable, que se articulan con signos y procesos canónicos tienen un único punto de convergencia: su eficacia, el ámbito del *acto puro* como germen del acontecimiento.

Producir la curación o suscitar lo imposible de conjeturar: el régimen mágico es ambivalente, actúa en el doble sentido del juego y de la ceremonia religiosa. Es capaz al mismo tiempo de provocar o revocar la súbita ordenación del mundo, de incitar la descomposición o de constituir una vez más un orden ahí donde se detiene la eficacia pragmática de otra creencia.

La magia –como todo espectro de signos intersticiales– *no anula* otras creencias. Su horizonte de verdad admite resonancias diversas, revela la convergencia de *otra tolerancia, una tolerancia impuesta desde la vertiente de la impureza*, una figura perversa de la racionalidad. Priva a la verdad de anclajes, de signos, de medios de demostración. El acto mágico no afirma una verdad dispuesta a reparar la racionalidad vigente finita, fracturada, pretendiendo un orden de una validez mayor. No es por sí misma más válida que otras prácticas fijadas por otro universo de creencias. *Es una eficacia sin argumentación, por consiguiente, maligna en el orden de la racionalidad*; suscita una fe que no reclama horizonte alguno de verdad, una creencia que rehúsa una densidad simbólica que se propague o que exija una derivación ética más allá de la intensidad de la convicción en el instante ritual. Reclama una fe en estado puro, privada de las condescendencias éticas de los ceremoniales cotidianos. En eso se separa también del ceremonial religioso que gravita sobre el tiempo pasado y futuro de los hombres como una gestión de las efigies normativas en todos los actos del creyente.

Magia y memoria colectiva

La magia exhibe, por su incidencia negativa en la creencia canónica, la particular taxonomía de los límites vigentes y al mismo tiempo sus correspondencias con la equívoca clasificación de los acontecimientos que rige nuestra percepción habitual del tiempo social. La magia ilumina oblicua, inadvertidamente, la condición particular de las regiones liminares de la vida colectiva: resalta los límites que señalan el término, la caducidad, lo precario de la identidad de los sujetos. Hace posible lo que podríamos llamar *la gestión social de las catástrofes y la invención colectiva de las categorías que fundan y que aprehenden este espectro catastrófico*.

El abandono de la niñez, el tránsito hacia la maternidad, el internamiento en el vértigo de la vejez, el desarraigo del deseo estremecido por el dolor, el antagonismo entre actores individuales o colectivos cuyo desenlace es la agresión visible, incluso la guerra, el encaminamiento del enfermo hacia la muerte, el poder secreto sobre la voluntad de otros o incluso sobre la misma voluntad de las divinidades: estas metamorfosis habituales se iluminan bajo otra tonalidad ante la inminencia de la magia. Franquear estos umbrales es la seña de un desplazamiento de la identidad: el sueño, la fertilidad, el duelo, el sometimiento, la promesa sin imperativo de cumplimiento; los signos de ese tránsito por momentos y órdenes progresivos o digresivos, por esa madeja de transiciones dejan también en los cuerpos la inscripción de un texto. El cuerpo arrancado de su condición hacia otra región de la experiencia exhibe símbolos que los convierten también en un vértice de memoria colectiva. El cuerpo estigmatizado desde la experiencia de la magia se convierte en memoria de esa exterioridad de lo social, en memoria de la catástrofe; el sujeto de la magia se asume como un despliegue de girones que hacen legible la transformación violenta de la propia historia, pero también se convierte en cuerpo ejemplar: el cuerpo estigmatizado ejemplifica la fragilidad de las identidades que se nutre de la imaginación de la discontinuidad, de la catástrofe. El cuerpo es la víctima de la virtual indiferencia de la catástrofe, su capacidad para la devastación

insignificante de los cuerpos, su aparición azarosa. La historia colectiva admite en su narración esta advertencia del azar, este cuerpo ejemplar devastado por la catástrofe. En esa individualidad, en ese cuerpo, se condensa el contraste y el pacto de la extinción y la supervivencia que hace sobrecogedora la imagen del hechicero y sus cuerpos salvados o condenados. El cuerpo mágico adquiere otra densidad en la historia colectiva.

La memoria está sustentada sobre dos órdenes de la mutación: *transiciones* y *catástrofes* ocurren bajo condiciones diversas. Algunos de ellos, las transiciones, surgen como una fatalidad anticipable, son la materia de los hábitos, son engendradas a través de las razonables figuras de la certeza cotidiana, encarnan la expresión dócil del porvenir, son internos a un marco colectivo de regulación: las transiciones corporales, implacables, hacia la adultez o hacia la maternidad; el sueño puntual, los antagonismos entre miembros de las colectividades, todos estos tránsitos son la condición misma de la preservación del marco simbólico colectivo, ejercen la fascinación agotadora de lo rutinario, son el desenlace de las expectativas privadas de expectación o aparecen como el cumplimiento de promesas no prometidas, no son propiamente hablando rupturas sino precipitaciones sin aplazamientos, figuras convencionales del declive, el desplome y las fluctuaciones del orden social. Por el contrario, los tiempos de las catástrofes tienen otro carácter: su lógica es la del asalto, una necesidad tiene la dureza del asedio, una exactitud que aun cuando pudiera presentirse, es casi sacrílego anticipar: una sequía, una epidemia, una cosecha exorbitante, una curación; sus condiciones son inarticulables en el universo de las representaciones. Las transiciones sociales y las catástrofes –incluso las íntimas– se separan y, no obstante, ambas son señales del límite.

Pero las transiciones tienen una representación convencional, un sustento simbólico, signos, explicaciones, narraciones, planes, destinos prescritos de antemano que configuran su sentido, estrategias que dan lugar a esas épicas ínfimas de la cotidianidad. Se inscriben positivamente en el orden de las significaciones señalando también los motivos de una *narrativa de la quietud, del aquietamiento*, son

los motivos de una comprensión tranquilizante ante el estremecimiento. La narrativa de las transiciones sociales anticipables apacigua. A cambio de ello, las catástrofes acontecen con una virulencia que proviene de su vacío de significación, de su ritmo implacable, de una lógica sustraída a todo augurio, de una racionalidad sólo presentida como crueldad —incluso la crueldad que ciñe el milagro realizado—, del cumplimiento de una promesa articulada desde el terror, o de la veneración del espanto o la sorpresa: en ese territorio se encuentran las catástrofes naturales, las enfermedades mortales, las muertes, el dolor extremo, el aliento carismático, el milagro, la iluminación, el don impersonal, la generosidad sin identidades. Hablan de otros límites apenas figurables, hablan de categorías al margen de las categorías, arraigadas en símbolos no formulados como trazos significantes y cuyo sentido se encadena caprichosamente en formaciones equívocas, alientan *la narrativa de la intranquilidad*.

Ese lugar del desplazamiento de los signos, de la vacuidad de los esquemas, de la recomposición de las figuras y las efigies preservadas; ese lugar de las rupturas definitivas de la memoria sometida a la intensidad del instante cardinal cuando aparece la catástrofe, instante autónomo, instante que se propaga hasta convertirse en condición de las duraciones heterogéneas de la vida, ese lugar de la catástrofe encuentra también su plenitud en el espacio de la magia. La magia es un acto, el despliegue corporal de la incertidumbre; pero es al mismo tiempo su conjuro y su suscitación.

No obstante, la catástrofe se presenta ante los ojos como la materia súbita de la experiencia llevada hasta el borde de toda expectativa: en ese punto en el que se aquieta el tiempo, en ese punto en el que se extingue la voluntad de futuro y la capacidad conmovedora de la evocación: un tiempo centrado en la duración fulgurante de las sensaciones o cuya duración tiene el espesor impuesto por la urgencia de actuar. La catástrofe del dolor llevado a la intensidad en el que pierde su nombre, en el que se extingue como tal, como dolor, en el que la sensación deja de ser dolor para encontrar otra zona de extrañeza, engendra una memoria que arrastra consigo un régimen distinto del placer: el *placer brutal* que se ampara bajo la catástrofe es el de la so-

brevivencia, un placer que se preserva naturalmente junto a los otros recuerdos, pero que lleva la marca de lo incalificable. La magia, que se engendra desde la inminencia y la contemplación de la muerte, elude la degradación al acoger la exaltación de los sobrevivientes. En ese juego de la sobrevivencia la magia encubre la convulsión del sentido que surge desde el riesgo.

La magia como trazo del acontecimiento.

El horizonte pragmático de la magia

El concepto de acontecimiento surge en la sombra de un juicio colectivo que define la amplitud de un universo taxonómico; el acontecimiento es lo plenamente perceptible que sin embargo rechaza su identificación exhaustiva con los órdenes prescritos. El juicio en cuya estela se implanta el acontecimiento es también un juicio sobre el tiempo y sus cálculos. Por el contrario, la renuencia a ese juicio es la promesa de lo incalculable. El acontecimiento adquiere sus contornos en la confesión del estupor, en la revelación de la significación que una determinada colectividad otorga al pasmo como objeto de trabajo narrativo. No hay acontecimiento en sí, capaz de ser simultáneamente presencia y extinción; no hay acontecimiento súbito, y amortiguado hasta la desaparición, autónomo y arrastrado al olvido, sin rastro. Todo acontecimiento anuncia el conflicto de los tiempos colectivos. El acontecimiento conlleva una disipación del olvido. No hay dolor sin una narrativa del dolor –incluso los gestos, las contracciones, el cuerpo y la fuerza vital vuelta sobre sí misma, constituyen una narración particular, enuncian una historia y su enunciador, devuelven la imagen de un decaimiento o un abandono, una reticencia o un desafío. El acontecimiento es lo absolutamente autónomo, puesto que desmiente toda derivación, revoca la causalidad convencional, hace inadmisibles su fundamentación sobre las condiciones institucionales. Y, a pesar de esa insularidad, de esa diferencia limítrofe ha sido percibido plenamente y tiene resonancias drásticas sobre la experiencia de las colectividades. Es una autonomía absoluta

y sin embargo, depende para su existencia colectiva de una narrativa que lo perfile, que lo inscriba en las cronologías, que le imponga también un plazo en el olvido. Así, contradictoriamente, es también el origen plenamente establecido de procesos sociales significativos. Tiene una existencia inclasificable y engendra la clasificación que le permite ingresar a la memoria como un hito, como un trazo definitivo, como un fundamento. La absoluta autonomía del acontecimiento se gesta, en el espacio de las representaciones colectivas, como una encrucijada irreparable en una conjugación de narraciones, en un *desdoblamiento de los tiempos narrativos* que conforman las certidumbres.

Si por certidumbre entendemos la fantasía de que un juicio de verdad dure e insista, el gesto del bautismo como promesa de fundación de una identidad, indica la plena vigencia de la certidumbre y el arraigo de la memoria. El acontecimiento incita el bautismo, la imposición de un nombre a un hecho, un acto, un espectro de símbolos. El acontecimiento —como sustancia de la memoria— testimonia entonces una fractura en la materia de lo dicho. El bautismo consagra esa fractura, la hace tolerable, incluso comprensible; la purifica de su degradación y su inaprehensibilidad. El momento sorprendente del acontecimiento puro —lo que irrumpe, lo que desencadena la narración, lo que empuja hacia la mutación irreversible— es externo a la propia narración, pero al mismo tiempo la narración traza el contorno del acontecimiento como vestigio de la memoria. El acontecimiento es pues externo e interno, *origen y resonancia, origen como resonancia* del acto de apropiación narrativa de la catástrofe. Es inaprehensible y sólo admite una descripción que insiste en episodios reiterados y en el trabajo de una reinención obstinadamente repetida. De ahí el antagonismo íntimo de los tiempos que narran el acontecimiento: enuncian la *inminencia* no dicha de lo decible. Dicen el origen que se mantiene al margen de lo dicho pero que alimentan los mitos, la memoria de las metamorfosis. El acontecimiento, la magia, el vuelco hacia la creencia en lo mágico, no es lo indecible, sino el fundamento de esa fascinación por la proximidad de la experiencia muda.

El acontecimiento se anuncia a través de la denominación originaria, inaugural, con la imposición de un nombre, con un acto pri-

mitivo de bautismo, de clasificación. El nombre del acontecimiento antecede entonces, por un instante, a la metáfora. El bautismo es por sí mismo una metáfora apenas apuntada: se nombra el dolor o la muerte, se nombra la destrucción sublime que arrastra la catástrofe natural; se pronuncia ante un hecho el nombre del milagro. El nombre del acontecimiento es el momento de la vacilación antes de admitir un silencio súbito, una ínfima y breve serenidad. El silencio que arraiga en la narración del acontecimiento precede a la extensión de la significación más allá de sus órdenes. La pronunciación del nombre del acontecimiento no es una narración en sí, sino *la seña del silencio* que impulsa la metáfora de la descripción: describir el milagro, el terremoto, el éxtasis, el trance, la curación, la masacre son modalidades equívocas de la memoria narrativa. El nombre del dolor, del gesto, el nombre del silencio o de la muerte expone ante los otros el vértigo del exceso de la fuerza de nominación y sus metamorfosis narrativas.

El nombre del acontecimiento acarrea también un quiebre súbito de los marcos de representación *temporal*: el tiempo mismo es desbordado como representación de la regularidad. Se narra siempre al acontecimiento como un advenimiento, el dolor o la muerte advienen. Irrupción y devenir aparecen como el rasgo que caracteriza el acontecimiento narrado. Narrar el acontecimiento es pues conformar un juego de temporalidades: a la vez suspende la serie del tiempo social —la irrupción—, forja una experiencia de la inmovilidad, de la repentina precipitación en lo innominable; y asimismo edifica la certeza de un futuro —el devenir. Ese futuro se engendra en esa proyección de la ruptura, del dolor, sobre la certeza, sobre los cuerpos habituales, para inscribir en ellos la sospecha del tiempo, pero también la narración del futuro es un resplandor proyectado sobre el tiempo del hecho catastrófico como *ejemplo* de lo que podrá advenir en el porvenir. La epidemia anuncia epidemias, la impureza corrompe como una anticipación de una corrupción futura, la muerte repentina hace admisible la arbitrariedad de lo monstruoso pero también su cercanía y su reiteración sin reposo.

Este dualismo de la temporalidad del acontecimiento –irrupción y devenir– es no menos paradójico que el dualismo del simbolismo del acto mágico –al mismo tiempo detención y desplazamiento: el dolor abre un vacío, pero asimismo funda la experiencia de un abandono progresivo de la identidad, de una intensidad epidérmica del sentido, de una disipación íntima de los límites del cuerpo y de sus edades. El duelo, la blasfemia, la entrega, el fervor o la herejía resueñan en la narración que sigue al acontecimiento narrado, entrelazan y confunden la línea de los tiempos.

Fractura de las cronologías y la preservación de esta ruptura en la memoria, la magia, al ser acontecimiento original y fisonomía del devenir, se funde con el mito. Pero infunde en el mito una profunda desolación, lo desmiembra, lo priva de su cohesión, lo ofrece como un espectro de figuras y de narraciones al arbitrio de la invención caprichosa del juego de hechicería. El mito que impregna la atmósfera del universo mágico tiene, en consecuencia, una calidad que lo distingue del mito como experiencia colectiva, como fundamento de la identidad social: rechaza toda posibilidad de alianza con un orden previo, no se deriva de los cauces admisibles de la historia contada en voz alta, del disfrute cotidiano de lo memorable. La narración de lo mágico requiere otro gesto, otros tiempos sociales, otras alianzas colectivas. Ese único vínculo de la memoria de lo mágico con las operaciones de sentido está dada por la metáfora, como régimen provisorio y anómalo, una exasperación de su resonancia estética y tendido como una pura aproximación al acto que ha advenido. La posición limítrofe del acto mágico señala esa ambigüedad de un acto simbólico *eficaz pero incalculable*: un olvido inscrito en la secuencia de los actos consagrada míticamente. La metáfora que funde lo mágico con el mito hace perceptible una tensión inadmisible inherente al orden simbólico mismo, a la representación simbólica del tiempo. De la misma manera que la magia hacía patente la insignificancia del simbolismo mágico, revela también la intransitividad temporal de la narración del acontecimiento mágico y al mismo tiempo su arraigo en la continuidad de lo vivido colectivamente.

Magia y perturbación de los juegos simbólicos

Pero la magia no es simplemente un acto exorbitante, lateral, un azar, una excrecencia desdeñable, un advenimiento exterior al campo simbólico, un borde que permite a este campo mantener una estabilidad permeada por la inquietud. Si bien la magia no exige el abandono de las creencias canónicas, si bien coexiste en ese espacio de la doble verdad, de la doble certeza, induce en esas otras verdades, por su pura proximidad, una extrañeza que hace vacilante la estabilidad del sentido. *El borde de los juegos simbólicos no es inerte, irrumpe sobre el interior de la vida social, disloca sus anclajes, provoca a su vez una radical perturbación del universo simbólico establecido.* Ese signo exterior, esa señal de lo mágico, de lo incierto, de lo apenas excluido, esa fractura que atraviesa lo cotidiano, esa convicción que funda la extrañeza del orden, paradójicamente no permanece exterior al universo estructurante de las significaciones, sino que lo conmueve radicalmente. El acto mágico propaga también hacia los ámbitos más firmes de lo simbólico su sentido parásito, impuro, una turbiedad del juego simbólico: el de la incertidumbre de lo plenamente significativo. De ahí la imagen de contagio, la metáfora epidémica, de propagación que acompaña al acto mágico, el terror y las prohibiciones que provoca. La *maldad* que con frecuencia se atribuye a lo mágico no es lo que alimenta la exclusión de lo impuro, el confinamiento de lo infectado, de lo contaminado por la magia a los resquicios del espacio ceremonial de la creencia. Lo que engendra el rechazo es precisamente la aparición de la inestabilidad, de la vacilación de la creencia. La fractura de los tiempos propios del *acontecimiento mágico*, su deslizamiento, su vaguedad arrastra consigo no solamente las figuras simbolizadas previamente sino también lo narrable: el cuento se entrelaza con la descripción, la historia sugiere el espanto y la veneración, un trazo apenas reconocible separa la memoria y la elucubración; quien asume la voz en dichas narraciones muestra siempre reticencia. Queda en el silencio el compromiso que funda lo incontrovertible de todo testimonio, su arraigo en las identidades de los sujetos colectivos. Toda regla de compren-

sión del acto narrativo se ve sometida a la fuerza disgregadora de los sentidos limítrofes de la magia.

La magia y los juegos

Claude Lévi-Strauss ha advertido la complementariedad negativa de ritual religioso y el juego. Juego y ritual guardan al mismo tiempo una semejanza, pero hay un rasgo que define su particularidad: si bien ambos se definen por constituir espacios de regularidad estructurados, el lugar que en ellos tiene el acontecimiento provoca su distinción. Juego y ritual son así, respecto del acontecimiento, idénticos pero enfrentados. Su identidad, a partir de sus respectivas operaciones simbólicas, es especular, sus estructuras están invertidas: el ritual conjura lo extraño, lo inclasificable, al someterlo a sus estructuras ordenadoras, el juego, en cambio, desde un sistema rígidamente estructurado de normas y regulaciones, produce lo incalculable, el desenlace del juego; así, mientras el ritual religioso va del acontecimiento a la estructura, el juego iría precisamente en dirección contraria, suscitando el acontecimiento a partir de la estructura.

El juego se nos manifiesta entonces como *disyuntivo*; culmina en la creación de una separación diferencial entre los jugadores individuales o entre bandos que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán entre ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es *conjuntivo* pues instituye una unión o, en todo caso, una relación orgánica entre dos grupos (que se confunden, en el límite, uno con el personaje del oficiante y el otro con la colectividad de los fieles) y que estaban disociados al comienzo. [...] Como la ciencia (aunque aquí, todavía, ya sea en plano reflexivo, ya sea en el plano práctico), el juego produce acontecimientos a partir de la estructura; en tanto que los ritos y los mitos, a la manera del bricolaje, descomponen y recomponen conjuntos de acontecimientos (en el plano psíquico, socio-histórico o técnico) y se valen como otras tantas piezas indestructibles, con vistas a ordenamientos

estructurales que habrán de hacer las veces, alternadamente, de fines y de medios.⁶

Esta concepción que articula bajo una imagen especular al ritual y al juego permite ver los motivos por los cuales Lévi-Strauss prefirió dejar en la sombra, apenas insinuado, un estudio de la naturaleza singular de la magia. Lo restrictivo de su noción de acontecimiento y el rigor extremo de su noción de estructura relegaron a un lugar derivado y desdeñable la comprensión de la naturaleza estrictamente *pragmática* de la magia.

En efecto, la magia escapa a esta especularidad, más bien, la hace insostenible: la comprende y la desborda, admite ambos momentos, tanto el engendramiento de lo incalculable como la restauración de los equilibrios, tanto la exaltación de las tensiones de lo simbolizable como el abatimiento de las incertidumbres. Revela una pluralidad de estabilidades y de tiempos estructurales y al mismo tiempo una capacidad de perturbación infatigable de las regularidades que surge de las relaciones del orden simbólico inestable con la experiencia de las distintas modalidades de subjetividad colectiva.

Pero si la magia representa un régimen pragmático puro de la experiencia colectiva, cuestiona entonces con mayor virulencia la exterioridad aparente del acontecimiento respecto de la estructura, que es un punto constitutivo de la concepción de Lévi-Strauss sobre la relación entre juego y ritual. Hace inadmisibles la delimitación ontológica autónoma del orden de la significación, de la estructura: el “ser” de la estructura no puede ser una naturaleza intacta, dotada de una existencia propia, inalterada por la presencia de los acontecimientos o relacionada con ellos mediante una reciprocidad capaz de preservar intactas las identidades respectivas. La magia hace patente que los acontecimientos no configuran simplemente límites contingentes, figuras olvidables o exteriores, presencias que se disipan sin huellas sobre el cuerpo de las regularidades y los minuciosos equilibrios de los ordenamientos simbólicos. El gesto, la complejidad teatral y la

⁶ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, pp. 58-59.

eficacia del acto mágico testimonian, por lo menos, una perturbación persistente de las regularidades, una *naturaleza incierta* de los actos simbólicos, un cuerpo de sentido incesantemente enfrentado con unos límites que lo desplazan y minan el régimen de sus certidumbres, de sus identidades, de sus calidades, la constancia de sus signos.

En la magia el juego se disemina en el ritual y éste asume la calidad incalculable del juego, pero, además, al juego como un compromiso de placer se añade en el gesto del hechicero el imperativo pragmático de la eficacia: vértigo y acto calculado, gratuidad y control, arrebató y mirada, precipitación y lejanía. Al extravío regulador del ritual mágico se une el abandono al milagro.

Hay un rasgo constante en la magia: frente a ella y en su centro, literalmente, no se *sabe* qué *hacer*. Hay un oscurecimiento del régimen temporal de los signos y de los actos, de los actos entendidos como *consecuencias*: no hay una congruencia entre el acto mágico y sus secuelas. El acto no anuncia nada, se inscribe en una serie, pero privado de todos sus vínculos. El acto mágico se centra sobre una calidad extraña de la presencia: la presencia como desencadenamiento de una virulencia íntima, apenas entrevista; vivirla, experimentar la exaltación, como vehículo privilegiado de la esperanza, como instrumento de la eficacia extrema de los actos; el universo mágico es más un vaciamiento de significación de la presencia, un despojarse de ella, que el despliegue de un vacío. De ahí la extraña proximidad del acontecimiento mágico y la muerte, de ese acontecimiento y lo sucio, de ese acontecimiento y el pecado, la impureza, lo que suscita la expiación y el sacrificio como figuras rituales de la restauración de los órdenes. El juego se contamina en la invención del ritual como abandono.

La magia no alienta ni narración ni memoria, no hay nada que recordar acerca de esa singularidad radical que señala los bordes y revela la modalidad de ejercicio de los poderes regulativos, no hay tampoco anticipación ni augurio: es la extinción de los *tiempos épicos*. No hay heroísmo, no hay épica en el juego de la magia, no hay tampoco exigencia ni consagración del triunfo, no hay épica, no hay fases en el sortilegio, tampoco encontramos la serenidad que sucede al desenlace del conflicto. No es posible el relato de esa transi-

ción abrupta, brutal. El acontecimiento mágico es extraño tanto a la reminiscencia como a la fatalidad: ni teleología ni origen, ni valor ni acto en la esfera ética regulable. Hay una pura estética del acontecimiento como un régimen de temporalidad puntual, como un acrecentamiento de la intensidad sensorial más allá de lo admisible. Pero esta experiencia linda con su representación colectiva: la locura. El acontecimiento permanece en el punto de máxima perturbación del sentido: ahí donde no ha girado hacia la vertiente de la insensatez, donde se mantiene como un signo pleno, donde mantiene la tensión entre el régimen colectivo de la significación y la radical singularidad de ese signo que aparece con frecuencia como un cuerpo, un acto, un objeto o una identidad —entendida como soporte momentáneo, fragmentario, de esa calidad irreductible del sentido. Sólo los cuerpos, los actos, como presencias acontecen, pero su calidad de acontecimiento revela una identidad fracturada que está en el orden que en apariencia excluye al acontecimiento mismo. El acontecimiento mágico se detiene un instante antes de cruzar el umbral de la locura: es el límite mismo y su disipación; se detiene también un instante antes de admitirse como contingencia pura, solamente accidental; el acontecimiento afirma su carácter accidental y persistente, es a su vez inadmisibile y necesario; rechaza el carácter de presencia casi imperceptible, una presencia que anticipa su propio olvido. El *puro accidente* se ofrece de antemano al olvido, emerge desde el inicio destinado a extinguirse antes de provocar una mutación duradera de los órdenes. Por el contrario, ni juego ni ritual, juego y ritual, el acontecimiento —y en particular el mágico—, por su intensidad, por el vínculo que guarda con la experiencia, con el plano de las subjetividades, es lo contrario de un olvido, es la negación de lo imperceptible, es la revocación de lo accidental, de la excepción. Es esa *singularidad necesaria* y, sin embargo, renuente a admitir cualquier relación causal. *Es el escándalo de un signo necesario y no causal*: necesidad sin génesis. Formación limítrofe, inestable.

La magia hace de la confrontación de semejanzas, el enfrentamiento de lo mismo, la convicción de lo irrepitable, lo irrecuperable: un acontecimiento responde a un acontecimiento. Un límite

enfrenta a las presencias limítrofes, lo incalificable se levanta ante lo incalificable en una extraña tentativa de aprehensión entre dimensiones inciertas de la representación social. La figura ritual de la magia elude entonces la significación para recuperar sólo un *efecto*. El ritual mágico es barroco, deslizante, singular, evanescente. Los signos se multiplican sin explicación, conjuga todas las heterogeneidades, hace de esa radical variación de objetos y movimientos, de espasmos y de raptos, de susurros e instrumentos, de olores y densidades ofrecidas a la mirada un juego virtual de infinitas posibilidades de sentido. El sentido se desplaza de los signos a los actos, de los cuerpos a la narración inquietante de las evocaciones rituales, a las calidades inefables de los balbuceos inauditos o se afirma mediante fórmulas de una parsimonia arrebatadora. Satura el acto de interpretación, el vacío surge de la hipertrofia del sentido.

El carácter limítrofe del acto mágico acoge esa congregación desmesurada de residuos de otros órdenes. Basurero simbólico, acumulación de girones de materia olvidada, de huellas de cuerpos destruidos, fragmentos de palabras de otras lenguas o vocalización pura de signos revelados como desechos de una estructura inexistente, aparición de objetos insignificantes que adquieren de repente un peso indefinido pero descomunal. Conjugación de suciedades: el acto mágico convoca la evocación de los límites, solicita el abandono de la exégesis. Suscita entonces un universo del secreto. Evans-Pritchard describe la práctica mágica entre los Azande.

En la morfología de la magia Azande el elemento material de la magia permanece oculto y es sólo del conocimiento de quien la práctica. Usualmente consiste en maderas extrañas y en raíces raras.⁷

La sobria y quizá reticente descripción de Evans-Pritchard deja ver la conjugación de la arbitrariedad y variación de los objetos y su conjugación con el secreto.

⁷ E. E. Evans-Pritchard, "The Morphology and Function of Magic", en John Middleton (ed.), *op. cit.*, p. 7.

La eficacia mágica como significación local

Los signos de la magia no impiden, sin embargo, la interpretación, pero suscitan evocaciones desarticuladas, sin convergencia. No hay *sentido último* de la interpretación: el universo de las significaciones no debe encontrar su desenlace en un sentido sino en un *efecto*, en una eficacia tangible, en una mostración de la potencia de la magia que desdeña la cohesión de sus factores desencadenantes. El momento culminante de la magia es siempre *ostensivo*: señala, muestra, apunta sólo a lo provocado. Su desenlace se condensa en un puro gesto: la consecución de lo deseado, de lo pretendido. A partir de ese gesto cobra sentido el trayecto ritual. No obstante, se trata de un trayecto sin dirección, poblado de sombras, de objetos mudos, de palabras en una clave inaccesible, es decir, esa sintaxis del juego mágico ritual erigida sobre la intermitente exhibición de plantas, la experiencia de roces, golpes, aromas en una superficie discontinua conforma una retórica del secreto, un discurso atravesado de manera inaprehensible por la prohibición o el tabú. La “sintaxis” ritual, la liturgia desdibujada pero conmovedora del acto mágico, no es objeto por sí misma del tabú o la exclusión, pero su propia singularidad parece insinuar la violencia del tabú. La regularidad lúdica de la operación mágica, restringida a ese horizonte territorial finito, señalado apenas en la geografía simbólica de la cultura, deja adivinar la vigencia de lo prohibido: cuando el fiel se reconoce en el centro de esa turbulencia de la interpretación, en ese vacío de certezas que se erige contradictoriamente en un reclamo de certeza incondicional, reconoce, en esta conjunción monstruosa, el objeto impronunciable de la prohibición colectiva, de la contaminación que reclama su complicidad. Esta complicidad no es más que una aquiescencia del sentido momentáneo del acto, el reconocimiento de la designación oblicua de sus poderes y de territorialidad de la esfera de validez del gesto mágico. De ahí que la magia, sin ser objeto expreso de la exclusión, se confunda con lo prohibido, con lo demoníaco, con el mal. La magia —en esto se asemeja a la transgresión— confiere al secreto, como factor de exaltación colectiva, equívoca, como fuerza dinámi-

ca, su carácter constitutivo de lo social. Pero, contrariamente a la mera transgresión de la ley, la magia responde al secreto con un acto estricto pero oscuramente regulado. La magia —y en esto se opone también a la transgresión—, recobra en su eficacia un orden incalificable de sentido, preservado en su aislamiento, recobrado en calidad de “milagro”, protegido de toda captura en el marco de una significación generalizable. La magia es el testimonio de una experiencia pura: una experiencia centrada en la *eficacia secreta* del acto mágico.

El ritual de la magia no es entonces una pura extrañeza. Al confinamiento, a la posición limítrofe del acto, corresponde una retórica particular del sentido, un orden donde la materialidad de los signos restaura, en las distintas fases del proceso ritual de la magia, un significado local dotado de una autonomía que lo hace intransferible. La magia funda una significación al disipar la significación. No es *solamente* un enrarecimiento del sentido, una ambigüedad, una fractura. Funda también una plenitud de lo significado, sólo que restringido al momento y al territorio dominado por la presencia del hechicero. Únicamente en ese espacio, en ese tiempo, bajo la vigilancia y la presencia carismática del cuerpo y la voz del brujo tiene cabida ese sentido, tienen relevancia esos gestos destinados a la estricta consecución de un *efecto*. De ahí su calidad ambigua. Simultáneamente ofrece una estructura de significación y la disipa.⁸ Admite una generalización y restringe su amplitud y su duración al lapso de un gesto o al pacto de creencia íntimamente sellado con el creyente. Esa tensión que surge entre la significación y su extinción

⁸ De manera significativa, Lévi-Strauss, en un artículo temprano dentro de sus teorías y justamente célebre, “L’efficacité symbolique” —en *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958, pp. 205-226—, centra su atención sobre el régimen narrativo por el cual un chamán, mediante un despliegue alegórico ofrece a un enfermo una “explicación” del origen de la enfermedad y del proceso de su curación y provoca una curación efectiva. Como suele pasar con la mirada de Lévi-Strauss, todo el dispositivo ritual, el universo simbólico que atraviesa y perturba o satura el juego del simbolismo narrado la intensidad de las presencias corporales y el conjunto de los desplazamientos de sentido, así como la significación del propio ceremonial como tal —se trata verdaderamente de un ceremonial mágico de curación o es una práctica curativa colectivamente instituida y perfectamente habitual?— ha sido desestimada.

inminente permite construir el acto mágico como efecto de sentido, como plenitud absoluta del ritual mágico. Pero es también lo que preserva su secreto. La diferencia entre otros fenómenos de creencia y la magia desborda la morfología interna propia del ritual mágico —una cifra cuyo conocimiento es incomunicable de forma explícita y sólo se hace accesible una vez que se ha cumplido con una singular ceremonia de iniciación. El sentido de la magia se revela sólo a través de un encadenamiento de rituales, nunca reside en sí mismo. *El sentido ritual exhibe con ello otra tensión contradictoria: su sentido es local, válido sólo para ese momento, ese territorio, esos creyentes, esos cuerpos; pero al mismo tiempo radica en otra parte, requiere otros trayectos iniciáticos, la inmersión en otra serie ritual.* Esa simultánea interioridad y exterioridad del sentido del rito confirma y delinea la retórica del secreto. Los ceremoniales se enlazan, existe una morfología multiplicada y diversificada de la magia, un orden que se extiende en la zona de un saber que, sin embargo, reclama momentos de enunciación también cifrados: la imagen de *la cifra* se multiplica en un juego de identidades, se inscribe también en la construcción colectiva de esa interioridad que se sustenta sobre la figura de la identidad y la exterioridad que advierte de los juegos de incertidumbre.

La creencia se conforma en el centro mismo del universo de la religión y en su propio espacio de los ceremoniales canónicos, pero asimismo, la creencia no puede surgir sin que se conjuguen en un juego de resonancias, la interpretación religiosa y la serie de rituales y de tiempos, de simbolismos y de expectativas de la magia. En un punto, ceremonial mágico y ceremonial religioso se hacen indiferenciables, se articulan en series. La magia forma parte del universo de la creencia religiosa, pero también la serie se invierte para hacer de la ceremonia religiosa una anticipación o un requerimiento de la magia. La religión canónica se confunde con un momento más de la serie ritual de la magia. La serie ritual de la magia, en apariencia parásita, lateral, desdeñada, ínfima, se propaga hasta el culto canónico para convertirlo en un apéndice de la retórica ritual de la magia. La religión se convierte así en un eslabón en el conjunto de mutaciones de la serie ritual de la hechicería.

La magia podría encontrar uno de sus rasgos definitivos en el carácter instrumental *local*: el nombre de la magia se confunde con el nombre de su efecto. El mago es un agente pragmático, una monstruosidad técnica. El destino pragmático absoluto e irreductible del acto mágico, su fisonomía semejante a una máquina normativa secreta, alimentan el incesante desplazamiento limítrofe de la magia, su identidad absoluta y vacía. La magia aparece a la vez como recurso extremo para conseguir los efectos pragmáticos inalcanzables en el seno de la convención ritual, pero también aparece como el territorio desde donde amenaza la radical disolvencia de la significación y los hábitos del tiempo.

Referencias

- Caillois, R. (1943), *La communion des forts*, Quetzal, México, p. 49.
 Evans-Pritchard, E. E. (1967), "The Morphology and Functions of the Magic", en John Middleton, *Magic, Witchcraft and Curing*, The Natural History Press, Nueva York, p. 13.
 Lévi-Strauss, C. (1964), *El pensamiento salvaje*, FCE, México, pp. 58-59.
 Mauss, M. (1973), "Essquisse d'une théorie générale de la magie", en *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, p. 16.

Orden jurídico y condena

La gestión de las desapariciones*

La sigla

Escribe una carta un día antes de ser asesinado en el Reclusorio Norte, después de una reiterada advertencia. La sentencia estaba dada. Todos lo sabían. Incluso las autoridades del penal. La ejecución se llevó a cabo. Treinta y ocho puñaladas, tajos en la yugular, golpes mortales al cráneo. Puntualmente se eludieron todos los obstáculos legales e incluso espaciales para llevar a cabo la sentencia. La vigilancia se adormila, la circulación se aclara y se franquean los pasillos, los distintos retenes. Los hombres transitan. Peticiones de amparo, astucias legales, fingimientos, nada pudo evitar que este hombre estuviera en el tiempo requerido en el lugar especificado para la ejecución. Las frases de esta última carta tienen el tono del delirio.

Me atrevo a dirigir a vuestra consideración esta plancha, que es una llamada de auxilio a un H. . M. ., que mucho antes que yo, vio la luz dentro de nuestra fraternidad, misma que se ha caracterizado por concertar nuestros votos consagrados en nuestros tres viajes.¹

El texto es el de una invocación, una solicitud de gracia. El encabezado va precedido por una desmedida serie de mayúsculas.

“A. .L. .G. .D. .G. .A. .D. .U. .
S. .F. .U. .
O. .H. . (sigue nombre del destinatario)”

* Este texto fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 5, junio, 1993, pp. 71-106.

¹ Todas las citas relativas al caso fueron obtenidas de documentación de archivo. El caso es real. Se han suprimido los nombres por razones obvias.

El aparente sinsentido de siglas inabarcables. Aún así, la lógica del texto que sigue a este párrafo de apertura es intachable. La legibilidad, fuera de ciertos índices alegóricos, imprevisibles expresiones reverenciales, es perfecta: solicita una intervención que atenúe su “calvario”. La carta nunca fue enviada. No hubo tiempo. La ejecución llegó inmediatamente. La madrugada del día que siguió a la redacción del escrito se cumplió la ejecución; el escarmiento. Treinta y ocho puñaladas; el exceso sólo puede interpretarse como una advertencia. Una comunicación a los otros desplegada sobre el cuerpo perforado de manera minuciosa; calculada. Otro delirio simulado. Un acto estrictamente pedagógico.

Si el nombre propio, como quería Barthes,² rodea de bruma la situación en que es reconstruible su sentido; si el nombre propio sólo significa en la plenitud de una situación cuyo conocimiento se comparte; si cada pronunciación de un nombre propio es como una *huida de la subjetividad*, un ponerse a cubierto de las convenciones de la lengua, un subterfugio, una liberación permitida en las fracturas de la rigidez de la repetición en el lenguaje; si el nombre propio es esa utopía de un sentido que sólo existe a partir de un juego iniciático, en el seno de esa complicidad entre quienes escuchan, en la atmósfera secreta de la identidad de una alusión, entonces la sigla es una utopía densa. En ella se funden los planos, se proyectan la vocación imaginativa de las interpretaciones. Esa sigla es la exacerbación de un secreto que se ampara en la locura, de una complicidad velada por la extrema ilegibilidad de la secuencia de mayúsculas, por la inquietante revelación en una clave inaccesible de los tres puntos que suceden cada elemento del encabezado. Quizá por eso las siglas acortan el nombre de entidades morales, de seres ilimitados, de territorios fantasmales, de nombres cuya presencia obedece a una evocación inmediata, más efigies que cuerpos, al borde de la mitología de la abyección o de las calumnias o consagraciones inhóspitas.

Las siglas son una operación no sólo sobre el lenguaje, son la ratificación de un pacto, aunque sólo sea el pacto y la complicidad de

² Cfr: Roland Barthes, *Roland Barthes par lui même*, París, Seuil, 1975, p. 168.

la lectura. La sigla encabeza una carta. Dirigida al director del penal, la complicidad es ambigua, las claves se han perdido con la muerte. Sólo queda la comodidad liberadora: confinar esas claves al delirio. Las acusaciones de delirio se vuelven a su vez un encubrimiento de la complicidad. La apelación a la utopía de comunidad entre el reo y la autoridad se convierten en una evidencia *inmediata* de perturbación. Hay una operación bloqueada en la institución carcelaria: la autorreflexividad. No hay extrañeza alguna sobre los fundamentos de la sospecha. La sospecha de delirio hace más hondo el rechazo de la autorreflexión de la institución. La atribución de culpabilidad, la sospecha, es un *fundamento*. Este hombre condensa el arrebató de silencio de dos bordes: médico y jurídico. Dos certezas convencionales forjan el desahucio: la psiquiatría y la jurisprudencia.

La institución carcelaria desoye el texto. Lo aísla, lo circunda de una mirada curiosa, lo transforma en una rareza previsible, *en un síntoma congruente*. Se leen los índices de desviación. El mensaje literal se convierte en algo residual, postergado, confirma únicamente la anticipación institucional: el texto confiere la seguridad de la existencia de un delirio. *En un régimen de anomalía, la anomalía es coherente, cohesiva, sintomática y por consiguiente confirmatoria: los signos son erráticos, los testimonios se contradicen, las descripciones carecen de congruencia, esa serie anómala es una sintomatología que confirma la congruencia del encierro, la suma de su naturaleza.*

La cárcel tiene ese rasgo que Freud atribuía al inconsciente: desconoce la negación; es ajeno a la paradoja o a las contradicciones. Se construye el perfil del sujeto carcelario haciendo de esa contradicción una evidencia. En el *estudio* sociológico de este hombre se establece: “núcleo familiar primario incompleto, organizado e integrado”. El expediente continúa la descripción: núcleo familiar secundario “completo, desorganizado, desintegrado”. El pronóstico es, no obstante, incierto: el “bajo control de impulsos” y los “crónicos estados depresivos” suscitan la reserva. El expediente psicológico había establecido: “conciencia lúcida, orientación espacio-temporal y personal, atención concentrada, sin trastornos mentales. Pensamiento concreto y funcional, normal, lógico, coherente, con-

gruente, de tipo deductivo, sin trastornos. Lenguaje convencional y sin trastornos”. Sus rasgos de carácter: “baja tolerancia a la frustración, baja capacidad de demora, bajo control de impulsos”. Todos los índices, provenientes de una taxonomía incuestionada, se acumulan, se confunden: “Manejo de agresividad inadecuada: verbal, alcoholismo social”. Responde al test de frases incompletas de manera previsible, una convencionalidad sin aristas, con la clara noción de la estrategia conveniente, sin enfrentamientos, casi chocante en su docilidad, en el despliegue de plasticidad, de adaptación a la respuesta adecuada. Las frases construidas son claras, convencionales, serenas, condescendientes, incluso “conmovedoras”.

Siempre quise... superarme en todos los terrenos y lo hago constantemente

Los hombres que son mis superiores... tienen cualidades, por eso en forma jerárquica están arriba de mí

Haría cualquier cosa por olvidar... que fui aprehendido

Las respuestas continúan en el mismo tono. No obstante, una adecuación tan extenuante, una docilidad tan nítida es también sospechosa. La sospecha circunda a cada prueba. Se sustenta en cualquier exceso. Incluso lo que podría llamarse un “exceso” de adaptación; de normalidad. Ese es el índice: “normalidad excesiva”. No hay signo que atenúe la compulsión paranoica de la inquisición, la hermenéutica no abre ningún flanco. La máquina hermenéutica ha sido echada a andar: a sus respuestas no cabe otro calificativo, son “manipuladoras”; el exceso de adaptación se trastoca en un índice de su falla en la adaptación. La adaptación debe ser mate, neutra, imperceptible. Toda visibilidad es sospechosa. La hermenéutica gravita sobre una misma compulsión, tiene un sólo vértice: la construcción del delito como naturaleza, es decir, la hermenéutica como un simulacro de *explicación* del delito. En esa mascarada explicativa, la sospecha es ya un índice de criminalidad. Se mira desde un régimen lógico impecable: *nadie normal es sospechoso*. Es un juicio analítico tan contundente como un *triángulo tiene tres ángulos*. Este régimen

analítico se despliega en series tautológicas, la certeza jurídica sugiere la pendiente interpretativa. La serie tautológica progresa hacia una nueva tautología: *todo sujeto sospechoso tiene rasgos de anormalidad*. La serie tautológica toma una vertiente sombría: *toda anormalidad es una desviación de las normas establecidas*. La derivación es luminosa y concluyente: *todo sospechoso es en sí mismo un transgresor*. Esta serie tautológica prepara la escena del paroxismo jurídico, el dictamen criminológico: la congregación de saberes para establecer la taxonomía de las anomalías. La presencia misma de la sospecha desemboca en la culpabilidad. El desenlace: se reconoce en este hombre una “capacidad criminal media, adaptabilidad social baja, índice de estado peligroso (*sic*) medio”.

La criminalidad incierta

En el cruce de anomalías, en la detección de ínfimas desviaciones, la tensión se acrecienta. La trama de desviaciones fundamenta la conjetura de una violación definitiva, de un delito capital, de un motivo de encarcelamiento. Incluso en el territorio excluido del reclusorio, el sospechoso puede quedar confinado a otra zona de exclusión más recóndita: la perturbación psíquica, el estigma médico, en el seno del espacio carcelario. A la reclusión carcelaria se añade *otra marginalidad interior* al propio reclusorio: la zona reservada a los delincuentes afectados por perturbaciones psíquicas o, por lo menos, proclives al delirio, la vigilancia y las disposiciones disciplinarias que rodean al perturbado o al enfermo. Los diagnósticos psiquiátrico, social —que desemboca en diagnósticos psicológicos o conductuales— o médico, engendran imperceptiblemente el augurio que gravita sobre el recién ingresado: asegura la legitimidad intangible aunque incuestionable del encierro.

Este hombre muestra síntomas de depresión; tiene rasgos de paranoia, fruto de una muerte paterna temprana; intento de suicidio. El diagnóstico:

Personalidad narcisista con elementos paranoides: sujeto suspicaz, reservado y resentido ante la disciplina, defensivo, dependiente, egocéntrico, con tendencias a la testarudez, deficiente dominio de sus impulsos, los cuales racionaliza como defensa. Sumamente ansioso (*sic*).

La verdad del diagnóstico revoca la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo. Revela una verdad que parece predestinarlo, conformarlo a sus espaldas. Es el actor de un destino cifrado cuya clave ignora: era delincuente sin saberlo, por las condiciones mismas de su familia, de su salud, de su perfil de personalidad, de la precariedad o la inquietud de su ingenio verbal. A esa verdad exterior, la gestión carcelaria añade una prueba extrañamente asimétrica: la confesión, punto culminante del interrogatorio y de la exhibición de la evidencia; en esos casos cae nuevamente en el orden de la sospecha.

No obstante, este hombre —como muchos otros— declara su inocencia ante los cargos. En este caso, el proceso jurídico muestra todas las irregularidades, está construido sobre la anomalía y la contradicción. No hay evidencias que amparen la sentencia. No se ofrece prueba alguna decisiva, no hay presentación de los documentos necesarios para sustentar el fraude del que se le acusa. No hay confesión. No obstante, se le recluye. Ingresa en una clase irresoluble, en una zona sin nombre, amparada en un mero deslizamiento del lenguaje: la sospecha se encarna en el *presunto* delincuente. Esta clase, la del *presunto infractor*, fundamenta la drástica inmunidad del discurso jurídico. El término *presunto* es sintomático. Más que un mero sinónimo de conjetura o sospecha, el calificativo de *presunto* marca una calidad distinta del detenido, escapa a la fragilidad de la sospecha; es una sospecha que se recrudece. Se ha pasado ya imperceptiblemente al territorio de la culpabilidad.

Ese ínfimo deslizamiento del lenguaje, es una advertencia velada de un desenlace anticipado: la reclusión preventiva, el laberinto de la espera ya dentro del recinto mismo de la cárcel. *La cárcel como espera de la sentencia*. Esta escandalosa figura jurídica jamás ha causado desasosiego: una cárcel antes de la cárcel, en espera de la cárcel.

Es un encarcelamiento anticipado, previo a la culpabilidad; un castigo previo a la demostración de la comisión del ilícito. El *presunto* criminal está sometido no a un *presunto* encarcelamiento, sino a la cárcel misma. Sólo una condición lo separa de los otros reclusos: la espera; una espera dual. Se aguarda la sentencia que revocará o confirmará su permanencia en la cárcel. Pero también hay otra espera: la disipación o la imposición del estigma, de las huellas de la culpabilidad, del archivo, de la memoria de su tránsito por el universo carcelario.

En ese lapso, durante esa reclusión sin condena, este hombre es asesinado. Su asesinato exhibe la evidencia de otras lógicas del castigo, de otras lógicas de la culpabilidad, de otras configuraciones de la verdad jurídica que coexisten con el orden explícito, público, mostrable de la ley. La condena se aplica: la justicia oficial, el aparato judicial entero, ratifica la condena impuesta por la legalidad interna del penal, la establecida por los reos. El aparato jurídico de la “sociedad” se convierte, por un extraño giro, en una prolongación, en una expectación legitimadora del régimen interior de la cárcel. Ratifica; sanciona lo que internamente se ha decidido. Es el brazo legitimante de la *otra* jurisprudencia; la interior, la que surge de los que purgan; de los condenados. La regla jurídica ha invertido su sentido, su circulación. No va de la sociedad al interior del espacio penitenciario. Ahora va hacia el exterior: la verdad social del asesinato es la que ha sido “decidida” en el interior. El aparato jurídico contempla y reconoce, admite la plenitud y la vigencia, la suprema jerarquía de ese orden impenetrable de las redes internas del universo carcelario. Las redes se multiplican, su dirección se entrecruza, se confunde, los regímenes de verdad se diversifican también, la fuente de la culpabilidad y las voces que imponen la condena son de distinta naturaleza, distinto sentido, distinta validez. El orden penitenciario no es un orden de legalidad, sino una trama de órdenes que se precipitan sobre el *presunto* criminal.

Esta proximidad, este comercio entre los órdenes jurídicos divergentes configuran una criminalidad *incierta*: el crimen se encuentra en el punto de entrecruzamiento de un universo inaprehensible de

tensiones normativas, de conjugaciones de verdades incluso antagónicas. La condena adquiere para el condenado la evidencia de un azar, de un *destino* cumplido sometido a una voluntad extrínseca e inapelable. Es el desenlace de una regla de selección arbitraria que se abatió sobre él, como podría haberlo hecho sobre cualquiera. Personifica la indiferencia, la destrucción purificante de la divinidad. La legitimidad implantada por la norma es la de la condena indiferenciada: cualquiera, en cualquier momento, bajo cualquier—motivo o sospecha, puede ingresar en esa zona de inminencia de la desaparición, en ese régimen de múltiples convergencias de la verdad de la inculpación. La cárcel funda su eficacia no sólo en la gestión del castigo, sino en la tolerancia de esa multiplicidad virtual de las culpabilidades, en la sanción de la arbitrariedad y la diseminación de la “indiferencia” de la culpa.

El *presunto* asesino de este hombre declara su inocencia, pero se enfrenta a la *necesidad jurídica* de su culpabilidad: aunque no fue él quien cometió el crimen, la jurisprudencia íntima de la cárcel, la que rige los vínculos internos en el régimen de poder entre los reos, le impone que admita esa culpabilidad: es un “pagador” —como se le designa en la jerga carcelaria—, un hombre designado para admitir la acción criminal sin haberla hecho, un hombre que habrá de ofrecer al orden jurídico la prueba cardinal, la confesión, aún cuando a la vista de todos, la evidencia señale otro culpable. La confesión hace inadmisibile la mentira. Goffman ha llamado la atención sobre un rasgo fundamental de las instituciones que él denomina *totales* —y la cárcel lo es plenamente. Impera en ellas —sugiere Goffman— un contorno difuso de las reglas, debido a un *escalonamiento* de las posiciones jerárquicas.

Esta regulación difusa ocurre en un sistema de autoridades de tipo *escalonado*: cualquier miembro de los guardianes tiene cierto derecho a disciplinar a *cualquier* miembro de la clase de los internos, aumentando, en consecuencia, la probabilidad de sanción.

(...) Dada esta autoridad escalonada y regulaciones difusas, nuevas y estrictamente impuestas, debemos esperar que los internos, especial-

mente los nuevos, vivan en una ansiedad crónica acerca del rompimiento de las reglas y las consecuencias de este rompimiento...³

En las cárceles, no obstante, este escalonamiento no se da sólo entre los miembros de la clase de vigilantes y los internos, sino entre las clases de los internos mismos, a partir de las jerarquías delictivas, del entrecruzamiento de sus regulaciones internas, de sus poderes, de sus vínculos de complicidad con los miembros del orden judicial, de su capacidad para intervenir bajo la mirada condescendiente de las autoridades, en las maniobras a la intemperie de la vigilancia, en el exterior de la cárcel. La jerarquía interna no sólo se gesta de las aristas, las asperezas admisibles de la disciplina envolvente del encierro, también *adviene*. Este advenimiento, esta impaciencia de la intangibilidad de las fronteras carcelarias ante la irrupción de las disciplinas jerárquicas externas, invierte la dirección de la mirada: convierte a la cárcel en un dispositivo de vigilancia, ejercida desde el interior del orden penitenciario sobre el exterior; un exterior, la llamada “sociedad civil” que ha olvidado esa implacable y eficaz atención volcada sobre ella desde el régimen penitenciario. Lo que se apaga en las fronteras de la cárcel no es la percepción del exterior o la impaciencia por el control, sino la mirada y la inmediatez de la incidencia de los actos. Los reclusos han perdido la capacidad de mirar el exterior, pero recuperan la capilaridad de la escucha; han perdido el vértigo de la inmediatez de la acción, pero han recuperado una eficacia mayor: el velo interpuesto por las mediaciones, el eclipse de los propios actos tras el aplazamiento, tras los instantes de dilación del ejercicio de la voluntad sobre los otros. La información se filtra por todas partes desde afuera hacia adentro. Es el adentro el que preserva su integridad, el que se exhibe como un orden impenetrable, casi inaprehensible. Si bien los cuerpos son perpetuamente mirables,⁴ las jerarquías y el régimen de decisión, los hilos de la doblegación y el sometimiento internos, la rigidez de la disciplina propia del espacio

³ Erving Goffman, *Asylums*, Nueva York, Pelican, 1970, p. 46.

⁴ Es inútil repetir la vasta y deslumbrante discusión de Foucault sobre “el panoptismo”.

penitenciario es inasequible. La estrategia del control por la mirada —que es el control de las policías— se enfrenta al control invisible mediante la clave, la cifra, ese control que reside en una solidaridad fincada en la convicción compartida de haber sido objeto de una desaparición *ocurrida irreversiblemente*.

El poder interno, invisible, ejercido desde el interior del espacio carcelario se acrecienta, aún en el encierro, a partir de un dominio adicional: las redes de actividades ilícitas a plena intemperie, apuntaladas tanto por las autoridades de los penales —mediante la sólida institución de la corrupción—, como por todo el régimen de control interno ejercido mediante extorsión sobre el conjunto de los reos. Las jerarquías interiores son las del endurecimiento de la resistencia. La jerarquía carcelaria surge de la decantación de un desapego obstinado, de la condescendencia neutra de alguien que se sabe en los márgenes de una muerte insignificante.

Ese comercio de las legalidades desdibuja aún más la imaginaria nitidez de la separación entre el adentro del universo carcelario y el afuera. La corrupción es el *operador* fundamental que revierte la naturaleza del espacio carcelario: la delincuencia exterior, la impunidad como régimen de mercado, la generalización del delito en todos los poros del mundo circundante. La corrupción acrecienta la convicción de que las reclusiones son un efecto del azar, de la persecución selectiva. Es el eclipse radical y definitivo del orden jurídico y de los límites del régimen de exclusión. Y, sin embargo, esta disolución de las fronteras no suprime un imperativo esencial de la cárcel, no la imposición de un *castigo* a la transgresión de la ley, sino la *invisibilidad* de la penalidad y un olvido de la transgresión. La cárcel es, más que una zona de reclusión, un artificio para la construcción de la invisibilidad colectiva del crimen. *No revoca la prescripción de invisibilidad*. El imperativo es construir la opacidad, el silencio, un olvido colectivo.

El universo carcelario, más que privilegiar la exaltación del control por la mirada, produce una paradoja: el acrecentamiento de la vigilancia, lo que Foucault llamó la *modalidad panóptica del poder*, que parece instaurar una *dirección de la mirada* en el orden del control, se desarticula, se disemina, invierte sus lógicas y su dirección,

se propaga en su interior y desde ahí hacia el exterior del universo carcelario a través de la omnipresencia virtual de la mirada policiaca. La mirada policiaca, y a partir de ahí el orden jurídico entero, no es ya un instrumento de control de la delincuencia, sino una prolongación –o incluso una fundamentación, una consolidación institucional– del universo delictivo. Hay una disolvenencia del control sobre los ilícitos. Se instaura, más bien, una lucha por preservar el control de la visibilidad de los ilícitos, que tiene como centro y como beneficiario de control al universo carcelario. Cárcel y jurisprudencia se funden en un enlace que los hace indiscernibles. El orden jurídico no busca construir la visibilidad del ilícito para la instrumentación del castigo, sino para amparar la exigencia de invisibilidad selectiva, autorregulada, de los ilícitos. La esfera de la jurisprudencia ha construido una autonomía, una *ilicitud legítima* construida sobre un régimen de control de lo mirado. Se busca el velo, se impone el olvido al orden carcelario, al interior del círculo del castigo. También este velo, este enceguecimiento se extiende al universo “exterior”. También, desde el universo interno del penal se irradia esta invisibilidad. Se consolida la figura brutal de la impunidad carcelaria –la impunidad del delito dentro de la cárcel y fuera de ella, y la impunidad de la arbitrariedad absoluta de los encarcelamientos a discreción y el castigo selectivo– y su autonomía jurídica al margen de toda legitimidad visible, argumentable, ajena por consiguiente a todo régimen de veracidad.

Este hombre ingresó al penal acusado, sin pruebas, de infracciones menores, se le construye una ilegalidad menuda, un fraude sin consecuencias demostrables y una usurpación de profesión –un juego de mascaradas practicado por legiones de individuos y funcionarios en la sociedad mexicana: simular que se ha obtenido un título universitario, una licencia para ejercer ciertas funciones, atribuirse un saber, una capacidad de acción, construirse a sí mismo ficticiamente como un sujeto dotado de voz, de incidencia en la vida política. La infracción virtual es grave, aunque la generalidad del ilícito la hace casi irrisoria, ridícula: las cárceles difícilmente podrían contener sólo a los funcionarios públicos que practican esta simulación hasta

sus últimas consecuencias. Sólo el costo que habría que cubrir para procesar a los funcionarios que incurren en ese carnaval de investiduras excedería quizá los presupuestos de alguna Secretaría de Estado.

La condena en ausencia de pruebas ofrece un índice todavía más inquietante de la lógica de la culpabilidad. El propio reo, desde los recursos interpuestos desde el interior del penal, señala esta brutal anomalía: el encarcelamiento y la condena obedecen a reglas inexpresables, a imperativos implícitos, cifrados a fórmulas que dejan adivinar una lógica estricta, aunque irreconstruible, que se asemeja al mismo tiempo a la violencia caprichosa y destructiva de dios y a la turbulencia inespecífica, sin finalidades, del azar: un golpe asesinado sobre un cuerpo indiferente y al mismo tiempo elegido sin motivos como ofrenda sacrificial. La lógica jurídica conjuga esos terrores dispersos: la abyección de la persecución selectiva y la elección errante, errática de una víctima propiciatoria. De ahí que la vindicación socialmente legítima, que el orden jurídico ejerce por delegación de una voluntad pública, imaginaria, responda a una filiación “trágica”, a una racionalidad del castigo desmesurado y la plenitud de la elección ritual. El acto jurídico se revela como un acto sin fundamentos. No una irracionalidad, sino una racionalidad enigmática. Benjamin lo ha señalado ya: el aparato policiaco tiene su eficacia, engendra un terror sordo desde el momento en que conjunta y confunde, al mismo tiempo, las dos racionalidades del ejercicio de la violencia: la preservación de la ley, y el engendramiento soberano de una legalidad propia.⁵ En este régimen de legalidad soberana del orden policiaco, cualquiera puede ser acusado de cualquier delito. Al no requerirse sino la sospecha como vía de acceso a la culpabilidad, se vive bajo la sombra de un crimen virtual, permanentemente en las inmediaciones de una ilegalidad insospechada, en la súbita aparición de un infortunio capaz de inscribirnos en la *presunta culpabilidad sin recursos, sin otro amparo que el azar de un vuelco favorable del destino*.

⁵ Cfr. Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Angelus Novus*, Frankfurt, Suhrkamp.

Algo del inaprehensible desasosiego que causa la mera existencia del orden carcelario, reside en la conciencia difusa de una *persecución selectiva*. La experiencia de estar siempre a la merced de la persecución selectiva, surge de la soberanía arbitraria de la legalidad policiaca, siempre y por definición extrínseca a la legalidad constituida social y políticamente. Esa *otra* legalidad, despliega la evidencia también de otras motivaciones, pero hace visible también su secreto; existen esas normas, pero nadie ajeno a esa esfera tendrá acceso a sus claves y al ejercicio de sus imperativos; insinúa entonces otras normas desencadenantes del proceso de persecución y encarcelamiento, pero alienta la convicción de su inaccesibilidad; la inaccesibilidad que conforma el ejercicio jurídico.

Pero quizá, lo más revulsivo de esa soberanía inaccesible es que hace admisible una zona de *ilegitimidad neutra*. Un régimen de acciones ilegítimas que no suscita ni extrañeza ni indignación, que no provoca ninguna reacción contradictoria, ninguna violencia que la contrarreste. Son ilegitimidades difícilmente atestiguables. Su fundamentación radica en una lejanía que se funde con su inminencia y que desbordan e incluso desmiente la legitimidad expresa de la letra jurídica. Esa *ilegitimidad neutra* insinúa otra lógica que no es la universalidad en la aplicación de la norma. Aproxima la culpabilidad —como acto jurídico— a la fatalidad —como orden cosmogónico— en el desencadenamiento de la purificación.

Esa *ilegitimidad neutra* reclama de los otros órdenes una condescendencia que podríamos incluir en la caracterización que Sloterdijk ha hecho del cinismo contemporáneo:

Necesidades de supervivencia y deseos de autoafirmación han humillado la conciencia ilustrada. Está enferma de la obligación de aceptar las situaciones anteriores, de las que duda, de manejarse con ellas y, finalmente, de preocuparse de los asuntos de las mismas.⁶

⁶ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 39-40.

La supervivencia se ha constituido en una *categoría política* que conjuga un orden de tolerancia: la intangibilidad de la corrupción y su participación constitutiva del orden cotidiano, la valoración de la indiferencia, la disolución de los vínculos de solidaridad colectiva, la inutilidad de la racionalidad argumentativa en el ejercicio jurídico. El cinismo clausura —observa Sloterdijk— la necesidad de reconstrucción del pasado y toda expectativa o figuración del futuro que se extienda más allá de las resonancias inmediatas de los actos. Funda entonces, el imperativo de un racionalismo local, asimilativo, adaptativo, el valor de una eficacia local de las acciones en una extraña congregación de supervivencia, tolerancia y bienestar personal como centro articulador de todo régimen de acciones. Ese racionalismo se trastoca, naturalmente, en la suspensión de todo orden crítico —que es siempre una épica de las herencias y una construcción del futuro como negación— y prepara la total sumisión del sujeto a la racionalidad mística del despotismo político.

Asimismo, como el propio Sloterdijk ha también subrayado, el cinismo, que fundamenta la fantasía de supervivencia, de autopreservación, está inmediatamente aliado con la autodestrucción y, en última instancia, con el asesinato. La cárcel contemporánea como régimen de la ilegitimidad neutra, en su alianza con el olvido colectivo de la ilegalidad, se levanta bajo el amparo del cinismo. Es la validez general del crimen eficaz. El cinismo, como modo de acción dominante en la sociedad contemporánea, adquiere más intensos matices en su relación con los tiempos de la desaparición, la muerte y la supervivencia. El cinismo del encierro contemporáneo se alimenta del olvido que desmiente el escándalo de una condena selectiva. El asentimiento indiferente de la ilegitimidad soberana que funda el orden policiaco nutre, paradójicamente, la generalización de la amenaza, un terror diseminado también neutro, llano, sin relieves, pero irrenunciable. Funda también un riesgo virtual, que la incapacidad de acción colectiva vuelve desdeñable.

Madre hipertensa

Es posible imaginar el desmembramiento de cualquier historia, decir las zonas de quietud que abruman nuestras evocaciones, suscitar la fractura en la superficie silenciosa de nuestros hábitos. Podemos perfilar el desplome de cualquier identidad leyendo en la crónica de una vida la serie dispersa de las desatenciones, de los eventos desarticulados, de los decaimientos del hábito, de los fracasos de la familiaridad. Es posible construir una historia de los girones de episodios obtenidos de la aspereza de las evocaciones súbitas. Una historia carcelaria, la historia de este hombre, se inaugura con un inventario protocolar: la narración se condensa con girones de recuerdo, con residuos de interrogatorios, la mirada se agudiza para constituir, con la serie dispersa de detalles enrarecidos de la vida, una *personificación*.

La medicina y la psiquiatría fundan la *positividad* de una historia del *presunto* criminal: dotado de una significación inadvertida, inesperada, muda, pero también decisiva, *fundamental*: la medicina enuncia una historia inarticulable, secreta, de la fisiología corporal; la historia médica convoca la imagen de un *destino* inscrito en las edades, en las herencias, en los ritmos y en los decaimientos, en las perturbaciones y en la finitud perentoria de los órganos. Inventa estirpes estadísticas para las degradaciones orgánicas, genealogías moleculares para las deformaciones y los malfuncionamientos, augurios consuetudinarios para la muerte endémica. No obstante, la “historia médica” en la zona penitenciaria, construye *otra* historia con esas mismas mitologías, una derivación implacable de esos engendramientos fantásticos de la enfermedad, de esas etiologías consanguíneas y esas maldiciones transmitidas de padres a hijos. La historia médica en la institución penitenciaria, acrecienta la densidad mitológica de la historia corporal de los pacientes, inventa una etiología de la condena. Transforma en presagio un principio positivo de causalidad genética. Apunta los índices que hoy nos confirman una historia que vaticinaba una tragedia. La exploración médica define el tiempo y las condiciones de la caída.

Historia clínica (del recluso):

“Padre finado, *accidente automovilístico*. Madre viva, *hipertensa*. Son dos hermanos él (*sic*), es el menor. *Aparentemente* sano. Dos hijos sanos *aparentemente*. Abuelos y tíos misma rama con antecedentes diabéticos. *Niega* otros antecedentes y patologías. *Niega* toxicomanías. *INGESTA BEBIDAS ALCOHOLICAS SIXXX* Socialmente llegando a la embriaguez ocasional.”

La mirada médica ha condensado la historia del sujeto en este primer contorno deshilvanado. No es la historia o las filiaciones de un cuerpo biológico. No es la sucesión, la cadencia de las vicisitudes de un decaimiento corporal. No es la crónica y la investigación de la herencia posible de alguna perturbación fisiológica o alguna desviación anatómica. No es la clasificación y el diagnóstico de una lesión funcional. No hay una continuidad de los tiempos, los acontecimientos no se derivan uno de otros, no se establece una congruencia de las taxonomías, no se conjetura el desenlace de alguna condición biológica, de alguna tendencia delineada en la fisonomía y la fisiología del paciente, no hay una prospectiva positiva del organismo. Hay otra enfermedad que es preciso perfilar, una anomalía invisible. En este caso sólo es el testimonio de un acto, la fascinación por el régimen de la mentira, lo que va trazando los contornos de la impureza ya desde entonces nítidamente *perceptible* del sujeto.

La observación médica —como sugiere Foucault— *inventó trabajosamente* durante el siglo XIX la plenitud de la sospecha, la insustanciabilidad de las apariencias, de los signos visibles en los cuerpos.

En la percepción anatomo-clínica, el síntoma puede perfectamente permanecer mudo, y el nudo, significativo, del cual se creía armado, revelarse inexistente. ¿Qué invisible síntoma puede indicar con seguridad la tisis pulmonar?... El mutismo de los síntomas puede ser trazado en sus contornos pero nunca vencido.⁷

⁷ Michel Foucault, *La naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, p. 163.

La medicina construyó trabajosamente, a lo largo de sus siglos, una disciplina que *desmiente inapelablemente el juego de la primera mirada*, de las fisonomías, de la relación directa entre el síntoma y la enfermedad, entre el signo y el trastorno que lo desencadena. Esta historia permanece en el umbral del discurso médico para engendrar el espectro de la sospecha. El discurso médico funda la universalidad de la sospecha sobre la incertidumbre del síntoma. El síntoma es una máscara, un enigma y no una evidencia. La ausencia de síntomas es asimismo potencialmente, el despliegue de una evidencia muda, imperceptible, de la enfermedad. Todo cuerpo puede estar enfermo, incluso sin exhibir los rasgos de su degradación. Todo símbolo es ambiguo, surge de condiciones transitorias, de amalgamas inanticipables. Una taxonomía de los síntomas es solamente una trama conjetural, un sistema de bordes para circunscribir la observación. La medicina introduce entonces en el diagnóstico una demora, reclama una exploración, una suspensión del juicio definitivo.

No obstante, cuando el discurso médico ingresa al orden carcelario, se funde con el imperativo que conjunta un arraigo mítico del mal en la fatalidad de un destino personal y la *rapidez pragmática* del régimen de encierro, pero también la urgencia con la *que se demanda la prescripción de la culpabilidad*. Se convoca pues, junto al reclamo de eficacia policiaca, de control sobre el espacio social, el mito de una condena trascendente que se abatió sobre el sujeto en su origen. El mito médico de la historia del sujeto es el del progreso de su enfermedad, la confirmación de su destino: el discurso médico se afana por encontrar en la fisonomía del sujeto las huellas que anticipaban su vocación criminal.⁸ Una vocación mítica, un tiempo trascendente de la criminalidad se confunde con el tiempo de la urgencia de la eliminación del riesgo: la delincuencia debe recibir un tratamiento inmediato, toda dilación preserva, incuba la amenaza, alienta un fermento civil. La acción impostergable de la institución

⁸ Las técnicas lombrosianas de la taxonomía criminal fundadas en la distribución de rasgos faciales y morfologías anatómicas, todavía incorporadas al instrumental criminológico, hablan de la vigencia de esa mitología médica decimonónica.

policiaca canoniza la primacía de la *primera mirada*: los rostros de los detenidos, sus fisonomías, los esquemas corporales de los encarcelados, el extravío o bien la dureza de las miradas del presunto delincuente, la altura de su frente, la profundidad de los pliegues de la piel de su rostro, el alargamiento de sus facciones revelan *inmediatamente* la filiación criminal. La sintomatología legal queda prisionera de las formas de representación de la Época Clásica, el siglo xvi gravita sobre el diagnóstico criminológico amparado en una lectura tranquilizadora de Darwin. La vieja mitología del *rostro como espejo del alma* se afianza en el siglo xix y se enquistaba invenciblemente en el orden carcelario. La mitología se resguarda en el recrudescimiento de las moralidades victorianas y la plenitud de la vocación social de la intimidad, del temor ante la diferencia pública.

El discurso médico carcelario tiene que situarse en esa encrucijada: revocar el tiempo construido por la mirada médica, revocar sus demoras, el tiempo de la exploración y, al mismo tiempo, invocar sus garantías de saber positivo, demostrable. Por una parte, la demora y la incertidumbre en la observación de los tejidos, la sutil valoración de las fisiologías intrincadas y vasculares reclaman un tiempo y una vacilación ante el diagnóstico, un dominio de la exploración, una tolerancia a la duda y una dilatación de las explicaciones, una atenta espera del curso de los eventos fisiológicos; por otra parte, el reclamo de castigo consagra una revelación súbita de la culpabilidad y sus fundamentos, sus nutrientes, su alumbramiento. El orden de la certeza se cierra sobre los síntomas.

La medicina tiene que recurrir a la “historia clínica” para salvar ese dualismo contradictorio, debe urdir una condena con los pliegues de la tragedia familiar o en las vicisitudes de la vida obviamente implacable de todo sujeto.

El historial médico ingresa en la narrativa: insinúa otra historia, advierte de la génesis de una tragedia, anticipa un desenlace, sugiere ya una intensidad dramática –sobre todo después de la vulgarización del psicoanálisis: padre muerto en circunstancias trágicas, madre afectada de una anomalía –“hipertensa”–: la ambigüedad de la palabra sirve de encrucijada para la inscripción de la tragedia, se

enlazan ahí las trazas de la inestabilidad afectiva y las desviaciones cardiovasculares. Pero hay otra tensión íntima en esa historia, otra esfera de índices, una intensificación de la estrategia de la sospecha: la mirada médica se fija a distancia del sujeto, abre un vacío, admite una incertidumbre, expresa una relatividad de los juicios. La mirada médica abandona su contundencia prescriptiva, su retórica declarativa, su positividad, para inscribir en sí misma la suspicacia ante las apariencias. La normalidad es un engaño. Este hombre será entonces diagnosticado: “aparentemente sano”. Desliza una inquietud, un desasosiego. Incluso la mirada médica confiesa su límite en aras de construir la culpabilidad. Ante el diagnóstico, la normalidad no ofrece la certeza suficiente de una plenitud de la salud del inculpado. La sentencia médica no retrocede ante esta violencia que ejerce sobre sus propias pretensiones de saber positivo.

La noción de descripción médica gira entonces en todas direcciones. Bajo el rubro “Habitus exterior”: se pone en juego la noción de transparencia del alma, pero también se forja una pendiente discernible hacia la maldad:

... bien orientado en las esferas dela (*sic*) conducta se comunica (*sic*) a través de un lenguaje coherente y congruente que sigue la directriz que lo genera, presentando ideas de tipo *paranoide* “me quieren hacer daño, por eso (*sic*) me tienen en (*sic*) seguridad”, además *genera la idea de autodestrucción*. Su actitud es libremente escogida, que coopera al interrogatorio (*sic*).

Los índices son elocuentes e irrevocables.

La construcción del riesgo

El miedo, como lo ha demostrado convincentemente Delhumeau,⁹ tiene una historia. No es la historia de una emoción inevitable, sino

⁹ Jean Delhumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

una narración estrictamente vinculada tanto con la incertidumbre de los actos como con la simbolización del tiempo. La certeza de la ubicuidad de la muerte y la experiencia del dolor se funden en una evocación incesante que fundamenta la inquietud y el malestar de las identidades; el miedo. Esta *emoción* como tal carece de historia —es difícilmente reconstruible el espectro de sus sensaciones, con frecuencia incomunicables, sin emplear el recurso de figuras habituales, casi imperceptibles por su intimidad y, sin embargo, censuradas—. Su historia es quizá la de los signos que plasman históricamente esa emoción, las interpretaciones que la despiertan, los objetos que la incitan, las memorias y las evocaciones que se conjuntan en narraciones terribles para ofrecer el intrincado despliegue histórico de la trama de las pasiones: del terror, del pánico, de la angustia. La inseguridad y el miedo, la agresividad y el pánico, el asesinato y la condena, el relato gótico y la novela de detectives —la extensa fenomenología de lo que se ha llamado *la objetivación del miedo*— se confunden con los relatos que la exhiben o que la desencadenan, los que se despliegan como revelación, como expresión de esa tensión interior. Lucien Febvre escribía ya hace casi cuarenta años una primera historia relativa al miedo a través de la historia de su fundamento: la necesidad de una seguridad.¹⁰

La construcción del régimen de encierro, los perfiles de la violación de las normas, el régimen del castigo, son episodios parásitos de la intrincada genealogía del miedo, de las estrategias de *gestión* de la angustia y el temor, de la relación del miedo con el privilegio y las estrategias de control político, de lo que hemos terminado por llamar dócilmente —y con incurable vaguedad en la inútil taquigrafía académica— “el poder”.

El miedo surge de una espera: la irrupción de lo perturbador. La historia del miedo es la historia de esa *espera negativa*, la espera del no advenimiento del hecho, del objeto. Pero también la conjura del miedo es un reclamo de estabilidad de las taxonomías, de las clasificaciones: la anomalía es siempre una presencia que violenta

¹⁰ Lucien Febvre, “Pour l’histoire d’un sentiment: le besoin de sécurité”, en *Annales*, 1956. Citado en Delhumeau, *op. cit.*

la serenidad que acarrea el nombre, la identificación de los hechos. La transgresión, la enfermedad, la monstruosidad, la muerte de los otros, desvirtúa toda certeza; la plena vigencia de los mitos, la puntualidad de las repeticiones, la cadencia de los encuentros que se pliegan a los nombres habituales que les hemos impuesto. El miedo es la virtual aparición de esa presencia perturbadora: nombrar, clasificar el agente del trastocamiento de las clasificaciones. El riesgo es el nombre atribuido a la potencia perturbadora y virtual, de una presencia, a la degradación de las taxonomías. El riesgo es pues una clasificación de la visibilidad y del tiempo. Una operación que se fragua sobre la duración y sobre la anticipación de la desgracia o del infortunio:

los individuos tienen un fuerte pero injustificado sentido de inmunidad subjetiva. En las actividades muy familiares hay una tendencia a minimizar las probabilidades de una culminación desafortunada. En apariencia, la gente subestima aquellos riesgos que supuestamente están bajo su control. Dan por hecho que pueden lidiar con situaciones familiares. También subestiman riesgos de eventos cuya ocurrencia es infrecuente... El individuo parece suprimir aquellas percepciones de riesgos altamente probables para que su mundo parezca más seguro de lo que es y, ya que también suprime su interés en los acontecimientos de baja probabilidad, los peligros distantes también se disipan.¹¹

El miedo, el riesgo, la amenaza, son nombres de la espera: la espera del decaimiento, de la desaparición, introduce en la transgresión una historia y una dialéctica. La espera de la desaparición sólo puede ser conjurada con la desaparición del riesgo. Esta espera negativa funda una historia paradójica, la anticipación de un devenir trágico y las estrategias que revoquen esa fatalidad. El riesgo y la amenaza nombran un tiempo en que se eclipsa la certeza del orden

¹¹ Mary Douglas, *Risk. Acceptability According to the Social Sciences*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 29-30.

y del tiempo, de ahí la ofensa que éstas erigen contra las identidades colectivas. Conllevan entonces, un universo de estrategias que las conjuran. Fundan una operación no sólo del saber, sino del olvido, una legitimidad de la desaparición. El miedo jamás desaparece. Estas estrategias lo aplazan, lo eclipsan: la espera negativa del riesgo y la amenaza fundan una estrategia de la desaparición que se diseña sin bordes: la desaparición del miedo es la desaparición de su agente, de su causa. Pero su agente es ubicuo, su aparición es siempre inminente. El riesgo reclama así un supremo gesto paradójico: la ubicuidad del exterminio, de la desaparición. Solicita también la posibilidad del olvido intemporal y ubicuo.

La desaparición del criminal se enlaza con su olvido. Al olvido habitual de la muerte violenta, de los asesinos y los asesinatos, se añade otro. El olvido se integra al universo del castigo. El castigo suscita la legitimidad punitiva de un *olvido justo*. Nadie debe deplorar la muerte del delincuente. Se prescribe el olvido de su nombre. El asesinato es un episodio neutro, se persigue “de oficio” en el seno de la máquina reservada, discreta, de los separos, de las investigaciones secretas, en el silencio de los nombres. La identidad del criminal, sin embargo, no despierta más que indiferencia y la crónica de un ensombrecimiento de la vida pública.

Si el asesinato exige este confinamiento en las estrategias de olvido y desaparición, el asesinato dentro de los muros penitenciarios se ampara en una *justicia ilegítima*. Este hombre muere apuñalado en la cárcel. Su nombre encabeza sólo un legajo más en un archivo de iniquidades de las procuradurías y los anales jurídicos, una ínfima nota periodística, también “de oficio”, en la que se han confundido las informaciones, se han desfigurado los rasgos de la historia:

Asesinan a puñaladas a un reo en Santa Marta Acatitla

...La madrugada de ayer fue asesinado a puñaladas el reo —en huelga de hambre— [el asesinado], de 37 años durante una riña dentro del penal.

Los hechos ocurrieron a la una de la mañana, en la zona [X], estancia [Y] del centro penitenciario, cuando [el asesinado], tras una dis-

cusión, fue apuñalado por el también interno [el presunto asesino]. La víctima estaba a disposición del juzgado [Z]. Penal por diversos delitos, entre ellos, robo.

El acto ha sido depurado de su contorno y de su racionalidad, la racionalidad del asesinato y la purga interna en las prisiones, para imponer otra: la confirmación de la zona de delirio, la advertencia de una lejanía de la irracionalidad, de un lugar de confinamiento en el que se confirma el desenlace extremo de los arrebatos, la muerte, el asesinato. No importa sino el simulacro de objetividad: no importa que el asesinato no ocurriera ahí, no importa que las circunstancias no fueran esas, no importa lo que estaba en juego, no importa la magnitud relativa de las purgas. Ni siquiera los nombres, inmediatamente destinados al olvido, sino la *crónica de la abyección* en esas zonas de confinamiento. No hay otro sujeto en esa narración que la pura *abyección* y la tranquilidad que aporta: la seguridad del olvido y de la lejanía de la iracundia de los condenados.

En esa noticia se confunden varios índices de olvido: una *depuración virtual*, a manos del destino, de una naturaleza abyecta. La reparación social a través de la purificación del asesinato por el asesinato. Pero hay otra invocación al olvido: la exaltación, los testimonios de insensatez. El asesinato y la ilegalidad hacen visible una singularidad. No hay dos ilícitos idénticos en su motivación, en el perfil de sus agentes, en la función y carácter de sus víctimas, en el horizonte de los valores comprometidos. Es esa singularidad, ese rasgo que escapa a cualquier generalización, lo que hace que el delito adquiera no sólo el carácter de una amenaza “física”, sino de una *transgresión* que compromete el sentido y los asideros de la identidad colectiva. La exacerbación del crimen, la indiferencia ante la singularidad de su historia, el despojo de sus rasgos más peculiares, es decir, su transformación en ilegalidad ejemplar, en violación paradigmática de la norma, lo hunde también en el olvido. La noticia construye una abyección sin repulsión, el escándalo de la *abyección fascinante* como un prelude del olvido de lo radicalmente abyecto que es la singularidad del crimen. El sentido de abyección fascinante, hace insustancia-

les los nombres, los lugares: señala la distancia, la circunscripción, la hostilidad a un tiempo inminente y lejana, impone un olvido inmediato, sin resentimientos. Más que un olvido, más que la paulatina disolvencia de una presencia, más que el rastro irreconstruible, pero recuperable de un pasado, lo que surge con el territorio carcelario es una voluntad de ausencia, un hecho jamás atestiguado, una imperceptibilidad, una imposibilidad de la contemplación.¹²

En principio, el asesinato en el seno de la vida institucional tiene un solo lado, la víctima: al asesino se le destina a otro aniquilamiento distinto de la muerte; la desaparición. Una represalia inusual: se le abandona a una gestión del velo. Nuestra costumbre ha renunciado a la función ancestral del castigo: el escarmiento. El castigo ha sido privado de esa función escénica, la ha trocado por otra escenificación, la de la aniquilación radical, la del desarraigo absoluto. Incluso hoy el asesinato oficial, la pena de muerte, administrado en recintos ocultos, bajo promesa de un sufrimiento insignificante, tiene un sentido radical: la muerte pura, la mera *desaparición*. Pero ha habido un vuelco. No hablamos ya del olvido del criminal. El olvido se vuelve más integral: es el olvido del crimen mismo lo que se convierte en objeto de gestión. Se arrastra también a la víctima, al acto, a su tiempo, al asesino, al régimen policiaco mismo. Se ha pasado de la invención del *castigo justo* al *olvido justo*, y de ahí a la *justicia como administración de la imperceptibilidad como administración de las desapariciones*.

La desaparición se gesta desde el momento mismo de la detención y sus procedimientos, las distintas fases que preceden la sentencia. Testimonio, prueba, verdad, evidencia, caso, son todas designaciones de una confrontación de las presencias: cuerpos pre-

¹² Gabriel Araujo observó que existe otra manifestación que contrasta con este olvido: la exacerbación de la presencia del acto delictivo en los medios masivos, en particular en la “Nota roja” de los periódicos y en la transformación de casos policiacos en “narraciones testimoniales” televisadas. Esta exacerbación del miedo revela una particular eficacia del imperativo del olvido del *ilegalismo específico*, de su rememoración, y el reforzamiento de la nominación de la amenaza. Nombrar el riesgo, clasificar la amenaza, edificar una pedagogía del miedo como nuevos momentos de las estrategias de control y diseminación del terror.

sentes, hechos presenciados, actos –los crímenes– que adoptan un perfil detallado por la letra jurídica, declaraciones cara a cara, los instrumentos y los objetos que confirman tiempos y participaciones de ciertos actores en el lugar del ilícito. Pero el encarcelamiento no surge de la suma de las presencias, sino de una valoración de la presencia. El castigo no es una privación de la libertad o una restricción de las voluntades, sino es una operación sobre la presencia, sobre las representaciones, sobre la evocación y los olvidos de nombres y de cuerpos. La cárcel es un conjunto de operaciones sobre los tiempos de la presencia. No es la prescripción de un olvido. Es un gesto más absorbente, más fundamental, más drástico: el desvanecimiento de un cuerpo sin otro rastro que el archivo.

La cárcel es una máquina de desaparición. El encarcelamiento, no obstante, sigue siendo ejemplar, aunque ha trastocado su sentido. Al igual que todo ejemplo, revela una manifestación positiva de la norma, señala, muestra: así debe ser. Revela un contrato, un imperativo de conducta, una condescendencia con el sentido de la norma. Y sin embargo, en la gestión de la desaparición, aun preservando su carácter *ejemplar*, el despliegue escénico se ha hecho más recóndito. Se muestra la desaparición como destino. La máquina escénica ha ido un paso más allá: no muestra el castigo, sino el olvido del castigo; no muestra el escarmiento por la transgresión, sino el olvido de la transgresión y del escarmiento. Se coloca más allá de su legitimidad o ilegitimidad, más allá de la legitimidad de lo mostrable. Una nueva legitimidad se pone en juego: la de las estrategias de ocultamiento.

Toda exhibición de la norma es inquietante, pero lo es aún más la exhibición positiva de su operación, su resultado, su efecto, su realización. El *ejemplo* en el orden policiaco fue, en el pasado, esa materia donde se plasma la eficacia de la norma, su potencia disciplinante, su imaginación modeladora. El *ejemplo* se despliega siempre como amenaza. La amenaza está destinada a la *escenificación ritual del dominio sobre el tiempo de los otros, sobre los destinos*. Se escenifica también un *poder de augurio* –como dominio de la fatalidad– y una calidad *suprasocial* del control. El escarmiento no es del orden de lo social, sino insinúa una acción trascendente, reclama un sujeto moral indeterminado.

nado. El carácter periférico pero superior que se despliega en la *escenificación* jurídica, define también su extraterritorialidad. En el acto de escarmiento se conjugan, en nuestras sociedades, en la paradójica *escenificación de las desapariciones*, tanto el decaimiento de la creencia, como la avidez inconfesable por la sacralidad; se articulan también las estrategias ‘positivas’ de una hermenéutica de la valoración objetiva, con las fantasías de sobrevivencia y con el encubrimiento del cinismo.

La condena como horizonte

Este hombre fue condenado a una sentencia de cuatro años que jamás se cumplió. Otra sentencia, ésta dictada en el interior del penal, más drástica, deleznable —una racionalidad que se incrusta en otra, un delito que germina en otro, una abyección que se nutre de otra— pone un término al proceso de purificación. Las condenas se enlazan, confunden sus distintas fundamentaciones, sus modos divergentes de ejercicio, sus procedimientos incomparables de preservar el secreto. Sin embargo, muestran rasgos definitivos de la vida carcelaria: un simbolismo, una ritualidad y una monotonía de la espera —del fin de la condena, de su reinicio, de los eventos de la legalidad, de la presencia sintomática de hechos del exterior—, los episodios y los procesos de su ejecución, los artificios de la inculpación o la defensa; pero también, las transgresiones a los códigos internos, las penalidades gestadas en el interior de las crujías, los cruces de sometimientos, los regímenes contradictorios de las obediencias y las fidelidades.

La condena es un centro de gravedad, un punto de atracción capaz de ordenar las incertidumbres de un régimen de miradas orientado a la percepción de las violaciones, a su descripción. La condena fija los rangos para la comprensión de las caracterizaciones siempre ambiguas. Funda los linderos que atenúan los deslizamientos de las categorías y los atributos de los ilícitos. Enzensberger ha insistido sobre la imposibilidad de describir con exactitud el acto delictivo:

No sorprende que la impartición del castigo por su parte no sea un sistema cerrado sino una mezcla altamente heterogénea, con frecuencia aberrante en la que se han decantado históricamente cierta necesidad de protección de distintos bienes jurídicos e intereses, tabúes y representaciones morales codificadas, así como reglas de juego completamente privadas de otro valor que el pragmático...En tal caso quizá lo mejor sea [para saber lo que define un delito] salir la calle y preguntar a la primera persona que se encuentre. La respuesta más frecuente no es una definición sino un ejemplo y, de manera anticipable, siempre el mismo: “un delito es, por ejemplo, el asesinato”.¹³

La imposibilidad de definición y el ejemplo como un horizonte de significación del acto delictivo ambiguo, incierto, sin perfil reconocible, reclama un punto de anclaje. La condena no es el desenlace de la sospecha, sino un acto global que limita por todos lados el delito: lo antecede y lo sucede. Impregna toda aproximación al virtual delincuente y ordena toda observación posterior.

La condena no es solo un acto, es también un régimen, una disciplina global de los tiempos, de los acontecimientos que rige todo el espacio social. Benjamin escribe:

La función de la violencia en el proceso de fundación del derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, busca implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, no sólo se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella.¹⁴

¹³ Hans M. Enzensberger, *Politik und Verbrechen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 10.

¹⁴ Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Angelus Novus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 61.

Ese vínculo íntimo entre la violencia y el derecho, no es sólo el de una razón, una fundación, sino el de un tiempo y una presencia ineludible: la vigilancia y el ejercicio de la condena. La condena nombra sólo el momento tangible de la violencia omnipresente del asentimiento al orden establecido: es un *hecho virtual ocurrido de antemano* que se despliega en el momento del *presunto ilícito*. La condena revela la tolerancia del acecho y su aceptación como una condición de toda legalidad. De ahí la irreparable impunidad de la violencia ejercida mediante la vigilancia policiaca y la soberanía, la impunidad de su legitimidad sin bordes.

El acecho es una mirada inmediata, sin fatiga. Inscribe en los actos esta figura de la inminencia: lo que puede ocurrir en cualquier momento. Funde el azar con la fatalidad: el delito revela un momento de debilidad de la vigilancia, un acto que ha escapado a la violencia encargada de preservar la legalidad. La condena repara esa debilidad de la violencia con una violencia indiferente, la del castigo.

El delito debe ser inmediatamente castigado. La condena no admite un hiato, una separación, un reposo entre la culpabilidad y el cumplimiento de la sentencia. El régimen de la condena es *compacto*, de ahí la urgencia de la culpabilidad y el recurso a su invención. Si no importan los nombres, si todo está ofrecido de antemano al olvido, no importa la identidad de los culpables, sino lo ejemplar del castigo: la precipitación inmediata en la desaparición.

Sin embargo, esta urgencia de la culpabilidad, este tránsito que se quiere abreviado por la sospecha, esta necesidad inmediata de la producción de culpabilidad, no es, como alguien ha sugerido, un emplazamiento de la paranoia en el orden institucional, la circunscripción de ese delirio a un juego perversamente destinado a la purificación de toda ambigüedad, a su ocultamiento. La paranoia comparte con la lógica carcelaria ese régimen precipitado y omnicomprensivo de la interpretación. Ambos pretenden un juicio inapelable y sin resquicios, una organización de los signos percibidos en una lógica nítidamente orientada hacia la desaparición de quien es perseguido, ese desplome inmediato de la sospecha a la culpabilidad.

No obstante, la paranoia tiene un centro. De ahí su ineficacia, su irrisión, su ilegitimidad, su patetismo, la tragedia bufa del error evidente, burlesco, de la interpretación indiferenciada, aunque deslumbrante, pero que colinda con la estupidez. La persecución jurídica carece de centro o más bien, tiene múltiples. De ahí su pretensión y su necesidad de estratificar lo inconmensurable: la impureza; de ahí su urgencia por calificar lo incalificable: la transgresión; de ahí su búsqueda por cifrar la reparación, su compulsión a la codificación del espectro turbulento de la maldad, de ahí el imperativo que se le impone de ofrecer una contribución a la serenidad de las conciencias: la tipificación de la desobediencia y de la culpa, la administración de la indocilidad de la violencia y la obligación de que ofrezca un control de la desaparición. Todo ello configura ese régimen espectral que domina las obsesiones jurídicas: configurar el registro y la lógica de lo *ilícito*.

El ejercicio del castigo acentúa en nuestras sociedades la asimetría del carácter de la norma jurídica. Su regla se escinde en dos vertientes: la prohibición y la prescripción, que revelan los costados negativos y positivos de la norma. Se escinde el universo ritual del castigo. Prohibición y prescripción ofrecen significaciones distintas. Tienen una implantación en la vida de los sujetos también fuertemente diferenciada. La prohibición construye la figuración imaginaria de las transgresiones virtuales, la prescripción abandona la virtualidad para definir los perfiles del acto esperado, inminente, prefigurado por la letra.

No obstante, esta asimetría no cancela otra: ni la norma negativa, ni el imperativo de un acto previamente definido determinan el sentido de su propia transgresión. No dicen nada del acto que las cancela, no establecen la significación de la desobediencia o el carácter de la ilicitud. Por una parte, la ley precede la acción, la conduce, la ley como horizonte, como borde que obtura la latitud de los actos, sus calidades cambiantes; por la otra, calla acerca del acto mismo de la ley transgredida, invalidada. Está al margen de cualquier comprensión de la irrisión de la ley, de su obsolescencia. Benjamin ha señalado ya esta discontinuidad en el seno del universo normativo:

El mandamiento es anterior a la acción, como la “mirada” de Dios contemplando el acontecer. Pero el mandamiento resulta –si no es que el temor a la pena induce a obedecerlo– inaplicable, inconmensurable con respecto a la acción cumplida. Del mandamiento no se deduce ningún juicio sobre la acción.¹⁵

Esta precedencia de la regla frente a la acción y su límite que reside en la imposibilidad de *reconocer* la violación de la norma, las condiciones de su extinción, de su invalidez, de su gratuidad frente a la potencia y a los perfiles del acto. El tránsito entre ambos tiempos de la regla, el sentido que cierra el quiasmo que se abre entre el futuro de la prescripción y la mirada siempre retrospectiva de la transgresión, es el dualismo hermenéutico –interpretación de la regla e interpretación del acto– que abre el espacio de la culpabilidad y, por consiguiente, del castigo.

Lo ilícito no nombra un acto sino una distancia. Es el punto de reposo de una hermenéutica dual: a un tiempo, interpretación de un acto, y atribución de un sentido peculiar a una prescripción o una prohibición. Ese doble movimiento hermenéutico no es paralelo: interpretar el acto e interpretar la regla no son indiferentes uno al otro. Ese dualismo no está nítidamente circunscrito a una esfera propia, revela también la complejidad de una trama. El acto virtualmente adecuado a la descripción de la norma y la interpretación de la norma misma están *condicionados recíprocamente, a pesar de su mutua irreductibilidad*. La distancia que separa a uno del otro, la falla en la correspondencia, la divergencia entre las hermenéuticas dibuja el perfil de lo anómalo: la taxonomía de esas regiones baldías, en los márgenes de la hermenéutica dual del orden jurídico, es lo que Foucault quizá habría comprendido bajo el nombre de *ilícitos*. Es una taxonomía de las distancias en la interpretación dual, es el nombre de la divergencia, a veces extremadamente sutil, que separa la lógica de las acciones y la lógica de la descripción *legítima* de los actos. La descripción de esa distancia conlleva la prescripción informada de

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

una teleología; los actos reclaman no solo un horizonte de finalidades, sino incluso una *escatología*. En efecto, la cárcel consagra una taxonomía de las desapariciones y de los territorios que se gestan con cada cuerpo destruido: *a esa conjugación de las desapariciones y sus territorios podría llamársele una escatología carcelaria*. La escatología invoca una revocación del instante del apocalipsis mediante su exaltación, es una narración suplementaria que resguarda a, los sujetos del terror de la finitud. La escatología reclama una naturaleza a la que se accede en los bordes de la vida reconocible, representable. Esa precipitación requiere un más allá de la vida, residir en el tiempo de la desaparición sin clausurar la desaparición misma. Exaltar el fin y proclamar la clausura de la experiencia: la escatología se convierte en una fascinación de los bordes. Revela una interioridad que precede la desaparición, señala también su inminencia; habla de una exterioridad, de una presencia que sucede a la desaparición. El universo penitenciario construye una teleología que habla de los cuerpos una vez que han desaparecido. Una residencia para los que han sido estigmatizados con el olvido o con el deseo de olvido, los nombres que sólo significan ya alguna forma de la desaparición.

La *escatología* del universo carcelario involucraría el territorio que se extiende más allá del instante de la desaparición. En esta escatología, la noción de *condena* toma otras resonancias que desbordan la vastedad del castigo: el discurso penal traza otra figura de la muerte, vuelve a definir sus confines, prescribe la duración de sus eclipses, su postergación, las condiciones de una disolvencia. El delito como advenimiento de la desaparición, es ya una plenitud de la exaltación de esos bordes de la significación, de ese desecho y ensombrecimiento de la memoria que es el nombre del condenado; el paroxismo de esos bordes de lo social. Lo penal no pone en juego, propiamente hablando, una exclusión, sino el mito de un futuro de pureza circundado por las presencias desaparecidas. Despliega toda la virulencia del mito contemporáneo de la redención *a partir de la extinción de todo ritual de la memoria*.

El acto delictivo está a su vez atado a la ley y al mismo tiempo revela un territorio que la circunda, una distancia de ese trazo. El

delito se funda en esa conjugación complementaria y ambigua de distancias: aproximarse a lo prohibido, alejarse de lo prescrito. Ni lo prohibido ni lo prescrito son límites tangibles, sino márgenes de la interpretación de la norma. El delito no es entonces el nombre de un límite franqueado: no necesariamente una transgresión. Cometer un acto prohibido y distanciarse de lo prescrito no son formas equivalentes de la negación de la norma. Esa calidad es objeto de inquietudes distintas: abre un espacio de incertidumbre colectiva. Es en ese espacio de incertidumbre donde se las confunde bajo la presión de la condena. La condena es también un recurso taxonómico: generaliza, uniforma, borra las tensiones distintas de los actos. El ilícito no es pues un tipo de acto, sino un modo de la disgresión, un espacio de sentido en el cual un acto se hace irreconocible o bien cae bajo la región incalculable de lo prohibido, de la negación. Habla sólo de una extrañeza del acto frente al sentido de la norma, una extrañeza que hace presente una amenaza, que arrastra a los sujetos a las proximidades virtuales de lo atemorizante, de lo conjurado. No es entonces una taxonomía de los actos, sino un orden impuesto a las extrañezas, a aquello que cae en la región sin nombre de lo prohibido.

Simone Weil habla del crimen como la evidencia de una región escatológica:

Por el crimen un hombre se pone a sí mismo más allá de la red de obligaciones eterna que liga a cada ser humano a todos los otros. No puede reintegrarse a ella sino por el castigo, plenamente si hay consentimiento de su parte, de no ser así, sólo imperfectamente.¹⁶

Un más allá de los otros: la escatología de Simone Weil subraya ese trazo terrible e irreparable del crimen. El crimen mismo es terrible porque impone al delincuente un desamparo, se le abandona más allá de los márgenes de lo humano. El castigo que ella solicita es el camino de la purificación, de la restauración del otro, de los lazos de reciprocidad. Es un regreso sin traza, sin residuo, una purifica-

¹⁶ Simone Weil, *L'enracinement*, París, Gallimard, 1949, p. 33.

ción absoluta. La escatología, para Simone Weil, reside en el acto del crimen. Hoy, por el contrario, el castigo no es la purificación sino el asentimiento colectivo de la desaparición del crimen. El universo penitenciario trastoca en todos sus términos el universo escatológico reclamado por Simone Weil. Al mito escatológico de la violencia delictiva opone otra escatología, ésta absoluta, irreversible. La escatología, ese más allá de la desaparición, no reside fuera de la ley, del contrato, de la solidaridad, sino en el orden de una destrucción plenamente consentida, reparadora, consensual. El criminal no se aparta de lo social, se hunde en él, no se aparta de la ley, sino se precipita en sus procedimientos.

En esta sociedad panóptica —escribe Foucault— de la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente, el delincuente no está fuera de la ley; está, y aún desde el comienzo, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos en pleno centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción.¹⁷

La escatología es esa desaparición en el seno mismo de la ley, bajo su resguardo. Esa desaparición es el signo de la intimidad de la ley. El habitar la desaparición no es sólo la marca del delito, sino de la imposibilidad radical de una disipación de los estigmas, de la restauración de la presencia.

La cárcel no es solamente un dispositivo material de la desaparición, sino el lugar donde se engendra una retórica de las desapariciones. En esa retórica transforma la naturaleza de los territorios, desplaza los bordes, desdibuja los ámbitos de vigencia de la regla jurídica: traza sus propios espejismos, sus propias fundamentaciones. La retórica construye esa evidencia de lo exterior, pero también construye el sentido sofocante de la ley como *densidad práctica*, como un repertorio de acciones e identidades, y no como horizonte virtual de regulación. Como en una banda de Möbius, en la retórica de las desapariciones, el exterior del espacio carcelario es siempre in-

¹⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, p. 308.

terior y el interior es alternadamente una exterioridad plena, puesto que ese trazo que separa la exterioridad y el interior carcelario no es sino una invención labrada desde la hermenéutica misma de la ley. Y es el espejismo de un afuera el que alimenta la urgencia de la purga, el que sustenta la fijeza de su retórica.

La escatología se sustenta esencialmente en una retórica de los tiempos. En la cárcel, las aberraciones del tiempo se alían también a las de la mirada y la disciplina. Las formas que adquiere esta retórica configuran los *modos de la desaparición*, que son también modos de narrar la espera, la anticipación, el hundimiento, y son también figuraciones, la complacencia en los detalles de la escenificación de una neutralidad, de una monotonía de la inexistencia.

La escatología carcelaria comparte con la escatología general tanto la promesa de la redención, la convicción de la salvación por la creencia, la devoción por lo sagrado, el terror de la finitud, lo implacable del juicio y la fascinación petrificante de la condena. La escatología carcelaria hace tolerable la condena, porque sugiere la alianza *necesaria* entre el acto delictivo y la condena, y esa necesidad se funda en lo venerado, las invocaciones a Dios o a su intervención bajo cualquiera de sus nombres, privilegiadamente el de destino. Quizá lo que finca la eficacia carcelaria es menos el orden propiamente disciplinario, el doblegamiento físico, la segregación del mundo cotidiano, que la esfera mística que la impregna, la seducción de la visibilidad del futuro a la luz indeclinable de la fatalidad. La visibilidad del futuro. Hay una fascinación por lo trágico en toda escatología, la carcelaria insinúa una *tragedia débil*. La tragedia de la cárcel no suscita la memoria del sacrificio necesario de un alma excelsa, de una lucidez admirable, el avasallamiento final de una lucha entablada sin esperanza pero sin fatiga.

La narración trágica del universo carcelario presenta solamente el sacrificio inevitable de lo previamente sometido, de lo residual. Es una tragedia que se contempla no desde la grandeza de la fuerza doblegada, tampoco desde la desmesura del castigo frente a la materia asimilable de la culpa, sino de la *debilidad*. La retórica carcelaria tiene su fuerza desencadenante en el tema de la debilidad. La tragedia

carcelaria es la de un heroísmo desdeñable: el sacrificio de la escoria. Solo un delito descomunal, una transgresión que haga insignificante la dignidad atribuida a la regla, suscita una restauración de la exaltación plena de la tragedia. El futuro inevitable del héroe trágico ilumina la infinita arbitrariedad, la crueldad y el oprobio sin respuesta, incólume de la divinidad. Por el contrario, la condena del débil es un futuro *necesario*, aterradorante porque se vuelca sobre un rasgo la debilidad que es posible discernir en todo sujeto.

Mientras que la tragedia escenifica el gran ritual de la purificación amparado en la destrucción de lo excepcional, en la fuerza redentora de la desmesura que obliga al mismo tiempo a la violación y a la destrucción del transgresor; el objeto inarticulado del castigo jurídico es la debilidad, su objeto es azaroso, se pliega a la disponibilidad de lo frágil. No hay defensa contra la debilidad, su intimidad es irreparable. La fragilidad de la vida, el alto riesgo de la propia integridad y de quebrantar la integridad del otro amenaza siempre, aún cuando lo haga de manera sorda, desplazada, virtual. La escatología –y en eso la cárcel es un medio esencial– funda su poder de redención en la visibilidad del porvenir, en el despliegue de la tragedia, como cifra absoluta de la condena.

La escatología carcelaria permea las barreras del encierro, es indiferente a las barreras de la reclusión. La escatología carcelaria, como narración, como purificación simbólica, se funda en una materia obstinada, que desborda el control: el estigma. El estigma funda narraciones, retóricas con una duración propia, intransferible. No se asienta solamente en las disciplinas de los cuerpos penitenciarios: es una línea de fuerza colectiva, se asienta en las vicisitudes de la memoria de los otros. Se ha considerado la perseverancia y el predominio del estigma, impuesto de manera indeleble a quien ha cruzado por la cárcel, como una anomalía, como una repercusión indeseable y capaz de ser naturalizada. Existe la pretensión de desmentir que el estigma es consustancial a la condena penal. Pero el estigma es el signo que antecede, en el destino trágico, el desenlace fatal y es el instrumento mismo de esa fatalidad.

La tragedia débil preserva un rasgo del universo trágico: la extrañeza ante el azar. El castigo confunde accidente y naturaleza. Más bien, el accidente como régimen de cierta naturaleza. Sí el acto delictivo es una separación de la norma, incluso, aún cuando el delito sea *accidental*, ese accidente es ya el síntoma de una naturaleza. La debilidad es proclive a los accidentes, el rasgo esencial de la fortaleza es la inocencia, la inmunidad, la pureza, la inaccesibilidad; la fortaleza es también inmunidad, de ahí la fragilidad suplementaria de lo frágil, su proclividad a la desaparición, su encubrimiento bajo las estrategias del cinismo.

El simulacro de las purificaciones rituales: la terapéutica y la pedagogía carcelarias

Hay una plenitud momentánea de las identidades colectivas en la violencia purificadora, en la condena. Se conjura con ella la amenaza de lo incalificable, se cancelan las distancias que separan los actos y las normas. Esa plenitud no admite la representación del acto impuro. El encierro no es un espacio de representación, es sólo un signo residual, una sedimentación informe de ese momento de exaltación de las identidades. El descenso, la condena, es el reflejo aberrante del ascenso y la divinización de las consagraciones. Ambas producen el estremecimiento de la colectividad, una renovación de los vínculos colectivos, el resurgimiento de una sacralidad insinuada, mate, avasallada. Ambas se fundan sobre el eclipse de los cuerpos: el cuerpo purificado y el cuerpo condenado son presencias confinadas, al margen de la mirada profana. No es casual que la condena haya sido, durante siglos, un espectáculo que se toca y se troca con la santidad. La masacre de los delincuentes tiene siempre el halo de la purificación. Durante años, una de las vías privilegiadas de acceso a la leyenda fue la condena, la ejecución pública, la exhibición del asesino y su nombre por la prensa.

La desaparición tras las rejas funda una asimetría. La “sociedad” mira ante sí, en la desaparición del cuerpo encarcelado, *en su olvido*,

la figura de su pureza, se contempla en la suspensión del tiempo, en el restablecimiento inútil de la identidad. Se reconoce en el perfil de esa aniquilación. La inexistencia del delincuente invoca finalmente la tranquilidad de una efigie propia intacta e intangible, pura.

El tiempo de la cárcel es, en sus esperas, en sus ritmos, en su duración, un *simulacro* de las cronologías rituales, del camino que lleva hacia la purificación, hacia la purga o hacia la propiciación. La terapéutica carcelaria restaura paródicamente la escatología de la plenitud de las solidaridades de Simone Weil. Ironía extrema del hundimiento de las utopías iluministas, funde la pedagogía y la purga. El discurso terapéutico, la taxonomía vindicatoria de la cárcel desatiende otra duración, más obstinada: la duración del estigma, su inscripción a veces indeleble.¹⁸ Es esta obstinación del estigma lo que hace posible la doble ambigüedad de la simulación carcelaria: pensar una caducidad imposible de la pena y elucubrar sobre la naturaleza terapéutica del castigo. No hay eclipse de las marcas impuestas por la desaparición carcelaria, no hay disipación del estigma de esa escatología radical. No hay terapéutica porque no ha habido enfermedad, sino el ejercicio de una vasta e irreconstruible maquinaria de la desaparición y un implacable simulacro de la purificación. La retórica de la desaparición transforma el simulacro de purificación en pretensión terapéutica, la violencia y la vindicación colectivas en ideal pedagógico: la curación de la sociopatía, la readaptación del delincuente.

La discusión sobre el efecto terapéutico, “readaptativo”, de la cárcel exhibe cierta ingenuidad de las almas buenas. Se ampara, no obstante, en alusiones ontológicas sobre el *ser de lo ilícito*, orientadas a

¹⁸ Sería posible apuntar aquí una relación entre *certeza* y *estigma*. La relación entre la invisibilidad del estigma carcelario que se ha desmentido incansablemente en la representación social de la cárcel. El estigma se ha relegado en apariencia al archivo: los “antecedentes penales”. No obstante, la memoria de la desaparición de quien es encarcelado es por sí misma un estigma, la memoria de la ausencia y de la culpa emergen de manera incontrolada, señalan, marcan. Los órdenes de la memoria definen esa inmaterialidad del estigma. Quizá esa fuerza indeleble de la huella inmaterial de la memoria de los otros sobre el cuerpo es lo que desemboca en la práctica carcelaria del tatuaje: la visibilidad del estigma, su asunción, su despliegue público, la aceptación del estigma. El estigma se convierte así en amenaza, el juego linda con el cinismo y la exhibición de la violencia abierta de la expiación.

explorar la *naturaleza* del sujeto delincuente. Las tradiciones de una biología decimonónica –de un indolente y vacío darwinismo– y de las psicologías y psiquiatrías de fin de siglo, que aún dominan la institución jurídica, apuntalan esta ontología sin perfiles. La interminable discusión sobre la identidad del criminal en todas sus vertientes –desde aquella que afirma que el polo criminógeno es la sociedad misma hasta la que sustenta la predisposición o incluso la condena biológica o genética del criminal, pasando por todas la intermediaciones concebibles– hace de las secuelas simbólicas del trayecto penitenciario algo ajeno al castigo, y no como un momento esencial del castigo mismo, como el signo de la eficacia soberana de la máquina de desaparición. La retórica de la desaparición no es suplementaria, ajena, contingente al castigo, es consustancial al castigo mismo. Es una retórica no sólo del discurso jurídico, sino también de las visibilidades: rige el juego de las escenificaciones según las efigies canónicas de la pedagogía y la doblegación de las “enfermedades de la socialización”.

La retórica carcelaria conforma, con la violencia inexpressable de la desaparición, un juego plenamente expresivo: escénica, ritualizante, argumentativa, reconocible, calculable. Funda el simulacro radical de representar la voluntad comunitaria de justicia y de pureza y despliega los signos que preparan esa convicción. La transgresión y el castigo fueron en el pasado conmensurables, imperaba una lógica de la restitución: restauración del orden, de la purificación. El castigo curaba al mismo tiempo al infractor y a la sociedad violentada. Ese mito se ha quebrantado.

El desenlace del proceso por el asesinato de este hombre revela la eficacia de una mitificación de la ausencia: el resultado no es una restauración de un orden, sino un abismamiento en el olvido. Las culpabilidades se disipan en la trama de solidaridades de los presos, en la complicidad de autoridades que se pierden en las alturas de la jerarquía política, en las violaciones abiertas a los derechos elementales, en los archivos, en los vericuetos disciplinarios, en las vejaciones corporales o argumentativas, en los laberínticos recursos degradantes o legítimos. Las claves cerradas de la lógica de las desapariciones.

Referencias

- Barthes, Roland (1975), *Michelet par lui même*, Seuil, París, p. 168.
- Benjamin, Walter (1988), “Zur Kritik der Gewalt”, en *Angelus Novus*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Delhumeau, Jean (1989), *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid.
- Douglas, Mary (1985), *Risk. Acceptability According to the Social Sciences*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Enzensberger, Hans M. (1978), *Politik und Verbrechen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Fevre, Lucien (1956), “Pour l’histoire d’un sentiment: le besoin de sécurité”, en *Annales*, citado en Delhumeau.
- Foucault, Michel (1963), *La naissance de la clinique*, PUF, París.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.
- Goffman, Erving (1970), *Asylums*, Pelican, Nueva York.
- Sloterdijk, Peter (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd.I, Suhrkamp, Frankfurt.
- Weil, Simone (1949), *L’enracinement*, Gallimard, París.

Schreber: introspección, negación, delirio*

Freud, escritura de Schreber

Ha sido ya señalado innumerables veces: la proximidad de Freud a la psicosis está marcada por la relación de escritura. El único caso de paranoia que es materia de trabajo expreso y detallado en la obra de Freud es el análisis del relato *autobiográfico* de Daniel Paul Schreber, presidente del Senado de la Corte de Apelaciones de Dresde. Los datos son conocidos: después de diversos internamientos, el primero de los cuales ocurre en 1884 en la clínica de Leipzig, Schreber sufre una serie de nuevas internaciones que culminan en su reclusión en el Hospicio de Sonnenstein en 1894. Ahí redacta, de febrero a septiembre de 1900, sus *Memorias de un neurópata* [*Denkwürdichkeiten eines Nervenkranken*] que habría de publicar en 1903 y que constituyen el objeto del célebre y privilegiado texto de Freud sobre la psicosis paranoica, y que serán su única aproximación analítica a las condiciones de la locura.¹ Según declara el propio Schreber en la presentación del texto, el propósito original de esas *Memorias* no era su publicación, sino ofrecer un alegato jurídico en su favor para demostrar la remisión de su enfermedad, la declinación de sus perturbaciones y

* Este artículo se publicó originalmente en *Tramas*, núm. 11, junio, 1997, pp. 83-118.

¹ Sigmund Freud. "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*), descrito autobiográficamente, (1910 [1911])", en *Obras Completas*, 24 vols., trad. José Etcheverry, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Alix Strachey y Alan Tyson, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, t. XII. Para la versión en alemán tomamos como referencia la edición de Fischer: Sigmund Freud. "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (*Dementia paranoides*)", en *Studienausgabe*, 11 vols.; ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Frankfurt, Fischer, 1969-1975, t. VII. En adelante, las citas a esta obra harán sólo referencia a la paginación del volumen XII de esta versión de las *Obras Completas*, precedido por la abreviación CS (caso Schreber) y a la paginación de la versión alemana que aparecerá entre corchetes precedida por las siglas SA.

su capacidad para reintegrarse a la vida más allá de la institución de internamiento. El texto de las *Memorias* [*Denkwürdichkeiten*] exhibe desde el solo gesto de su escritura una ambigüedad que le es inherente: es una reflexión autobiográfica que busca exhibir su apego a la racionalidad y a los saberes imperantes y, al mismo tiempo, es una escritura desde los márgenes de la locura, sometido a la violencia de la alienación, es un tránsito textual por las aristas rítmicas y figurativas del delirio. El testimonio de Schreber es incalificable en más de un sentido: por su pretensión, por sus recursos, por su elusiva lucidez, por la impiedad de su reflexión sobre sí mismo, por el detalle, la meticulosidad, la multiplicación de las iluminaciones con que puebla su introspección, por la disrupción de sus delirios que irrumpen vivamente en la escritura para diseminarse bajo la presión de una voluntad política y jurídica. Por una parte, esa escritura es una exaltación del yo y, por la otra, es la muestra agobiante de su quebrantamiento y su disgregación; es la exhibición de una racionalidad exacerbada, arraigada en una voluntad de verdad y de argumentación, erigida sobre la serie de figuras intrincadas e iluminaciones súbitas que parecen desplegarse por sí mismas, y es también una ficción atravesada por los juegos y las tramas fantasmales del delirio. El extravío de Schreber muestra así un apego a una mirada introspectiva, a una voluntad de verdad no ajena al reclamo del saber psiquiátrico, pero hace patentes también las huellas de ese diálogo inicial con el encierro; la reclusión se adivina en sus palabras, en esa lengua sin anclaje, pronunciada desde una voz sin identidad, sin yo, del delirio. No obstante, las *Memorias* han sido destinadas a la búsqueda de una redención. Es una meditación ofrecida como testimonio y como deseo de retorno desde el seno de la muerte y la voluptuosidad, con la purificación de ese deseo de beatitud que surge del vértigo de la otredad. En Schreber, como en todo proyecto introspectivo, el yo vuelve su impulso sobre sí para conformar su vínculo imaginario con el mundo, sólo que la escritura de Schreber se abate bajo la exacerbación de su propia experiencia corporal y se sepulta en una autonomía del lenguaje y de la percepción, que revocan la convención de la veracidad introspectiva. El yo deja de ser el polo que conjuga las líneas de la figura-

ción narrativa para ser precisamente un lugar de estallamiento. La imagen de esa voz que narra es la de un entrelazamiento de gestos incompatibles, de espectros escindidos, desplegados en series que se entrecortan. Y sin embargo, el mundo de Schreber se ofrece como una razón en sí misma, como una esfera densa y articulada, saturada y enlazada por la repetición y por la exactitud retórica.

La efracción de la escritura en las *Memorias* no ofrece la historia de un *yo*, sino de una constelación de voces atravesadas por la repetición incontrolable, mecánica, que sin embargo se disgrega y se inscribe en mundos inconmensurables: orbes míticos de dioses antiguos coexisten con universos permeados por emisiones de rayos, por cuerpos que se propagan en madejas de nervios expandidas según implacables estrategias, por pájaros oraculares que enuncian mecánicamente oscuras cifras de misterios, por voces que germinan en la vibración exacerbada de la fiebre nerviosa, por rituales de purificación e imágenes de un Dios confinado en una atmósfera alimentada de cadáveres. A esta pluralidad de mundos se añade la multiplicidad de tiempos, identidades, y giros textuales que señalan, intrínsecamente, el carácter indeterminado de la escritura autobiográfica.

No es sólo ese tajo que señala en la autobiografía la distancia irreductible entre la voz que narra —ese yo que asedia la ficción de la propia historia— y el protagonista de la historia misma que se narra. A la *alienación* autobiográfica, a ese vaciamiento del yo, a esa identidad imposible que enuncia la ficción de su historia, esa primera persona espectral, en Schreber se añade el lugar equívoco de la voz, esa multiplicidad de regímenes de verdad, de tentativas de verosimilitud. Jean Starobinski caracterizó ya este carácter indeterminado de toda autobiografía, su fragmentación intrínseca:

por ser el yo pasado *diferente* del actual, este último puede afirmarse en todas sus prerrogativas. No sólo narra lo que le ha sucedido en *otro* tiempo, sino, sobre todo, como de *otro* que el que era ha llegado a ser en sí mismo. La discursividad de la narración encuentra ahora una nueva justificación, no ya en el destinatario, sino en el contenido: exponer

la génesis de la situación actual, los antecedentes del momento a partir del cual se efectúa el discurso presente. La cadena de los episodios vividos señala un camino, una *vía* (a veces sinuosa) que conduce al estado actual del conocimiento recapitulador.²

En el género autobiográfico, la narración se precipita, errante, a lo largo de los contornos de una evocación; se extravía en el enfrentamiento del yo con sus imágenes fantasmales, narra siempre en el presente ese *yo* que emergió y se eclipsó en el pasado como una dádiva familiar y oscura, como una mueca distante. La autobiografía hace patente la extrañeza de toda mirada que se vuelve sobre sí misma para encontrar sólo un cuerpo y una memoria al mismo tiempo extraña e íntima, inaprehensible y transparente, monstruosa y previsible, como una identidad en ruptura que sin embargo se obstina en resguardar lo propio. Hay en toda inclinación autobiográfica una voluntad de elucidación de sí mismo, la necesidad de olvidar la fractura entre la voz presente y el otro –yo mismo– que prepara, fecunda, y desmiente la memoria del pasado.

Decirse a sí mismo es perseguir la revelación de la propia singularidad que la narración olvida de antemano: al trazar una continuidad entre la voz presente y el otro, la singularidad de los actos y las memorias se disipa en la efigie construida por la ficción. La nostalgia de una racionalidad asedia la recapitulación de la vida: infunde una lógica, se insinúa siempre como fuerza de cohesión en la narrativa de sí mismo. Schreber impone a la autobiografía una tensión parásita, excesiva, suplementaria. Lleva al paroxismo esta búsqueda al afirmar en la ficción de sí mismo una lógica imposible: capaz de borrar la singularidad de la locura y afirmar la singularidad de la revelación, de lo exorbitante de la lucha con la divinidad. No es sólo la *sinuosidad* del trayecto narrativo de Schreber, la alternancia de sus reminiscencias, o la secuencia errática de su *pathos*. Schreber busca hacer del texto la demostración de lo indemostrable: señalar el vacío de su

² Jean Starobinski. “El Progreso del intérprete”, en *La relación crítica*, Taurus, Madrid, 1974, p. 72.

propia interioridad y la supremacía de ese vacío, exalta la vacuidad de su yo que triunfa en una guerra cuyo desenlace no puede ser sino la muerte.

La escritura está condenada a exhibir la singularidad de su autor. De ahí su imposibilidad. El acto narrativo extingue las huellas de la identidad del autor: el personaje de las *Memorias* jamás será el internado en Sonnenstein. Aun tomándolo al pie de la letra, ese iluminado, ese ser víctima de la estafa y las argucias de deidades cósmicas, escapa del régimen de generalidad de la ley de internamiento que lo somete en virtud de sus actos visibles. La autobiografía de Schreber, paradójicamente, emerge como revelación de la verdad de sí mismo en la exhibición de la vacuidad de su yo y la potencia autónoma de la lengua del delirio, de la impregnación repetitiva de las imágenes y las explicaciones causales del hundimiento del orden universal. La autobiografía de Schreber se arranca de su autor y de la voz que narra para revelar una potencia pura del lenguaje: la capacidad de los símbolos y las metáforas del delirio para adquirir una tangibilidad propia, para erigirse como un régimen autónomo de sentido.

De ahí la peculiar convicción de Freud al encarar la lectura de las *Memorias*: para él, el gesto autorreflexivo de Schreber exhibe en el texto la lógica y los resortes de la psicosis; el texto ofrece momentos de iluminación equívoca: enlaza descripciones iluminadoras con muestras de la retórica del delirio, despliega en esa retórica al mismo tiempo el velo y la causa de la psicosis, pero también explica a veces directamente, a veces encubiertas bajo el velo de la negatividad del lenguaje, la fuente y el destino de su delirio. Freud mira en el texto de Schreber, en momentos, esa verdad del delirio preservada y ofrecida intacta, expresada con la fe y en el régimen ambiguo de la confesión, pero también la meticulosidad de una descripción anatómica del delirio, surgida de una percepción privilegiada de sí mismo, y desarrollada como el testimonio fiel de la propia identidad. Freud expresa con claridad su convicción de la verdad dual del discurso de Schreber:

La indagación psicoanalítica de la paranoia sería del todo imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto. Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen todo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal.³

Freud *niega* o, más precisamente, *desmiente* los sentidos discernibles en el texto: él mismo se rehúsa a ver el dualismo y la ambigüedad paradójica del texto de Schreber para hacer pasar las *Memorias* por una narración testimonial, una descripción de sí mismo como *caso*, para convertirla finalmente en “historial clínico”, confiriéndole un valor ejemplar inequívoco:

Por eso no me parece impropio hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico (*dementia paranoides*) a quien yo no he visto personalmente pero que *ha descrito su caso* y ha dado noticia de él librándolo a la estampa [*Und zur öffentlichen Kenntnis durch den Druck gebracht hat*].⁴

Freud parece negar las condiciones de la narración *autobiográfica* de Schreber, escritas desde el margen mismo de la locura. Pero más que negarlas las desmiente (*verleugnen*). Más aún, la desmentida que hace Freud de la ambigüedad y la diseminación de los sentidos del discurso, del carácter heterogéneo de la escritura de Schreber, revela el carácter de la pretensión freudiana de la verdad. Ante la mirada de

³ Sigmund Freud, p. 11. [SA, VII: 39].

⁴ Sigmund Freud, p. 11 [SA, 139]. La traducción al español disipa una extraña ambigüedad en el texto freudiano. En efecto, Freud revela que Schreber ha “dado a conocer públicamente, a través de la prensa”, la *descripción* [*Beschreibung*] de su caso, sin embargo, la frase admite otra lectura: el paciente “ha dado a conocer públicamente [su caso] a través de la presión”. La naturaleza de esta presión es quizá una pieza constructiva del trabajo de la psicosis, el *imperativo* de hacer visible la verdad de la *propia experiencia* de la psicosis.

Freud, el texto de las *Memorias* [*Denkwürdichkeiten*] despliega órdenes, discursos y estrategias heterogéneas pero regidas, en su entrelazamiento, por una lógica propia del delirio: las palabras de Schreber describen la experiencia de la locura *sin dejar por ello de exhibirse* con la fisonomía unitaria del síntoma. La verdad y la rectitud, la inmediatez del gesto descriptivo se destaca y se funde con el impulso del delirio a cobrar una visibilidad propia; Freud desoye el impulso a acentuar el acto vacío de las palabras que se ofrecen como materia pura, el impulso a ahondar el quebrantamiento y la distorsión del gesto significativo del lenguaje que haría intratable el texto de Schreber y lo privaría de su carácter de *testimonio* excepcional de la locura.

Hay en las descripciones de Schreber una relación inmediata entre objeto y lenguaje. Las frases adquieren la fuerza de una señal que arroja al sujeto sobre el mundo de manera inmediata. La aserción que describe no tolera dilaciones. El tiempo de la iluminación, de la revelación, es el instante, el fulgor de una presencia que se destaca en el apego imaginario del lenguaje a la realidad a la que apunta; ese tiempo de la revelación, de la verdad, contrasta con la ruta dilatada, intrincada, mediata del delirio que exhibe en claroscuro, entre sombras, el padecimiento que lo engendra y que sólo se conjetura después de una incierta adivinación de los signos. Freud parece admitir este dualismo de manera tácita, multiplicando los enlaces, las perturbaciones del texto, sus regímenes complejos, pero confiriéndoles el carácter indicativo, iluminador de la descripción. Son, para él, una descripción aberrante perturbada por zonas de desconcertante plenitud.

La última vuelta de tuerca será precisamente el imperceptible desplazamiento que lo lleva a enfrentar las *Memorias* como historia clínica y deslizarla a descripción del *caso*: doble violencia impuesta sobre el acto de escritura. El *caso* involucra necesariamente esa mirada extraña a la palabra en primera persona: *yo*, la historia de un sujeto, vista desde sí misma es irreductible al *caso*, a la figura ejemplar, a la efigie paradigmática que se ofrece como síntesis y como universo representante de una categoría de un discurso de saber. La escritura de las *Memorias* está movida por una voluntad de verdad

que excede los marcos de una visión de sí mismo como *ejemplo* del discurso psiquiátrico. *Todo lo contrario*. La fuerza jurídica de la escritura de Schreber está en su tentativa de demostrar la naturaleza *extrínseca* de su experiencia respecto de toda taxonomía del delirio. Es la mirada de Freud la que se niega a ver la fuerza misma del delirio, su carácter irreductible, y construye un objeto fetiche, la “historia clínica”, donde depositar su deseo de verdad. El discurso sobre Schreber muestra un doble extrañamiento: dado que el lenguaje de Schreber no puede describir el síntoma puesto que la “descripción” es un síntoma en sí mismo, el objeto de la descripción se desplaza, se transfigura, en la figura equívoca, en el objeto indócil de la “historia clínica”. Freud lleva la tensión interpretativa hasta sus límites: el lenguaje que “describe” las sensaciones, la experiencia íntima de Schreber, es al mismo tiempo el lugar de un doble régimen de verdad, inextricable: verdad médica, ejemplar prototípico de las categorías que enmarcan el saber sobre la locura. La palabra de Schreber enuncia la verdad de la descripción y se despliega corno verdad del síntoma, para entonces inscribirse en la elocuencia del *caso*.

Foucault advirtió ciertos rasgos peculiares de la negación, del desmentido freudiano:

[la experiencia de la locura] apareció como un habla vuelta sobre sí misma que dice bajo lo que dice otra cosa cuyo único código posible es al mismo tiempo ella misma: lenguaje esotérico, si se quiere, puesto que posee su lengua al interior de esa habla que no dice finalmente otra cosa que esa implicación [...] A partir de Freud, la locura occidental se convirtió en un no-lenguaje al convertirse en un lenguaje doble (lengua que no existe salvo en esta habla, un habla que no dice otra cosa que su propia lengua)—, es decir, uña matriz del lenguaje que, en sentido estricto, no dice nada. Pliegue en lo hablado que es una ausencia de obra.⁵

⁵ Michel Foucault. “La folie, l’absence d’œuvre”, en *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vols., ed. Daniel Defert y François Ewald, Gallimard, París, 1994, t. I, p. 418.

Foucault reconoce en el acto de Freud esa mirada que impone al delirio la forma y la clausura de una lengua propia aunque extraña, dotada de un código que la conjuga, que la articula, que le confiere una identidad. No hay una extrañeza irreductible, sólo un distanciamiento transitable. Esa lengua de la insignificancia, que es el delirio, constituye la insignificancia en constelación coherente de signos, en fisonomía sintomática. De ahí, un sólo paso hasta el giro extremo: el texto mismo del delirio como “historial médico”. Sólo que ahí la paradoja de ese lenguaje adquiere tonalidades dramáticas: a ese lenguaje insignificante, privado de sentido, se le atribuye la exactitud, la consistencia, la agudeza inquisitiva y reveladora del “historial”. Freud encara el delirio de Schreber como su siglo habrá de hacerlo con la literatura: rescatarla de la insensatez de la locura, para revelarlo como un resplandor que se abisma en el lenguaje para ofrecer su sentido como la iluminación de la fuerza interior del propio lenguaje. Freud construye así el delirio de Schreber como *literatura*: lenguaje arrancado de la realidad, irreductible a ella, pero al mismo tiempo ordenado según una ley que le es propia. Foucault había advertido esa tensión, ese deslizamiento, que lleva de la locura a lo literario para deslindar el campo propio de lo literario:

Desde el siglo XVII, locura y enfermedad mental han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (en resumen, el de lo insensato). Al entrar en ese otro dominio del lenguaje excluido (en ese circunscrito, sagrado, sospechoso, levantado verticalmente por encima de sí mismo, que se relaciona consigo mismo en un pliegue inútil y transgresivo, que llamamos literatura), la locura desanuda su parentesco, antigua o reciente según la escala que se elija, con la enfermedad mental.⁶

No obstante, Freud separa la locura de la enfermedad mental, recobra la autonomía del lenguaje, para devolverlo al saber sobre la locura convertido en síntoma y en corroboración de las taxonomías

⁶ Michel Foucault, *op. cit.* p. 420.

psicoanalíticas. Freud, si seguimos a Strachey, toma contacto con el texto de Schreber sólo en 1910. La reflexión de Freud no es sino la elaboración de una lectura, una lectura radical, en la que el texto tiene esta autonomía de su propio lenguaje, dice su propia ley. Freud mismo subraya esta condición peculiar de su reflexión:

Aparte de ese dato [la fecha de nacimiento de Schreber] en este ensayo no me he valido de otras noticias que las que surgen del propio texto de las *Memorias*.⁷

Quizá la invención freudiana de Schreber hace más patentes y más urgentes, pero no menos oblicuas y elusivas las preguntas de Derrida:

¿Existe un testimonio de esto, de la locura? ¿Quién puede testimoniar? ¿Testimoniar es ver? ¿Es dar la razón? ¿Hay un objeto? ¿Existe el objeto? ¿Existe un tercero posible que dé la razón sin objetivar, sin identificar, incluso, es decir, sin inspeccionar?⁸

La exégesis freudiana se revela en toda su extrañeza. Para recobrar la verdad de esos testimonios de una percepción interior ofrecida en el discurso del delirio, Freud recurre a un sistema de claves para recobrar el sentido primordial del testimonio a través de la desfiguración. Imagina el sentido sintomático del texto de Schreber mirando esa ficción delirante como una secuencia en la que se alternan, para él, las distorsiones del delirio –constelación en la que se conjugan la negación, la desmentida, el repudio–, como recursos velados de la revelación de la verdad, y expresiones descarnadas, literales, plenas de significado, de la razón de la locura. Freud escenifica una extraña paradoja: tiene que recurrir a la negación, el desmentido, el repudio de la palabra delirante para lograr reconocer en la opacidad de la

⁷ cs, p. 44.

⁸ Jacques Derrida, “Être juste avec Freud”, en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, París, 1992, p. 143.

locura el lugar de la negación como forma estructurante de la subjetividad. En su breve bosquejo de los recursos de interpretación del texto de Schreber, Freud hace gala de una simplicidad en apariencia desconcertante:

No rara vez nos pone él mismo la clave en la mano: lo hace agregando a una tesis delirante [*wahnhaften Satz*], como de pasada, una elucidación [*Erläuterung*], una cita o un ejemplo, o impugnando de manera expresa una semejanza que a él mismo le aflora. Entonces bastará, en este último caso, con remover la vestidura negativa —como se está habituado a hacerlo en la técnica psicoanalítica—, con tomar el ejemplo como lo genuino, la cita o la corroboración como la fuente, y uno se hallará en posesión de la traducción buscada desde el modo de expresión paranoico al normal.⁹

La narración de Schreber despliega en su delirio una serie narrativa que conjuga la explicación, la cita, la analogía, la metáfora, la deducción causal, el silogismo, la paráfrasis, la descripción, la rememoración, el informe o la confesión. Para Freud, el texto del delirio parece separarse de las iluminaciones de la introspección veladas por la negatividad o que emergen sin trabas hasta la palabra de la locura. El delirio queda como ese remanente de la impureza, síntoma ininterpretable, pero constituido en sí mismo como prueba de la locura. Y sin embargo, el delirio mismo está fragmentado: en la mirada de Freud, posee un núcleo de verdad al cual se adhieren escorias de lenguaje. El cuerpo del delirio revela un carácter fragmentado y abismal: habría un delirio, despojos de lenguaje, dentro del delirio mismo y sedimentos de verdad alojados en su texto. A las figuras de la reflexión que se vuelcan sobre el delirio para revelar su verdad de manera velada, se añaden esos otros jirones de delirio, movimientos suplementarios del lenguaje, resonancias desdeñables, invenciones exorbitantes que reclaman para sí la categoría de “márgenes del discurso”, excrecencias del delirio que rehúsan toda interpretación. Se

⁹ CS, 35 [SA, 162].

advierde ya de un doble movimiento de la interpretación. El delirio coexiste con una verdad. La naturaleza intolerable, inadmisibles para el sujeto, de la verdad que suscita el delirio reclama los velos, las distorsiones y las torsiones desquiciantes de un lenguaje que se funde así con la figura inaprehensible del delirio. Para Freud, el texto mismo de Schreber contiene las claves de la revelación: el desciframiento del psicoanálisis consiste en una purificación del delirio, en la extracción de ese lenguaje de verdad; purificar para desdoblar el discurso de Schreber, para “traducir” a un “modo normal de expresión” [*normale Ausdrucksweise*], el fundamento de verdad de la palabra a la que se adhiere la faramalla del delirio cerrada al sentido por el espectro de la negación. Nunca Freud habrá de ofrecer una comprensión de lo que llama “modo normal de expresión”: permanecerá como un núcleo de sentido que se preservaría al margen de la negación —en sus diversas expresiones— o incluso a cubierto de la turbulencia disolvente del delirio. No obstante, la interpretación freudiana nos devuelve una fisonomía fascinante del texto de Schreber: admite y ahonda su carácter fragmentario. Freud enumera los recursos que adopta el delirio para consumir su desfiguración en fragmentos sucesivos: llega a asumir lo ejemplar como propio, o bien hace pasar por fuente la mera cita o una información suplementaria, una prueba, una evidencia; sugiere una semejanza que después niega. La negación se conjuga y se confunde con la metonimia y se revela así como fundamento del lenguaje mismo. A partir de la exégesis freudiana, el delirio, lejos de ser exiliado del discurso se abisma en la palabra. Las figuras de negatividad hacen patente la dispersión y la incongruencia de las distorsiones, la imposibilidad para restituir al discurso una racionalidad nítida, un sentido articulable; la reminiscencia de la locura es irreductible a una recapitulación o a una síntesis. Los fragmentos urdidos por las negaciones divergentes abren el abanico del delirio y lo pulverizan en la palabra, insemnan el lenguaje con sus ecos. No obstante, tendrán que transcurrir poco más de diez años, después de esta exploración de la paranoia, para que Freud pueda aprehender en términos de una concepción original de introyección y proyección las claves de la fuerza creadora de esta constelación de

negatividades –negación, desmentida y repudio. En esta tentativa de elucidación del delirio de Schreber, Freud anuncia ya en 1911 lo que habrá de constituir el tema de su intrincado y crucial trabajo de 1925 sobre la negación.

Escribir desde los márgenes de la locura

Los espectros de la introspección

Quizá el enigma del lugar de la escritura en el delirio se funde, en última instancia, con la opacidad de los dramas de la verdad, su reticencia a desplegarse, su evidencia fragmentaria. En su perturbador texto de 1938, *Moisés y la religión monoteísta*, Freud había trazado ya la trama de vasos comunicantes que llevan del régimen de una verdad psíquica, inaprehensible, a la verdad histórica, a través de la imagen abismal del delirio. La religión aparece marcada por una psicosis que se toma invisible al extenderse entre la multitud, al transformarse en fenómeno de masas:

Hemos comprendido desde hace tiempo, que en la idea delirante se oculta [*stecken*] un fragmento de verdad olvidada, que en su repetición debe admitir desfiguraciones y malentendidos y que la convicción compulsiva que se produce por el delirio surge de este núcleo de verdad [*Wahrheitskern*] y se propaga a los errores que yacen en tomo de él. Debemos atribuir las expresiones de fe de las religiones al contenido [*Gehalt*] de esa así llamada verdad histórica, que porta [*tragen*] verdaderamente en sí el carácter de un síntoma psicótico que ha sido sustraído a la maldición [*Fluch*] del aislamiento al aparecer como fenómeno de masas.¹⁰

El carácter delirante, habrá de enfatizar Freud, es el rostro de esta necesaria desfiguración de una verdad, al mismo tiempo inextingui-

¹⁰ Sigmund Freud. *Moisés y la religión monoteísta*, t. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1938, p. 82 [N. E.].

ble e intolerable. Es lo intolerable de la *verdad histórica* lo que la destina a su aparición intermitente y anómala, a su hundimiento, a su sofocación. El enigma de la verdad no es, enteramente, su contenido, su sentido, sino la respuesta que su violencia intrínseca suscita en el sujeto y que la torna intolerable. El texto del delirio escenifica en su exacerbación los umbrales de la tolerancia a la fuerza testimonial de la percepción y a la *seña* que lo designa como fatalidad, como condición en la que el ser se revela: el delirio es la respuesta del sujeto a la tragedia, a la desmesura del dolor ante el “así es”.

La mirada de Schreber está marcada por la incertidumbre y la discordia de la introspección. Pero acaso esta discordia es acrecentada por un sentido irrecuperable del testimonio que surge de la narración misma del delirio: hablar, escribir, para Schreber, no es más que decir los límites del lenguaje, transformar cada imagen en un testimonio de lo indecible de la intensidad misma de la experiencia; escribir el mutismo y ofrecer la verdad de lo inconfesable. Se narra la revelación que se inscribe más allá del lenguaje, al margen del conocimiento; en una verdad que desborda la aserción misma de la existencia de lo verdadero. En su apelación jurídica al dictamen del médico Weber sobre el carácter delirante de lo atestado en las *Memorias* y de su conducta en internamiento, Schreber escribe:

Sé muy bien, igualmente, que el señor Experto no ha podido hacer, en toda justicia, sino apreciar mi caso en función del conocimiento científico corriente. Dicho esto, sin embargo, debo declarar enfáticamente: *el conocimiento indudable que tengo de Dios, la certidumbre confiante de tener que ver directamente con Dios y los milagros divinos, trasciende de lejos todo orden humano.*¹¹

La mirada de Schreber se vuelve sobre sí misma para no encontrar en ese vacío de verdad, en esa corroboración de un orden indecible, si no una constelación cambiante de nombres y de confrontaciones con voces y presencias en metamorfosis, de acontecimientos cuya

¹¹ MN, p. 322.

única evidencia es la intensidad del dolor, los rastros de la destrucción y la desaparición perceptibles en el cuerpo, la íntima sonoridad de lenguajes secretos, inaudibles para otros, que sin embargo lo doblan, la sensación de una fatiga ante una violencia que lo orilla a suprimir todo reposo del pensamiento y a arrastrarlo más allá de los bordes de la fatiga. La introspección de Schreber no ofrece la identidad de un yo que habite el acto del lenguaje; la verdad de ese yo se ha desvanecido con los límites del lenguaje, no queda siquiera un relato verosímil que ofrezca a la palabra de Schreber otro fundamento jurídico que el reclamo de la fe. Schreber reclama, como único recurso de identidad, que se asuma su blasfemia como verdad: que se admita la desmesura de dios y su impotencia, la mortandad de dios y la omnipotencia de sus engaños, la muerte de la humanidad y la presencia de los otros como testimonio de su iluminación.

No obstante, el habla de la locura revela siempre un desdoblamiento: la voz del texto reclama íntimamente la presencia de una mirada, de una conciencia que reconozca la humanidad de su voz y que no es otra que la que lo ha sometido al confinamiento, que lo ha privado de su vida. El juicio introspectivo desde la locura es también una voz que se asume más allá de los límites de la vida: habla sumergido en la muerte. Las evocaciones de la muerte pueblan el texto de Schreber. La muerte propia, de la que él mismo está infectado, tocado por la lepra y por la peste, esa carga de veneno cadavérico que le inoculan las voces interiores. Oigamos a Schreber: “[son] como largos hilos en mi cabeza y que engendran una sensación dolorosa de tensión por el veneno de cadáver que descargan en mí”. La muerte lo impregna como surgida de un cerco que se estrecha y se disuelve y se proyecta hasta su interior en los rayos que lo penetran. Es esa muerte a la que se resiste, de la que habrá de triunfar; esas voces nombran también el régimen extraordinario del acoso de Dios, son las que también le imponen el nombre exorbitante de “El vidente”. Schreber, ese sobreviviente, condenado por Dios al “asesinato del alma” y cuya ejecución es delegada a la autoridad médica de Flechsig—su médico—, enfrenta esa muerte de la que resurge vencedor e invulnerable, impregnado con una desafiante fuerza de atracción que

la voluptuosidad le infunde a contrapelo de Dios. Schreber escribe: “se pensaba aplastarme definitivamente bajo la masa de veneno de cadáver acumulado día tras día en mi cuerpo”. Esa muerte negada, la suya, se eleva sobre la muerte de los otros, todos, todos los otros muertos, todos los otros, muertos,

Por todo el tiempo que permanezco —en mi recámara o el jardín— vuelto hacia Dios y le hablo en voz alta, todo se hunde alrededor de mí en un silencio de muerte; por lo menos durante ese tiempo, Dios no experimenta la necesidad de retirarse puesto que siente bien que se encuentra ante las manifestaciones de vida de una persona con plena posesión de sus facultades mentales; y entonces, de súbito, tengo con frecuencia el sentimiento de moverme en medio de cadáveres ambulantes, y todas las otras personas presentes (enfermeros y enfermos) parecen de improviso incapaces por completo de proferir el más ínfimo sonido.¹²



La atmósfera de su delirio resuma cadáveres. Su triunfo, el mismo que lo señala como sobreviviente entre los muertos, recorre de lado a lado las *Memorias*. Sólo en aquellos fragmentos redactados más allá de los umbrales del delirio, ese paisaje de espectros, de carne degradada, se disipa. Los hombres vuelven a sus cuerpos después de

¹² MN, p. 171.

deambular espectral, su gesto ahondado por la muerte sólo persiste una vez atenuada la intensidad del delirio, flota una vaga imagen que no logra suprimir la convicción de la muerte; el universo de cuerpos inertes reaparece como una ficción inquietante y intratable ante sus ojos, pero que quizá para él conserve oculto el peso de una evidencia. Sólo en esos ambiguos márgenes de “conciencia” que surgen después de su retomo del delirio, Schreber parece volver a su entorno, recuperar su presencia, alimentar nuevamente una atmósfera poblada de rostros y gestos vivos; no obstante, toda esa vida aparece teñida por la sombra de una muerte universal, anterior, subyacente; su pasado es el de la mortandad que se le ofrece como la certeza de su propio delirio, y, finalmente, ya como mera reminiscencia —el recuerdo de la percepción de los otros como fantasmas, como cadáveres al amparo de sus máscaras. El recuerdo de delirio es la evocación de esa certeza de los otros muertos, la prueba de una catástrofe más íntima pero inequívoca, de un derrumbe del orden del mundo que ha transcurrido dejando sólo el trazo del despojo de su propia desaparición.

Schreber va dibujando los contornos de esa “comprensión de su propia enfermedad” que lleva, como rastro indeleble el estremecimiento de la iluminación. Schreber, incluso en la turbulencia del delirio mismo, experimenta la necesidad de sobrevivir como memoria, como trazo, como escritura capaz de dar testimonio de eso que lo excede. El tema del sobreviviente emerge una y otra vez en el texto de Schreber. Vivir más allá de la muerte de los otros, para ofrecer el testimonio de su sobrevivencia fantasmal. Sobrevivir al asesinato, para después permanecer como única mirada en el centro de ese mundo devastado donde se pasean en el ensombrecimiento los espectros corpóreos, las sombras cadavéricas de una humanidad sepultada en carroña provisoria.

Todas las tentativas orientadas al asesinato de mi alma o a la castración con fines que serían atentatorios contra el orden del universo (es decir, para satisfacer el deseo sexual de un humano) y todas las que se propusieron a continuación para destruir mi razón, fracasaron. Victorioso, aunque no sin haber sufrido amargos sufrimientos y privaciones, salgo

de ese combate aparentemente desigual entre un hombre débil y aislado y Dios mismo, lo cual es tan verdadero que el orden del universo está completamente de mi lado.¹³

La sobrevida de Schreber contempla silenciosamente la caída de Dios, acaso su muerte, pero también su insidioso retorno como voluntad y presencia omnipotente. El delirio escenifica esa voluntad y voluptuosidad del poder que Canetti reconoció bajo todas las fantasías de sobrevivencia. Esa vida adicional, esa vida más allá de la vida, esa cuota suplementaria de vida se mide en intensidad de poder, en ejercicio del dominio, en capacidad de imponer a los demás la muerte, inclusive a Dios mismo. De las resonancias de la catástrofe de la muerte, surge la escritura de Schreber como la huella de una voz que ha transitado por encima del límite y el decreto de Dios, que se preserva, vencido e invencible, íntimo y ajeno, en el centro radiante y oscuro del orbe de los muertos. Escribe Schreber:

Pero reina una ambigüedad fundamental, que atraviesa desde entonces mi vida entera, como un hilo rojo, y que proviene de que Dios, según el orden del Universo, no sabe nada del ser humano real y vivo, y no puede conocerlo; no debe, según el orden del Universo, tener comercio sino con cadáveres.¹⁴

Esa ambigüedad, esa paradoja de la divinidad es un misterio. El límite dios lo sumerge entre la masa de cadáveres. Su imposibilidad de conocer ciega toda voluntad de esclarecimiento: la ambigüedad del saber se funde con la muerte y se integra con el delirio para conjugarse después con el imperativo de preservar en el cuerpo —por medio de la castración y en la escritura por medio del testimonio, la memoria de lo indecible, del exceso, de lo exorbitante, de la voluptuosidad. Esa voz obstinada suscita en Schreber la voluntad de esclarecimiento como un agobio que no cesa, para el que no hay reposo

¹³ MN, p. 64.

¹⁴ MN, p. 60.

ni redención: esa voz, por una parte, reclama en tono inquisitivo la intelección de las categorías secretas, de la lengua íntima, silenciosa, que se agolpa en la cabeza de Schreber; por la otra, alimenta un impulso indagatorio irrefrenable para ahondar en los nexos causales de las cosas y desdeñar los bordes del enigma. La estrategia indagatoria conforma la palabra de Schreber como una permanente reflexión sobre su propia lengua y sobre esa lengua íntima, lo conduce a una interrogación perpetua del sentido mismo del lenguaje. Las *Memo-rias* narran el surgimiento de esas voces, atestiguan la reaparición de la expresión, siempre la misma, fija, monótona e implacable que anuncia la reaparición maquinal de la inquisición. Schreber detalla este juego en que la comprensión se juega enteramente en el destino de la inteligibilidad del propio lenguaje. Las voces, al mismo tiempo íntimas, propias, pero inaprehensibles, extrínsecas y amenazantes articulan la frase: “encontró aceptación” [*fand Aufnahme*] que Schreber escucha para reconocer en ellas una interrogación perentoria, inescapable que debe ser respondida como prueba de su capacidad de intelección:

[esas voces] comienzan a hablar en mis nervios: así, para dar un ejemplo, un loco emite de manera incoherente las palabras “racionalismo” y “social democracia”, y de inmediato las voces me lanzan esas palabras: “encontró aceptación”, para sondear si subsiste en mí todavía suficiente facultad de aprehensión para los conceptos de “racionalismo” y “social-democracia”: es decir si sé todavía lo que esas palabras significan.¹⁵

Pero ese reclamo de inteligibilidad no pesa sólo sobre el sentido del lenguaje; empuja más allá de las palabras, orilla a Schreber a una búsqueda extenuante, sin desmayo, de la inteligibilidad de las leyes que gobiernan toda presencia. Ante el espectáculo del mundo, Schreber es arrojado por las voces a la urgencia de encontrar la cifra de la maquinaria que mueve los resortes del universo:

¹⁵ MN, p. 202.

La obligación simultánea que se me reclama inmediatamente de traer a la conciencia ante cada hecho, cada sensación, cada idea que me formo, la pregunta por su causa, me ha conducido poco a poco a tener acceso a la esencia misma de las cosas, a propósito de prácticamente todos los fenómenos naturales y todas las expresiones posibles de la actividad humana, artes, ciencias, etcétera.¹⁶

La inquisición de las voces se confunde con una compulsión de saber que pesa sobre Schreber. Paranoia y deseo de conocimiento confunden sus pretensiones, la reiteración de sus impulsos, la indagación de sus objetos. Julia Kristeva, haciéndose eco de Lacan, ofrecerá esa fórmula desconcertante aunque iluminadora: “el psicótico y el sabio dan testimonio (trágico para el primero y optimista para el segundo) de un real imposible; fracasan al decir lo real”.¹⁷ Esa identidad de psicosis y ciencia parece estar sólo perturbada por su diferente mirada hacia el horizonte de sentido (la tragedia como la desmesura del derumbe ante la violencia imperativa de la ley, la ciencia como la existencia conjetural de una verdad a quien quizá sólo otro tendrá acceso).

En Schreber se conjugan de manera intrincada el imperativo de saber y la fuerza reflexiva que surge de su propia experiencia de la desmesura, del exceso, del dolor que se alía con la excitación incontrolable, las reiteraciones fatales, la febrilidad inaplazable de esa repetición y el sacudimiento de la voluptuosidad. Se confunden en la pregunta por el orden del universo la interrogación surgida de las ruinas de la identidad y la necesidad imperiosa de certidumbre nutrida de la excitación de su sexualidad trastocada. Lo que él llama “la comprensión de su enfermedad”, será la expresión de una voluntad reflexiva y la nostalgia de la revelación como figuras de lo inexpresable. Y sin embargo, esa comprensión se sabe marcada por la insuficiencia de su lenguaje, por la severidad de esa otra lengua interior y el silencio que acompaña a la revelación de esa verdad indecible del orden de dios. El delirio confunde en la memoria, en la escritura percedera del recuerdo, los tiempos de

¹⁶ MN, p. 190.

¹⁷ Julia Kristeva, “Le vréel”, en *Folle vérité*, Seuil, París, 1979, p. 20.

la revelación, los tiempos de lo sagrado, la omnipresencia sin reposo del lenguaje y las sensaciones vivas de la experiencia:

Por tener que esforzarme en el presente a dar en este capítulo algunos *detalles suplementarios* respecto del tiempo que acabo de llamar *sagrado*, estoy muy consciente de las dificultades ante las que me encuentro. Estas dificultades son *en parte exteriores y en parte interiores*. Por una parte, para tal propósito estoy obligado a disponer únicamente de mis recuerdos puesto que en aquel tiempo no estaba en situación de tomar nota alguna: para escribir no tenía nada y no habría podido tener deseo alguno de tomar notas por escrito puesto que, en aquella época —dejemos de lado si con razón o sin ella— creía a la humanidad sepultada [*engloutie*]: en consecuencia, no tenía ningún sentido tomar notas. Además, las impresiones que se agolpaban en mí eran una mezcla tan extraordinaria de acontecimientos naturales y de procesos sobrenaturales que me es infinitamente difícil de distinguir las puras formaciones oníricas de los datos sensibles del estado de vigilia, y por consecuencia, enunciar con claridad hasta qué punto todo lo que creo haber vivido tiene un carácter de realidad histórica. Los recuerdos de aquella época deben llevar en cierta medida, en ellos mismos, la marca de la confusión.¹⁸

La desmentida [Verleugnung] y lo intolerable¹⁹

A partir de 1924, en la obra de Freud el concepto de *desmentida* [*Verleugnung*] cobra una relevancia particular. Revela un gesto limítrofe de la subjetividad: recurso de defensa, pero umbral que en los estadios avanzados del desarrollo psíquico anuncia y acaso revela la

¹⁸ MN, p. 67.

¹⁹ La traducción al español de la palabra *Verleugnung*, como aparece en el texto freudiano, ha tenido una historia errática: el término ha sido vertido como “desmentida” en la versión de Etcheverry (Aморrortu), mientras que la versión de López Vallesteros (Biblioteca Nueva) recurre a traslaciones variadas y circunstanciales, especialmente “repudio” o “repudación”, en otros textos freudianos y lacanianos el término ha sido traducido también como “desestimación”. El diccionario de Laplanche y Pontalis prefiere el término “renegación”.

psicosis. Esta operación es una figura particular de la negación porque hace patente la existencia de tensiones divergentes que hacen aparentes los límites del dolor, el surgimiento de lo intolerable. Laplanche y Pontalis señalan ya tres modos de expresión de la negación que surgen ligados de manera inextricables y adquieren un peso radical en el acercamiento freudiano al caso del “Hombre de los lobos”. Al referirse a la respuesta de éste ante la castración, Freud subraya:

Cuando digo que la repudió [*verwarf*], lo hago admitiendo el sentido más familiar de esta expresión: que no quiso saber nada de ella en el sentido de la represión. Por eso no surgió propiamente hablando ningún juicio sobre su existencia, que fue tanto como si no existiera. Pero esta actitud no pudo ser definitiva, ni pudo persistir siquiera en el año de su neurosis infantil. Después de aquel momento encontró buenas pruebas de que había reconocido la castración como hecho. Se había comportado en ese punto como era característico [*kennzeichnend*] de su ser [*Wesen*] lo que por otra parte nos dificulta extraordinariamente tanto la representación como la empatía. En un primer momento se había resistido [*gestraubt*] y después había cedido, pero sin que una reacción lograra superar [*aufgehoben*] la otra. Al final, había en él, una junto a la otra, dos corrientes contrarias, una de las cuales aborrecía [*verabscheute*] la castración, mientras que la otra estaba preparada para admitir la feminidad como un reemplazo al que debía conformarse. La tercera, más antigua y profunda, que había repudiado simplemente la castración y en la que el juicio sobre su realidad no era siquiera considerado, era aún, ciertamente, susceptible de ser activada.²⁰

La desmentida se erige plenamente sobre la paradoja psíquica de la negación de existencia que presupone siempre, necesariamente, el reconocimiento de la evidencia subjetiva de lo que se manifiesta. Es el rechazo de un primer momento de la imaginación o bien el tes-

²⁰ Sigmund Freud. *De la historia de una neurosis infantil*, t. XVII, pp. 78-79 [SA, VIII, 199]. La versión citada es traducción directa del alemán. Abandoné la versión de Etcheverry por ciertos énfasis y matices en la obra de Freud, y que quise preservar, parecían disiparse en la adición de Amorrtortu [RM].

timonio inmediato, silencioso de la percepción. Negar es siempre secundario, una operación que se sobrepone al testimonio primordial de existencia. En la concepción freudiana, el juicio de negación presupone necesariamente el modo asertivo de la percepción que emerge, desde su origen mismo, como acto de *reconocimiento*, de atribución de sentido. En ese momento originario, un modo silencioso de figuración simbólica, vagamente perfilado en el orden del lenguaje, traza los contornos de la experiencia del sujeto y le confiere sentido. Es sobre esta afirmación primordial, sobre este primer reconocimiento, sobre esta primera relación inquietante e incierta con la nominación, como habrá de surgir la negación. La desmentida [*Verleugnung*] aparece precisamente ahí donde la palabra cancela su fuerza designativa. Con la desmentida el lenguaje parece decir, “si bien existe la posibilidad de aprehender el objeto X, *eso cuya experiencia se me impone, cuyo sentido ha surgido ya irreparablemente en la esfera de mi propia existencia y cuya memoria no puedo cancelar*, no corresponde a lo que el término X designa como existente. Y algo quizá más radical: no existe palabra para designarlo y acto mismo de su designación queda abolido”. La desmentida *no es una negación de la experiencia, sino de la potencia del acto nominativo del lenguaje*. Ella hace evidente la incapacidad del lenguaje para nombrar esa experiencia específica que ha tenido efecto. Es una negación de la potencia del acto nominativo –habrá que insistir– y no del lenguaje mismo.

Surge con ello la distinción sutil entre *la forma de la negación que emerge con la represión* –“me niego a darle su nombre a esto. Aun cuando reconozco que esta experiencia corresponde a esta fórmula del lenguaje, suspendo la nominación, *elijo* el silencio”– y la desmentida –“hay algo en la propia experiencia, en eso que aparece y cuya violencia, cuya naturaleza intolerable es intrínseca a la cosa misma, que la hace inadmisibles para el régimen de existencia, para el orden de intimidad que hace posible el lenguaje. En la desmentida no *elijo* el silencio, se me impone como una necesidad, como una fatalidad, porque el lenguaje es incapaz de ofrecerme una representación de *eso*”. La experiencia de la desmentida encierra así un juicio *similar* al de la represión, pero toma un matiz suplementario: no es sólo una

afirmación sobre la experiencia del sujeto confrontado con el mundo y *su orden simbólico* —como ocurre también con la represión—, o sobre lo intolerable intrínseco al mundo mismo *dentro* de los límites del lenguaje que busca aprehenderlo; es un reconocimiento de los límites del *acto nominativo* desbordado, devastado por una experiencia.

Para Freud, el acto designativo es un reconocimiento tácito de la *tolerancia* del sujeto y de sus límites: “eso que existe es admisible, es tolerable, tiene nombre, es identificable”, afirma el lenguaje al edificar su trama semántica, “y el dolor que surja de eso quedará atenuado por la capacidad del propio lenguaje para restaurar veladamente, amortiguadamente esa presencia en la evocación; lo simbólico revela su capacidad para reiterar el dolor atenuándolo, para someter la violencia del sufrimiento a la mortandad del significado, para impregnar de esa presencia brutal la memoria hasta hacerla tomar la figura de lo íntimo, de lo propio, de lo admisible; hace patente la capacidad del lenguaje para confundir esas representaciones con la experiencia de la propia identidad”. El lenguaje conduce la evocación del dolor intolerable hasta la familiaridad del sufrimiento, hasta lo tolerable. El escándalo de la “derrota semántica” de la desmentida revela el triunfo de lo intolerable sobre el orden simbólico que se consigue con su desaparición. Lo intolerable deja de existir para la representación, queda más allá de sus márgenes —existe en ese limbo innominado de la experiencia inexistente. No es lo inefable, sino lo que ha sido desterrado incluso de la vida y la memoria del sujeto.

La afirmación de los límites y la imposibilidad de un lenguaje para engendrar una fuerza y asumir un orden nominativo, no puede revelar sino el trazo de una frontera, de un límite interior del lenguaje. No obstante, es preciso admitir que si bien la existencia de un límite del lenguaje es intrínseco a su existencia misma —sería inadmisibles un lenguaje ilimitado, un lenguaje capaz de nombrarlo y singularizarlo todo en todo momento—, el trazo particular de la frontera específica que fija el *acto* de negación es intransferible, radicalmente propio, intransferible, imposible de generalizar. Es la marca misma de la identidad del sujeto. La desmentida es una desaparición radical incluso de la memoria de la negación. Es la desaparición misma del

olvido. Una vuelta de tuerca sobre esa negación. En la *Verleugnung* freudiana la supresión del juicio de inexistencia deja una memoria aberrante de esa experiencia de lo intolerable: la memoria de una prohibición de acceso a la realidad.

La desestimación desemboca entonces en la “percepción que conduce a una demanda de realidad, a un saber” [Freud, *Compendio del psicoanálisis*]; pero es una “semi-medida” de desprendimiento de la realidad, acompañado sin embargo de conocimiento que representa en sí mismo un “conflicto entre la demanda del instinto y la prohibición de la realidad”, es el topos mismo que figura la escisión [*splitting*] del Yo. Comprobamos que, en el proceso de simbolización y conocimiento que encaramos aquí, no se trata de verdad sino de realidad, prohibición, pulsión, demanda, y de un conflicto entre ellos, resuelto por la desestimación. El resultado es doble: alucinación (del pene que no está) y desplazamiento (una parte del cuerpo o un objeto son investidos con la misma demanda pulsional).

Si este mecanismo es verdad, el paso decisivo, aunque sin duda osado, consiste en verlo como coextensivo a todo funcionamiento simbólico y lingüístico.²¹

Este mecanismo anticipa el que Freud explorará en su explicación del fetichismo que surge de la conjugación de negaciones de diversa índole. El olvido radical de la desmentida revela dos momentos. Por un lado, una imaginación *productiva* aunque negativa construirá e inscribirá una imagen, una evocación, ahí donde lo negado mismo no existe; surge en ese lugar marcado con la certeza de la percepción, sin ser más que un simulacro, un reemplazo implantado en la percepción por la memoria. La existencia inequívoca del objeto o del acto se constituye en una experiencia fundamental. El fetichismo surge del gesto del sujeto para eludir lo intolerable de esa inexistencia que amenazaría con fracturar su identidad; la inscripción en ese espacio de una reminiscencia suspenderá la brutal discontinuidad del afecto

²¹ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 19.

y mantendrá la cohesión del universo simbólico del sujeto; suscitará en torno de él la respuesta de la fe, de la certeza, de la convicción, al precio de ese olvido radical. Por el otro lado, surge en el sujeto la imposibilidad de reconocer esa suplantación, esa pseudopercepción surgida de la memoria. La convicción se desplaza hacia otro objeto cuya realidad es inobjetable y fija ahí el juicio de existencia. El objeto excluido existe: es ése, La fe sanciona esta transacción aberrante. Sutura ese tajo abismal entre un no-real y una realidad que cobra ahora presencia, percepción y nombre. La “fe” del fetichista se construye sobre doble certeza contradictoria: “sabe” de la inexistencia del objeto, aunque ha olvidado esa inexistencia, mantiene la memoria de lo insoportable de esa ausencia y, no obstante, ha disipado la memoria de su rechazo desesperado de la ausencia que lo ha llevado a trasladar la fe de la existencia del objeto deseado, en otro tangible pero arbitrario, indiferente, ajeno. Pero este juego contradictorio, irresoluble, no deja de ser enigmático, oscuro incluso después de la meditación freudiana. El desplazamiento de la libido a un objeto neutro, indiferente, ajeno, es la respuesta ante lo intolerable. Este recurrir a lo neutro, a una sustancia y un cuerpo limítrofe, a lo que se ofrece como una materia indiferente, hace posible la restauración de la vida, la identidad provisoria del sujeto, lo cura de esa separación del mundo, restaura una realidad ahí donde todo eran vestigios sin sentido.

Forrester ha advertido ya el papel que Freud atribuía al lenguaje como este lugar neutro, como esta materia inerte, limítrofe capaz de amortiguar la irrupción de lo intolerable. Ante el objeto que suscita el dolor, que hace adivinable lo intolerable, el sujeto interpone el lenguaje como una forma de atenuar su virulencia, de construir una tolerancia que se sabe ya un artificio:

Las rutas [*pathways*] del lenguaje actúan como un conjunto de rutas “neutrales” alternativas ante las memoria del dolor; proporcionan un código secundario para el proceso del lenguaje cognitivo.²²

²² John Forrester. *Language and the Origins of Psychoanalysis*, Columbia University Press, Nueva York, 1980, p. 48.

Kristeva, en una reflexión que impone ciertas inflexiones significativas a la propuesta de Forrester, sugiere extender la fuerza de esa negación equívoca de la escisión, de la *Verleugnung*, a una concepción extrema del lenguaje: su mera existencia tendría la textura del síntoma, de una figura material construida en sí misma como la conjugación de los distintos momentos de la negación y el desplazamiento. El lugar del lenguaje se revela así como una forma de atenuación de lo intolerable, al servicio del principio del placer, pero cuya existencia está atada entera mente al imperativo del instinto de muerte. Pero qué pasa con el instinto de muerte. La muerte es la restauración de lo intolerable mismo, ¿cómo equilibrar esta figura de lo intolerable, del instinto de muerte, esta aparición estridente de lo que rebasa los controles del yo, lo que restaura la repetición y esa repetición sorda, amortiguada, mortecina de la reiteración?

Capilaridades de la psicosis

El vértigo del misticismo

La emergencia de la maquinaria fascista puso de relieve, quizá como pocas otras en la historia, la imagen más inquietante y recurrente de la paranoia: eso que Tausk llamó alguna vez *el aparato de influir* y que no alcanzó a entrever sino precipitadamente antes de su muerte; el concepto de Tausk quedó trunco, aguardando quizá otra mirada capaz de ver, más allá de la fascinación del delirio íntimo, el territorio pleno de la exaltación paranoide. Tausk describe someramente la naturaleza de este *aparato* construido desde la paranoia para “buscar la causa de las transformaciones patológicas que dominan la vida afectiva y sensorial del enfermo”.²³ Tausk añade: “Conforme a esta concepción, la máquina de influir ha sido creada por la necesidad de causalidad inherente en el hombre”.²⁴

²³ Victor Tausk. “Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia”, en *Trabajos psicoanalíticos*, Granica, Buenos Aires, 1977, p. 184.

²⁴ *Idem*.

La génesis del aparato de influir se confunde con la del saber y el mito, pero también con el deseo y la necesidad de historia. Sólo que en la paranoia, el lenguaje se vacía, se exagera: experimenta una doble desestimación de los límites. Por una parte, su búsqueda de causas se abisma en la singularidad de la experiencia, se hunde en lo irreplicable de lo vivido, busca un nombre para cada momento, para cada objeto, el mecanismo y la causa de cada sombra. Incapacitado para recobrar el uso del lenguaje, encara la palabra sólo como régimen de denominación condenado al fracaso. Su lenguaje prolifera hasta desbordar la capacidad de aprehensión:

La máquina de influir ha sido construida por lo tanto de una manera completamente incomprensible. No podemos siquiera imaginar partes enteras de ella. Hasta en casos donde el enfermo tiene la impresión de comprender bien la construcción de la máquina, resulta evidente que se trata de un sentimiento *análogo al de quien sueña, que tiene tan sólo el sentimiento de una comprensión, pero no la comprensión misma*.²⁵

Este reemplazo de la *comprensión* por el *sentimiento de una comprensión* parece revelar el momento clave de la eficacia del aparato de influir. Sólo que esa diferencia entre la comprensión y el sentimiento de la comprensión es, a su vez, inaprehensible. Se juega enteramente en el orden del lenguaje y en la percepción reflexiva de las palabras. La comprensión cede su lugar al sentimiento de comprensión al abismarse sin puntos de fuga en un régimen autónomo del lenguaje como prescripción de causalidad, legalidad, revelación, consistencia y pureza. “El aparato de influir –había advertido Tausk– es una máquina de naturaleza mística”²⁶. La imagen evocada de manera oblicua por el propio Schreber, admite esa conjugación de similitudes y sugiere no pocas convergencias con el proceso fascista. En su crucial trabajo sobre el misticismo Michel de Certeau escribe:

²⁵ Victor Tausk, p. 190.

²⁶ Victor Tausk, p. 182.

La mística es la Anti-Babel: es la búsqueda de un hablar común después de su fractura, la invención de una lengua “de Dios” o “de los ángeles” que palía la diseminación de las lenguas humanas.²⁷

El delirio de Schreber se articula en torno de esa nomenclatura que nombra y revela un orden secreto de las cosas que se transmuta en orden universal, sin dejar de preservar su secreto. Es una revelación paradójica: por una parte, descorre el velo del universo, revela la mecánica del dispositivo de la acción divina, de una presencia de Dios que se disemina en los cuerpos, que ordena la creación entera a través de los resplandores y la fulguración, que hace cumplir sus designios mediante la diseminación de su energía en una vibración íntima, en la carne misma asaltada por una excitación incontrolable de los nervios; por otra parte, hace aprehensible el sentido de su mecanismo, las claves de su racionalidad más allá de toda expresión, de toda fórmula susceptible de inteligibilidad. Schreber multiplica así ese doble testimonio místico. Un primer testimonio advierte el surgimiento de un nuevo lenguaje; los designios incomprensibles del asedio divino le infunden la voz que impone un nombre singular a las experiencias incalificables; crea una “lengua fundamental” [*Grundsprache*] en el seno de la lengua misma, crean un código propio, imperturbable y cuyos resortes y recursos se mantienen en la región inaccesible de la voluntad divina, en la incomunicabilidad de la certeza revelada. Así, la certeza del sentido divino se despliega más allá de los márgenes de lo decible: es lo inefable mismo. Sólo el ser monstruoso, más allá de los límites de lo humano y de la vida misma, sólo quien se haya hundido plenamente ya en una suerte de muerte neutra, intangible, purificada de toda putrefacción, es capaz de tener el acceso a esa verdad. La dualidad del lenguaje se multiplica: la experiencia de la paranoia instaura un lenguaje dentro del lenguaje, las “voces” van construyendo una nomenclatura arbitraria, cuya clave inaccesible revela sin embargo la singularidad y la potencia ordenadora de Dios, en el seno de la arbitrariedad de otra len-

²⁷ Michel de Certeau. *La fable mystique*, Gallimard, Col. Tel, París, 1982, p. 216.

gua. Las voces hablan un “alemán arcaico”. Esas voces son al mismo tiempo eco de la propia mecánica de dios y ajenas a él, arraigadas en el seno mismo del lenguaje de Schreber. Pero también está ese otro testimonio: el que da fe de la absoluta coherencia de la causalidad de los fenómenos y los actos.

Al mismo tiempo, esas voces, inexplicables, incalificables pero omnipotentes, señalan una doble fuente del silencio: un doble espectro de lo inexplicable se engendra en la dualidad de los lenguajes. Las claves del orden del universo, aun cuando han sido reveladas a Schreber, permanecen incomunicables, experimentadas sólo como vacíos en el despliegue argumentativo de la paranoia, y se exhiben sólo con la retórica impura de la metáfora, la figuración, las imágenes que se ofrecen como vestigios, como restos, como los márgenes de la verdad. Esa verdad sólo puede ser *indicada, sugerida*, por la sucesión residuos de una revelación que permanece velada e inaccesible:

No puedo contar anticipadamente con una comprensión completa, puesto que se trata en parte de cosas que no se pueden expresar absolutamente en ninguna lengua humana, puesto que rebasan el entendimiento humano [...] Para hacerme un poco inteligible, me expresaré privilegiadamente por medio de imágenes y comparaciones que no tocarán la verdad sino de manera *aproximada*, puesto que la comparación con los hechos conocidos de la experiencia humana es la única vía por la que el hombre puede tener acceso en cierta medida a las cosas sobrenaturales, cosas que, en su esencia más íntima, permanecen siempre inaccesibles. Puesto que ahí donde la comprensión intelectual es sobrepasada, comienza justamente el dominio de la fe; el hombre debe habituarse a que haya cosas que sean, en verdad, aunque no pueda comprenderlas.²⁸

La conmoción ante la verdad revelada se traslada al cuerpo. Schreber la narra mediante la imagen de la excitabilidad de los ner-

²⁸ MN, p. 20.

vios, la explica como una vibración que atraviesa el cuerpo y la cabeza, que suscita el arrebató voluptuoso acompañado por una fuerza gravitatoria que irradia de los nervios. También emerge esa energía en la textura sonora de voces interiores que impregnan incluso la mirada. Esas voces conforman nomenclaturas, clasificaciones que se le imponen siempre con la virulencia expresa de lo arbitrario. La arquitectura de esas nominaciones vela su propio origen, la mecánica de su propia significación. Hace patente, paradójicamente, lo inasequible de su propia cifra. La naturaleza de ese lenguaje comunicado por las “voces”, su origen y su intención, su finalidad y la naturaleza de su fuerza reveladora permanecen, como los designios de dios, como las claves del orden universal, más allá de la inteligibilidad. Pero despliegan una fuerza capaz de imponer al mundo, como emergente desde ese tiempo originario en que el lenguaje nombra y crea en un acto primordial, una identidad que se despliega sólo ante el propio Schreber. La visión de la noche oscura como plenitud.

Sólo que esa identidad negativa, estremecedora, se erige sobre una transgresión del lenguaje: el acto nominativo se vuelve acto de creación, original; como imposición de un nombre propio. Cada acto de designación es una señal, una indicación. No sólo nombra los objetos, sino también las sensaciones, las percepciones, le impone a Schreber mismo una *serie* de identidades. Michel de Certeau, al explorar la vertiente mística del arrebató de Schreber, reconoce en el lenguaje la restauración de un resplandor bautismal en ese delirio. En efecto, esas voces, escribe de Certeau, atribuidas durante el delirio al mítico dios Arimán, lo distingue con un nombre, lo bautiza: “tu nombre es podredumbre, *Luder*”, dice Arimán al narrador de las *Memorias*. Schreber escucha su identidad en esa clave sonora y ahí mismo encuentra ya su destino:

¿Es ese el centro vacío de las rupturas iniciáticas? Los cambios de nombre y recomienzos por el nombre se encuentran reiteradamente en la tradición de los místicos. Así, Juan de la Cruz sucede y reemplaza a Juan de Yepes, que es su nombre de familia. En esas sustituciones onomásticas, la nueva nominación se ofrece como un programa de iden-

tividad, de ser, un programa claro que sustituye a aquel, oscuro, que lo precedía —puesto que todo nombre propio impone al sujeto el deber ser de la ignorancia que es un querer del otro; introduce una filiación de sentido en lugar de una filiación de nacimiento, por un cambio de padre. Bajo ese aspecto, la nominación surge de la novela familiar, es adopción en y por la familia noble hace las veces de lo obscuro.²⁹

Pero este nombre, corrupción, *Luder*; señala un vértice en el que convergen y se difractan las identidades. Ese *nombre*, en principio, consagra una paradoja: nombra la identidad de quien la ha perdido al cruzar el umbral de los muertos; define la historia, el destino, el ser de quien ha degradado ya su carne en la muerte. Luder nombra al ser cuyo cuerpo lucha contra la fetidez, la descomposición, la destrucción de toda identidad. No obstante, ese nombre resalta y consagra una sobrevivencia. Su identidad resurge más allá de la muerte. El nombre de Luder, podredumbre, como vértice de identidades, evoca e impone otra identidad: la prostitución. Evoca el carácter transgresivo, lacerante para Schreber, de una sexualidad en transición, liminar, aunque en un sentido ya tocada por la voluptuosidad femenina aunque alojada en ese cuerpo cuya historia Schreber experimenta también como irresuelta: reclama y anhela la castración, pero deja escuchar el miedo y el reproche por la condena que lo somete a una mutilación a la cual se resiste.

Estoy completamente consciente —escribe Schreber— el comportamiento de mis nervios de voluptuosidad (de voluptuosidad femenina) no prueba nada, porque precisamente es a título personal que han sido trasladados a un cuerpo de hombre.³⁰

No obstante, la castración aparece una y otra vez como condición del acceso pleno a la feminidad y, por consiguiente, a la volup-

²⁹ Michel de Certeau. "L'institution de la pourriture: Luder", en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 1987, p. 153.

³⁰ MN, p. 143.

tuosidad y la beatitud –en una pendiente que más que indicar una progresión en la cercanía con Dios se exhibe como una constelación de intensidades, de momentos en que se alternan la lucha y la nostalgia de la pureza– y la condena del alma.

La degradación del cuerpo se transforma en testimonio visible, en superficie residual donde el rastro del castigo, de la putrefacción, del avasallamiento ha dejado su huella inobjetable: Schreber ofrece su cuerpo muerto, su cadáver muerto después de la muerte, arrancado de la muerte por otra muerte, para que sus nervios inertes, cada- véricos, se muestren como testimonio de la verdad de sus palabras, de su experiencia, de la tortura inflingida a su carne por la “perfidia de la política” que Dios ha instrumentado para su degradación. No obstante, la carroña no es sino un momento en una polaridad que se orienta hacia la necesidad y la virtud de la purificación, anhelo final de la cura, pero también condición de una lucha implacable contra la divinidad:

Se distinguían efectivamente, los rayos “degradantes” y los rayos “salvadores”; los primeros cargados de veneno de cadáver o de alguna otra sustancia pútrida que introducían en mi cuerpo el germen de la enfermedad y producían entonces una acción devastadora. Los rayos salvadores (puros) curaban los arrebatos que los otros habían provocado.³¹

Así, el nombre de Luder no es más que un momento, un punto en el que se resuelven momentáneamente las líneas de fuerza de la evocación y la repetición que articulan el delirio. En un momento las voces llaman a Schreber “el Vidente”, en otro, “Príncipe del infierno”.³² Habrá de escuchar también cómo su identidad se resuelve en nombres que le prescriben destinos equívocos: se le llama “el hiperboreano”, el “novicio de los jesuitas en Osseg”, “el burgomaestre de Klattau”, “la joven alsaciana”, “el Príncipe mongol”. Más tarde dará testimonio de que escuchaba también como lo llamaban por

³¹ MN, p. 88.

³² MN, p. 76.

el nombre “cabeza de tocino”. La reiteración de las voces convierten esa secuencia en llamado. Al escuchar esas palabras, confiesa Schreber,

debía tomarlas por mí; eso quería decir que mi capacidad de resistencia a los asaltos emprendidos por los rayos para la destrucción de mi razón había, finalmente, sucumbido al agotamiento.³³

El orden de la nominación revela esos puntos de entrecruzamiento de las tensiones del delirio. Flechsig, el médico que se convierte en la figura intermediaria del asedio, transforma su nombre, se confunde con el propio Schreber. Vemos a Flechsig adoptar en los escritos sucesivamente el nombre de Daniel (tomado de Schreber mismo), Furchtegott (que conjuga el temor con la divinidad), *Theodor*, y evocar la figura de su propio padre bajo el nombre de Gottlieb (amado de Dios), que traslada su sentido al sometimiento sexual de Schreber frente a la divinidad. Su identidad se juega en ese trayecto serial entre los nombres, entre las calidades, su perfil esa disolvencia en tránsito, su destino está marcado por esa tensión polar entre la purificación y la putrefacción.

Lectura del texto psicótico como inteligibilidad de la historia

En la parte final de su inquietante artículo *Poder y sobrevivencia*, Canetti hace una breve reflexión sobre Schreber. Alude a las páginas que Freud le destinó. Su juicio es lacónico e implacable: es preciso, al considerar *Las memorias de un neurópata*, evitar un sólo escrito, el de Freud. Su juicio tajante deja ver una condena que sólo una condición mitiga:

Cabe destacar, en honor a la justicia, que Freud escribió su artículo en 1911, es decir, antes de que nuestro siglo empezara verdaderamente,

³³ MN, p. 181.

con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Pues, ¿quién que haya vivido con plena conciencia los casi sesenta años transcurridos desde entonces ha seguido siendo el mismo? ¿A quién no se le han planteado de nuevo todos los problemas?



Y añade una observación desconcertante:

Sólo a los hombres de nuestra generación les es posible comprender a Schreber e interpretarlo sin dejar de lado la mayor parte de lo que expone.³⁴

La desautorización de la lectura de Freud alude a una inquietante propiedad de ese texto que la lectura psicoanalítica fue incapaz de percibir: su capacidad de anticipación. Canetti parece restaurar ante la lectura de las *Memorias* la imagen de la locura que dominaba en la época clásica, la *stultifera navis*, la nave de los locos, que Foucault rescataría para nuestra mirada particular en su polémica *Historia de la locura en la Época Clásica*: la palabra de la locura como lugar de la iluminación, pero también como lugar de tránsito, de liminaridad, de incertidumbre; la historia signficada por el viaje en ese barco que señala la línea divisoria, que traza la frontera de una racionalidad pero también de un orden de sacralidad.

³⁴ Elias Canetti. *Das Gewissen der Worte*, Fischer, Frankfurt, 1981, p. 38.

Esa navegación del loco —escribe Foucault— es a la vez la división rigurosa y el Pasaje absoluto. No hace, en cierto sentido, sino desarrollar a todo lo largo de una geografía mitad real, mitad imaginaria la situación *liminar* del loco en el horizonte de las inquietudes del hombre medieval —situación simbólica y realizada a la vez por el privilegio concedido al loco de ser *encerrado* en las *puertas* de la ciudad: su exclusión debe incluirlo; si no debe haber otra *prisión* que el *umbral* mismo, se le retiene en el lugar de pasaje.³⁵

Esta condición liminar de la locura se trastocaría en la Edad Media por otra, quizá más incierta, más ambigua y más desconcertante que se exhibe en la paradoja del delirio, al mismo tiempo como expresión de la verdad y como su límite y su negación. Es esta condición paradójica la que resurge y se confunde intempestiva la palabra de Schreber:

El [el loco] no es ya, simplemente, en los márgenes, la silueta ridícula y familiar: toma su lugar en el centro del teatro como el detentador de la verdad —representando aquí el papel complementario e inverso del que desempeña la propia locura en los cuentos y en las sátiras. Si la locura arrastra a cada quien en un engeguement en el que se extravía, el loco, por el contrario, le recuerda a cada quien su verdad; en la comedia en que cada quien engaña a los otros, se burla a sí mismo, él es la comedia de segundo grado, el engaño del engaño; dice en su lenguaje de necio, que no tiene la figura de la razón, las palabras de razón que resuelven, en comicidad, la comedia; dice el amor a los amorosos, la verdad de la vida a los jóvenes, la realidad mediocre de las cosas a los orgullosos, a los insolentes y a los mentirosos.³⁶

Las imágenes evocadas oblicuamente por el propio Schreber admiten esa verdad del fascismo que se conjugan y convergen con las figuras engendradas por la maquinaria fascista. La palabra de Schreber adquiere así esa resonancia arcaica susceptible de revelar en su

³⁵ Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972, pp. 24-25.

³⁶ Michel Foucault. *Op. cit.*, pp. 24-25.

anverso, en su tejido de desfiguraciones y de muecas, en su régimen desquiciado de exhibición y velo, en su ensombrecimiento y su abismamiento íntimos, una capacidad de iluminación y de aprehensión, una elocuencia íntima, una capacidad de constituirse en superficie de lenguaje privilegiada que hace posible la visibilidad de las tensiones ínfimas que recorrían de manera intangible la membrana nutriente de los fantasmas del discurso fascista.

El arcaísmo del discurso de Schreber no se advierte sólo en ese despliegue de divinidades egipcias –muy de la época– o en la entronización de símbolos “primordiales” –el sol como divinidad capaz de engendrar en su luminosidad y en su expansión radiante la vida misma, que expresa en su virulencia lumínica el orden mismo de todo el universo– sino en un régimen que en retrospectiva cobraba ya la calidad insospechada del augurio. Pero había que señalar una diferencia constitutiva: la justeza de la catástrofe que se exhibía en el discurso de Schreber no fue el desenlace de una interpretación o de una voz oracular. Surgía quizá de una percepción y un alma sometidos a un régimen brutal de encierro. Ese encierro no era sólo el del universo psiquiátrico. En la superficie misma del discurso de Schreber, ante los ojos de quien quisiera y pudiera verlo, se hace patente el régimen de estratificación social, de brutalidad disciplinaria, de exclusión racial, y el ejercicio de una palabra que dejaba ver ya la germinación de una voluntad de exterminio. La palabra, en la paranoia de Schreber, ilumina menos su propia oscuridad, su exaltación y su delirio, que el escándalo de los signos presentes de una irracionalidad devastadora que la razón a pleno día fue incapaz de advertir.

En el texto de Schreber, escrito intencionalmente como un alegato referido a la experiencia de un encierro y de la derrota de una intimidad, se entrelazan las líneas de fuerza del pensamiento de la época –Schreber exhibe su conocimiento de las neurologías decimonónicas, de la ópera wagneriana, de la poesía de Goethe y de Schiller, tanto como su fidelidad a un paradójico “darwinismo teológico”, una inusual familiaridad con Cuvier, con la mitología antigua, un conocimiento de la psiquiatría –en particular de Kraepelin–, frecuente también de manera familiar en la cauda del impulso delirante, las

nomenclaturas estelares y taxonomías biológicas. Pero quizá lo más inquietante va más allá de la presencia determinante de esos jirones de saber contemporáneos en la configuración de sus delirios. Es la disposición que encuentran en estas formaciones fantásticas y espectrales las tensiones excluyentes del discurso, los arrebatos racistas, la severidad de un *logos* nutrido en la exigencia de saber, el perfil de una feminidad capaz de suscitar la ansiedad y el desasosiego, la potencia de los extravíos teológicos, la fuerza autónoma, desencadenada, de la palabra constituida en delirio y admitida imperceptiblemente, la mutación de los umbrales del dolor y la derrota de la tolerancia.

La lectura de Canetti habrá de hacer patente que, a pesar de que la noción de locura, los contornos mismos de la paranoia, de su sentido, de sus fundamentos y de su inscripción en nuestro universo se han transformado a lo largo de este siglo en las diversas perspectivas de la psicopatología, el delirio de Schreber habrá de sacar a la luz los hilos que aun ahí, en la superficie, bordados en signos miméticos, proyectan su propio, íntimo espectro del delirio hacia lo que habría de ser ese otro régimen más inmediato, sordo, capaz de suscitar un escándalo sin asombro, una abyección proclive al desconocimiento y al olvido: el fascismo. Para Canetti, habrá de ser sólo una lectura surgida de la experiencia del Holocausto la que ofrecerá como trama visible el régimen degradante aunque familiar de las figuras de exclusión. Sólo después del Holocausto será legible en la superficie del discurso de Schreber la revocación de toda tolerancia, del desconocimiento del dolor, la fuerza de una negación capaz de clausurar el destino. Eso que permaneció imperceptible en la superficie del discurso de Schreber ante la mirada del propio Freud, a pesar de que emergía quizá como un escorzo de la catástrofe política por venir, expresa, visible, la vocación mística del fascismo: Dios mismo, ese “Alto Guardián de aquello que es y será”, revelará a través de esas voces que engendran el lenguaje y la nomenclatura del delirio, esa “lengua fundamental” [*Grundsprache*]³⁷ esa *lengua de la purificación*

³⁷ El traductor del texto al francés opta por la equivalencia “lenguaje de fondo”, sin embargo, no es posible eludir la pertinencia de la noción de *fundamento*, asociada necesi-

y purificada en sí misma en la que se anuncian las claves enigmáticas del universo que se abre a la mirada de Schreber, las claves de una jerarquía y de un orden de verdad, que articula y conjuga la fuerza de Dios en la trama múltiple de la energía y el movimiento universales. El tema del pueblo elegido, recogido acaso del universo religioso judeocristiano, es restaurado por Schreber en el contexto de la supremacía nacional:

Las almas que habrían de purificarse aprenderían durante su purificación la lengua que habla Dios mismo, es decir, la “lengua de fondo”, una especie de alemán un poco arcaico, pero sin embargo, pleno siempre de vigor, que se distinguía por una gran riqueza de eufemismos [...] y aunque Dios, con la forma de la “lengua de fondo [*langue de fond*]” se servía de la lengua alemana, esto no debe entenderse como si la beatitud estuviera prometida sólo a los alemanes. Sin embargo, los alemanes han sido elegidos, en los tiempos modernos [...] *el pueblo elegido de Dios*, y de su lengua se servía Dios por predilección.³⁸

¿Quién pudo permanecer al margen del vértigo y el extravío de la paranoia social, política, en el vértice de las relaciones de poder, a partir de la exaltación fascista? La exaltación nacional en Schreber muestra el tejido sutil de esa expulsión de lo impuro, diseminada a lo largo de las líneas de fuerza de la mirada etnocéntrica. Esa mirada que durante el siglo XIX creció asediada por la ansiedad de la identidad y la legitimidad de la devastación impuesta por las empresas del colonialismo.

Después de enunciar la bipartición de los “vestíbulos del cielo” según una jerarquía dualista de las divinidades, Schreber advierte:

No puedo expresar nada más preciso sobre esa bipartición, si no es que el dios inferior parece haberse sentido atraído en su preferencia por

riamente con la divinidad en el horizonte teológico del discurso de Schreber. Cfr. para una reflexión más extensa al respecto, William G. Niederland. “Tres notas sobre el caso Schreber”, en *Los casos de Sigmund Freud*, t. 3, Nueva Visión, Buenos Aires, 1980, pp. 173-175.

³⁸ MN, p. 29.

pueblos originariamente morenos (los semitas), y el dios superior hacia las razas primitivamente rubias (los pueblos arios).³⁹

Canetti nos advierte que esa estratificación racial no era solamente el efecto de la composición de las categorías exuberantes de la paranoia. No se teje solamente en un diálogo del lenguaje que se vuelca sobre sí mismo. La extraña fuerza de la estratificación racial en la formación del delirio y en la configuración del andamiaje simbólico, mítico, que organiza la representación paranoica abreva de otras fuentes, se convierte en resonancia de fuerzas y discursos que mueven la otra máquina de influencia. No es quizá casual que en *Mi lucha* [*Mein Kampf*] se encuentre la proliferación de giros donde “el peligro racial extranjero” de lugar a una respuesta sobre la *verdad histórica*: “La cuestión racial [*Rassenfrage*] no es solamente la clave de la historia mundial, sino de la cultura mundial en general”, escribirá Hitler.⁴⁰ Para el fascismo, la racionalidad del universo vivido se funda sobre el factor esencial de lo racial elevado a fundamento de cultura y articulador en sí de una racionalidad coherente y cohesiva. Es el núcleo de verdad que articula, en su emergencia obsesiva el universo figurativo del discurso del fascismo alemán emergente.

La racionalidad del universo mítico de Schreber figura ya, en su propia red de trazos, un fundamento de la racionalidad histórica del delirio. La mirada de Canetti reclama quizá la ambigüedad de ese trazo que parece separar, aun cuando sea de manera difusa y ambigua, el universo de la locura y el andamiaje y la articulación delirante del orden político. Canetti advierte en la escritura de Schreber ese desplazamiento de los acentos, imperceptible para Freud, pero visible en el relieve surgido nítidamente de la luz del Holocausto: lo estremecedor, lo siniestro del discurso de Schreber es menos el trabajo errático, el desplazamiento incalificable de los acentos del delirio, de la psicosis, que la emergencia, en las figuras de la paranoia,

³⁹ MN, p. 33.

⁴⁰ *Cfr.* el análisis del discurso fascista en Jean-Pierre Faye, *Le langage meurtrier*, Hermann, París, 1996.

de los acentos del terror y su expresión como estrategia política de exterminio. Esa disyunción que se ha operado, incluso en el propio psicoanálisis, debe ser leída de otra forma. Debe permitirnos escapar a la trampa de entender el delirio y el fascismo como enfermedad, como un desperdigamiento de la razón o un contagio de un arrebatado incalculable, la irrupción de una irracionalidad devastadora y excepcional, imprevisible. La insinuación de Canetti es más inquietante, estremecedora: la negación intrínseca del delirio paranoico impregna el lenguaje y adquiere sus tonos más exigentes en el ejercicio político. No es posible distinguir y aislar el componente paranoico de la racionalidad del aparato político, no es posible separar la gestación de la psicosis y de la entronización de la racionalidad del poder. La resonancia de la paranoia en el orden político ilumina recíprocamente ambas regiones, ambos universos, y advierte de su fusión íntima, pero también las arranca de la categoría y de las intratables dignidades de la locura. El delirio cobra entonces *en su literalidad* la calidad de un testimonio de la *racionalidad* intrínseca de la esfera del poder. El delirio parece anunciar, por una extraña proximidad lógica, por una extraña calidad iluminadora, por una particular potencia analógica, el espectro de las figuras íntimas del poder exasperado, del despotismo político y su posibilidad de permear las facetas más inadvertidas del alma. Pero ilumina quizá de manera más inquietante, más imperiosa, el enigma de los límites incalculables de lo tolerable: la psicosis es quizá, vista a la luz del Holocausto, el despliegue de los signos equívocos de la abyección y los límites de la razón frente al dolor intolerable.

Referencias

- Canetti, E. (1981), *Das Gewissen der Worte*, Fischer, Frankfurt.
 Certau de, M. (1982), *La fable mystique*, Gallimard, París.
 Certau de, M. (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París.

- Derrida, J. (1992), *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, París.
- Faye, J. (1996), *Le langage meurtrier*, Hennann, París.
- Forrester, J. (1980), *Language and the Origins of Psychoanalysis*, Columbia University Press, Nueva York.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vols., Daniel Defert y François Ewald (eds.), Gallimard, París.
- Foucault, M. (1971), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París.
- Freud, S. (1938), *Moisés y la religión monoteísta*, t. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1965-1975), *De la historia de una neurosis infantil*, t. VIII, Alexander Mitscherlich, Angela Richards y James Strachey (eds.), Fischer, Frankfurt.
- Freud, S. (1976), *Obras Completas*, t. XII, trad. José Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1969-1975), *Studienausgabe*, t. VII, Alexander Mitscherlich, Angela Richards y James Strachey (eds.), Fischer, Frankfurt.
- Kristeva, J. (1979), *Folle vérité*, Seuil, París.
- Niederland, G. (1980), *Los casos de Sigmund Freud*, t. 3, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Starobinski, J. (1974), *La relación crítica*, Taurus, Madrid.
- Tausk, V. (1977), *Trabajos psicoanalíticos*, Granica, Buenos Aires.

Una lectura de Benjamin: nombrar la finitud*

1. Historia: tristeza e iluminación

Casi al principio de sus *Tesis sobre la historia*, Benjamin enuncia una concepción aparentemente inesencial a la meditación teórica:

una de las más notables particularidades de la naturaleza humana —dice Lotze— junto a tanto egoísmo en particular es la generalizada falta de envidia de todo presente frente a su futuro.¹

No obstante, esta breve reflexión es sugerente: se conjuga en ella el rechazo de Benjamin a la historia como mera reconstrucción del pasado o como una obra creada desde la identificación del historiador con un universo sepultado; esa identificación no podía ser sino una *simpatía* que, para el romanticismo, era incluso la condición de un reencuentro con el sentido de una mirada ya extinguida. La interpretación historiográfica, para Benjamin, queda sometida a esta demanda de identificación, atenazada por este deseo irrespirable de mimesis, permanecía subordinada a la tiranía de lo que sobrevive. La interpretación historiográfica es incapaz de recobrar lo que ha sido destruido y olvidado, lo que ha sido silenciado del todo, lo desaparecido después de la derrota, los vestigios disgregados por la voluntad de supremacía de quien sobrevive, por la exigencia de borrar las evidencias de la propia barbarie Benjamin buscara arduamente apartarse de esta exigencia al tratar de comprender la historia, romper con esta tiranía de la evidencia, rechazar la concepción de la historia como interpretación y restauración de *lo pasado*, como la pretensión

* Ese artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 12, diciembre, 1997, pp. 29-70.

¹ Walter Benjamin. *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pág. 251.

de recobrar y expresar la verdad de lo ocurrido; más bien, Benjamin buscara erigir una *filosofía de la historia* dispuesta a revelar una experiencia de la vida y del mundo capaz de trascender un arraigo cotidiano a las cosas, a los hechos, a las identidades inmediatas de los hombres, al sentido convencional de los signos y su relevancia empobrecida por la tiranía de la presencia; esa filosofía debería afanarse por escapar a la imposición de una experiencia confinada en la esfera de la presencia de lo conocible. Benjamin elige así un pensamiento inusual sobre la felicidad como punto de partida para exhibir y acaso denunciar la condescendencia, la escenificación baldía surgida intrínsecamente de las comprensiones positivista y hermenéutica de la historia. Se levanta contra esa identificación, rechaza su complicidad implícita con la barbarie que exhibe siempre su triunfo en la obstinación de la memoria colectiva; paradójicamente, la experiencia de lo inmediato, de lo empírico sólo podrá encontrar y reconstruir un mundo vaciado de historia. La experiencia se ciega ante la fuerza, ante el impulso de la historia entendida como un puro devenir que sólo es reconocible en el resplandor de un acto fragmentario y luminoso que lo anuncia; ese resplandor que no es sino la anticipación alegórica del sentido pleno de la historia. La experiencia asumida por la historiografía no es sino el desenlace de ese repliegue de la vida hasta el presente; es el enceguecimiento ante la potencia de lo que deviene, su incapacidad de aprehender la fuerza de un universo material en permanente metamorfosis. Así, confinada a ese presente desde el cual el pasado no es sino repertorio de vestigios de una supervivencia fortuita, cuyo sentido pleno reside latente en los vestigios y que reclama una mirada afín para expresarse, la historiografía no es, para Benjamin, sino la sumisión a una concepción fragmentaria y sumisa de la historia que acompaña toda reconstrucción interpretativa del pasado. A la tentación hermenéutica, tanto como al conocimiento positivo de la historia, Benjamin opondrá la comprensión de la historia a través de la iluminación que hace visible la tensión en devenir, la inteligibilidad del sentido de la historia como un sacudimiento, como la experiencia de un resplandecimiento que hace aprehensible en un detalle fulgurante de la vida la totalidad de

la historia, no solo en su profundidad pasada sino en el devenir que se anunciaba ya en su trama.

En la imagen elegida por Benjamin, la voluntad de felicidad es un recogimiento de los hombres ante la certeza de su muerte que exhibe una insospechada generosidad ante esas otras vidas desconocidas e inimaginables que habrán de serles ajenas, que presuponen e incluso reclaman su muerte; la felicidad futura es siempre ajena, aunque contemplada desde la certeza de una muerte vivida anticipadamente, neutra, solo una inexistencia. Benjamin ha sugerido que la experiencia del mundo es siempre lo transitorio, la intimidad de nuestra vida con la desaparición nos aproxima a la condición eterna del derrumbe, a la vida como sucesión infinita de ínfimas catástrofes, impregnada con la espera del eclipse, del abandono, de lo que se consume. La vida, la historia material de los hombres, no es sino la perseverancia de la desaparición. La felicidad, entonces, no puede ser sino un momento de experiencia que congrega en un suceso siempre transitorio la irrupción de la totalidad del mundo. Y, sin embargo, la felicidad nombra una diseminación de momentos múltiples, diversos que surgen para luego desaparecer imponiendo a la vida un ritmo, suscitando en la serie de los actos la imagen de un sentido, de una concatenación, incluso de una razón. La felicidad es la cifra misma de la desaparición. En la experiencia de felicidad se ahondan, se conjugan y se extinguen los tiempos; es ella la que marca lo vivido con el sentido de la sucesión; la felicidad surge de la calidad cambiante de la vida, es la señal de estas identidades contrastantes. De ese espectro de acentos surge la singularidad irreductible de lo vivido. La felicidad fulgura y se eclipsa en el tránsito entre las experiencias sucesivas de la desaparición. Su relato es el de difracción de los deseos. Así, la historia parece cobrar su sentido del repliegue de los deseos ante la imagen de un futuro que se extiende más allá de la propia desaparición.

Sin embargo, los deseos no están consagrados a esa espera tensa que nombra el estremecimiento del placer presente. Se arraigan también en la reminiscencia fantasmal de otros momentos de felicidad vivida o presentida: la felicidad no surge del encuentro desnudo con el objeto deseado, sino que es también el deseo de esa experiencia

fantasmal imaginada en la que se alcanza a entrever la plenitud. Para Benjamin, la felicidad incita la búsqueda de un futuro, pero lo hace siempre desde su arraigo en la presencia o en la plena evocación de lo vivido; el objeto que se despliega ante él es adivinable, aprehensible. Así, el tiempo y el sentido de los actos se orientan hacia la felicidad, están dominados por la experiencia anticipada del encuentro, por el espejismo de la presencia inminente del objeto. La felicidad adquiere la fisonomía inhóspita de la aspiración o la imagen de una plenitud que reclama siempre la imaginación material, la anticipación realizable de los actos. Orienta los actos hacia la historia material, es decir, los destina fatalmente a un sentido *político*. La política, sugiere momentos irreductibles y extremos. Al hablar de la escritura de Proust, Benjamin nombra esos bordes, el origen y el fin, esos dos rostros escatológicos que limitan la plenitud de la felicidad y que suscitan una respuesta narrativa, poética: el himno y la elegía.



Pero hay una doble voluntad de felicidad, una dialéctica de la felicidad. Una figura himnica y otra elegíaca de la felicidad. La primera es lo inaudito, lo que jamás ha sido, la cúspide de la dicha. La otra, una vez más la eterna, la infinita restauración de la felicidad original, primera.²

² Walter Benjamin. “Zum Bilde Prousts”, en *Illuminationen*, *op. cit.*, pág. 337.

La promesa de lo inaudito es la imagen pura de una plenitud imposible, sólo conjetural, inhumana, que se sabe fruto del deseo, pero cuya satisfacción se adivina inaccesible; no es sino la distorsión de un recuerdo exorbitante de saciedad, que se trastoca en imagen futura, en imagen de trayecto temporal; es la obsesión fantasmal de una plenitud futura forjada como promesa de un placer sin resquicios con el fracaso de lo vivido. La voluntad de felicidad es la confesión tácita de una despoblación del sentido y de una obstinación por el sentido: lo vivido aparece entonces como un escorzo grotesco y vacilante que prefigura el sentido de la vida misma. Es la voz de una necesidad presente, privada de su pasado, de su futuro, condenada a una caída que priva de su nombre a la propia memoria de los actos. Por otra parte, la figura elegíaca de la felicidad es la memoria imposible, quimérica, de un exilio que jamás ha tenido lugar, de un paraíso perdido, de la expulsión de un territorio y un objeto, es la memoria vacía, pero tiranizada por la experiencia de una pérdida primordial de un objeto sin nombre: una privación de nada. La figura elegíaca de la felicidad no es sino la exaltación de nada es la invención de una fidelidad caprichosa a una tierra originaria, fantasmal, más allá de la vida, a una plenitud primordial que se ha extinguido sin haber dejado otra huella en la experiencia que la nada. Es una memoria de la que no se guarda memoria, es la certeza de una plenitud cuya efigie es el vacío, una imagen forjada al margen de la vida y que arraiga en ella como un tajo, como una imagen insular, cercenada, desarraigada de los cuerpos, de los actos, del mundo. Es una certeza sin mundo, es decir, sin sentido, una plenitud sin objeto, sin devenir, sin tiempos nuevos destino, implantada como un vacío en el centro de la vida.

Entre estos dos polos sin tiempo de la voluntad de felicidad, esta aparece solamente como un fulgor que suscita una extraña experiencia de sí mismo: “ser feliz escribe Benjamin significa poder adentrarse [*innewerden können*] en sí mismo sin miedo [*Schrecken*]”.³ Suspender el miedo, quedar a cubierto de la presencia amenazante, del pasmo ante el acto de aniquilación inminente. Deshabitar el espanto es para

³ Walter Benjamin. *Einbahnstraße*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pág. 39.

Benjamin la condición para recobrar la presencia íntima. La experiencia de disipación del miedo no puede ser sino la imaginación de un futuro sin tiempo, pero también sin la ausencia de los otros, sin su abandono, sin su devenir ausentes, sin figuras declinantes; es decir, la vida al margen de la vida, la mirada desde la muerte. Ser feliz para Benjamin es esa muerte vivida con júbilo y anticipación, que Kafka advertía como condición de la escritura.

Suspender el miedo es admitir la súbita y transitoria serenidad de una identidad asumida desde una percepción de sí sin la *amenaza* de la muerte, porque la muerte ya ha ocurrido, es asumir la voz desde la serenidad de la propia desaparición. La felicidad es esa experiencia de un sí mismo sin tiempo, de una carne cancelada, intemporal, inmersa en una súbita indiferencia del tiempo, en un lapso sin duración, en un vértigo de lo inerte, y que, sin embargo, se precipita en el resplandor crepuscular de la experiencia misma. Se trata de una experiencia semejante a la iluminación mística completamente inmersa en la serenidad de una presencia ante la cual el terror se trastoca en atisbo de eternidad, indiferencia y regocijo ante la extinción de la muerte desde el seno de la muerte misma. La felicidad convoca la convicción teológica, el fervor obscuro, intransigente de la salvación.

Y, sin embargo, a pesar de esa visión extática, la experiencia de felicidad prefigura la comprensión radical de la historia. Constituye el centro de gravedad de toda posibilidad de iluminación. La felicidad es el rostro corporal, terreno, material, que hace real e imaginable el momento de la redención humana. La búsqueda de la felicidad es una pálida, aunque estremecedora imagen de la lucha final por la redención. En Benjamin, las imágenes de la felicidad, de la historia material, conllevan no sólo la intrínseca contemporaneidad del deseo sino también la violencia imperativa del reencuentro, la vocación implacable de la memoria para señalar la urgencia de la restauración del devenir de lo vivido. La memoria de la felicidad no es una nostalgia, sino el virulento imperativo de la *repetición* puntual de la satisfacción, de la fijeza de los objetos del amor. La felicidad no surge de la rememoración nostálgica de lo pasado, sino sólo del despliegue de escenas fragmentarias, de visiones que se irrumpen en la percepción llana,

inmediata, y que se anuncian en esa brizna enrarecida de experiencia, en ese detalle radiante de la intensidad del deseo como trayecto, como devenir, como la turbulencia de la vida. El pasado se abre entonces a la felicidad que prefigura el advenimiento de la redención que, para Benjamin, rechazará cualquier intimidad con la expiación; por el contrario, contra la expiación la humanidad habrá de redimirse como un gesto radical de destrucción de la historia de sometimiento, como la culminación marcada por la posibilidad de comprender la salvación como el triunfo de la destrucción absoluta, de la creación absoluta ya rescatada del tiempo, como la culminación del trayecto humano arrojado, a partir del gesto purificador de la destrucción, en una vida nueva. Esa finalidad divina, esa culminación redentora se revela no en lo que sobrevive, no en el trabajo laborioso de la memoria, sino en ese súbito fulgor ínfimo de un acto que lo revela como devenir, es en los resquicios de un gesto donde se anuncia el sentido total de la historia humana. Esa historia no es la suma total de lo acontecido, no es la reconstrucción de la “verdad” de los hechos, no es la conjugación de la infinita masa de actos ínfimos. El sentido de la historia surge de aprehender en lo ínfimo, en un acto en apariencia desdeñable, el anuncio del desenlace purificador del trayecto humano.

2. Cultura y destino: las calidades de la muerte

Para la experiencia material, para la memoria, para la “comprensión del pasado”, el tiempo futuro no es sino aquel poblado de la insignificancia de nuestra muerte, de ausencias ya sin nombre, del olvido tajante, irreversible, o bien, el “efecto” de nuestra acción presente. El futuro es ese mundo que anticipa el olvido radical del propio deseo: un mundo forjado por nuestro abandono, sin el propio nombre, como el desenlace y el efecto mismo de la desaparición de lo vivido. Esa contemplación inerte del tiempo futuro hace patente el carácter transitorio de la historia, la resonancia ínfima de lo cotidiano ensombrecida por su sinsentido el porvenir radical, paradójico, es lo que habrá de sobrevenir al margen de lo vivido, ajeno a la

experiencia, en la zona incalificable de la *verdad*, de la historia, por la indiferencia que lo habita íntimamente. Así, para nuestra visión “empírica” de la historia, para la mirada interpretativa del pasado, el futuro no es el desdoblamiento, la conjugación serial de lo siempre inminente, sino una escenificación baldía de una razón derivada del sentido de los acontecimientos presentes: ese relato ciego a los cuerpos urgentes y a la agitación de los actos, pero indiferente también a cualquier sentido que desborde la presencia y la exigencia siempre perentoria de la vida. El futuro es ese espacio donde otros deseos harán indiferente la memoria del propio deseo: serán cuerpos ajenos, otros, los que alimentarán un deseo ajeno del que nos sabemos excluidos; su sentido es inimaginable salvo como razón, como derivación causal del presente. El futuro, sugiere Benjamin, es la imagen de una respiración que no me habita, ese aire que alimenta a los otros, esas efigies de carne descarnada, el amor abismado en otros cuerpos, ilegible, es también esas otras ciudades inhabitables, pérdidas más allá de la pérdida, hostiles a mi presente por su desaparición anticipada, irrecuperables, más allá del arraigo a la vida, y en cuyas calles alguien se extraviara aligerado de los nombres de los desaparecidos. Los cuerpos que encarnan el tiempo del futuro habrán de latir en el vacío imperceptible, cuerpos irreconstruibles de hombres y mujeres innumerables cuyos actos y cuya memoria se habrán ya disipado. La historia, a la luz del futuro, de una felicidad inerte, ajena, no es ya solamente la crónica del tiempo pasado —la crónica de mi in/existencia, del tiempo “cuando no había nacido” (Barthes)—, sino esa conjetura sobre el sentido de un mundo que habrá permanecido, alimentado con mi desaparición, ese tiempo intratable de “cuando ya no esté [más allá de mi muerte]”. La historia es ese futuro sin deseo, ese tiempo imaginado solamente como una reminiscencia de la desaparición. El deseo es indiferente a ese futuro. La necesidad y acaso la inminencia de la muerte lo separan de todos los objetos, el mundo futuro se arranca a sí mismo del deseo, se disipa, desaparece como objeto del universo humano para desplegarse sólo como sombra, como mueca del mundo vivido. El deseo se encuentra atado entonces a la presencia *virtual pero realizable* de

los objetos, a su desaparición remediable, conjurable, a lo que está presente en el signo mismo de su desaparición.

La imagen de la felicidad condicionada por la finitud aparecerá como el contorno, la corporeidad del tiempo vital del individuo: es la culminación de la vida, pero su luz enseguece, eclipsa e incluso cancela la vida que la precedió. Mientras la felicidad dura, su fuerza cura la vida de la enfermedad de la memoria. Se asemeja a la muerte en la medida en que finca su estremecimiento en la supresión, incluso en la destrucción misma de lo vivido. La *filosofía de la historia* no puede ser sino la comprensión del sentido que adquiere esa fuerza en la que se conjugan destrucción, olvido de lo inmediato, memoria de lo silenciado, purificación, redención y plenitud de la vida: es decir, el borde que separa la vida y la muerte. La purificación es la súbita mirada desde el umbral mismo de la muerte. La pregunta que sustenta la *filosofía de la historia* —como la propone Benjamin— no se refiere a lo ocurrido sino a la aprehensión súbita de la redención por venir en el silencio eclipsado por la visibilidad de los testimonios, la *filosofía de la historia* encuentra el acceso a la revelación en los resplandores ínfimos que escapan a la omnipresencia de la tradición, a la firmeza de la cultura impuesta como supremacía; la mirada de la *filosofía de la historia* advierte esas resonancias de las voces aniquiladas, enterradas, pero que fulguran como adherencias en los contornos, en los bordes, en los desechos de los signos triunfantes de lo dado. La noción de destino está íntimamente aliada a la de cultura y ésta a la de sometimiento. La noción de destino es la promesa de reemplazar la precariedad de la vida con la duración del nombre, con la transformación de la memoria en ley, en el relato de la norma. La cultura anuncia y ensalza un destino que se realiza siempre en la atmósfera de los victoriosos; el destino se confunde con el horizonte mismo de la ley, el cumplimiento de la ley es la realización de ese destino que es siempre ratificación de la victoria, del engrandecimiento, el gozo del olvido de todo aquello ajeno al monumento, al archivo, a la elocuencia de los signos dotados del poder de la supervivencia. Es también la celebración febril y estéril de lo tangible, de esa presencia patente, de una calidad del cuerpo, de una eficacia de la acción.

En la búsqueda de la felicidad, la alianza entre el impulso irreprimible a la fantasía y la expectación de la presencia tangible del objeto engendran un relato y un tiempo propios, una espera equívoca de la plenitud, al mismo tiempo desencantada de antemano y estremecida por el ansia de la posesión. Pero esa espera de lo inminente, con toda su violencia, presupone el velo momentáneo de la propia muerte. La fuerza de la espera posterga la visión de lo inminente de la desaparición. Tiñe con indiferencia todo lo que se inscribe más allá de la espera, más allá de la muerte. La presencia del objeto, la violenta expectativa de su aparición revela el carácter singular de la asimetría entre el pasado y con el futuro; esta asimetría no radica sólo en los tiempos de la presencia, sino del deseo. Benjamin elige placeres ejemplares –respirar un aire singular, el encuentro con el otro en la conversación, la compenetración de los cuerpos– para mostrar la indiferencia que impregna el futuro. La muerte se muestra como la extinción de los actos y la insignificancia anticipada de esos objetos, de esos cuerpos, incluso si han de sobrevivir la propia muerte. Sólo queda una vaga melancolía neutra, sin objeto, un dolor por el abandono de sí mismo que se asemeja ya vagamente a la propia felicidad. Es el derrumbe de la voluntad y de la fuerza misma de la imaginación. Es el momento de una tensión límite entre la admisión de un futuro de paisajes inaprehensibles que se funde con la ausencia de nombre y de mirada, un tiempo vacío del deseo propio, inerte, inclasificable, incalificable, y un futuro en cuyo rostro se advierte el cumplimiento de una vocación del ser, de la creación, una plenitud y la identidad final, una pureza que es la única capaz de iluminar el sentido de la historia. Quizás la fuente de la serenidad no es la propia muerte, sino la lejanía inerte, indiferente de ese escenario vacío de la mirada, que se conjuga con la certeza del advenimiento final de la plenitud, en el borde de la trayectoria misma de la humanidad: eso que Benjamín llama la redención. El futuro es el despliegue de figuras hechas ellas mismas de la materia inerte de la representación pero que alienta un doble sentido: la desaparición y la pureza. El futuro es, entonces, la mimesis de lo vivido que repite en el paisaje de efigies del futuro la fijeza de lo muerto, de los signos; pero es también el anuncio de la po-

tencia de lo humano para recobrar un sentido que desborda la experiencia de lo inmediato, del presente.

La *filosofía de la historia* hace patente que lo que nos hemos empeñado en entender como la continuidad del tiempo histórico no es sino un efecto *político de una alianza ética*. Lo que nos vincula al tiempo de nuestra desaparición es la repetición misma de la alianza, de lo que Rousseau llamó la piedad: restauramos con quienes adivinamos en el porvenir la solidaridad que hemos entablado con nuestros descendientes, advertimos en su vida la prolongación de la alianza que nosotros mismos habitamos como don de las generaciones previas. La duración de esa alianza humana con los nombres de lo ausente es un enigma. La duración del vínculo humano más allá de la muerte con los muertos, hacia el pasado, esa intimidad con los ancestros se repite y se desdobra para engendrar el tiempo futuro; un lazo, un reclamo, una demanda, un imperativo de nombre se le impone a quienes prolongaran el linaje de los hombres. Ese vínculo ético, sin embargo, acentúa el tajo de la muerte y hace posible imaginar el sentido de los actos como una resonancia que persiste desde la ausencia. Esa es la emanación de sentido que surge de la materia de la muerte. Hay algo del sentido y del sinsentido de la muerte que está en juego. Entregado a la experiencia anticipada de la desaparición, el sentido de la historia no es sino el trayecto de este imperativo ético, la alianza con los muertos y su olvido; la obligación con quienes sobrevivirán se irradia más allá del umbral de la muerte.

Si la experiencia inmediata de la vida tuviera la absoluta primacía del sentido, sería imposible el vínculo ético con esos nombres de la ausencia: esos innumerables muertos o por nacer. Sólo la convicción de la redención sustenta el vínculo de linaje, suspende la indiferencia ante lo ausente, desmiente la primacía de la razón, la primacía ética de Sade que ampara la indiferencia del asesinato en la convicción de que la condena radical jamás habrá de llegar y que la razón es, por sí misma, la celebración del asesinato como vía para el placer. Ante la fractura de los tiempos, ante la sucesión indiferente de las muertes, no sería posible reconocer regla alguna que impusiera un sacrificio de la vida presente a cambio de un futuro señalado por la certeza

de la desaparición. El vínculo ético finca el linaje de lo ausente en la experiencia de lo humano como devenir. La extinción del deseo que adviene con la anticipación de la muerte acarrearía también el sentimiento vivo de la insensatez del sacrificio. Y, no obstante, ese deseo de sacrificio se preserva como el rastro de una alianza que se teje con lo ausente, entre las generaciones. Todo devenir transforma la intensidad del deseo en ejercicio sacrificial, es decir, en la alianza del don con los ausentes; el deseo, esa nada que apunta a un objeto perdido, como sugiere Kojève, no puede ser sino indefinible, inclasificable.

La imagen de los lazos entre vivos y muertos, y los ausentes todavía futuros, confiere a la noción de experiencia un alcance que desborda una mera cognición, una mera comprensión de lo vivido involucra una experiencia de lo otro, del sentido que surge de la presencia misma de esa otredad. Ese concepto, tal y como se desprende del texto de Benjamin, guarda ciertos ecos con la concepción de Bataille según la cual, la experiencia se crea precisamente con el desbordamiento de la identidad misma, radica precisamente en el inacabamiento del propio sujeto:

la experiencia no podría ocurrir para quien fuera único, puesto que su rasgo propio es *romper la particularidad de lo particular* y exponer ésta: luego, se es entonces sólo para el otro.⁴

En ese instante de apertura, la experiencia participa del universo del riesgo. Es el momento en que se encara, plena, abiertamente la súbita vacuidad del sentido, el momento en que la experiencia, arrasada por su propia apertura, violentada por la fuerza misma de su pasión negativa, se abre hacia una indeterminación radical. La historia para Benjamin solamente exhibe su sentido cuando supera el arraigo a la materia del mundo, cuando construye su identidad a partir de la alianza con lo ausente, como un acto límite de desbordamiento de su propia finitud. La alianza real con lo pasado, con el futuro, no puede provenir sino de la espera construida como una ética neutra, al margen

⁴ Maurice Blanchot. *La communauté inavouable*, París, Minuit, 1983, pág. 41.

de la envidia y la nostalgia, como la fuerza de una esperanza neutra, una ética sin deseo, sin culminación, sin objeto, abierta solo a lo radicalmente otro. Y esa espera de lo radicalmente otro se ofrece como la única garantía capaz de devolver al pasado y al futuro la capacidad de iluminar el sentido de la historia: el momento final de la redención.

3. Política y misticismo: la iluminación y la finitud

Una observación inhóspita acompaña a las reflexiones de Benjamin sobre la historia, la contemporaneidad y la felicidad: toda comprensión crítica de la historia, toda *filosofía de la historia*, toda iluminación, se gesta precisamente en esa cauda del estremecimiento que acompaña al miedo. Toda imagen del pasado no es sino la sombra y la reliquia del poder: el sentido que ha sobrevivido como monumento de la barbarie. Toda imagen del pasado no es más que la exaltación y el testimonio encubierto de la barbarie. La imagen cotidiana de la tradición, de la ley, de la norma, nos ata íntimamente a la barbarie; el apego a la tradición no es sino la complicidad sutil, inconfesada, con el sometimiento. La barbarie tiene, para Benjamin, la fuerza paradójica de consagrar los signos, hacerlos patentes como ley, hacer de su vigencia una condición intangible, sin término, indiferente. La barbarie priva a la historia y a los hombres de su propia capacidad destructiva –purificadora–, de su posibilidad de respiración, de su voluntad de horizonte. La barbarie se revela en el sentido dual de lo que subsiste y hace posible la supervivencia de los signos de su victoria, se adivina en todos los signos que prevalecen, en las palabras y en las concepciones atestiguables, persistentes, de la cultura: la barbarie no es sino la condición misma de la cultura, el presupuesto de su transmisión. Es también una forma de la condena, de la caída, del exilio humano fuera del universo de la pureza, de la redención; es una forma del mutismo, una extrañeza ante la verdad revelada es un modo de existir de la tristeza que impregna la vida –esa tristeza que era, para Benjamin, una forma del enmudecimiento, de muestra incapacidad para dar nombre al mundo, a los objetos, a los cuerpos, a lo vivido–.

Así, el pasado surge de la perseverancia de la voluntad del poder, de una omnipresencia de la barbarie, capaz de despojar a los hombres de la fuerza iluminadora de la revelación. El instante en que esto se revela es también el del miedo. La *filosofía de la historia* se alimenta, para Benjamin, de dos sentimientos irremediables: la tristeza y el miedo. El silencio que impregna la historia, el que da su forma y su impaciencia a la memoria, y que hace de la evocación un gesto estéril, es el que engendra la tristeza. La tristeza que vela el sentido de los acontecimientos humanos es la imposibilidad de dar nombre a lo ocurrido, es la respuesta al ensombrecimiento de los actos, a la experiencia de privar a los nombres de su nombre, de abandonar la memoria a la turbulencia del mero afán de sobrevivir. El olvido no puede sino experimentarse como miedo. Es el estremecimiento. El horror ante el progreso de lo innombrable del pasado se amortigua en la pasión por un presente desarraigado de la iluminación de la historia. Para Benjamin, sólo la plenitud de la memoria, la historia absoluta que se extiende entre el origen y la redención, es capaz de engendrar en los hombres la aprehensión total de la historia: pasado y futuro en su síntesis final, redentora. Esta aprehensión total se confunde con la destrucción radical del pasado. La iluminación completa de la historia, su intelección absoluta, se confunde con el momento de su destrucción, de su disolución: redimirse de la caída, del sometimiento, es al mismo tiempo aprehender la historia y destruirla. Reemplazar lo innombrable del pasado, con el nombre pleno de una historia cuyo sentido ha trascendido toda experiencia inmediata, todo régimen empírico. Pero este nombre pleno es también el olvido radical, dialéctico, del advenimiento de la salvación.

El miedo revela una súbita aprehensión del peligro. Para Benjamin ese peligro no surge ante la percepción de una catástrofe futura, sino de una condición intrínseca de la experiencia humana. Es el miedo que se experimenta ante el confinamiento de la conciencia en el universo de lo presente, es el repentino desarraigo de la propia mirada de la constelación de sentido que surge de la aprehensión de la finalidad trascendente de la historia, es el vértigo de haber sido arrancado de la

mirada y la comprensión de su propia historia, es el abatimiento de la lucidez ante la percepción de una historia sin la fertilidad de un futuro. El miedo ante la historia surge de la imagen de una catástrofe ya ocurrida, pero que se reitera y se vuelve a gestar íntimamente en cada instante. Ese es el peligro: no sólo el desarraigo, la extrañeza ante el propio pasado, sino la reiteración incesante de ese engeguencimiento.

El miedo acompaña la entrega inútil, insignificante, de los hombres a una vida que se ofrece como mera supervivencia, y que no es otra cosa que la voluntad de entregarse a un olvido gobernado por el ansia de satisfacción, un olvido que allana los nombres y se somete a un destino que también coarta y modela la imaginación. El destino se muestra entonces como emanación del poder, manifiesto en los actos soberanos de quienes ejercen la vigilancia y la violencia conservadora.

A diferencia del miedo, la tristeza, para Benjamin, surge de la tentativa inútil de comprender ese destino; se nutre de su silencio, de nuestra incapacidad para nombrar ese desenlace del trayecto humano como totalidad, de la incapacidad para entender aquello que en el pasado tiene un resplandor que le permite iluminar nuestro presente y hacer visible la totalidad, final, de la redención. La tristeza no es sólo la consecuencia del olvido de la historia, sino del eclipse del mundo. La opacidad del mundo ante la vocación iluminadora del lenguaje señala alegóricamente Benjamin, ha sido impuesto a nuestras lenguas históricas por Dios como desenlace de la Caída, de asumir su destierro de la verdad, de admitir su imposibilidad de nombrar, de saber su sonoridad vacía, de acoger su silencio indiferente ante la algarabía inaudible e innombrable del mundo. La caída del lenguaje es su captura por la indiferencia ante la voz del mundo. El lenguaje se repliega a la palabrería, deja de nombrar para ser “un medio sólo exteriormente comunicante [*äußerlich mitteilendes*]” (Benjamin). Se entrega al innombrar. Renuncia así a todo conocimiento. Se asume confinado en el simulacro de conocimiento y de experiencia. La tristeza surge de experimentar un mundo mudo, irrecuperable para los nombres, para el lenguaje, se alimenta de esa extraña imposibilidad de nombrar la esencia intrínsecamente comunicable de las cosas, de lo ocurrido, lo reconocible cuyo aliento cir-

cunda el sentido de lo dado. La tristeza es la profunda conmoción que se experimenta al admitir que la vida se inscribe en el interior de un mundo mudo cuya imagen será para siempre hermética, impenetrable. La historia suscita también esa tristeza: nuestro pasado enmudece, se consume ante el mutismo del lenguaje. Los actos se despliegan y se derrumban sin alcanzar la redención de una palabra que los nombre, se precipitan en un olvido sin sentido, hecho solamente de abandono, de fatiga. La historia ha sido arrastrada por el lenguaje a un destino inerte. También se disipa y se apaga en el mutismo. Queda la trampa de la evocación o de la interpretación del pasado: las ilusiones de la verdad tangible, fruto de la descripción, de la reconstrucción. Queda la irrisión de la orfebrería de la historia como interpretación de lo acontecido.

Arrastrada más allá de los márgenes del nombre, la historia se mimetiza con la evocación, adquiere la docilidad de la memoria, se pierde en sus caprichos. La comprensión de la historia, lo hemos dicho ya, se confunde con la descripción y el relato que se quiere verídico de lo pasado. Se repliega entonces en su simulacro: confinada a los hechos, a los actos, a los objetos, al mundo descarnado, la memoria no es la figura de un manojo de monumentos, de reliquias, de testimonios que se ofrecen al deslumbramiento y al vértigo de la interpretación, es decir, se consagran a su vocación de olvido. Esa comprensión de la historia, entendida como una restauración de lo pasado, es la consagración del monumento: no es pues más que la condescendencia al olvido de la significación. Lo que se ha preservado de la vida en los monumentos, en las reliquias, en los testimonios, en toda la tradición, en toda la cultura, advierte Benjamin, no es sino la consagración épica de la supervivencia de la barbarie, es decir, de los triunfadores, los bárbaros. *Interpretar* el pasado es consagrar la derrota, celebrar la violencia de la barbarie. Y no se consagra otra cosa que el mutismo de una lengua que se ha erigido sobre el desarraigo, incapaz de dar nombre al pasado. El origen de todo hecho de cultura no admite sino una mirada sacudida por el horror, un horror mudo. Es la mirada horrorizada del Ángel de la Historia, en la alegoría plástica de Klee, que Benjamin evoca y recrea. Ante esa visión

del ángel la tradición, la cultura y el progreso no son más que un amasijo de escombros donde es posible ver el triunfo inútil, descarnado, estéril de la barbarie. Desterrados del nombre del pasado, impedidos para recobrar su sentido como una totalidad que ampare la luminosidad del futuro, hemos perdido la capacidad para arrancarnos de la pendiente de la tradición que es ley, cultura, obra. Nos extraviados en lo que permanece y recobramos sólo los vestigios de la devastación. La derrota de la violencia de la barbarie requiere de una destrucción purificadora. Sólo la destrucción conjura la violencia de los actos, purifica. La violencia jamás destruye: suplanta una dominación con otra, una ley con otra, una tradición con otra, una quimera con otra, una memoria con otra. La violencia se refugia en la “comprensión” del pasado, en la condescendencia a la necesidad de lo ocurrido. El recuerdo sólo es una resonancia de los actos, el testimonio de su olvido; es la visión que pervive en la huella de su irrupción resplandeciente para abandonar el hecho, el mundo mismo que lo suscitó. Permanecemos mudos y ciegos ante ese fulgor que emana de contornos privilegiados del pasado y en el que se propagan a los nombres para revelar el sentido redentor del trayecto humano. Re-caemos en el simulacro de la comprensión historiográfica. La secreta, pero inmemorial condena que ha apartado al lenguaje del mundo se revela también en el resplandor mortecino de nuestros relatos del pasado. La interpretación del pasado –para Benjamin– no es sino la expresión privilegiada del silencio de la memoria, ofrecida como testimonio, como garantía y como recurso, para encubrir la barbarie con el velo de la causalidad. La descripción del pasado que alimenta también la tristeza que impregna y sofoca la fuerza y la voluntad de destrucción que late en todo acto de liberación, incluso íntima.

La tradición se yergue, para Benjamin, como una dualidad equívoca, engañosa: por una parte, la tradición aparece como acumulación continua de acontecimientos y memorias, como preservación y restauración; pero también aparece como el impulso de la destrucción, como la aprehensión del acto purificador, como una tentativa de aprehensión de la totalidad de la historia, como la conjugación de iluminación, totalidad y aniquilación de todo lo que ha sobrevivido.

Así, en la noción de tradición se confunden la fuerza que somete y conjuga la conservación de la ley y el simulacro de la memoria con la fuerza redentora, que hace de la destrucción la condición misma de la posibilidad creadora, de la capacidad de creación histórica fundada en la supresión y la memoria de lo suprimido como fundamento de una experiencia que trasciende las condiciones inmediatas de la vida. La experiencia se constituye en la fuerza metafísica, redentora, iluminada, de la tradición como fundamento de la renovación, de la salvación, de la revolución. Por una parte, adquiere la autoridad de lo que sobrevive, de esa sobre-vida, de ese exceso de presencia, de esa resistencia mineral del recuerdo que resiste a toda tentativa y a toda voluntad de abandono y de olvido; el sentido de esa tradición es entonces la invención de una verdad, que es también la invención de una cultura capaz de ocultar en su exaltación, en su plenitud, en su concordia, el furor de la barbarie.

El poder, es decir, la fuerza de sometimiento es quizá, para Benjamin, el engendramiento y el desenlace de la tristeza, el ensombrecimiento de lo pasado, el olvido de la historia como aquello que anticipa y nutre la capacidad destructiva; el poder engendra también la imposibilidad para remontar la inmediatez del deseo, la inminencia del objeto y el dolor de su eclipse. Hay una tensión entre el olvido y la tristeza que se arraigan en la propia vida, el olvido es equívoco, dual: es a un tiempo la fuerza de la destrucción, de la purificación, de la creación de la historia, pero también un resguardo de la barbarie, la tradición, la cultura; la tristeza es la experiencia ante un mundo y un pasado mudos. Así, la tristeza se alimenta de la continuidad del tiempo, de su imposibilidad de condensarse en una iluminación del futuro, en una ruptura de la historia. La tristeza habla de una vida que ha rehuido el estremecimiento y el deslumbramiento por la fidelidad a la promesa de un futuro adivinable, calculable, satisfactorio.

Para la *filosofía de la historia* el sentido de lo humano debe *irradiar* desde el pasado para impregnar el presente, exhibirse en un signo, en un detalle que revele su devenir en una figura suspendida; la revelación se muestra en este sentido de lo humano, sedimentado en un rostro, en una mirada, en una escena, en una visión que hace po-

sible la iluminación de la experiencia misma de la historia como un futuro arrancado a la fascinación que ejerce la barbarie. La aprehensión de ese sentido no puede tener otro nombre, para Benjamin, que redención. Esa redención está inscrita como finalidad en la historia iluminada por la súbita imagen de la discontinuidad de lo vivido que es, también, una visión de futuro, lo inaudito, la culminación absoluta, irremisiblemente ajena, final, pero capaz de propagar su estremecimiento en su anticipación presente. Esto trastoca, transforma la experiencia misma de la felicidad, la convulsiona, la tiñe de una luz inadmisible y sin embargo irreemplazable y definitiva: hace posible esa extinción del miedo, el júbilo, el resplandor de la identidad. El miedo se finca en los territorios de una imaginación y un lenguaje baldíos, se fortalece en la clausura y el descenso abismal de la imaginación futura, en el rechazo de la iluminación de lo inaudito, en la admisión de todos los límites y la reiteración vacía de una promesa de bienestar futuro. El miedo surge cuando la vida se satura de finitud y transitoriedad, sin otro espacio y sin otro tiempo que la saciedad y la nostalgia. De ahí la fuerza y la fertilidad que Benjamin atribuye a la violencia purificadora de la destrucción, como acto creador de espacio, como modo de incitar la imaginación de horizontes. Benjamin distingue en el carácter destructivo, la búsqueda de claridad, de amplitud, de vacío:

El carácter destructivo sólo conoce una expresión: crear lugares; sólo una acción: abrir el campo. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo su odio.

El carácter destructivo es joven y alegre porque destruir rejuvenece, ya que despeja del camino las huellas de nuestra edad, se alegra porque, para el que destruye, abrir camino [*Wegschaffen*] significa una reducción perfecta, un desarraigo de su propia condición.⁵

El carácter destructivo es también una operación sobre el tiempo –sobre la historia, las edades– y sobre la propia identidad: es

⁵ Walter Benjamin. “Der destruktive Charakter”, en *Illuminationen*, *op. cit.*, pág. 289.

reconocerse a sí mismo como una identidad siempre precaria y crepuscular, en desaparición. Pero también, es admitir para sí la exaltación de una necesidad de purificación que tiene su origen en la vocación primordial del lenguaje humano que no es otra que dar nombre, para después propagar su sentido a los actos, a la memoria, a la experiencia, al deseo, para ofrecerse finalmente como redención anunciada en la iluminación de la imagen, en su fuerza disruptora y purificante. El carácter destructivo no se da nunca en soledad: reclama el reconocimiento de los otros, su sanción; vaciar a los actos de su consecuencia inmediata para conferirles un sentido que se convierta en horizonte, abandonar la significación manifiesta de las palabras, de las cosas, desalentar su eficacia inmediata para restaurar un sentido que es recuperación del momento primordial de creación, de pureza, como privilegio de la acción destructiva: preservar sólo aquello del pasado que hace patente la redención reclama una mirada que reconozca la opacidad de la fuerza divina de la purificación aniquilante, un gesto de salvación que nos preserve de la muerte en nuestra propia destrucción como identidades, en la fusión con la redención humana. Esa opacidad, para Benjamin, es inherente a toda purificación, a toda destrucción purificante. Es inaprehensible. De ahí su proclividad a ser malentendida y su indiferencia ante la incompreensión. Al ser inaprehensible ese momento final rechaza la figura del destino, siempre fijo, nombrable, descriptible, prescrito. La redención no es así un destino sino el desenlace divino de lo humano, el momento en que la palabra habrá de recobrar la potencia plena de creación y la fuerza para devolver su nombre al mundo. El destino es del orden del mito. La redención es ajena al relato, a la anticipación. Para Benjamin, la revolución redentora no se despliega como un destino mítico, ni como una norma, ni como una ley, ni como un imperativo de lo incierto, de lo innombrable en el que se anuncia la plenitud de la verdad. La destrucción purificante no crea leyes, no las resguarda. Rechaza así la imposición y monopolio del saber “Estatal” [religioso] del destino representado por la institución del *oráculo capaz de destruir toda imaginación extraña para restaurar la vigencia de lo dado, para recobrar la inclinación conserva-*

dora. La figura del destino es otro rostro de la tradición. Toda institución se alía y se confunde con la tradición, que acoge y da sentido a la acción como construcción de progreso. La destrucción purificadora, por el contrario, advierte en la tradición otra potencia: la de iluminar para revocar, conjurar, anular, la tradición de los derrotados no puede ser sino esa memoria de la purificación que habrá de culminar en la iluminación redentora.

La finitud que introduce la iluminación, el resplandor de la comprensión dialéctica de la historia —en la concepción de Benjamin—, surge de la conjugación de dos horizontes: uno de ellos surge del lugar de la mirada, de la promesa de felicidad como presente, como experiencia inmediata, como respuesta a la exigencia tangible de la vida; el otro horizonte es el de la revelación de la pureza: la felicidad en esta luz anticipa otra duración, un sentido de tiempo y de finalidad que ninguna experiencia inmediata podría darle. En la iluminación, la mirada cede su lugar al sacudimiento de una certeza casi intangible que se puebla de reminiscencias, insignificantes en sí mismas, pero que alimentan ya la experiencia de la purificación en la historia total de lo humano, la promesa se extingue como acto meramente moral para acogerse a la espera febril de la destrucción purificadora; la felicidad pierde su sentido para revelarse como un augurio de la redención convertida en aprehensión plena de la historia. El acto político, centrado en la promesa y la mirada de lo tangible, gobernado por la exigencia de la ley, por la expectativa de la norma, por el reclamo de sentido, cede ante la iluminación para revelar por un impulso intrínseco del lenguaje una nueva fuerza de los nombres. La comprensión del pasado se quebranta. Surge un borde que separa el sentido y la memoria, de la iluminación. Hay un antes y después de la iluminación. La continuidad de la vida se quiebra, se experimenta como discontinuidad en el momento en que el trayecto humano se revela como totalidad, absoluta, irreductible, aunque innombrable, incierta, el pasado pleno, purificado de toda barbarie, se vuelve imaginable, incluso mirable, en el momento en que su significación abandona los signos de nuestro lenguaje para abismarse en la potencia reveladora de los nombres. La iluminación destruye irrepa-

rablemente la vida serena de los hombres: los invade de desasosiego al arrancarlos de los afanes de la felicidad, pero también infunde el júbilo de la esperanza de la redención.

Es posible encontrar en esa finitud la iluminación, el sentido de la destrucción como modo de significar el advenimiento de un rostro incalificable y sin embargo verdadero del mundo. No obstante, paradójicamente, finitud y destrucción acentúan dos experiencias de la historia como totalidad: la comprensión de la historia se exhibe al mismo tiempo como espanto ante la omnipresencia de la barbarie en la capilaridad minuciosa de la cultura, y como el estremecimiento de la revelación, de la purificación del sentido del mundo por la memoria como anuncio y meta de la salvación; la comprensión de la historia se erige como crónica del afán por la felicidad y como acto regido en última instancia por las vicisitudes, los derrumbes de la mirada sacudida por la iluminación. La finitud señala la insignificancia fatal de la promesa: su transitoriedad, su contingencia, que clausura toda expectación de lo político: no habrá jamás en la política el aliento de la liberación. La política no puede sino expresarse como promesa de felicidad: y esta promesa no puede sino resolverse en una nueva norma, en nuevo derecho, en nuevos poderes; alimentará el nuevo ciclo del sometimiento, la insistencia y la perseverancia de la barbarie. Cuando el acto político está regido por la experiencia de lo inmediato, es decir, por la presencia, se hunde en la exacerbación de la materia misma del mundo, en su exigencia primaria: la experiencia se impregna de signos, de presencias, de memorias que se ofrecen como causa, la política se extravía en su ansiedad por la eficacia, por la evidencia inmediata, precaria, del poder. Pero el presente no es sólo la evidencia y la inteligibilidad del mundo, sino la efusión conmovedora de la historia como experiencia de la plenitud, es decir, como desaparición.

La orientación mística de Benjamin impone una inflexión peculiar a la resonancia metafísica de la experiencia. La crítica de Benjamin al proyecto iluminista formulado por Kant busca revocar su pretensión de fundar la experiencia humana en la tensión entre la temporalidad singular de la experiencia y el carácter duradero del conocimiento que se arraiga en el orden plenamente empírico de la

presentación de la evidencia. Para Benjamin, hay algo que ha sido silenciado en la noción iluminista de experiencia, y es esa *otra* experiencia, la que se arraiga en la fuerza de una representación de eternidad, de totalidad y cuyo nombre, para Benjamin, no es otro que la experiencia de Dios y el conocimiento que ésta hace posible. Esa aproximación mística a la comprensión de la historia y del conocimiento pone el acento sobre la esterilidad de una mirada que se abate sobre su presente inmediato, que se abisma en la tangibilidad de sus actos, en un tiempo cerrado. Desde sus escritos tempranos, Benjamin había esbozado los elementos fundamentales de esta crítica de la experiencia:

¿Por qué la vida resulta para los filisteos algo desconsolador y sin sentido? Porque sólo conocen la experiencia, nada más, porque ellos mismos son seres sin esperanza ni espíritu, y porque solo mantienen relaciones internas con lo rutinario, con lo eternamente vuelto al pasado.⁶

Scholem advierte que la crítica al sistema kantiano a partir de la meditación sobre los límites de la noción de experiencia la realiza Benjamin muy tempranamente —en 1918— y “se inscribe entonces en el centro de su pensamiento”.⁷ Para Benjamin, la identidad de la experiencia no puede reducirse a la conjugación de momentos parciales, fragmentarios, sino surge a partir de ellos para configurar una síntesis heterogénea, que interroga por sí misma el sentido de identidad y continuidad constitutivos de la experiencia empírica. “La experiencia es la unitaria y continuada variedad [*Mannigfaltigkeit*] del conocimiento”.⁸ La continua variación, la unitaria variedad: los acentos de una particular dialéctica se advierten en esta primera aprehensión de la experiencia. Para Benjamin, el sentido de esa identidad

⁶ Walter Benjamin. “Experiencia”, en *Anfang*, 1913, recopilado en Walter Benjamin. *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 94.

⁷ Geshom Scholem. “Nota” añadida al artículo de Walter Benjamin. “Über das Programm der Kommenden Philosophie”, en *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pág. 27.

⁸ Walter Benjamin. “Über das Programm der Kommenden Philosophie”, pág. 39.

de lo variado, esa continuidad de y en la metamorfosis, no puede, por consiguiente, recobrase de la mera implantación mundana de la experiencia, es, por el contrario, algo radicalmente ajeno al arraigo empírico del conocimiento. Es entonces, propiamente hablando, más bien una iluminación, una revelación. Es aprehensible sólo a partir de algo absoluto, cuya aprehensión es quizá sólo una apuesta, un presentimiento. indiferente a cualquier conocimiento mundano, una intuición inmediata, irreductible a una visión mecánica del conocimiento. Esta tensión entre continuidad e identidad definirá el momento de esa “otra síntesis”, una *síntesis negativa* que, presumiblemente referida a la elaboración hegeliana, Benjamin recobra como una adición potencial a la estructura categorial kantiana. Y, no obstante, Benjamin forjará una concepción dialéctica propia de esa síntesis como un recurso para pensar no el conocimiento, sino la historia en su totalidad y el sentido de todo proyecto político. La preeminencia de esa crítica de la experiencia marcará de manera duradera su aprehensión de la existencia. Benjamin enfatiza en su pensamiento temprano la comprensión teológica que sólo más tarde se conjugará con la radicalidad de su pensamiento político, que asume sus tonalidades más extremas de cara al fascismo, y que explorará y transformará los alcances que tienen las nociones de conocimiento y libertad para la concepción de la experiencia. La discontinuidad de esa dialéctica habla sin duda de un trayecto del conocimiento que modela, segmenta, crea su propia temporalidad, que busca aprehender la capacidad para preservar una identidad de lo humano, que no puede fundarse en la mera mutación incesante de la experiencia puntual del conocimiento empírico, sometido siempre a un progresivo y a veces tajante trastocamiento de su verdad, de su sentido, indiferente al sentido de su finalidad. La *dialéctica en estado de reposo* [*Dialektik im Stillstand*] nombra ese momento, ese punto, esa figura que logra condensar fugazmente, en una imagen presente, en una expresión viva, esa posibilidad de devolver en la ruptura, en la destrucción de la experiencia inmediata del mundo, su continuidad al tiempo de la memoria y a la imagen del porvenir, de construir la identidad de la historia al destruir la evidencia de la historia, al revocar el

olvido del sentido de la historia impuesto desde la elocuencia de la dominación. Es en una sola imagen en la que se advierte ya el futuro que late en ella. Un momento que perturba la evidencia inmediata, y que hace adivinable la densidad del tiempo, la verdad de la historia que resplandece en la reminiscencia. Benjamin insiste en esa imagen y toma como referencia privilegiada, la fuerza de evocación inherente a un rasgo en la imagen fotográfica:

la chispa minúscula de azar, aquí y ahora, con que la realidad ha chamuscado [*durchgesengt hat*] por así decirlo su carácter de imagen, a encontrar el lugar insignificante [*unscheinbare*] en el cual, en una determinada manera de ser de ese minuto hace ya largo tiempo transcurrido, anida hoy y tan elocuentemente el futuro que, mirando hacia atrás, podremos descubrirlo.⁹

Se percibe así, en esa chispa minúscula, en ese episodio, en esa imagen capturada por la cámara y que se ofrece súbitamente ante los ojos, la posibilidad de construir la historia como la fulguración de una totalidad, como el trayecto de lo humano en una continuidad, sin bordes, cuyo término no puede ser otro que la redención, una súbita visión de lo intemporal que no puede circunscribirse ya a la experiencia vivida y que es la experiencia anticipada de la purificación de la historia, su inteligibilidad plena. Hace visible una condición paradójica: ser lo manifiesto y simultáneamente lo que niega lo aparente, lo que revela, en la apariencia, precisamente su límite, su precariedad, su silencio. Es la figura misma de la alegoría:

La ambigüedad es la manifestación alegórica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en la inmovilidad [*Dialektik im Stillstand*]. Esta detención es utopía y la imagen dialéctica es, por tanto, una ensoñación [*Traumbild*].¹⁰

⁹ Walter Benjamin. "Kleine Geschichte der Photographie", en *Angelus Novus*, op. cit., pág. 232.

¹⁰ Walter Benjamin. "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", en *Illuminationen*, op. cit., pág. 180.

4. Sobre la violencia

El pensamiento de Benjamin sobre la barbarie confiere a su meditación sobre la violencia otro sentido. Señala los alcances y los horizontes del proyecto humano capturado en una relación íntima, constitutiva, con la violencia y la desaparición. Para aprehender esa naturaleza es preciso formular una alianza entre la crítica de la violencia y la historia. Para Benjamin, la historia reclama la comprensión de las finalidades: es implícita o explícitamente una teología. La violencia, que involucra necesariamente una teleología, conlleva entonces la figura de un destino y un origen, una tragedia y un mito. La violencia acompaña el sentido del tiempo, de la historia, habita plenamente la experiencia cotidiana del tiempo y su significado íntimo. La violencia es plena y estrictamente un acontecimiento moral. Sin este carácter la violencia se hace inaprehensible, se hunde en el delirio. La violencia no es otra cosa, insiste Benjamin, que la posibilidad de trastocar un orden moral; es, por consiguiente, en sí mismo un acto también moral. Sólo que esta posibilidad de trastocar un orden moral conlleva ineludiblemente un poder investido con una soberanía que lo coloca más allá de la moralidad, al margen de la ley. Lo que trastoca un orden moral es ajeno a la moralidad misma, quien instaure una ley se coloca, intrínsecamente, en un ámbito de poder ambiguo: al mismo tiempo interior y exterior de la ley, en una posición radical de soberanía sobre quienes habrán de someterse a ella y, al mismo tiempo, sometido a la tiranía indiferente de la palabra legal. No obstante, la palabra misma de la ley señala la propia exterioridad de la voz que la enuncia y la implanta. No existe texto de la ley ni regulación sin esta exterioridad, sin esta soberanía que, más allá del sentido impuesto con la ley, se adivina como algo incalificable. La identidad de la soberanía es siempre negativa: lo que está más allá de la ley. La indeterminación constitutiva de la ley es que esta presencia exterior –capaz de violentar el orden moral previo e instaurar la nueva ley– mina su propio régimen de universalidad. Si bien la ley reclama, necesariamente, esta universalidad, debe admitir su fractura singular, el “no todo sujeto se doblegará a la letra de la

ley”. Esa paradoja es inadmisibile para el enunciado de la ley. De ahí el silencio y la negación que rodea a este “no todo” que acompaña intrínsecamente la instauración de la ley. De ahí la tristeza que acompaña a la ley misma, a su mutismo, a la imposibilidad de dar nombre e historia a esa presencia exterior que se constituye al mismo tiempo como una voz presente y olvidada, de ahí también, el miedo y el riesgo a una presencia incalificable, sin nombre, sin historia, sin arraigo, que sin embargo ha trastocado el orden moral. De ahí el sentido al mismo tiempo áspero y elusivo, reticente y equívoco de la violencia, su fisonomía múltiple y cambiante, sus contornos mutables, su expresión que atemoriza y, simultáneamente, elude cualquier rasgo que defina su identidad esencial. Y, no obstante, hay en la violencia un rasgo constitutivo: su capacidad para engendrar temor, para hacer patente, visible, el riesgo, para suspender la propia invisibilidad del riesgo, está orientado a constituir el reconocimiento de una supremacía tangible: su amparo es la aspiración a la pureza, el deseo de imponer a los actos una identidad moral imperturbable, construir un destino. Sólo que esa pureza tiene dos únicas calidades: o bien la búsqueda de una identidad absoluta que advendrá con la redención o bien la instauración del dominio pleno de la ley y la continuidad de su vigencia, es decir, la instauración del poder —es decir la tristeza y el temor— bajo la significación histórica de la legalidad. La violencia busca depurar todo orden moral de cualquier gesto enrarecido, de cualquier rasgo irreductible a su dominio, suprimir la aparición de la diferencia; es o bien el rechazo radical de la singularidad —de la diferencia— o bien su sofocación en el sometimiento a la pretensión de universalidad de la ley. La universalidad de la ley es también una operación sobre el tiempo: prescribe la permanencia de esa universalidad, le impone a esa duración un tiempo sin bordes, la hace confundirse con una esencia; la homogeneidad siempre precaria, fruto de la imaginación engendrada por la ley, está siempre amenazada por la aparición y la fuerza creadora de la diferencia. La finalidad de la ley es persistir en su invariancia. La finalidad intrínseca del acto que *enuncia* la ley, que la evoca y que la invoca, es su propio cumplimiento, la consagración y el velo de la soberanía. No obstante, es

preciso advertir que la sumisión de un ciudadano a las leyes es un fin jurídico en sí mismo que no está expresado en el juicio ni el texto de la ley, sino en el mero acto de su implantación. No es objeto de reconocimiento, la interpretación de la ley deja intacto el presupuesto de esta finalidad silenciosa. Se da una alianza tensa entre el sometimiento a una ley, cuya fuerza imperativa está siempre al margen de la acción reflexiva, que permanece inadvertida en su fuerza despótica, y la condescendencia íntima a una sumisión impotente a las necesidades y los reclamos esenciales de la vida. Para que la violencia exista es preciso engendrar un acto cuyo sentido enfrente y distorsione la ley moral. La figura de la violencia es hacer visible el velo de la soberanía: hacer visible, inteligible la conmoción, mirarse obligado a transfigurar el sentido de la propia acción, a subordinarla a una interpretación que le es ajena.

Esa finalidad es invariante, ajena a las vicisitudes del juicio moral, a los accidentes de su letra o de su interpretación. De ahí la finalidad equívoca de la ley. A la finalidad explícita enunciada en su texto, al acto que ella rige, al sentido del acto que modela, se añade el otro, invariante: el acto de legislación. Toda memoria de los actos alienta, explícitamente o en silencio, un juicio sobre los fines de la acción. No basta sólo la existencia de los fines: es preciso conferirles un valor —deseables o indeseables, buenos y malos, adecuados o inadecuados, benéficos o perniciosos, admisibles o inadmisibles—. Esa atribución no es otra cosa que un acto de juicio, un acto de denominación, una tentativa de aprehensión del pasado por la fuerza del lenguaje. Para Benjamin, el lenguaje humano, después de la caída, se orienta intrínsecamente según el juicio. Arrancado más allá de toda posibilidad de verdad plena, cada afirmación está impregnada de valor y, por lo tanto, de finalidad. Involucra un análisis y una elucidación del fundamento, la fuerza y los espejismos de la teleología. La punzante iluminación de Benjamin es que toda crítica del juicio, en la medida en que reclama la aprehensión de las finalidades, no puede ser sino una crítica de la violencia y una aprehensión de la fuerza presente del poder. Más aún, no hay crítica de la violencia sin la posibilidad de identificar las resonancias éticas —teleológicas—

de todo juicio que pretende la inteligibilidad de la acción humana, de la historia. De ahí la alianza intrínseca entre la comprensión de la violencia y la historia.

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. La “filosofía” de esta historia porque sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica, distante y decisiva a partir de los datos temporales. Una mirada dirigida sólo hacia el presente puede permitir, a lo sumo, un ir y venir dialéctico en las formas de la violencia como instauradora o conservadora del derecho. Esta vacilación [*Schwankungsgesetz*] se funda en que toda violencia conservadora del derecho, en su duración, debilita todo aquello, representado en ella, capaz de instaurar el derecho mismo. Lo logra mediante la represión de toda aquella forma hostil de obrar que lo contravenga aun indirectamente.¹¹

El presente es el nombre que damos a nuestra inmersión en ese movimiento oscilante, a esa captura de la acción humana entre la conservación de la ley y su instauración, entre esas dos violencias. Desde esta mirada absorta plenamente en el presente, el tiempo pasado no es más que memoria y causa, vista hacia el futuro no es sino destino. Destino, causalidad y memoria no son sino nombres del presente, de esa violencia ajena a la purificación y que se bifurca entre dos polos de la ley: instauración y conservación. Nombres del poder. Esta visión del pasado, sometida a la experiencia empírica del mundo, surge de la mirada hacia el presente y ésta no puede sustraerse a la preeminencia de la violencia jurídica, que es la materia propia del derecho.

El derecho parece reposar sobre esa convicción firme, aunque incierta: los actos pueden constituirse en instrumento para trastocar la condición moral de otro. La naturaleza de la violencia, para Benjamin, no es visible en la substancia misma de los actos, no está intrínseca en la fisonomía de la conducta o al carácter físico de la acción: su sentido surge de su potencia para irrumpir en el universo moral,

¹¹ Walter Benjamin. “Kritik der Gewalt”, en *Angelus Novus*, *op. cit.*, pág. 65.

para quebrantar su plenitud, para su ruina. La violencia no nombra jamás una fisonomía propia de los actos: no hay actos violentos en sí mismos, la violencia es un acto de sentido, de reconocimiento; da sentido y visibilidad a un acto; vela y revela la soberanía del poder y su fisonomía, convierte el universo moral en un régimen de visibilidad y de apariencia, funda en la espectacularidad de la violencia el recurso de su propia potencia, la exhibición de la soberanía. La violencia conservadora es la aniquilación de cualquier fuerza moral con un sentido irrecuperable. No hay sentido individual: un acto cuyo sentido se hace irrecuperable es ya un gesto social, en gestación. Y, no obstante, la propia singularidad de esa acción revela una esfera moral cuyos alcances y raíces son irreconocibles, es el dominio del malentendido. La capacidad de coerción es intrínseca al orden moral; a la luz de la teleología, la ley se vuelve no sólo imperativa sino instrumental: sólo que el uso instrumental presupone siempre una voluntad, una orientación consciente, una finalidad definida, un saber, es decir, una voluntad de conservación. No obstante, Benjamin advierte una condición de este régimen conservador, su fuerza es intrínseca a la norma, ajeno a la voluntad de los sujetos; aunque haga visible la voluntad de potencia, la voluntad de poder y constituya los cuerpos que harán visible el ejercicio real de esa potencia. De ahí la extraña insustancialidad y la ambigüedad de la violencia conservadora, su degradación benigna, su devastación inocua, su iniquidad ejemplar, su soberanía dócil: exhibe la fuerza ambigua de un poder que se sustrae a la fuerza de un universo moral constituido mientras exhibe el rostro mimético del sometimiento al orden moral; hacer visible esta ambigüedad esencial, irresoluble, es la raíz de la amenaza que funda la potencia actual del poder expreso de los sujetos históricos. Y, sin embargo, la violencia conservadora parece surgir como un acto meramente accidental que habrá de hacerse patente sólo en el instante de un quebrantamiento, de una violación, y sólo para devolver a la moral su fisonomía propia. En apariencia la ley misma es ajena a la espectacularidad de la violencia: es silenciosa e invisible. El carácter intangible de la violencia conservadora la lleva a impregnar la intimidad, a modelar el universo de lo propio hasta que se con-

funde con la propia identidad, con la propia naturaleza. Impregna la identidad con el mismo silencio que la muerte.

El pensamiento de las finalidades exagera el sometimiento de los actos a la ley, que se confunde con la regularidad fatal y silenciosa, inconsciente, acaso ininteligible de la naturaleza. Para Benjamin, la norma se manifiesta como “naturalidad” y como “convención”. La “naturalidad” de la ley es su invisibilidad. Así, la ley parece impone inadvertidamente, como una encarnación del destino, de la fatalidad, de la esencia misma de las cosas; se confunde entonces con el ser mismo y adquiere una resonancia ontológica. Los actos parecen plegarse a una norma que no reclama ni supone “reconocimiento”, que actúa con la implacable monotonía de las trayectorias inerciales de los planetas. El sometimiento a la ley hace imperceptible su violencia. Por el contrario, la convención se hace patente ahí donde el poder se pavonea en su artificialidad, en su origen arbitrario, revocable, pero es también el momento de exaltación de la espectacularidad de la violencia.

Benjamin advierte que el equívoco de la ley, su carácter dual –por una parte, su mimetismo con la naturaleza, por la otra su exhibición como arbitrariedad– no surge de la propia ley; no es ella la que experimenta una metamorfosis. Preserva intacto su equívoco, su indeterminación. Lo que hace patente un rostro de la ley es el acto de reconocimiento. La invisibilidad de la ley no estriba en la ley misma, sino en la mirada de quien se somete. De ahí el perfil estético de la obediencia, de ahí quizá la experiencia sublime que produce el doblegamiento y la servidumbre voluntaria. Sin embargo, cuando la ley se ha vuelto invisible, cuando logra la extrema eficacia de su fuerza imperativa, entonces parece carecer de bordes, de límites, se extiende a todo, lo impregna todo. La experiencia de la vastedad suscita la efusión, la postración se vuelve goce estético, experiencia de lo sublime. Pero esta vastedad, esta experiencia de lo sublime se vuelve también historia y tiempo. Su origen se confunde con el origen mismo de la historia, se hunde en la penumbra que precede a todo recuerdo, y hacia el futuro su vigencia se troca en el destino mismo; la extinción de la ley se hace equiparable a la aniquilación de la vida misma. La

ley se hace plenitud y esencia. Ante la mirada del individuo la ley se mimetiza con la naturaleza, cobra su duración, se muestra con la misma intemporalidad, se impone con idéntica crueldad, se confunde con el origen mismo de lo social, se disemina y se implanta como mito. Ese mito adquiere el rostro de la historia y de la esencia, ahí se confunden las finalidades de la naturaleza y de lo humano. No hay otredad, no hay nada más allá de esa ley que se advierte entonces con una universalidad sin bordes, y por lo tanto sin exterioridad y sin vacíos. La fuerza irrevocable de la ley, su poder, se vuelve inaprehensible e intratable.

La ley exhibe esa inteligibilidad equívoca, esa polaridad asimétrica: su rostro “natural” se trasluce siempre en todo régimen convencional, histórico. Estos dos rostros no se excluyen entre sí, sino que se presuponen, se alimentan, se conjugan en el despliegue estratégico del poder que se alimenta de esta mutación histórica de su visibilidad: ahí donde se hace evidente la convencionalidad, la ley adquiere los tiempos de lo humano, también su fragilidad. El reconocimiento de la ley como un conjunto de juicios, de enunciados le devuelve un tiempo histórico. Ese reconocimiento la transforma en “derecho”, hace imaginable su revocación, su repudio, pero también la afirmación explícita del poder que garantiza su dominio.

Ley y lenguaje están íntimamente ligados: no hay ley sin juicio, sin voz, sin la visibilidad del lenguaje, sin descripción de los actos, sin sometimiento del cuerpo a los nombres del valor, a los nombres del destino, a los nombres de la memoria. De ahí la omnipresencia de la ley, que impregna también el lenguaje cuando emerge como destino y como origen. Se teje el tiempo laberíntico de la ley, a la vez infinito y confinado únicamente al presente. Pero si bien la mirada hacia el presente constituye el punto de convergencia en el que la crítica filosófica se enlaza con una crítica de la historia, toda reflexión crítica, toda comprensión filosófica del futuro impregna y conduce la mirada hacia el pasado, reclama necesariamente que se abandone el ciclo constitutivo del derecho, la destrucción radical de la ley: abandonar ese ciclo que se encierra en los gestos de poder, en lo que constituye y lo que conserva. La comprensión filosófica, la crítica de la violencia,

implica adoptar esa mirada exterior a la ley; la demanda de la pureza absoluta, la singularidad absoluta, la fuerza irascible de la diferencia irreductible, la redención al fin de la historia, en el borde extremo, limítrofe de la experiencia, ahí donde se toca con la muerte. El ciclo de instauración y conservación de la ley, de institución y revocación de lo instituido no es sino el movimiento monótono del poder. No hay comprensión de la contemporaneidad sin esta crítica del poder que es inseparable de la reflexión sobre la violencia inscrita y alimentada por el ciclo esencial del derecho. Para Benjamin sólo hay algo que puede interrumpir y eventualmente quebrantar este ciclo: la destrucción pura. Y la comprensión de este fulgor destructivo desborda el pensamiento de la historia, de los hechos; reclama *otra* comprensión para las finalidades que compromete el sentido del orden humano en su finalidad última, radical. Ahí donde el pensamiento de la historia se confunde con el de la divinidad, donde la historia se extingue, donde la historia no puede sino pensarse como culminación de lo creado: la redención. El momento destructivo aparece entonces como garante tanto de “la autenticidad del pensamiento dialéctico como de la experiencia de quien lo practica”.¹² No obstante, en ambos casos se trata de violencia. La violencia purificadora se enlaza de manera oscura con el espectro de la violencia conservadora. La violencia impregna la historia tanto como momento de redención, como condición de preservación de todo régimen normativo.

La norma jurídica reclama la visibilidad y el reconocimiento, presupone y acrecienta el poder que surge siempre como la algarrabía de la amenaza, del miedo, de la renuncia a sí mismo, de la inminencia del asesinato. Es preciso devolver al poder su escenificación, su espectacularidad, convertirlo en ejemplar, hacer visible el castigo. Para Benjamin, el poder sólo puede sustentarse en la *amenaza*. La dialéctica de la amenaza es intrincada: compromete la ilusión de la univocidad de la ley y de su autoridad intrínseca, de la inteligibilidad de la transgresión, pero la violencia le es ajena. Nada en la ley misma

¹² Walter Benjamin. “Edward Fuchs, der Sammler und der Historiker”, en *Angelus Novus*, op. cit., pág. 312.

es capaz de ejercer la violencia. Ésta es exterior a la obligatoriedad, a la fuerza imperativa de la ley. Sólo la amenaza le es intrínseca. Así, la violencia es intrínseca a la ley y la mera existencia del imperativo se yergue como la fuerza amenazante [*drohende*] de la condena. Y es la alianza entre la amenaza como sentido inherente a la presencia de la ley y la violencia real, ejercida puntualmente, por agentes específicos, lo que va modelando la memoria de la violencia, lo que hace admisible esa estructura asimétrica que lleva a expropiar la capacidad de violencia de aquellos sobre quienes se ejerce, como condición radical de su poder de sometimiento. Es esta dialéctica compleja lo que confiere su sentido pleno al ciclo de la violencia y permite encontrar el sentido de la correspondencia entre el momento de la instauración de la ley y el proceso de la preservación de su ejercicio. El tiempo del poder conservador es el de una perseverancia sin fin, su violencia, sin embargo, es discontinua, intermitente, reclama la complicidad de la memoria, la fuerza íntima de la evocación o el testimonio del relato; acaso obedece a los tiempos indiferentes, originarios y eternos del mito. Su violencia se desencadena en esa indiferencia de la ley ante la circunstancia y la historia de los actos. La extrañeza de la ley ante la historia, su pretensión de calificar todo acto pasado, presente y futuro, de mantener su validez en todo momento, en todo lugar, para cualquier rostro, es precisamente el fundamento, paradójicamente, absurdo y absoluto de la amenaza.

Por el contrario, para Benjamin, la *intimidación* [*erschrecken*] se experimenta ante la condición singular. Responde a la fuerza irreductible, intransferible, propia del acontecimiento. Es, a su manera, ahistórica, aunque en sentido opuesto a la amenaza. Si bien la amenaza se funda en el carácter universal y, por consiguiente, ahistórico de la ley. La intimidación, al abismarse en el acto mismo, en su singularidad, en su naturaleza incomparable, reclama la experiencia de una discontinuidad radical en la serie de los actos. Rompe con toda imagen de causalidad o de derivación, rechaza toda imagen de proceso, elude la tentación de reconocer en una acción el desenlace de una continuidad de fuerzas y de movimientos. La intimidación se erige ante un acto cuyo valor es incalculable, absoluto y su sentido es, por

consiguiente, indescifrable. La intimidación es la respuesta ante este acto monstruoso que violenta o desafía la fuerza purificadora de la justicia. La intimidación está enlazada a la justicia: a esa fuerza purificadora que no puede sino encontrar en el acto un vacío de sentido, un fracaso de la generalización. El acontecimiento aparece como un momento paradójico de la historia: su plena y absoluta consumación, y su aniquilación suprema. En cada instante se proyecta la totalidad de la historia, pero esa totalidad impone al acto una fisonomía que lo arranca del horizonte de lo anticipable. Ese agolpamiento de la historia hace de cada acontecimiento una creación, un fulgor, un haz de trazos asombrosos sólo aprehensible en su plenitud desde la mirada redimida, desde la fusión de la mirada con el furor divino. Ese acto supremo, ese gesto de asunción de la historicidad plena, divina, que apunta sólo a la redención humana por la aprehensión y la culminación del proceso mismo de la redención, es al mismo tiempo la consagración de la violencia y su anulación. La violencia humana, histórica, tiene el amparo de la universalidad de la ley. Es ajena al conocimiento divino. “La violencia divina –escribió Benjamin– destruye el derecho”. Su fuerza purificadora es ajena a toda fundación de norma, a toda pretensión de universalidad. Ahonda la fuerza singular del acto, el sentido como resplandecimiento cuyo único fundamento es la aprehensión súbita de la violencia redentora, pura, de la destrucción revolucionaria. La violencia pura no es sino esencial y radicalmente destructiva: rechaza toda tentación para instituir, para engendrar nuevas normas, para recrear nuevos poderes. Implantar una norma trastocaría el sentido mismo de la violencia como purificación, para restaurar su dualismo impuro, que lleva de la creación y la fundamentación de la norma y el poder, al impulso violento de su conservación. Esa violencia purificadora es entonces reticente a la violencia mítica, siempre fundante y reguladora; la violencia pura, revolucionaria, no puede ser sino el instrumento de la purificación, divina, fulmínea.

Supone la conciencia reflexiva que se doblega, la obediencia. La servidumbre reclama que la lucidez reflexiva ceda ante la presencia espectacular del riesgo, requiere ese miedo sofocado ante la inmi-

nencia de la represalia desatada por una razón soberana e inasible. El sometimiento a la ley consagra la legalidad al precio de renunciar a la búsqueda, de antemano condenada, de la justicia. La finalidad del acto jurídico es la *humanización* de la experiencia, de la historia. Esa “humanización” tiene una condición: la alianza entre memoria y poder. Poseer una es poseer el otro. Es esa humanización lo que le confiere una fuerza, una dignidad suplementaria frente a la indocilidad sin tiempo de los fines naturales. Benjamin advierte que los fines jurídicos pueden restringir la violencia ahí donde los fines naturales parecen autorizarla. Donde es “natural” el asesinato o la degradación, el despojo o el asedio, el “derecho” allana ese impulso, abate la convulsión de esa violencia suplantándola con el sometimiento voluntario. Pero hace también posible desdeñar la ley, incluso conjurarla. Los fines naturales se expresan siempre como el ejercicio individual de la violencia, el acto de supremacía se agolpa en un sujeto, se convierte en la seña de su propia singularidad. De ahí la sorda alianza de la violencia cotidiana con la crueldad del imperativo de universalidad propio de la ley. Esa crueldad tiene una expresión: la voluntad de sofocar la felicidad, la imagen misma de la felicidad; postergarla, incluso extinguirla. La relación entre la violencia instauradora de la ley y aquella que sólo busca su conservación construyen la visibilidad a partir de esa determinación entre fondo y figura. La figurabilidad de una de las leyes, acarrea y determina la visibilidad de esa otra, lucha contra ella invocándola, haciéndola presente, confiriéndole una presencia y una visibilidad incalculable. Una determina a esa otra que parece combatirla y limitarla, es el rasgo que confiere toda su violencia a la ley, que troca su ejercicio en el despliegue visible de una crueldad propia del ejercicio mismo del poder. Esta relación entre las esferas aparentemente disyuntivas de la ley parece anticipar lo que Deleuze habría de imaginar cómo el régimen mismo de la crueldad:

Se diría –escribe Deleuze– que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo. Surge lo cruel, incluso lo monstruoso, de una y otra parte, en esta lucha contra un adversario inaprehensible, donde lo discernible se opone a algo que rechaza todo discernimiento y que continúa

conjuntándose con aquello que lo rechaza. La diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral [...] Esta diferencia, o la determinación, es también la crueldad.¹³

En ese momento, los fines naturales se vuelven un peligro porque sustentan esa ley singular, esa identidad excepcional capaz de detentar el poder de sometimiento: “el derecho considera que la violencia en manos de una persona aislada es un peligro”,¹⁴ subraya Benjamin. Para el derecho toda acción singular irreductible a la figura general de la norma es un rasgo hostil, es un signo potencial de la revocación de la norma. No obstante, no hay acción cuyo sentido sea ajeno a una norma general. No hay acción cuyo sentido pueda ser irreductiblemente singular –ese acto sería incalificable, ininteligible, es decir, existiría como conducta, pero jamás como acción–. Esa hostilidad no surge, entonces, como la confrontación de un gesto singular contra la universalidad de la norma, sino como la confrontación de una normatividad aún difusa, de una esfera de derecho de contornos aún difuminados, contra el derecho vigente.

A partir de Benjamin es posible analizar la vacuidad de la noción de “legitimación” hay en ella una contradicción íntima. Toda acción, desde el momento en que tiene un sentido es, de alguna manera, legítima. Responde a una regulación, obedece a una norma, su regularidad trasluce ya en el fundamento de la acción el resguardo de una ley. Lo que se suele llamar legitimación no es sino el desenlace de un momento de confrontación entre dos legalidades en pugna. Es el nombre de una momentánea supremacía de una legalidad sobre otra, es la súbita preeminencia de un orden de sentido que abruma, suplanta, desplaza, eclipsa otras figuras de la ley. No hay legitimación de una acción, la acción es acaso admisible, es sometida a un juego de trastocamiento de sentido y, así, es transformada, es subvertida, es distorsionada al hacerla plegarse a un sentido que le es ajeno, al arrancarla de su tierra de amparo, de su régimen de legalidad para proyectar ese

¹³ Gilles Deleuze. *Difference et répétition*, París, PUF, 3a. ed., 1976, pág. 43.

¹⁴ Walter Benjamin. “Kritik der Gewalt”, pág. 46.

gesto corporal, esa modalidad del impulso del cuerpo, del lenguaje, de las fisonomías, sobre la trama de otra ley que la acoge para reconstituirla en su ser mismo, es decir, en su sentido. Un acto no puede ser legitimado, puede ser el punto de partida de una vasta y compleja operación de aniquilamiento y de olvido, de disolvencia, de vaciamiento. La violencia aparece en primera instancia como un acto desnudo, una perturbación brutal, una suspensión súbita del sentido. Benjamin asume como uno de los aspectos más ominosos y ejemplares de esa violencia oprobiosa de la autoridad la existencia de los cuerpos policiacos. Su fuerza degradante, su ignominia, consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley.

La confrontación, la tensión irresoluble entre legalidades hace visible la posibilidad de otra violencia, la violencia creadora, la fundación de normas. Lo que permanece inaprehensible e intacto en el propio enunciado de la ley es, sin embargo, el vínculo entre memoria y poder. Para Benjamin, desde el horizonte de la experiencia del presente, no hay una revocación posible del poder; se está capturado en un ciclo en el que los agentes y sus leyes se suceden. El poder no tiene historia, sólo es la gestión fascinada de la memoria de los otros, se alimenta de las reminiscencias ofrecidas como la verdad sobre el pasado. Involucra siempre la primacía del presente. La oscilación entre conservación y creación no es sino el rostro de ese vértigo, de ese deseo de presencia. La voluntad de memoria —es decir, de poder— se expresa como una tensión entre universos míticos. Dos mitos, dos narraciones: el mito de fundación, de invención, de creación de la ley y el mito de su vigencia intemporal, de su carencia de bordes, del “así es” que se extiende como condena y como destino edifican dos tiempos, dos historias, dos universos, hacen posible una tensión o incluso un conflicto entre universos normativos. Se trata del desafío de la convicción, de sus raíces, de su capacidad de ofrecer a lo humano una supremacía sobre la mecánica del destino. Pero es preciso que el vínculo de poder prevalezca históricamente sobre el fantasma de la intemporalidad de lo natural. Es preciso exaltar la faramalla y la locuacidad del poder.

“Se diría que un sistema de fines jurídicos [*Rechtszwecke*] no podría mantenerse si en cualquier punto se pudiera perseguir con violencia fines naturales”.¹⁵

El poder supone identidades, cuerpos, objetos, amenazas, dolor, su tiempo es el de la promesa, lo inminente de la destrucción, la fuerza de la amenaza traza territorios, dibuja linderos, distribuye, se desplaza hacia ciertas regiones sociales que privilegian su ejercicio; por el contrario, la naturaleza es indiferente a las jerarquías, habita los cuerpos, les confiere una potencia y una autonomía. Cuando prevalece la invisibilidad de la fuerza de sometimiento de la ley, su violencia se hace indiferenciada. El poder se disipa con los rostros de sus agentes. Esa violencia parece emanar de los propios sujetos sometidos, se expresa como una constricción de la vida, inherente en la vida misma, se muestra como el peso de una historia inmemorial, una servidumbre sin huellas, sin memoria, que parece emerger de la fuerza abismal de mitos atávicos que impregnan los actos hasta confundirse con cada historia íntima.

No hay justicia en el presente, sólo ese simulacro de pureza que es la legalidad, que significa del triunfo pleno de la ley. La legalidad, para Benjamin, es la señal del dominio del presente, de la experiencia inmediata sobre la concepción de la historia. La justicia sólo se entrevé como el advenimiento de la redención, que irrumpirá con la iluminación plena de la historia humana. El sentido de lo recordado está atado al presente, ciego a la culminación redentora, ciego a la justicia. El sentido de la legalidad es abismal: la ley forja un universo encerrado en su propio tiempo, en su absoluta presencia. No admite ni la ignorancia ni el olvido. Olvidar la ley, ignorarla no implica escapar a su imperio, sino sólo ignorar su desenlace, sus implicaciones, ignorar la propia identidad, abandonarse ciegamente a la percepción y a la figura de la repetición. Ignorar la ley y escapar al castigo es, sin embargo, ceder a los juegos miméticos, construir la propia vida como una mera repetición, abandonarse a la modelación silenciosa de la muerte.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 46.

Benjamin construye en principio su análisis de la violencia a partir de la polaridad de medios y fines. El análisis de la violencia reconoce así un trazo que separa ambos polos irreductibles el uno al otro, una diferencia que señala la inconmensurabilidad entre medios y fines. No es posible admitir la conmensurabilidad de los medios a los fines y, sin embargo, la noción misma de *medio* carece de sentido si no está subordinada a la *finalidad*. Esa es la fuente del equívoco: lo que constituye el escándalo de la violencia no es esa heterogeneidad entre medios y fines, sino la diferencia irreductible que los separa. Esa diferencia entre fines y medios se vela cuando ambos se orientan en un mismo sentido: medios legítimos o justos para fines legítimos o justos, medios ilegítimos o injustos para fines ilegítimos o injustos. La semejanza de su sentido suscita una extraña serenidad. Es cuando se enfrentan cuando surge el conflicto entre sus sentidos respectivos, cuando surge el escándalo, la algarabía de la violencia. Medios legítimos para fines ilegítimos, medios ilegítimos para fines legítimos. El trastocamiento de su consonancia revela el rostro encubierto de la violencia intrínseca en toda tolerancia. Se hace visible la dialéctica enrarecida entre el sentido de los medios y el de los fines, el vacío que los separa, el accidente de su concordia. El sentido de los medios se subordina al de los fines; es en sí mismo un esbozo, un gesto inacabado, insostenible por sí mismo, invoca la continuidad de la acción, su concatenación; es en sí mismo absurdo. El medio carece de sentido propio, como acto autónomo sería sólo una insensatez, una dilapidación del cuerpo, un acto vacío en los confines de la locura. Su sentido es entonces el de una promesa, el de un anuncio, el de una anticipación, surge del diálogo entre actos; los fines, por el contrario, parecen una culminación, una clausura. No obstante, no hay jamás un acto final; el orden serial de toda acción, su carácter intrínsecamente abierto, subordinado a su propio devenir, convierte toda finalidad en medio de una finalidad posterior, que lo sucede y lo enmarca como un horizonte. El acto, el fin que parece cerrar y dar sentido al medio, es en sí mismo indeterminado, informu-lable, incalificable. La incertidumbre de su valor se propaga al medio mismo. El sentido del acto desaparece para dar lugar solamente a sus resonancias, a sus esperas, a la esperanza sustentada en la evidencia

del valor mismo del medio. Es el sentido vacilante del medio el que emerge como única evidencia ante la disipación de la firmeza de las finalidades, ante el desdibujamiento de los horizontes, ante su perpetuo desplazamiento y las mutaciones o transformaciones que experimenta. Los medios y los fines están confinados a ese vértigo del presente: los medios toman su sentido de esa apuesta vacía que es el acto destinado a un fin irreconocible. El paso de medios afines es el del eclipse del acto: el de su disipación en el seno de las resonancias, del estado de cosas, del sentido aprehensible de la mutación moral. En la violencia, el sentido espera el eclipse del acto.

El sentido de un acto –medio o fin– habrá de advenir como una aprehensión retrospectiva sólo cuando el acto se ha extinguido ya, cuando sólo existen sus secuela y su memoria, cuando no se tienen sino sus evidencias disgregadas y fragmentarias, cuando es evocado, cuando resurge en los dramas de la memoria, cuando ha sido restituido a la conciencia a partir de los jirones de documentos, de monumentos, cuando ha sido capturado y distorsionado por el juego de las reminiscencias. Su sentido es menos el de un acto vivo, su presente es menos el del momento de la acción misma, que el forjado por la memoria y la experiencia misma. El acto en sí carece de sentido. Es un devenir puro sin significación, es una precipitación vacía de significado que se revela sólo en la rememoración. El presente se ofrece entonces como paradoja: surge de la memoria ante la vacuidad del acto que se ofrece sólo como un trazo perpetuo, como una fuerza vacía en sí misma, pero que se hace visible, inteligible en su estela, en la cauda de las transformaciones. No hay entonces justicia en el acto patente, inmediato. La justicia no admite sino la culminación del sentido. Es su realización absoluta, el momento de clausura. Se confunde entonces con la iluminación y con la muerte. Sólo la destrucción absoluta hace patente el sentido de la justicia, el sentido de la pureza radical.

Así, *no hay acto justo*; la justicia surge de la bancarrota final de la conjugación entre medios y fines; la justicia se hará reconocible como un desenlace límite, irreversible, sin futuro, en el que el sentido de todos los actos se revela por fin ante la luminosidad de la revelación.

La justicia es el sentido de una promesa que se ha cumplido sin la vacilación del presente. Con ella adquieren su vida las singularidades, se revela la identidad misma de cada ser en su singularidad, se revelará la pluralidad de las voces más allá de la ley –puesto que legalidad y justicia son incomparables– la legalidad es del orden de la moral, la memoria y la interpretación vacilante del presente, la justicia invoca la destrucción radical, la pureza, la culminación, el cumplimiento de la promesa, la emergencia final del sentido surgido de la destrucción absoluta de la ley, del sentido mismo. Los actos no son justos, sólo lo es lo que surge de la acción purificadora. La noción misma de fin señala la condición paradójica de la justicia: punto de desenlace, pero también objetivo, horizonte, expectación, promesa. El fin tiene siempre un sentido paradójico: es el momento de la culminación de un acto, es por lo tanto el momento en que su sentido se ofrece con la más absoluta nitidez, pero es, simultáneamente, el momento de la súbita extinción del sentido del acto, puesto que la iluminación destruye todo pasado y anuncia la imposibilidad de futuro. La pureza de la justicia no puede ser parcial ni transitoria. Es absoluta. No puede ser un momento del proceso, sino su desenlace radical. Un punto en el que se extingue súbitamente la historia, momento de clausura, de fractura del futuro, momento de oscurecimiento y clausura de la promesa que coincide con el desenlace del acto, con el nombre que fija su identidad. El acto no alcanza su identidad hasta ese momento que es culminación y disolución, coronación y extinción.

La justicia, para Benjamin, surge de una imposibilidad de sentido, de un vacío purificador que devuelve a los actos su estupor. La justicia no es sino la cancelación de la ley, la extinción de toda tentativa de universalidad, una ética surgida del sentido mismo de la diferencia que surge de cada acto y que lo hace irrecuperable para la representación. Es lo indecible mismo de cada acto que habita y funda toda certidumbre íntima, toda íntima capacidad de recuperación de la memoria al margen de los hábitos y la penumbra de la ley, y que sin embargo tiene un nombre que la revela: la redención. Para Benjamin, la violencia pura se separa de aquella que ansía el engendramiento y la conservación del derecho. La justicia surge como la

extinción radical del poder, la redención que disipa la necesidad del derecho, justicia y redención se funden, rechazan la generalidad de la ley, la combaten, la vacían de todo sentido: la justicia resplandece en el silencio de la iluminación, del recogimiento místico. La justicia señala la radical singularidad del destino, una correspondencia entre el futuro y la historia propios. Es lo intransferible mismo, lo que resiste a toda complicidad o alianza narrativa, es lo que abandona toda pretensión de comunicación, la justicia es el nombre mismo de la vida y de la historia revelada del sujeto. Benjamin escribió:

Justicia [*Gerechtigkeit*] es el principio de toda implantación divina de la finalidad [*göttlichen Zwecksetzung*], poder [*Macht*] el principio de toda implantación mítica del derecho [*mythischen Rechtsetzung*].¹⁶

Ser justo es entonces radicalmente distinto de cumplir la ley. Ésta ignora la singularidad, ignora también el tiempo ínfimo del resplandor, de la iluminación del pasado y del futuro, del nombre incalificable, intraducible, del acontecimiento. La acción justa es la capacidad de engendrar las singularidades capaces de revelar la pendiente despótica de la ley, es el despliegue de singularidades más allá del lenguaje, más allá del sentido, iluminadas por el nombre de dios. De ahí, la imagen de la divinidad como la única fuerza que engendra y alienta la justicia, esa imagen convocada por la imaginación de Benjamin en la que habita y alienta la justicia. Justicia, piensa Benjamin, no es otra cosa que el ejercicio de la violencia entendida como purificación. Pero es preciso no caer en la ilusión de entender la purificación como la recuperación de una identidad sin fisuras, sin quebrantamientos, sin opacidades; la pureza no es sino recobrar esa fuerza que aliena en la destrucción, que reclama la fertilidad de la desaparición. La justicia no puede ser sino una modalidad del don. Un don en cuyo momento de reciprocidad se desmiente el espectro jurídico del valor. La destrucción purificadora, esa justicia de la que habla Benjamin, se asemeja a la soberanía inherente al acto de consumo, subrayada por

¹⁶ *Ibidem*, pág. 61.

Bataille, capaz de una destrucción que ha rehusado toda sombra de utilidad, todo acicate de la acumulación, toda amenaza de identidad, todo intento de significación, toda voluntad de sometimiento.

La violencia como justicia no puede surgir ni en favor ni en contra de la ley, ni como violación de la regulación ni como vocación de restablecimiento, es lo incalificable, lo otro. Ni restaura el sentido, el orden, lo admisible, lo “legítimo”. Es en el vértice de la moralidad donde la violencia cobra dos rostros irreconciliables: la violencia moral no es sino acto de poder, de legalidad, queda la violencia redentora, purificadora, una inmoral, vacía de sentido, orientada a la destrucción de todos los valores, engendrada por una gratuidad, una generosidad, una soberanía ajena a nuestro universo de valores, es decir, de poder. Una violencia ajena, exterior, indiferente a toda tentación de poder: la única vocación, el único desenlace admisible de esta violencia, advertirá Benjamin, es la justicia. Esta violencia inmoral y la justicia engendran una relación paradójica: discordia e interioridad recíproca. La justicia se ofrece siempre como una forma de violencia, como una “devolución” sin correspondencia, sin congruencia, sin respuesta a los reclamos de la equivalencia y el valor. Toda devolución justa es un trastocamiento de la ley, una alteración del orden moral, una mutación de la esperanza, la visibilidad de una discordia, de un desconcierto que es sin embargo una señal.

Para Benjamin la igualdad paradójica de la justicia es convergencia y congregación de singularidades, marcadas idénticamente por esta relación de la esperanza frente a la revelación, es la revocación del alcance de la norma. Ésta sólo alimenta un simulacro de igualdad que se despliega bajo dos rostros: o bien una tensión agonística irresuelta, que no es sino la suspensión momentánea de la sumisión, un tiempo inerte en el drama de la sujeción; o bien la fusión del encuentro en la que la igualdad adquiere la figura de una identidad sin nombre, sin figura, sin contornos. Ese simulacro de igualdad que surge de la norma, a diferencia de la justicia, no tiene la fuerza de la redención, más bien surge de la exigencia de la historia, se arraiga en la vida inmediata, en lo empírico, en el juego de instauración y preservación de la norma. El simulacro de las igualdades, al mismo tiempo, condición y finalidad

de la norma, del derecho, es decir, es capaz de incitar y respaldar la violencia, exacerbarla. Esa tregua en la servidumbre que llamamos igualdad es paradójica, surge de la pugna irresuelta de dos voluntades de sometimiento que confrontan sus horizontes de sentido y sus acciones divergentes, aunque irreductibles. Benjamin reconocía esta violencia como el rasgo constitutivo del poder: la suspensión de la devastación por la violencia no es su extinción, sino su mutuo equilibrio, ya sea en su ejercicio real o bien en su capacidad amenazante:

Pues desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho, no hay ninguna igualdad, sino, en el mejor de los casos, poderes igualmente grandes.¹⁷

Así, se engendra la igualdad como una ilusión, como un peligro, en esa historia regida por el ansia íntima de felicidad, de presente, marcada por el horizonte del deseo.

Así, la violencia exhibe esos dos rostros encontrados: la violencia impuesta desde la ley no puede ser sino un acto que escapa a la purificación, que la rechaza, que incluso la revoca. Esa revocación de la purificación se expresa en el primado de la significación, en el simulacro de la memoria, en la doxa de la historia colectiva, en el olvido del acontecimiento. La violencia de purificación escapa al dualismo entre violencia legítima e ilegítima, es del orden de lo neutro, de lo que escapa por sí mismo al gesto ordenador, al sentido de una regulación. La violencia que surge de la ley, que corresponde a su esfera, la instauration como centro. Toda transgresión confirma los linderos de la ley y su fuerza imperativa, hace incuestionable su autoridad, reclama la acción que surge de la necesidad de su restauración. La transgresión reclama y admite, aún bajo una fuerza negativa, bajo la negación misma, la afirmación primordial de la ley, la voz que enuncia las fronteras de lo admisible y el resguardo al que debe retornar la memoria de la transgresión. El castigo es un gesto de la promesa y de la memoria. El castigo es una violencia cuyo sentido está siempre hundido en un tiempo

¹⁷ *Ibidem*, págs. 61-62.

virtual. Su sentido es ajeno al acto, está siempre en otro tiempo. El presente sólo es poder, sometimiento, sólo visto en el universo de las finalidades el ejercicio de la violencia adquiere los matices del castigo. No hay castigo sino en ese tiempo de la reminiscencia o en el del destino, es la versión humana, impura, de la redención, su simulacro histórico. La contemporaneidad del castigo no es sino la consagración de la violencia como implantación del sufrimiento y como voluntad de doblegar, de conducir la aprehensión del mundo, del transgresor, a los horizontes reconocibles de la ley. El castigo no es otra cosa que la ignominia de la ley, surgida de su pretensión de universalidad en el horizonte de su transitoriedad histórica, de su irrisión.

La ignominia del poder tiene su génesis no en la violencia misma como manifestación del poder, sino en la disipación de la diferencia entre creación y preservación. Ese juego mimético entre los dos órdenes, ese encubrimiento recíproco que borra los perfiles y los tiempos, es también una disolvencia de la historia. La *ignominia*, para Benjamin, no radica en la violencia misma, en su naturaleza, sino en su sentido, es decir, en su lugar frente a la ley y frente a la redención. La ignominia de la violencia surge no de la ausencia del sentido, no de su trazo fulgurante, no en la destrucción inherente a la necesidad de justicia, sino en la mimesis estratégica de la significación, la metamorfosis estratégica de los valores. El acto violento es en sí mismo esa supresión brutal de las identidades, ese quebrantamiento, ese momento de catástrofe que irrumpe en un universo regido por la duración, la costumbre de la regularidad, la concordia de los tiempos, la serenidad de la anticipación. La catástrofe de la violencia irrumpe haciendo visible la fragilidad de los órdenes y los cuerpos, trayendo a la luz la visibilidad de la finitud, el derrumbe de la previsibilidad, la docilidad de lo anticipable. La disipación de la diferencia no se funda en la diferencia sino en el desdibujamiento de esa diferencia por la súbita fuerza significativa de ambos sentidos indiscernibles del acto violento. Menos como una transgresión o como una bancarrota moral que como un vaciamiento de la identidad, una suspensión de la textura reconocible de los nombres, de los actos. Y, sin embargo, la violencia no se ofrece como el espectáculo de la imaginación, ni siquiera como

la figura de la barbarie. Más allá de la transgresión que suscita la violencia como restauración de la vigencia amenazada de la ley. Un acto de transgresión no suspende la ley, sino la universalidad de la ley instala una figura de excepción, interroga su “naturalidad”: la ley puede ser olvidada, ignorada; su fuerza imperativa puede ser desdeñada, su amenaza desoída. Lo aterrador de la transgresión para el universo de la ley es que, al confirmar su validez, ilumina su vigencia relativa, su convencionalidad, su historicidad, su duración. La transgresión hace visible la temporalidad, la precariedad, la transitoriedad de la ley. La suspensión de esa universalidad de la ley suspende la legalidad, la potencia misma de la coerción. No se puede conocer el juicio de dios ante la ley transgredida. No hay en la ley misma nada que permita deducir de ella el castigo correspondiente. La violencia toma su fuerza de su existencia virtual, de la posibilidad de su ejercicio inminente, inmediato. Los dos rostros de esa violencia eficaz, patente, inequívoca son inconmensurables, radicalmente heterogéneos, y sin embargo inseparables: por una parte, la violencia inherente a la creación de normas y, por la otra, su restauración, que circunscriben el tiempo vivido en su totalidad, la creación señala los bordes de lo originario y lo futuro, la restauración señala la reiteración, la confirmación de la experiencia. La anticipación de la violencia es simplemente la imagen de un tajo, un hiato, un trazo, acaso un resplandor que no sólo lacera la certeza de lo vivido, sino que abate con su resplandor el futuro, hace visible otro destino, hace patente, inmediata, tangible, la finitud de lo íntimo, de lo habitual. Subordina a su ejercicio todo futuro, lo condensa en ese fulgor momentáneo, sin otra presencia ni otra duración que la del aniquilamiento: el sentido mismo del tiempo vacila cuando se cierra la figura del futuro. La fuerza restauradora de la violencia es así paradójica: restaura la vigencia de la ley, la promesa de la inviolabilidad del proyecto íntimo, pero lo hace desplegando en el instante del golpe la vacuidad de la aniquilación, la supresión anunciada de toda duración, el brutal ejercicio de una soberanía abandonada al vértigo de su propia capacidad conservadora.

Benjamin introduce sin duda una interrogación sobre el orden teológico del acto político, su sentido como búsqueda de la reden-

ción. La comprensión de la historia reclama no un conocimiento del pasado, sino una noción de espiritualidad que desmienta el horizonte de un conocimiento empírico de los actos, su fundación en una aspiración de trascendencia. Inaccesible para el conocimiento, el sentido de la justicia, que señala y determina la finalidad redentora de todo acto político, es sólo recuperable en el sentido pleno de los nombres, en la recuperación de esa pureza de la verdad del acto de nombrar que habrá de iluminar no sólo el sentido del pasado, sino del mundo. Benjamin habla de esa edificación de los actos más allá de una ética fundada en una consagración pragmática de los valores, que es siempre una salvaguarda de la barbarie en la firmeza del mito. Más bien hablará en favor de una estética de la redención: le llamó *violencia revolucionaria*: “es el nombre que hay que imponer a la más alta manifestación de la violencia pura de los hombres.” Y, no obstante, el sentido de esa violencia es incierta, incalificable. “Sólo la violencia mítica y no la divina —escribió Benjamin— pueden reconocerse con certeza”.¹⁸ Desde la caída, el nombre de esa violencia pura, divina, de esa designación de la justicia, de esa comprensión de la historia está vedado para los hombres, para su lenguaje, para su acción. Sólo pueden entreverse en el resplandor estético de la alegoría. La estética como un momento del resplandecimiento de la verdad, pero también como la consagración de un cierto desafío del lenguaje.

Referencias

- Benjamin, W. (1986), *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, W. (1977), *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, W. (1992), *Einbahnstraße*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, W. (1993), *La metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona.
- Blanchot, M. (1983), *La communauté inavouable*, Minuit, París.
- Deleuze, G. (1976), *Difference et répétition*, 3ª ed., PUF, París.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 66.

La sombra de Frazer: las nociones de verdad y tabú en la reflexión antropológica freudiana*

Alianzas abruptas: la confrontación entre antropología y psicoanálisis

El vínculo entre antropología y psicoanálisis es quizá uno de los elementos constitutivos, aunque equívocos cuando la reflexión freudiana se interroga acerca de las condiciones de surgimiento de la cultura y la fisonomía ésta que impone al alma individual. La reticente fascinación de Freud por la exploración antropológica de los orígenes de la cultura aparece muy temprano en su obra. Ya en las cartas a Fliess no sólo da lugar a su pasión por la arqueología que lo habrá de acompañar toda su vida, sino a sus inquietudes más urgentes en el dominio de la antropología: interrogaciones tempranas sobre la religión y la creencia o sobre el mito. En esbozos preliminares Freud reconoce aún de manera vacilante que el sujeto en ciertos momentos privilegiados en que alcanza la aprehensión reflexiva de su propia actividad psíquica engendra los elementos primarios del mito. Muchos años más tarde, Freud señalaría en su Postfacio de 1935 escrito para una edición tardía de su Presentación autobiográfica, al hacer una recapitulación del trayecto de su pensamiento a lo largo de su obra:

Después del rodeo que me llevó a lo largo de mi vida desde las ciencias naturales, a la medicina y a la psicoterapia retornó mi interés en los problemas culturales que me habían atrapado cuando en mi

* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 13, diciembre, 1998, pp. 93-122.

juventud apenas me desarrollaba en el pensamiento, [después de *El malestar en la cultura*] reconocí cada vez con mayor claridad que los acontecimientos de la historia de la humanidad, la acción de los intercambios entre la naturaleza humana, el desarrollo de la cultura y las experiencias decantadas [*Niederschlagen*] en un tiempo primordial cuya representación se abre paso en la religión, son sólo el reflejo de los conflictos dinámicos entre el Yo, el Ello y el Superyó, que el psicoanálisis estudia en individuos que repiten en escenarios más vastos los mismos procesos.¹

Esta pasión por la antropología recuperada tardíamente no señalaba sólo una recapitulación y retorno a sus fervores e intereses juveniles, sino la restauración expresa de una tensión que recorre íntegra la obra de Freud y que se expresa tanto en la devota incorporación de las tesis evolucionistas, las metáforas arqueológicas y las teorías filogenéticas de la fantasía, como en sus concepciones sobre la memoria y la palabra.

Pero la relación entre la antropología y el psicoanálisis no atraviesa solamente la obra de Freud como el fruto de una inclinación irrenunciable. Aparece como una tensión constitutiva tanto de la reflexión psicoanalítica como de las tesis sobre la subjetividad que subyacen, encubiertas, en las diversas tentativas de la antropología para aprehender el vínculo entre los valores, los afectos, las conductas de los individuos, su historia, su génesis, y la fisonomía de las regulaciones sociales, su transformación y su violencia imperativa. Así, la visión de la subjetividad en el panorama antropológico no es menos perturbadora y desafiante, sin dejar por ello de suscitar desencanto. El psicoanálisis ha suscitado entre los antropólogos visiones antagónicas. Por una parte, los antropólogos que buscan explorar las alternativas ofrecidas por el psicoanálisis, por la otra, aquellos que desde una visión circunscrita de la antropología se enfrentan al psicoanálisis ofreciendo los hallazgos de la etnografía como refutaciones

¹ Sigmund Freud, "Nachschrift [1935]", en *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse* (comp. e introd. Use Grubrich-Simitis), Frankfurt, Fischer, 1973, p. 98.

de las intuiciones generales acerca del lugar de los procesos psíquicos en los procesos sociales. Y, no obstante, ambos se ven orillados a lecturas equívocas, a fundar sus confrontaciones conceptuales en interpretaciones no pocas veces ajenas a la trama de la reflexión freudiana. Pensemos en la violenta polémica de Malinowski contra la generalización de los principios interpretativos del Edipo psicoanalítico a ámbitos de la vida cultural marcados por una diferencia radical. Según el juicio de Malinowski, el psicoanálisis, capturado en la cauda tiránica del esquema edípico y prácticamente reducido a éste, fue incapaz de apreciar las consecuencias de la heterogeneidad y la complejidad de los regímenes de parentesco en las sociedades primitivas. A pesar de la amplitud de la meditación de Malinowski sobre el proyecto psicoanalítico la tensión entre las figuras explicativas del psicoanálisis y la confrontación engeñecedora con la vida en las islas Trobriand no pudo dar lugar a una meditación capaz de reconocer los ámbitos irreductibles de cada una de estas esferas reflexivas del comportamiento. El énfasis particular que la lectura de Malinowski confiere al Edipo y a su desfallecimiento ante la evidencia etnográfica lo llevan a un reclamo que permanece completamente ajeno a las dificultades y preguntas inherentes a la empresa psicoanalítica. En efecto, Malinowski exhibe en la breve recapitulación de la concepción freudiana del origen de la sociedad –trazado esencialmente en *Tótem y tabú*– esta lectura impaciente orientada según una tentación disciplinaria:

La concepción fundamental de Freud del complejo de Edipo contiene una teoría sociológica tanto como una psicológica. La teoría psicológica declara que una vasta porción, si no es que toda la vida mental humana tiene sus raíces en tendencias infantiles de carácter “libidinal”, reprimidas más adelante en la niñez por la autoridad paterna y la atmósfera de la vida patriarcal. Así, se ha formado un “complejo” en la mente inconsciente de naturaleza parricida y “matrogámica”. Las implicaciones sociológicas de esta teoría implican que a lo largo del desarrollo de la humanidad debió haber existido la institución de la familia individual y el matrimonio, con el padre como un patriarca

severo, más aún, feroz y en la que la madre representa los principios de afecto y cariño.²

Son evidentes los equívocos de la lectura de Malinowski, su precipitación alejada de una lectura comprensiva de las tesis freudianas y de las vicisitudes de su génesis. Y, no obstante, Malinowski desplegará más adelante en ese mismo texto, no una lectura meditada de las interpretaciones freudianas, sino una valoración rigurosa de la exactitud “desplazada” de las conjeturas freudianas. Malinowski había objetado la vigencia universal de la prohibición del incesto sobre la base del análisis de la estructura compleja de la red del parentesco trobriandés. Pero en esa trama de relaciones simbólicas había advertido, sin embargo, que la prohibición del incesto aparecía claramente en el tejido de las prescripciones y prohibiciones del parentesco y, aunque omitía expresamente las figuras paterna y materna, determinaba la relación entre hermanos y comprometía el vínculo con el tío materno. Este “desplazamiento” del tabú parecía sugerir una lectura más minuciosa de los textos de Freud que, sin embargo, Malinowski no llevó a cabo. En efecto, la obra de Freud se había aventurado ya en un trayecto de enormes repercusiones. Freud habría de inscribir, con *Tótem y tabú*, el enigma de la fuerza imperativa del tabú, como centro en la imagen teórica acerca del lugar de la subjetividad en el origen de la cultura. Pero también habría de desprender de esta reflexión sobre el tabú las tesis sobre la culpabilidad y su génesis, las exigentes hipótesis sobre la memoria filogenética del asesinato primordial del padre en el seno de la horda primitiva y la capacidad que adquiere esta memoria sofocada del asesinato en la creación de los tiempos sociales. La culpabilidad se inscribe en la reflexión freudiana como una condición inherente a la estructura misma del aparato psíquico que desempeña una tarea esencial en la génesis del vínculo social y las pautas de representación simbólica colectiva.

² Bronislaw Malinowski, “Pioneer of the Study of Sex and Marriage” (1923), en *Sex, Culture and Myth*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1962, p. 115.

El horizonte antropológico habrá de estar presente de manera relevante en distintas tentativas desprendidas del universo freudiano: de las tempranas investigaciones de Abraham, las reflexiones de Otto Rank que trazan un vínculo entre la expresión mítica y la novela familiar en la neurosis y la incidencia de las estructuras de la fantasía en la forma específica del drama mítico, o bien las formulaciones de Theodor Reik sobre las formaciones simbólicas y su desempeño en la religión. Más explícitamente se advierte la tensión entre ambos universos en la exploración deliberada de las zonas de confluencia entre antropología y psicoanálisis emprendidas por Géza Róheim sobre los más diversos ámbitos de la investigación antropológica —desde las prácticas rituales, las pautas expresivas de la esquizofrenia en el contexto de la razón mágica, las regulaciones inconscientes que marcan los comportamientos en la red de parentesco, el sentido del régimen simbólico en el duelo— o bien las tentativas de Bruno Bettelheim por explorar las expresiones de la sexualidad ritual a través de una interpretación singular del simbolismo inconsciente. Pero al margen de estas búsquedas, en las elaboraciones más contemporáneas el psicoanálisis parece distante de las reflexiones antropológicas. Consideró el saber antropológico más como un mero horizonte, como una disciplina periférica, que como un cuerpo de interpretaciones que alentaba primordialmente su propia reflexión sobre la subjetividad. Y, sin embargo, de estas convergencias incidentales ha surgido una conjugación de resonancias que son al mismo tiempo ajenas a ambas disciplinas, y constitutivas de una reflexión fundamental sobre el lugar de la subjetividad en el proceso social. El trayecto histórico de la reflexión de Freud se adentra en momentos cruciales en la religión para tratar de comprender a través de la génesis del culto tanto los rasgos reveladores de la gestación de la subjetividad como la propia génesis de la cultura. La fábula de la horda primitiva que forja Freud, a partir de las conjeturas de la antropología evolucionista, como el episodio primordial que da origen a la cultura desemboca en el motivo ya plenamente edípico del asesinato del padre; Freud enlaza ya aquí en esta estructura primordial del Edipo la articulación de las reflexiones sobre la naturaleza y la obligatoriedad del vínculo social y las estructuras

constitutivas de la subjetividad. No obstante, la tesis incierta que nos ofrece la escena de la horda primordial y el banquete sacrificial como una convergencia de episodios cruciales en el origen del tabú del incesto y del régimen de culpabilidad como fundamento de la cultura no está exenta de repercusiones contradictorias, irresolubles. La meticulosidad del trabajo de Freud en torno del fundamento histórico de la prohibición del incesto y la relevancia de las tesis sobre el episodio primordial del asesinato, convocadas por él para sustentar sus propias conjeturas, derivó en la extrañeza y la obscuridad casi inadmisibles de su texto crucial: *Tótem y tabú*, que provocó un rechazo inmediato en el ámbito antropológico.

Pero ajena a este rechazo, la reconstrucción de la génesis del tabú desde la perspectiva de la memoria del asesinato paterno aparece como uno de los momentos enigmáticos no sólo en el universo freudiano, sino en toda meditación sobre los fundamentos de la cultura en la antropología. A pesar de que *Tótem y tabú* ha sido calificada por algunos como una obra anacrónica, fabulante, especulativa, extraña al universo de las grandes aportaciones de Freud a la concepción de la subjetividad, y ha sido condenada también como un conjunto de alegorías capaces de desorientar la reflexión positiva de los fundamentos de la cultura, las tesis que sustentan el origen del tabú en el episodio primordial en el asesinato del padre fueron refrendadas por Freud a lo largo de toda su obra hasta sus últimas consideraciones sobre la religión y la identidad. Incluso en su sorprendente última obra, *Moisés y el monoteísmo*, que buscaba una aprehensión del origen histórico de la identidad colectiva y la creencia, de la fuerza de la religión y de los modos de expresión de la verdad y la tradición, es posible reconocer la presencia innegable de las tesis fundamentales de *Tótem y tabú*. Así, a pesar de que las tesis de *Tótem y tabú* han sido violentamente descartadas por las teorías antropológicas contemporáneas o bien reinterpretadas metafóricamente para ofrecer a su hálito especulativo el amparo de la alegoría, una y otra vez han sufrido una violenta confrontación tanto desde el punto de vista antropológico como desde la mirada de un psicoanálisis ajeno a las hipótesis sobre el origen asumidas por Freud como un resguardo de las preguntas fundamentales sobre lo humano surgidas en el siglo XIX.

La alianza del origen: subjetividad y sociedad, trayectos especulares

Tótem y tabú ha quedado como una obra incierta, indeterminada, de perfiles difusos, de raíz especulativa. Y, sin embargo, es preciso recobrar la luz oblicua que arroja sin embargo su tesis central sobre el asesinato primordial del padre y que suscita una visión particular de la continuidad y de la discontinuidad históricas: una noción de herencia y de memoria ambas fundadas sobre la presencia de la represión y la coexistencia de deseos y memorias privados de todo residuo temporal. Vivimos esa culpa transmitida desde tiempos inmemoriales sin la memoria de ese episodio primordial, como un desasosiego sin tiempo que apunta a una violencia por venir. Freud identifica el mecanismo que hace posible esa conjugación de continuidad y discontinuidad en el trayecto de la identidad: la proyección. Para el sujeto contemporáneo la culpa, esa memoria privada de escenificación, esa memoria de afectos hecha del olvido de lo que ha sido su origen, esa conmoción aparentemente sin anclaje, pero surgida como un impulso intrínseco a la propia naturaleza, parece encontrar su causa en la identidad de los seres del mundo. Se convierte en un principio de causalidad que toma la figura de una prohibición esencial, sin origen, sin destino. La ley aparece así como el desenlace de esa tensión entre memoria y represión que trastoca la experiencia del pasado, pero se expresa en la sobrevivencia del afecto de la culpa y el miedo para definir una primera figura del mundo. El conocimiento primordial del mundo identifica entonces el principio de causalidad con la geografía del miedo y la presencia íntima de la culpa. Se advierte ya el gobierno del principio de placer-displacer que marcó el pensamiento freudiano. El tabú es la expresión social de este principio del placer marcado por la memoria de la experiencia de los ancestros. Pero esa memoria de la culpa lo es también de un juego complejo de condiciones contrastantes de la identificación que surgen en el momento de fundación de la cultura: identificación con el padre en la experiencia del deseo, y con los hermanos en la experiencia de la exclusión y en la complicidad del crimen. La cultura surge entonces

como esta conjugación de olvido y represión, de continuidad e insistencia del deseo y de una constelación contradictoria de identificaciones que sobreviven para encontrar en la proyección un principio primordial, ordenador del mundo.

Como es patente, el esfuerzo de *Tótem y tabú* no estaba destinado a interrogar primordialmente la organización de la cultura, sino más bien a proporcionar medios para la inteligibilidad de su origen. El pensamiento del origen es frecuentado por Freud, lector metódico de los textos clásicos del siglo XIX y del gran romanticismo alemán. Freud está, desde los propios inicios de la interrogación propiamente psicoanalítica, asediado obsesivamente por la pregunta sobre el origen. No son extraños sin duda, la veneración e incluso la fidelidad de Freud a un pensamiento darwinista que nunca asumió cabalmente y ante el que mostró más bien una desigual fidelidad: adhesión a sus principios generales junto con un relativo desapego ante sus tesis particulares. Como se sabe, las tesis más importantes del evolucionismo freudiano no tienen tanto sus raíces en la *selección natural* de Darwin como en las de la transmisión de la herencia de Lamarck. En efecto, en su célebre *Filosofía zoológica*, Lamarck establece lo que él supone como una ley fundamental del desarrollo de las especies:

Segunda ley: Todo lo que la naturaleza hizo adquirir o perder a los individuos por la influencia de las circunstancias en que sus razas se ha encontrado colocada durante largo tiempo, y consecuentemente por la influencia del empleo predominante de tal órgano, o por la de su desuso, la Naturaleza la conserva por la generación en los nuevos individuos, con tal de que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos, o a los que han producido estos nuevos individuos.³

Las preguntas que Freud necesitaba contestar para imaginar el vínculo entre la evolución social y la de la génesis de la subjetividad

³ Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck, *Filosofía zoológica* (1809), prol. Ernesto Haeckel, presentación de Adrià Casinos, ed. facsimilar de la versión publicada en Valencia, Sempere, 1908; Barcelona, Alta Fulla, 1986, p. 175.

gravitan en torno de un problema quizá irresoluble: ¿cómo se transmite la experiencia humana hasta la carne misma, cómo se troque la memoria y la emoción vividas en una escritura duradera en las funciones orgánicas, cómo se transmite de un organismo a otro, ante la muerte de la memoria consciente, la trama secreta de los afectos y el recuerdo de episodios primordiales que se preservan más allá de la huella de toda experiencia, cómo se la infunde en la textura del cuerpo, cómo se troque indeleblemente en los perfiles y la fisonomía de la especie, en su memoria colectiva, el esquema de las fantasías y los afectos surgidos de la conjugación de memoria y olvido, cómo se propaga a los descendientes el recuerdo de un miedo y una respuesta, cómo se impregna el saber instintivo de la especie con los relatos cifrados de su propia experiencia? Estas son preguntas constitutivas del psicoanálisis. La reflexión freudiana se erige sobre ella. A pesar de su sentido aparentemente extrínseco a las grandes preocupaciones teóricas que alimentaron la creación de la metapsicología, esa pregunta y las respuestas a ellas que Freud bosqueja desde su inclinación evolucionista dirigen el curso y la orientación de las construcciones del psicoanálisis: según las respuestas ofrecidas por Freud, una intuición parece dominar su reflexión sobre el origen: para él lo vivido por nuestros ancestros se disemina como un olvido del cual sólo se preserva la reminiscencia de un acto y de las emociones que suscita, el resto se hunde en una memoria quizás arraigada en el cuerpo como el desenlace de una represión ancestral que nos modela de manera inadvertida. Es una memoria y un olvido mudos, imperceptibles, de una experiencia que antecede la palabra, un recuerdo arraigado en la carne sin la salvaguarda de los signos, una reminiscencia sin lenguaje. En un pasaje desconcertante de *Tótem y tabú* leemos:

Relacionado genéticamente con esto está que la función de la atención originalmente estaba dirigida no hacia el mundo interior, sino a las excitaciones que confluían del mundo exterior y de los procesos endopsíquicos sólo se perciben noticias del desarrollo de placer y displacer. Sólo con la formación de un lenguaje de pensamiento abstracto, mediante la amalgama de los restos sensoriales de las representaciones

de palabra con procesos interiores, serán estos últimos susceptibles de ser percibidos. Hasta ese momento los hombres primitivos se habían desarrollado mediante la proyección de las percepciones interiores hacia el exterior una figura del mundo exterior, que nosotros sólo con una percepción de la conciencia fortalecida debemos vertirla de nuevo en una psicología.⁴

Ese registro primordial es ajeno a la expresión misma en el lenguaje y se proyecta desde sus propios cuerpos sobre las generaciones futuras. Impregna sus vidas, conduce y modela sus percepciones y sus proyectos. Este trazo mudo pero tajante, determinante, da su expresión propia a las ansiedades surgidas de presencias y conmociones ancestrales que surgen veladamente, engendrados por actos y cuerpos que poblaron escenas que jamás habremos de evocar y cuyos estremecimientos se yerguen desde una memoria propia pero arraigada en lo vivido en otros cuerpos.

Pero ese complejo en el que se funden la culpa, la identificación, la alianza y la proyección, mudas y sin signos, funda también el propio lenguaje y con él la experiencia del tiempo: hace posible toda referencia al pasado y al futuro, engendra y alimenta el sentido de los objetos, de las palabras, de los actos; está en los fundamentos de la existencia misma de todo simbolismo. Esos miedos sin arraigo, surgidos de sombras intangibles, testimonian la herencia de los estremecimientos y las experiencias violentas que jamás hemos vivido, nos someten a terrores y exaltaciones traumáticos que desbordan nuestra memoria y nuestra capacidad de evocación. Esta herencia transita, inscrita en el trasfondo, en las texturas, en los tonos de la voz, en los énfasis de la gestualidad, en los quebrantamientos de la expresión, en los desfallecimientos del lenguaje. Es una memoria que escapa a la incidencia de la vida y que recibió su fisonomía en un tiempo más allá del tiempo, más allá de un lenguaje que diera nombre a los actos y a su orden para revelar el sentido de un sentido engendrado y sostenido por la desaparición del otro. Es una memoria que ha sur-

⁴ Sigmund Freud, *Totem und tabu*, p. 355.

gido y se ha inoculado en la carne sin la sombra del lenguaje y de la muerte del semejante. Ese recuerdo de una negación que engendra, conforma y limita el deseo hace patentes los rasgos y los linderos de la subjetividad.

Pero esa memoria muda conforma también la lógica de la fantasía que preserva los trazos de esa experiencia originaria y se revela como una fragua de modelar la propia historia en un drama reiterativo, inadvertido, también secreto pero inherente a los pliegues de la subjetividad. Cada generación recobra y reviste con nuevos espectros y efigies esa congregación de sombras de una memoria al mismo tiempo desaparecida como repertorio de imágenes, de palabras, de narraciones, pero preservada como anclajes, como impulsos, como reticencias, como terrores, como inclinaciones ciegas de un cuerpo arrastrado por una memoria sin palabras. Es una reminiscencia que habita el deseo, le da forma, prescribe sus objetos y los destinos de éstos en una encrucijada que ha antecedido desde siempre a la experiencia viva del lenguaje. Al margen de toda memoria, reminiscencia pura de la negación, es la expresión en la forma misma de la conciencia de la violencia tajante de la ley sin la fragilidad de la memoria. Como condición de la subjetividad misma esa memoria será, después del advenimiento del lenguaje, indiferente al decaimiento y la distorsión de la experiencia viva.

Freud encara la imposibilidad de explicar el perfil de nuestra propia subjetividad sin una hipótesis sobre la incierta historicidad de las fantasías: para él, no pueden ser sino primordiales e inalterables, aunque fruto de esa experiencia primordial. De ahí su capacidad de dar su forma al vínculo con el otro y fijar los cauces de su destino. Se han trocado en condición misma de la condición humana. Son intangibles, pero al mismo tiempo orientan y encausan el espectro de representaciones psíquicas del sujeto, señalan con rasgos irremplazables los objetos de amor, imponen a la experiencia un conjunto de asimetrías, que alimentan y asedian la vida afectiva de cada individuo. La ley y su exigencia de universalidad se desprenden de esa herencia implacable. Sólo la muerte del padre funda lo social, un asesinato todavía sin nombre y sin tiempo, sin futuro ni memoria,

ajeno aún al sentido y la violencia de la desaparición, una muerte sin muerte, inocente. El asesinato colectivo que funda la alianza entre hermanos, que los identifica en el gesto criminal, no es un acto sino una mera señal, un crimen sin transgresión: a partir de ese momento del encuentro colectivo, surge la propia identidad y la de los otros, es en la cauda del asesinato paterno y en su ley que se hace posible el nombre, pero surge con ello la condena del acto y la instauración de la prohibición. Esa muerte del padre es solamente una aniquilación del oprobio de la exclusión y la sofocación del deseo. No existe drama en ese asesinato del padre fruto de una alianza primordial, muda, con los otros, los hermanos; sólo la defensa silenciada, intransigente, de la vida en un acto instintivo en un mundo todavía al margen de toda esfera de valores; el asesinato es sólo el desenlace de un mero impulso carente de fines y lenguaje, que no reclama una complicidad sino que la antecede y la funda; un asesinato al margen de los nombres, al margen del intercambio, al margen del deseo mismo, de los objetos de deseo que se desplazan en la materia sucesiva, inalficable de las estructuras psíquicas. La culpabilidad sobreviene al asesinato, surge al mismo tiempo que la ley. El asesinato no es una transgresión. La culpa es el efecto de la desaparición del padre y del surgimiento de la alianza, de la ley. La culpabilidad es la señal de una transgresión que calificará retrospectivamente un asesinato decretado desde la inocencia. La culpa no antecede ni sucede a ley: ley y culpabilidad son contemporáneas. Es esa indiferenciación del tiempo, esa simultaneidad lo que hace indescifrable su sentido, lo que hace inalficable la culpa, inabordable, indecible, lo que da a ese asesinato primordial su oscuridad. Esa memoria primordial del asesinato, sin tiempo, sin edad, sin duración, sin ritmo, sin nombre ni imágenes, capaz de desbordar la experiencia propia, y de impregnar nuestra vida cotidiana, se proyecta sobre la forma viva de lo vivido, ordena nuestros objetos cotidianos, las narraciones de nuestros pasados, el sentido de nuestros recuerdos, la violencia o el consuelo de nuestros olvidos, da sentido a esos jirones de imágenes, de voz que transitan en el flujo mismo de las experiencia y que parece originarse en la voz y el cuerpo de los padres.

En *Tótem y tabú* aparece con nitidez la experiencia que anuda en un sólo momento el tiempo de la culpabilidad, el tiempo de la alianza y el tiempo de la identificación; y, no obstante, el fundamento de la culpa queda aún por esclarecer: entre el asesinato colectivo y la identificación singular con el padre existe ese desgarramiento, esa asimetría que surge entre la subordinación a la figura suprema y el augurio de la propia potencia suscitada por la desaparición de la supremacía paterna. Ese vacío es la experiencia de la culpa.

La culpa es esa fuerza silenciosa, indecible, al margen de la alianza y de la transgresión y al mismo tiempo fundamento de ambas, alimentada por la tensión irrepresentable de una identificación con el símbolo paterno que conjuga la potencia y la extinción de la potencia, la violencia soberana y la aniquilación violenta de esa violencia. La alianza se funda sobre el símbolo de la abyección. La congregación de los hermanos, de los excluidos, de sus presencias dispersas y sin identidad es la condición para el asesinato. Su conjugación en un sujeto único es la condición del asesinato paterno. Y sin embargo esta conjugación anticipa toda ley, toda obligatoriedad, todo lenguaje, toda noción de crimen, funda el cuerpo actuante de la transgresión, el brazo ejecutor de la aniquilación del padre. Así, la ley que surge del cuerpo inánime del padre, de la fuerza simbólica de su cadáver, obliga a todos. La singularidad de la identificación se trastoca en la regla de universalidad. La violencia suprema del padre había singularizado a cada uno de los hijos, la alianza para la aniquilación los confunde en un cuerpo universal. Se confunde la alianza con la identificación de todos en el gesto colectivo del asesinato. Todos son igualmente asesinos. Incluso la figura de la complicidad desaparece: el acto abyecto confunde todos los rostros y todos los gestos. Precisamente el carácter universal de la ley está fundado en la fuerza de la solidaridad en el pacto de aniquilación, establecido entre los hombres sin identidad previa y constituido por la idéntica participación en el asesinato y en la culpa. De la no excepcionalidad de la ley surge la tiranía indiferente y anónima, la violencia impersonal de la ley.

Los acentos alegóricos de esta recreación de la escena del asesinato primordial no permanecen, sin embargo, como una fábula

periférica a las grandes tesis del psicoanálisis. No son en absoluto una excursión especulativa en el universo freudiano, sino uno de los fundamentos de su reflexión que repercutirá en la dilatada producción teórica de Freud y que lo llevará, inmediatamente después de *Tótem y tabú*, a la concepción del narcisismo como secuela inmediata de sus tesis antropológicas. Las resonancias de *Tótem y tabú* poblarán toda su obra tardía y se consolidarán en las tesis de *El malestar de la cultura*, alimentarán casi inadvertidamente la reflexión sobre la pulsión de muerte y sobre la agresividad, hasta llegar a las conmovedoras elaboraciones de *Moisés y el monoteísmo*. En efecto, incluso en ésta, su última obra publicada en vida –veinticinco años después de la publicación de *Tótem y tabú*– Freud no solamente evocará las tesis tempranas de 1913, sino que en *Moisés y el monoteísmo*, después de enunciar expresamente las deudas que su obra temprana tenía con las obras de Darwin, Atkinson y Roberson Smith, las reivindicará enfáticamente, incluso en contra de todas las críticas que la vieja antropología de Robertson Smith y Frázer habían ya para entonces suscitado y que se extienden a su propia obra. En efecto, en su obra de 1938, Freud escribe:

Todavía hoy me atengo a esta construcción. He debido oír repetidamente violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en posteriores ediciones del libro, no obstante que etnólogos más modernos han rechazado de manera unánime las formulaciones de Robertson Smith y postulado en parte otras teorías, por entero divergentes. Tengo para replicar que me son bien conocidos estos presuntos progresos, pero no he quedado convencido ni de la corrección de esas novedades ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción no es todavía una refutación, ni tampoco una novedad es necesariamente un progreso.⁵

⁵ Sigmund Freud, “Der Maim Moses und die monotheistische Religion”, en *Studienausgabe*, ix, 576.

Freud subraya aquello que elaboró precipitadamente como las tesis centrales sobre el tabú. Pero quizá las repercusiones más difíciles de admitir no son sólo éstas, sino aquellas otras que atañen a la naturaleza misma de la culpabilidad que surge ante el fantasma del asesinato paterno y en el momento de la solidaridad colectiva en la identificación con los residuos simbólicos del padre aniquilado; la contradicción entre el asesinato del padre, la imaginación de su ausencia y la génesis de la identidad individual de los símbolos paternos.

En efecto, la identificación no puede sino presuponer la implantación colectiva de la culpabilidad, que es la que sustenta la universalidad de la ley. Esta idea busca ofrecer una respuesta a la pregunta que ha permanecido inaccesible a la reflexión antropológica desde sus orígenes hasta sus desarrollos recientes: el fundamento de la fuerza imperativa de la norma. Durkheim había dirigido un significativo esfuerzo a la tarea de responderla. Para él, el sentido de la ley surge de la extrañeza de los tiempos sociales y sus identidades que se engendra en el vínculo colectivo, un vínculo también sin nombre, que antecede toda norma y todo lenguaje: la norma se desprende de esta experiencia inusitada de la colectividad. Hay una experiencia del sentido irreductiblemente anclada en el vínculo colectivo e irreductible a toda experiencia individual. Es de ese sentido anómalo, ajeno a la experiencia propia del sujeto, surgido sólo del vínculo colectivo que se hace imaginable una entidad moral ajena a todo sujeto y que se despliega por encima de él. Esa entidad moral se encarna en una representación, en un cuerpo de símbolos, que evocan un modo de ser ajeno a la soledad del individuo y al margen de la voluntad y del alcance práctico de los hombres; el desarraigo de los hombres, su impersonalidad, su soledad, se eclipsará en la norma, y se trocará en la certidumbre de la validez universal de la norma. En las imágenes suscitadas por Durkheim, este ente moral hace posible concebir una significación del mundo, de los actos, de los objetos, radicalmente ajena al sentido del acto individual.⁶

⁶ Cfr: Émile Durkheim, *Les forms élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 2a. ed., París, PUF, 1990.

Y, sin embargo, a pesar de la elocuencia de las imágenes durkheimianas, esta explicación no parece suficiente. La dinámica manifiesta de la obligatoriedad de la norma ha permanecido reticente a la comprensión antropológica y sigue gravitando pesadamente sobre sus reflexiones. El fundamento de la obediencia a una norma impersonal, más allá de la amenaza de castigo, o del dolor provocado por la experiencia de transgresión, eluden la respuesta positiva de la descripción y el análisis antropológico. El intento de Freud es sorprendente, aunque incalificable: en su concepción esa fuerza se llama culpabilidad y no es otra cosa que la tensión irresoluble entre la identificación con el símbolo del padre muerto y la violencia recíproca, muda, que se ha ejercido *desde* la figura paterna y *contra* ella. Esa identificación involucra dos momentos contradictorios que se expresan como dos figuras divergentes: la fuerza excluyente, amenazante, del padre vivo, y la reminiscencia simbólica de un padre asesinado por el propio sujeto y constituido en identidad modelo. Ambas remiten a la instancia paterna y que se agolpan en las reminiscencias de la alianza primordial con los semejantes. Esa alianza es en realidad sólo una respuesta a la violencia constitutiva que la figura paterna ejercería sobre la propia identidad. Esta tensión sobre el significado de la figura paterna parece revelar una condición intolerable: los hombres no se identifican entre sí jamás, se identifican sólo en virtud de la culpa que se abate sobre la figura del padre asesinado. La identificación aparece como el territorio visible que da su fundamento a la obligatoriedad de la ley y al mismo tiempo le confiere su descarnada intensidad, su despliegue como una esfera sin exterior y sin fracturas. Identificarse con los asesinos para participar todos de la fuerza moral de la ley.

Nadie puede excluirse de la ley sin condenarse a un exilio del vínculo propiamente humano. En la alegoría freudiana, esa escena primordial se preserva en la memoria de la especie no como la escenificación del proceso ritual que desembocará en el vínculo comunitario, sino como una fuerza negativa, una prohibición, el tabú del incesto no es el fundamento de la cultura. La prohibición del comercio sexual con la madre no es sino la expresión “visible” de la alianza y el asesinato, de la génesis de una condición de ley que impone la

universalidad de su fuerza imperativa. La prohibición edípica se manifiesta como una angustia ante esa memoria puramente negativa, privada de historia, surgida como un tajo arbitrario sobre el espectro de los objetos del mundo y sobre los rostros del amor. La culpabilidad no es provocada por una transgresión del tabú, sino por la memoria del acto —el asesinato— que funda la propia prohibición. El tabú es sólo el resplandor, la representación visible de una memoria que ha desaparecido de la experiencia abyecta del sujeto para surgir sólo como angustia y terror ante la ley.

La presencia simbólica del padre disipa la evocación del asesinato y se convierte en garantía de comunidad. Es lo que habrá de hacer posible todo vínculo de reciprocidad. La memoria del asesinato ha sido transformada, sublimada en una constelación de mimetismos: los sujetos se confunden con la evocación imposible del padre, y sellan la alianza sobre la experiencia compartida de esa mimesis colectiva que se impregna en la experiencia como el estremecimiento de la prohibición universal del vínculo sexual con la madre. Toda reciprocidad está entonces inscrita en esta dialéctica compleja, que ofrece el esbozo de una de las grandes respuestas especulativas de la antropología.

Esa memoria del asesinato, inadmisible y secreta, esa urgencia de la culpabilidad establece la continuidad de un linaje humano y, al mismo tiempo, es el fundamento de toda organización de lo social. De la memoria del padre muerto, asesinado, queda solamente la referencia de una palabra, el nombre de un linaje. Este nombre hace posible el juego de las identidades, de las instituciones jurídicas, del arraigo en la tierra y de la estructura del parentesco, hace imaginables los mitos que fundan un tiempo y un origen que hace imperativo el impulso del intercambio. La serie de los linajes es también el de los nombres y los relatos de la historia, esa continuidad al mismo tiempo vivificada y quebrantada de las identidades colectivas que engendra la memoria cifrada de las generaciones. Privados de toda posibilidad de aprehender nuestra propia identidad, sólo encontramos sus raíces en esta reconstrucción conjetural de la identidad de los nombres que nos empuja a la imaginación y al mito de un ori-

gen común, que confiere a lo vivido de manera incierta la garantía de una colectividad referida a la palabra y recobrada de los gestos y los patrones simbólicos que se entrelazan en nuestras identificaciones, que se adentran en el sedimento de nuestra convicción como la herencia de un mito inarticulable, indecible troquelado en el alma misma de la especie.

Esa reconstrucción alegórica del asesinato del padre como portador del nombre lleva a Freud a buscar en las exploraciones antropológicas —en esa antropología que en el siglo XIX surgía como una herencia vigorosa del pensamiento darwiniano— la respuesta a la pregunta sobre la naturaleza primordial del vínculo humano que ofrecía las claves virtuales del enigma del origen de la prohibición. Porque la prohibición originaria cobraba el sentido paradójico, aunque constitutivo de la fundación de un linaje. El linaje es así la alianza fundada por el nombre y por la identidad con quienes, marcados por el mismo nombre, compartían un solo rasgo: la memoria de haber participado en el crimen de la figura paterna. Es esa identidad al mismo tiempo ínfima y absoluta, la única que confiere identidad, la que funda la universalidad de la prohibición. Dado que todos son infractores, todos son idénticos por el nombre y por el acto, nadie puede escapar a la prohibición del incesto sin invalidar la naturaleza misma del vínculo fundado en la culpabilidad. La culpabilidad funda la obligatoriedad y la universalidad de la ley. La explicación freudiana es al mismo tiempo exuberante y parca, excesiva y exigua, trunca y exhaustiva. Con ella, el enigma de la obligatoriedad de la ley recibía una interpretación fundada en una concepción singular de la culpabilidad —sin transgresión, sin acto, sin memoria, sin nombre, sin ley, sin palabra, anterior a todo vínculo— sin la cual toda reflexión sobre la naturaleza misma de la civilización vacilaba. La prohibición surgía también como un acto mudo, sin nombre, sin juicio: una negación sin negación, una ley inexpresada y reticente a todo lenguaje. Esa prohibición era sólo el *efecto* de la memoria de ese vínculo que se había privado a sí mismo de una presencia originaria para darse a sí mismo el nombre del linaje como preservación inmemorial de la destrucción de ese centro que era el cuerpo y la presencia paternas.

La prohibición aparece entonces como esa expresión de la culpabilidad que funda un nombre, una memoria, una identidad y un linaje, como génesis de la alianza que negaba al mismo tiempo la plenitud y la fuerza plena, absorbente del vínculo paterno transformado en la fuerza del nombre de un cuerpo ausente.

Los fervores del progreso: civilización y moral en el horizonte de la evolución

La pregunta tiránica, desafiante, sobre el conflicto entre la memoria muda pero implacable de la evolución y la algarabía, la facundia de la experiencia, había puesto de relieve el fundamento ético de la alianza civilizatoria. Pero había también interrogado radicalmente la noción misma de la moral y la ética. Había revelado, en el fondo de la experiencia misma, eso que Kant había llamado el *mal radical*, intrínseco en el alma y contra la cual debía erigirse toda la potencia de la razón. El acto civilizatorio era el desenlace de esa empresa reflexiva de la razón que no podía sino enfrentarse a la condición humana para edificar con ella la tentativa del progreso moral. El acto civilizatorio no podía eludir la presuposición que lo constituía, y que se levantaba sobre la convicción de que la civilización europea se ofrecía como la cumbre evolutiva de la creación. La interrogación kantiana era un desafío radical al proceso civilizatorio, pero también a una antropología surgida en el momento crítico de la convicción europea de su propia supremacía.

En efecto, desde esta convicción la antropología, y en particular la antropología británica, va a interrogar la cultura y la religión de otros pueblos. También con esa convicción, la cultura europea habría de edificar, junto con el proyecto de una “ciencia” antropológica, la mirada que le permitiría aprehender las vicisitudes y las divergencias de la evolución moral del hombre. Desde la esfera británica y estadounidense decimonónica se encaraba la diversidad de las culturas, las australianas, las africanas, las del próximo y lejano oriente, americanas, o incluso algunos de sus propios rasgos-supersticiones, fervores,

fabulaciones, fiestas-como formas detenidas de la evolución moral, evidencias fósiles, residuos vivos que han permanecido en estados intermedios, desprendidos apenas de su origen, pero sorprendidos y petrificados en formas casi inertes, estancadas, sociedades de potencias latentes, en un estado de primitivismo que sólo podía entenderse por una interrupción del proceso evolutivo de la cultura. Tylor escribió en su conocido trabajo de 1871, *Cultura primitiva*:

A pesar de la continua interferencia de la degradación, la principal tendencia de la cultura desde los tiempos primitivos hasta los modernos ha seguido la línea que va desde el salvajismo hasta la civilización. [...] La investigación de esos [los tiempos bárbaros] aduce poderosos testimonios en favor de que el punto de vista de que el europeo puede encontrar entre los groenlandeses y los maoríes muchos rasgos que le permiten reconstruir la descripción de sus propios y primitivos antepasados.⁷

La antropología aparecía en su fundamento, en su principio, como una meditación contradictoria. Por una parte, la tradición empírica la orientaba a la celebración de su propia posición suprema en la evolución civilizatoria, por la otra, la meditación crítica de la cultura que le es inherente la orillaba a la exploración de los límites del alcance civilizatorio. No obstante, lo que habrá de definir el rumbo de la reflexión antropológica será la obsesión por aprehender su propio límite que se expresa en la extenuación del imperativo iluminista que, a su vez, engendra y alimenta el proyecto antropológico desde su origen: la exigencia del progreso moral de los hombres. La reflexión sobre el progreso moral se convierte en el centro y el destino de la reflexión antropológica. Es este resplandor del progreso moral el que Freud desmiente y vela con la sombra de esa memoria radical y oscura del asesinato y la culpabilidad como fundamento de la alianza, cuando reconoce en las resonancias de la prohibición pri-

⁷ Edward Burneu Tylor, *Cultura primitiva* (1871), 2 vols., Madrid, Ayuso, 1977; I, p. 37.

mordial que da su origen a la cultura, las condiciones de surgimiento de la conciencia moral:

Si no estamos equivocados, la comprensión del tabú arroja también luz en la naturaleza y el surgimiento de la *conciencia moral* [*Gewissen*]. Se puede sin mayores desarrollos hablar del concepto de una conciencia moral del tabú [*Tabugeivissen*] y de una conciencia de culpa del tabú [*Tabuschuldbeiuufitsein*] después de la transgresión del tabú. La conciencia moral del tabú es en apariencia la forma más antigua en la que encontramos el fenómeno de la conciencia moral.⁸

Freud habría de definir, líneas después la *conciencia moral* como una “percepción interior [*innere Wahrnehmung*] del rechazo [*Venverfung*] de un impulso de deseo en nosotros”. Esta alianza entre una reflexividad que se vuelca sobre la dinámica del deseo, como fundamento de la conciencia moral habría de contrastar con las consecuencias del imperativo categórico kantiano y sus consecuencias para el iluminismo. No obstante, es posible admitir que entre ambas nociones de reflexividad —la de Freud y la de Kant— hay más que un antagonismo o mutuo desplazamiento; habría más bien una sombría iluminación oblicua. La antropología es una reflexividad excéntrica. La mirada antropológica requiere de un desdoblamiento, es una mirada siempre desarraigada. Requiere incondicionalmente la negación de su propio origen. En efecto, la antropología había surgido en las fisuras del fervor genuino de los viajeros por el cultivo de la aventura, y del desapego de la explotación de los pueblos sometidos a la avidez imperial. El rigor que impregnaba esa vocación narrativa de los primeros viajeros y exploradores y el sobresalto que impregnaba de pasión las minuciosas descripciones que señalaron desde su origen la mirada antropológica, no eran tanto el fruto de un método positivo como de una confluencia del rechazo y la exaltación del

⁸ Sigmund Freud, “Totem und Tabúu, en *Studienangabe*, 12 vols. ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Frankfurt, Fischer, 1974; *Fragen des Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, ix, p. 358.

propio proceso civilizatorio —*El corazón de las tinieblas* de Conrad manifiesta nítidamente esta tensión que se habría de propagar a la tentación etnográfica. La exploración de las culturas “primitivas” era el vislumbre de procesos sociales y culturas cuyo vigor se expresaba en su “supervivencia”. En estas culturas aún contemporáneas todo lo visible expresaba esa pasión por la “supervivencias” (Tylor) que, así, tomaba un significado intemporal. Estos meros rastros de una vida que habían sido arrastrados por el tiempo y que llevaban la marca de un origen incierto había sobrevivido para poblar las culturas de reminiscencias vivas, de tiempos ancestrales inscritos en el tiempo presente sin ningún rastro de extenuación, impregnando los símbolos y la vida contemporánea con otro sentido. En estas sociedades “sin historia” culmina esa visión positiva de fin de siglo que habría de convertirse muy pronto en una fuente de profunda inquietud y desencanto. Efectivamente, la civilización europea encaraba a fines del siglo XIX, junto con el surgimiento de la moderna disciplina antropológica, una interrogación sobre la naturaleza misma de sus propias pautas culturales, y la experiencia de los límites de su propia supremacía. La antropología entrevía ya los perfiles del enigma de la complejidad cultural, sin que, no obstante, esto la llevará a renunciar a una convicción originaria de su propia supremacía. Esa convicción de supremacía que reside en ella desde su origen, en sus propias fuentes, nunca más va a desaparecer del horizonte antropológico aun a pesar de que, más tarde, ese compromiso imperial originario habrá de desembocar en la interrogación sobre la propia consistencia, legitimidad, y soberanía del momento civilizatorio europeo.

En la cauda de esa tensión crítica en la reflexión sobre el proceso civilizatorio, Spencer —asumiendo las tesis del energetismo y el evolucionismo que habían nutrido también el universo freudiano— ofreció una concepción singular de la génesis de lo social capaz de integrar en un sólo universo esa visión ascendente de la evolución de que se expresaba en el proceso civilizatorio europeo en todos los órdenes: físico, biológico, moral y político. Representó quizás uno de los más significativos esfuerzos en la búsqueda de encontrar esa vasta red de principios energéticos que engendrara una concepción unitaria del

destino del hombre como evolución íntegra, moral, política y biológica, inacabada, infinita. Spencer inscribía como clave del trayecto evolutivo de la empresa civilizatoria la mutación de la concepción de la causalidad en el universo psíquico de la humanidad. En esta concepción se conjugaban y se forjaban las condiciones éticas y cognitivas que hacía posible no sólo la transformación del conocimiento sino de la moral y del universo afectivo en su vasta constelación de intensidades. Spencer escribió en 1879:

El progreso intelectual no se caracteriza más adecuadamente que a través de un rasgo: el desarrollo de la idea de causación, puesto que esta idea involucra el desarrollo de tantas otras ideas.⁹

Para Spencer, la mutación de la idea de causa permitió a los hombres un más nítido reconocimiento de la transformación de actos y fines, de su correspondencia y su desenlace; el trayecto civilizatorio residía en esas transformaciones progresivas que no sólo cambian la fisonomía del mundo, sino del universo de los valores, la percepción y la mirada de los hombres sobre sí mismos. Y Spencer advierte que es precisamente la justeza de esta relación entre fines y actos la que hace posible el progreso de la adaptación, el ascenso evolutivo de los hombres en la complejidad creciente de la respuesta de la trama social a las metamorfosis del entorno. Pero las resonancias de esta correspondencia cada vez más ceñida de actos y fines no sólo transforman el rostro del mundo físico; la transfiguración de la causalidad no sólo dibuja en cada nueva torsión un universo renovado, también desemboca en un principio decisivo de la acción moral: la clara aprehensión del fracaso de los actos y la causa de dolor que acarrea la acción fallida. El principio de conocimiento funda y hace visible la dimensión moral de la acción, y su principio: el rechazo del dolor. El principio rector del comportamiento, surgido de esta renovación de la causalidad, es la entronización de la reticencia al dolor, la inclinación irrefrenable al abandono de un placer inminente que se

⁹ Herbert Spencer, *Data of ethics*, Nueva York, A. L. Burt, 1879, p. 54.

experimenta como la fuerza de una necesidad erigida sobre la intensidad del deseo. El principio del placer surge así de la capacidad para la aprehensión lúcida de lo que advendrá con la propia precipitación en el placer inmediato y reconocible, la posibilidad del cálculo del infortunio que puede acarrear el placer. El principio del placer implica el cálculo consciente del intercambio de un placer inminente y específico por otro, futuro, acaso incierto. Esa evocación de otro placer por venir que habrá de compensar la renuncia a la intensidad de la satisfacción inmediata, ese placer de la renuncia ante la evocación de otra, vaga, satisfacción anticipada, basta sin embargo para constituirse en una violencia normativa que separa a los hombres. La búsqueda del placer cambiará de horizonte, de valores, de calidades: hará surgir de la renuncia un placer suplementario, el que conlleva la acción moral:

Puesto que el rechazo consciente del bien inmediato y específico para ganar un bien distante y general es un rasgo cardinal de la restricción de sí llamada moral, es también un rasgo de otras restricciones de sí distintas de la llamada moral —las restricciones que se originan por el miedo al jefe visible, al invisible y a la sociedad en sentido amplio. Cada vez que el individuo contiene ese hacer suscitado por su deseo, a menos que luego sufra castigo legal o la venganza divina o reprobación pública, o todas ellas, somete su placer cercano y definido antes que arriesgarse a remotos y mayores, aunque menos definidos que habría acarreado ese placer; y, a su vez, cuando sufre un dolor presente, puede cosechar futuros probables placeres políticos, religiosos y sociales.¹⁰

Se advierten aquí no sólo las líneas de pensamiento que habían sido ya esbozadas en la doctrina utilitarista de Mili, sino también los postulados esenciales de las tesis que habrán de reaparecer después, trasladados a principio psíquico constitutivo del inconsciente en la mirada freudiana. Se pueden reconocer en la tentativa de Spencer los elementos fundamentales de la perspectiva evolucionista

¹⁰ Herbert Spencer, p. 136.

que modeló los perfiles tanto de la antropología decimonónica como del psicoanálisis freudiano.

Freud en la estela de *La rama dorada*

Freud se va a acercar a la antropología en momentos decisivos del desarrollo de su pensamiento: sus grandes acercamientos a la reflexión “social” son casi contemporáneos a sus grandes quebrantamientos teóricos. *Tótem y tabú* antecede apenas las grandes construcciones sobre el narcisismo y la metapsicología. *Psicología de las masas* es casi contemporánea con la más drástica de sus apuestas conceptuales, la invención de la *pulsión de muerte*; *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* siguen después de un breve lapso a una de sus más conmovedoras redefiniciones teóricas que surge de una reconsideración sobre la angustia y sus reflexiones desconcertantes sobre el masoquismo y el fetichismo. *Moisés y el monoteísmo* acompañan la gestación de su *Compendio del psicoanálisis*.

Freud parece encarar en esos momentos desafíos incalificables: explicar no solamente la constitución de la subjetividad humana sino el fundamento mismo de la civilización, el origen de la cultura, el origen de la memoria, la cifra de las continuidades y discontinuidades de la historia, de las alianzas, de las identidades, pero también de la moral misma, la pasión por la destrucción, el dominio del sufrimiento, el lugar social del extravío. Freud apelaba a ese nexo del proceso psíquico con la memoria del cuerpo, como vértice en el cual la fisiología y el horizonte de la propia historia individual de los sujetos se enlazaban a través de la prohibición y la culpabilidad primordial con la historia de la alianza, del vínculo colectivo, con la historia de la especie y su memoria. Las preguntas de Freud permanecieron sin respuesta. Sin embargo, desde muy temprano, con *Tótem y tabú*, Freud encara el problema: va a encontrar en la reflexión de dos de las figuras cardinales de la antropología inglesa, Robertson Smith y Sir James Frazer, los recursos analíticos para recobrar la imagen de esa figura primordial que configuraba y daba su fuerza imperativa a

la memoria heredada de la especie. La influencia de *La rama dorada*¹¹ de Frazer, obra culminante de la época y gran síntesis del conocimiento y la información antropológica de la época, va a alimentar la obra freudiana. La reflexión de Frazer fue quizás exorbitante para su tiempo. T. S. Eliot, quizá uno de los más significativos poetas de la época escribió:

Es un trabajo que no tiene menos importancia para nuestro tiempo que el de Freud —que arroja su luz sobre las obscuridades del alma desde un ángulo diferente; y es quizá un trabajo de más larga permanencia, porque ofrece afirmaciones sobre hechos que no involucran la preservación o caída de ninguna teoría del autor.

Y sin embargo no es una mera colección de datos, ni es tampoco una teoría. La ausencia de especulación es una escrupulosidad consciente y deliberada, un punto de vista positivo [...] Ha expandido la conciencia de la mente humana en esas zonas confinadas y abismos de tal obscuridad que han sido apenas exploradas.¹²

T. S. Eliot advirtió tempranamente el paralelismo entre las obras de Freud y de Frazer. El punto de convergencia de ambas es quizá su imposibilidad y la desmesura de su desafío. A pesar de su extrañeza es quizá una obra de amplitud y vastedad avasallantes que correspondía a las encrucijadas y la soberbia de la antropología decimonónica, pero también a los fermentos no sólo de su propia crisis, sino de un proyecto civilizatorio que estaba alcanzando un límite que no tarda-

¹¹ A pesar de que la obra más difundida, y que logró un inmenso éxito tanto en el ámbito de la antropología como entre el gran público, fue la versión abreviada de la *Rama dorada*, fragmentos de la inmensa obra en 12 volúmenes de Frazer habían sido ya publicados a partir de 1910. Freud se refiere a estos fragmentos publicados y los cita extensamente. Sin duda, los elementos cruciales de esa inmensa empresa intelectual y moral son todavía reconocibles en la versión canónica —abreviada: Sir James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* [1922], abridged ed., Londres, Macmillan, 1987 (versión al español de la edición abreviada, México, Fondo de Cultura Económica).

¹² Thomas S. Eliot, “Newsletter”, en *La Nouvelle Revue Française*, 1923, citada en John B. Vickery, *The Literary Impact of the Golden Bough*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 235-236.

ría en desembocar en la solución de la barbarie. Frazer compendió el saber y la información de su tiempo sobre los mitos y ofreció quizá el primer intento decisivo de la antropología para llevar a su culminación las conjeturas evolucionistas sobre la naturaleza del origen de la religión, la cultura, la magia y el mito; pero ofreció quizás, al mismo tiempo, la más exhaustiva tentativa de encontrar la clave del proceso civilizatorio, la dinámica que alimenta el juego infatigable del proyecto humano. La de Frazer es una obra cuya singularidad estriba quizás en que es el punto de convergencia entre una voluntad iluminista, deudora de la idea de progreso científico y de un evolucionismo moral y político que transitó en el siglo XIX desde las consignas kantianas hasta las resonancias de una concepción de la evolución moral concebida como principio universal.

No obstante, la peculiar orientación de Frazer respecto al tabú parece alejarse drásticamente de la concepción freudiana. En efecto, en *La rama dorada*, Frazer había escrito:

De hecho, toda la doctrina del tabú, o en todo caso, una gran parte de él será siempre una aplicación especial de la magia simpática, con sus dos grandes leyes de similaridad y contacto.¹³

En Frazer encontramos acaso los ecos de ese lugar central del conocimiento, del régimen de causalidad en la inteligibilidad de la evolución social. Desde su perspectiva, la vigencia del tabú surgía de los alcances específicos de las concepciones particulares de la causalidad, de modos de explicación derivados de una racionalidad restringida de los pueblos primitivos, limitada a los dos principios básicos de *similaridad y contacto*. El tabú surgía de un modo de saber que permitía derivar un principio de la acción moral de la comprensión de las causas de dolor o de un daño experimentado. Su noción de *tabú* se desprendía no sólo de una concepción cognitiva de la moral sino, quizás más significativamente, de la naturaleza de la causalidad, uno de los principios que había marcado no sólo el radical evolucion-

¹³ James G. Frazer, p. 19.

nismo de Spencer sino también las raíces del utilitarismo de Mili, en estricta consonancia con la tradición empirista de la filosofía británica. En este punto la noción de causalidad involucra silenciosamente el principio del placer que habría de orientar decisivamente el pensamiento de Freud.

Pero Frazer desplegó en su texto esa escritura en la que la antropología se confunde con el relato, con la búsqueda de las fuentes, con esa pasión por encontrar los linajes de la especie humana y la recuperación de los orígenes que marcó el trayecto del iluminismo al romanticismo; ese último resplandor del historicismo —aun con sus vertientes evolucionistas— anuncia ya, al mismo tiempo, la consagración de la racionalidad científica, la comprensión de los regímenes mentales de la causalidad que, para Frazer, había definido la divergencia cualitativa entre magia, religión y ciencia. La meditación de Frazer asediada por el espectro romántico celebraba, con la reticencia de la celebración de la supremacía de la ciencia, la diversidad y el enigma de las naturalezas múltiples, de la materia incierta y oscura del alma humana. En sus relatos la imaginación primordial se aproxima al sueño, se abandona en ocasiones a extravíos arrancados de toda meditación sobre lo real para entregarse a una mirada especular, a una imaginación laberíntica, a un juego de reflejos en el que lo real era contemplado como la mera analogía del propio mundo de las operaciones mentales. Frazer es quizás la más nítida convergencia de las distintas miradas en tensión de una antropología decimonónica y los atisbos de una mirada positiva sobre la cultura. Acaso es el último intento por recobrar para el proyecto iluminista la experiencia de otros pueblos radicalmente irreductible a la moral reflexiva como garantía del proyecto civilizador. El progreso moral, surge de la racionalidad del conocimiento positivo erigido ante sus ojos en destino civilizatorio. Su fervor iluminista es tan contemporáneo y tan decisivo para el pensamiento como el del propio Freud. En él se conjugan al mismo tiempo el proyecto más desafiante del racionalismo y la tensión de la incertidumbre romántica, la admiración ante la complejidad y la exuberancia imaginativa de las grandes religiones y mitos y el desdén violento por las formas subordinadas de la causalidad,

cuya evidencia es la victoria de un colonialismo monárquico alimentado por el vértigo objetivista de la naciente ciencia antropológica. La obra de Frazer muestra toda su riqueza contradictoria: iluminista y romántica, colonialista y relativista, especulativa y elaborada, sin embargo, con el rigor, el fervor y la arrogancia propia de las pretensiones empiristas. Comparte muchos rasgos con la tentativa freudiana. El carácter inasible, incluso extravagante que hoy reviste la obra de Frazer, no lo hace menos desconcertante que la obra de Freud. Sólo que este carácter no las hace inválidas. Por el contrario, subraya más bien la condición enigmática de nuestra historia: la opacidad de la cultura y la subjetividad, de la memoria y el relato, de la fisiología de la herencia y el carácter fantasmal del cuerpo, de las discontinuidades de la identidad y de la persistencia del linaje.

La respuesta a ese enigma no estaba, por cierto, al alcance de las herramientas de la mirada de un iluminismo positivo, o de una “ciencia” erigida sobre los residuos de una especulación tributaria de la arrogancia moral de una civilización en plena crisis. Esta convergencia entre psicoanálisis y antropología no permite resolver el problema del origen, pero acentúa la interrogante irresoluble de esta condición imaginaria de la cultura ante la obscuridad de su historia primordial y las resonancias de ésta en la conformación de las identidades colectivas e individuales. Esta obscuridad impregna la obra de Freud, pero se constituye más que en una resistencia o en un rechazo, en un punto de partida, en una evidencia a partir de la cual la teoría habrá de construirse. Freud habrá de tomar al pie de la letra la interrogación de la antropología sobre la organización primitiva para edificar sobre esas conjeturas las tesis sobre la fuerza primordial de la culpa, la génesis del deseo y su incidencia en la implantación de la creencia, el pleno imperativo de la ley cuya universalidad es ajena a toda excepcionalidad. La meditación sobre la génesis de la ley se muestra como un punto sintomático que lleva al psicoanálisis más allá de sí mismo, a la interrogación sobre una memoria que desborda la memoria individual, de una escritura y un registro que elude las figuras materiales de la escritura, de una permanencia de la ley que desmiente la fragilidad de los documentos

y que señala una escritura al mismo tiempo singular, individual, que no es sino la resonancia de un texto intangible y, no obstante, irremplazable y perseverante.

El psicoanálisis es desbordado por las preguntas de la historia y la antropología. Estas preguntas lo vacían de su pretensión terapéutica, lo llevan al margen de sus afanes clínicos, lo obligan a olvidar los repliegues y las sombras de la pasión confesional para inscribirlo en la interrogación radical por la constitución del sujeto humano en el vértigo de la creación histórica de las identidades. Este inusual y quizá incómodo, extravagante, trayecto antropológico de la reflexión freudiana revela no sólo los mecanismos del pensamiento religioso, sino también las vicisitudes de la representación psíquica, los perfiles cognitivos, imaginativos, afectivos del sujeto humano que se despliega en toda su violencia en el universo propicio de la religión. La ilusión —motivo de una de las reflexiones tardías de Freud sobre la religión— es concebida en relación con el deseo, la angustia ante la finitud y el dolor; esta visión en apariencia convencional de la explicación de la creencia aparece en el fundamento del universo religioso. No obstante, si analizamos estas formulaciones convencionales de a la luz de las tempranas reflexiones antropológicas de *Tótem y tabú*, recuperamos una fisonomía anómala, incalificable de la creencia. El totemismo se convierte en clave de una relación incalificable entre deseo y ley, ley y culpa, culpa y angustia, silencio y alianza, memoria y certeza de la muerte.

El totemismo emerge en la antropología como la reflexión canónica sobre la densidad originaria de la religión: en su aparente simplicidad el totemismo interroga —en la mirada freudiana— la significación de la figura paterna, de la prohibición, del tabú, de la comida sacrificial, la constitución del vínculo social abstracto que subyace a la dinámica de las identidades colectivas, al vínculo de linaje, y a todo el conjunto de elementos rituales que determinan los perfiles de identidad para los miembros de la comunidad. Al comentar las contribuciones de Frazer al conocimiento del totemismo, Malinowski escribirá en 1938:

Las interpretaciones de Frazer al totemismo nos dan todavía hoy la mejor aprehensión sobre las más tempranas fases de la religión, de la piadosa actitud de dependencia de los hombres, de su temprana búsqueda de valores permanentes, tangibles, con substancia moral y espiritual. En el marco de la interpretación de Frazer vemos cómo en el totemismo se desarrollan los comienzos de las actitudes éticas mediante la cooperación mágica entre los miembros del clan, y entre los clanes para el bienestar de la comunidad. Frazer ha mostrado también que el totemismo, en su insistencia en el simbolismo material, contiene acaso los más tempranos rudimentos de la metáfora sagrada, estos son, de la abstracción, con todas sus posibilidades de transformarse en ritual por una parte, y en ciencia por la otra.¹⁴

Lo que está en juego en esa visión mítica del origen del orden religioso, es la génesis de la densidad de la respuesta individual a los desafíos de la vida, el vértice que conjuga el nombre y el linaje de un hombre, su lenguaje, sus símbolos y representaciones y la germinación de la identidad colectiva; la oscuridad de la creencia hace patentes, en la organización religiosa, la fuerza de lo oculto que asediaba la respuesta iluminista del psicoanálisis.

El descarrío freudiano

El totemismo ofrecía para la antropología en tiempos de Freud dos vertientes: por un lado, el rostro de una fe primordial, de una necesidad de aprehender el mundo y a sí mismo bajo la figura tangible de una máscara simbólica de un ser cuya fuerza surgía al mismo tiempo de la creencia y la alianza, pero también de la eficacia febril del mito y el ritual, tanto como de la pasión sacrificial; y, por el otro lado, el totemismo ofrecía el paisaje de un repliegue crispado de la

¹⁴ Bronislaw Malinowski, "Reseña de Totémica: A Supplement to Totemism and Exogamy, por Sir James Frazer", en *Nature*, 3568, vol. 141, marzo de 1938. Recogido en Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, p. 282.

creencia sobre las formas de conocimiento, sobre las operaciones de clasificación, sobre las concepciones de la causalidad. El totemismo desplegaba la aparente lucidez analítica y práctica de la clasificación, para sofocar toda tentación positiva. El totemismo cancelaba la plenitud de la razón. El totemismo se afirmaba ante la finitud de la intelección, la vastedad inexplicable de un mundo, de un régimen de interacción entre sujetos, que desafiaba la explicación meramente interpretativa y que se imponía de manera implacable sobre la vida de los sujetos y las colectividades.

Pero el lugar del totemismo en la reflexión psicoanalítica compiló otra función. Hizo patente, de manera lateral pero decisiva algunos de los elementos cruciales que estaban organizando el pensamiento psicoanalítico; revelaba la violencia de la ley que regía los apegos al pensamiento religioso: la prohibición, la identificación de la figura paterna. En el origen de la religión se advenía la presencia crucial de la figura paterna, no sólo como mera representación, sino como una fuerza que arroja a los sujetos no a una mera respuesta especular ante el padre real, sino a una aprehensión identificatoria del sujeto con el sustituto simbólico del padre. Ese apego a las reliquias, esa preservación del símbolo como garantía de la duración, estaba vinculado íntimamente con las pautas subjetivas que se revelaban en las reminiscencias de la autoridad. La noción de identificación, crucial para la comprensión de la horda primitiva, se muestra como una tensión que excede la experiencia inmediata del sujeto: el sujeto no se identifica con entes, sino a través de la sombra simbólica de la autoridad ya ausente, revelada en los jirones del lenguaje, en los residuos quebrantados y disgregados de los enunciados normativos; es esa figura y no el padre real la que se proyecta sobre la imaginación pétrea del padre; es esta figura, esta encarnación siempre fantasmal del padre lo que suscita la identificación y da su perfil a un universo señalado por la prohibición.

El psicoanálisis advertía al mismo tiempo algo singular en el proceso sacrificial. Freud encontró en el relato antropológico de la representación ritual que el animal totémico no sólo es sacrificado simbólicamente sino ingerido. El mecanismo alegórico de la iden-

tificación aparece con cierta claridad. En la expresión mítica del sacrificio aparece la figura de la imposición de la muerte como recurso para la identidad, la pureza. El asesinato se hace admisible en esa conjugación ritual de los miembros del clan. La figura simbólica primordial del padre asesinado responde al mismo tiempo al reclamo de identidad a partir de su ingestión. Aparecen en esa imagen del “banquete sacrificial” el paralelismo entre el gesto ritual y el proceso de identificación que transita en silencio de la alegoría mimética que compromete el cuerpo.

Para Freud, con el totemismo se hace patente con claridad el paralelismo entre las historias de la cultura y de la subjetividad. En su mirada, ese paralelismo contribuía a afirmar lo que fue quizá una de las grandes propuestas de la antropología del siglo XIX: la semejanza entre los trayectos evolutivos de la especie y del individuo, lo que podríamos hoy llamar la correspondencia entre ontogénesis y filogénesis. Esta hipótesis del paralelismo entre ontogénesis y filogénesis será crucial para la tentativa de Freud de aprehender la estructura del vínculo simbólico con el padre, y su esfuerzo por reconocer la experiencia de la angustia y la identificación con la *imagen* paterna que parecen restaurar de manera puntual los momentos primordiales del surgimiento de la ley social después del asesinato y la ingestión ritual de la figura paterna.

Este paralelismo se expresa nítidamente en la interrogación acerca del enigma de la repetición ritual y la experiencia de esa violencia compulsiva que se enlaza íntimamente con el tabú. Un desplazamiento vertiginoso confiere una extraña cohesión al pensamiento freudiano: el sujeto repite en su propia constitución el episodio primordial de la especie, pero también el régimen tiránico de la repetición en la neurosis obsesiva exhibe los mismos mecanismos que la escenificación arcaica del régimen de culpabilidad en la génesis de la ley. El desplazamiento entre los ámbitos de la subjetividad y la historia de la especie, de las pautas de la obsesión y las formas de la ley social, la comprensión de la historia y de la herencia genética se enlazan en una trama irreconocible. La semejanza entre neurosis obsesiva y el momento de la génesis primordial de la culpabilidad se presen-

ta ante Freud como una corroboración de su origen común, de una expresión psíquica que da forma tanto a la manifestación individual como a las secuelas de esa fuerza en el vínculo colectivo del ritual y el tabú. En particular, Freud habrá de reconocer en la fuerza imperativa del tabú la expresión de la *ambivalencia*, un proceso psíquico que conjuga de manera tensa, *irresoluble*, un deseo de actuar y la imposibilidad de hacerlo, acompañada con la sensación de abominación [*Verabscheuung*] ante la sola evocación del acto. Pero la tensión que caracteriza la ambivalencia conjuga elementos que pertenecen a órdenes distintos, inconmensurables:

No es posible suprimir en corto plazo esta oposición entre ambas corrientes porque —ahora lo sabemos— en la vida anímica están localizadas de tal forma que no hay entre ellas convergencia posible. La prohibición es expresamente consciente, el incansable deseo de contacto [*Berührungslust*] es inconsciente y la persona nada sabe de él. De no mediar este momento psicológico, la ambivalencia no podría durar tanto tiempo, ni podría suscitar la manifestación de tales consecuencias.¹⁵

Esta doble inscripción asimétrica de cada una de estos imperativos simultáneos en el proceso psíquico aparece no sólo como el fundamento de la repetición, sino como la causa de su presencia persistente e irresoluble; sobre el “deseo de contacto” que subyace como un impulso permanente incide la manifestación episódica de la tentación y el peso de la prohibición. No obstante, la explicación freudiana del dualismo inherente a la repetición ritual y la asimetría en la calidad de los procesos anímicos está muy lejos de ofrecer una claridad explicativa a la violencia de la repetición y al drástico imperativo del ritual. Pero hay quizás otra tensión todavía mayor inherente a la ambivalencia: al dualismo entre deseo de contacto y prohibición se añade una representación adicional marcada por un placer suplementario: el deseo, también inconsciente, de violar la prohibición.

¹⁵ Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, p. 322.

El deseo de transgredirla [la prohibición], permanece en el inconsciente; los hombres que obedecen el tabú, mantienen esa posición ambivalente sobre el objeto del tabú.¹⁶

Esta tensión no sólo enfrenta entonces una reflexión consciente sobre la prohibición y un deseo, sino que hace patente una conjugación divergente de dos deseos heterogéneos, orientados uno a la ley por sí misma y su violencia, y en el otro, por la persistencia del vínculo con el objeto de deseo. Es esa constelación heterogénea de tensiones la que permaneció latente en la obra de Freud, a la espera de una elucidación posterior que jamás llegó. Y es esa interrogante la que permanece silenciosamente, como un nudo irresuelto en la exploración freudiana de la génesis del Edipo y su origen. Es también esa tensión la que arroja esa luz inquietante sobre la concepción freudiana del origen del proceso civilizatorio.

Así, Freud reconoce en los momentos del trayecto edípico del sujeto, la presencia simbólica de trazas de los episodios míticos del asesinato del padre, la ingestión de la víctima sacrificial, la identificación con el tótem y la prohibición del asesinato del animal totémico que sólo habrá de ser admitido en el proceso ritual comunitario.

La respuesta de Freud es al mismo tiempo obscura y desafiante, pero hace surgir otro problema no menos radical, el enigma de la verdad implícito en la metáfora de la figura originaria de la cultura: cuando Freud plantea su parábola sobre el origen de la cultura no sólo establece el paralelismo entre ese origen y el de la subjetividad, sino el problema que de la verdad que se ofrece como un dualismo: una verdad inherente a la materia misma y su comportamiento y otra que radicaría de la génesis y la fatalidad del sujeto. No hay solución para esta conjugación antinómica de una verdad cuya eficacia reside precisamente en la fuerza de su olvido.

¹⁶ *Idem.*, p. 326.

Referencias

- Burneu Tylor, E. (1871), *Cultura primitiva*, 2 vols., Ayuso, Madrid, 1977, I, p. 37.
- De Monet, Jean Baptiste, Caballero de Lamarck (1809), *Filosofía zoológica*, Ernesto Haeckel (prol.), Adrià Casinos (present.), ed. facsimilar de la versión publicada en Valencia, Sempere, 1908, Alta Fulla, Barcelona, 1986, p. 175.
- Frazer, J. G. (1890), *La rama dorada*, Macmillan Publishers, p.19.
- Freud, S. (1913), *Totem und tabu*, Beacon Press p. 355.
- Freud, S. (1973 [1935]), “Nachschrift”, en *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, Ilse Grubrich-Simitis (comp. e introd.), Fischer, Frankfurt, p. 98.
- Freud, S. (1975), “Der Maim Moses und die monothcistische Religion”, en *Studienausgabe*, IX, p. 576.
- Malinowski, B. (1938), “Reseña de *Totemica: A Supplement to Totemism and Exogamy*, por Sir James Frazer”, en *Nature*, 3568, vol. 141, marzo de 1938. Recogido en Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, p. 282.
- Malinowski, B. (1962), “Pioneer on the Study of Sex and Marriage”, en *Sex, Culture and Myth*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, p. 115.
- Mitscherlich, A. R. (1974), *Fragen des Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, IX. Frankfurt, Fischer, p. 358.
- Spencer, H. (1879), *Data of ethics*, A. L. Burt, Nueva York, p. 54.
- Thomas S. E. (1973), “Newsletter” en *La Nosuvelle Revue Francaise*, 1923, citada en John B. Vickery, *The Literary Impact of the Golden Bough*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 235-236.

El acto antropológico: la intervención como extrañeza*

La noción de intervención: el desasosiego¹

La noción de intervención, su relevancia, sus alcances éticos, su condición imperativa o ineludible en la aprehensión de las acciones sociales como procesos de creación de sentido, suscitan una polémica intrincada e inacabada, inacabable. Intervenir es ya una forma del vínculo. La intervención surge como posibilidad virtual en toda interacción. Es por lo tanto inherente a todo conocimiento social en condiciones de intercambio. No obstante, evoca un acto violento, extrínseco, ajeno —una evidencia de la heteronomía— que perturba un régimen estable, un conjunto de certezas, una red de vínculos, un amasijo de normas o un universo de categorías implantadas. Es un acto intempestivo, ajeno al desarrollo autónomo de la colectividad, a sus dramas propios, a una acción cuyos móviles o impulsos son indiferentes a la historia de ahí donde intervienen, es un acto al margen de la memoria colectiva y privado de la posibilidad de hacer inteligible la experiencia de aquellos a quienes somete. Aparece como un acto demandado o arbitrario, fatal o contingente, deliberado o fruto del azar del encuentro.

* Este artículo fue publicado en *Tramas* 18/19, junio-diciembre, 2002, pp. 13-50.

¹ Este texto tiene como base lo expuesto en dos sesiones en la Maestría de Grupos e Instituciones de la UAM-Xochimilco, en un curso destinado a la reflexión sobre la “intervención” tal y como se concibe en distintos ámbitos disciplinarios. Originalmente lleva como título: La intervención antropológica. El texto que ahora se presenta replantea radicalmente lo dicho entonces.

Pero estos rasgos no determinan la condición ética de la intervención, ni su desenlace. No hay un destino específico ni anticipable para la intervención, no hay procedimiento, ni técnica, que dé por sí mismo un fundamento ético a la violencia que ésta conlleva. Como toda violencia, la intervención tiene un rostro ambiguo: es creación de territorios yermos, clausurados, formas de la servidumbre, o bien, el quebrantamiento de identidades que hace posible la génesis de lo incalculable, la creación de historia. Pero no hay paliativo alguno para tolerar la violencia: una vez que irrumpe, devasta, punza, es imposible prever su resultado final. Surge así una paradoja que subyace a todo movimiento social y al conocimiento de lo social mismo: es inadmisibles la violencia de la intervención, incluso cuando proclame sus buenas intenciones, su vocación libertaria o su deseo de autonomía, pero la autonomía y la aprehensión de sí no pueden surgir sin la irrupción de “lo otro”, lo incalificable, lo intolerable mismo. Para quienes elogian la intervención y la practican deliberadamente, ésta hace visible las tensiones intrínsecas a un juego de visiones ya instaurado, pone en relieve las identidades veladas, las fracturas, las subordinaciones inarticuladas, silenciosas que imponían una exclusión tácita de alternativas de pensamiento y de acción a partir de la asimetría constitutiva de los mecanismos institucionales. La intervención, según esta perspectiva, parece ofrecer los recursos para comprender no sólo la implantación y la violencia de esa desigualdad, sino también su génesis, los efectos, e incluso las secuelas positivas de la desigualdad y hacer posible una nueva trama de relaciones. Pero lo hace exacerbando la desigualdad, transformando las fisuras o las diferencias colectivas en sometimientos, lleva la confrontación a una relación agonística o incluso a rompimientos irreversibles; más que impulsar la creación de alternativas, despierta y alimenta la necesidad de restaurar las normas —a veces sobre los restos de los vínculos de solidaridad extinguidos irreparablemente por el efecto de la intervención. En ese sentido, más que progresiva es regresiva, más que iluminadora, oscurantista, más que disruptiva, eminentemente conservadora. Lo que se ha dado en llamar *intervención institucional* con frecuencia no es otra cosa que el despliegue de una vocación despó-

tica encubierta en simulacros conceptuales insostenibles. Desde el punto de vista antropológico, lo más íntimamente vinculado a ese tipo de intervención es el etnocidio.

No obstante, la noción de intervención, comprendida como una forma de acción extrínseca de un sujeto social en un universo normado, instituido, involucra otras nociones y procesos en apariencia implícitos: una noción de subjetividad, la autonomía de su acción, el desplazamiento o la cancelación de esta autonomía, la trama de vínculos donde se interviene —su historia, su memoria, su capacidad de respuesta colectiva ante los acontecimientos—, un régimen de identidades individuales y comunitarias, implícitas en las estrategias que confieren inteligibilidad a las acciones, y una noción de experiencia individual y colectiva.

Sería imposible no ver el conocimiento de lo social, como quiera que se lo conciba, como una violencia, involucrando una intervención, pero ésta funda al mismo tiempo un vínculo y una exigencia de cierto régimen de reciprocidad; es un acto que da lugar a un conjunto de actos enlazados para la creación de sentido y que involucra un repertorio de categorías y determina un cierto horizonte político. No obstante, es preciso quizás señalar los límites implícitos en la noción de intervención y, específicamente, sus horizontes políticos y éticos. La intervención, desde este punto de vista, al tiempo que despliega múltiples facetas revela también una vastedad comparable de sus limitaciones: si bien es un hecho de conocimiento, es también la creación de una situación en las inmediaciones de lo intolerable, más allá de los hábitos; exige la implantación de un marco de normas inusitadas en un universo ya normado, genera entonces una tensión y un ámbito ambiguo de validez, una zona de deliberación, irresoluble. Ese régimen exagera de manera deliberada, artificial, la confrontación entre formas de vida establecidas, provoca una perturbación de las figuras contractuales e incluso, en ocasiones, no solamente enrarece o elude las normas y los marcos instituidos, sino los desconoce, los desplaza o los transgrede: obliga a tolerar lo intolerable, a la familiaridad de lo que una sociedad concibe como extravagancia, desafío, violación o delincuencia. No es imposible

entonces mirar la intervención, cuando enfatizamos su capacidad de perturbación, como un acto en esencia despótico, una devastación programada de las formas de vida, un ejercicio de violencia que revela un sentido político y demanda a su vez, tácitamente, una respuesta de la misma índole. Es la confirmación de una relación asimétrica que compromete en un vínculo incierto, carente de horizontes comunes e incluso de regulaciones, a agentes desiguales que se enfrentan en un vínculo diferencial intrínseco, una condición local de poder que gira en torno de una visión sobre la gestión y el destino del lenguaje. Hacer de la violencia heterónoma, del despotismo un instrumento de investigación o un medio para orientar la edificación de horizontes políticos, reclama, por lo menos, una fundamentación ética y política.

Es imposible no admitir que la intervención implica perturbar, producir una fractura, cancelar la experiencia de la duración, introducir una vacilación, incitar el desencadenamiento de un movimiento o dislocar un hábito. Por contraparte, la noción de intervención presupondría la irrupción del acto en un dominio que, aún recorrido por tensiones, asimetrías, desequilibrios, se mantiene *estable*, un ámbito donde se preserva aún vigente la norma, donde sería preciso reconocer una trama de comportamientos articulados, dinámico pero regular, un juego controlado de las interacciones. La intervención plantearía en principio la idea del advenimiento en cierto tipo de acción intrínsecamente anómala, cuya presencia carece de una significación generalizada, admisible, reconocible; es una acción cuyo sentido emerge de los márgenes de los hábitos y los códigos; es la irrupción, en cierta medida, de un signo extraño, enrarecido. Son dos rasgos los que confieren a la acción su afectación: su carácter intempestivo, la acción como advenimiento —que incide en la experiencia de la regularidad, en la percepción de la continuidad del tiempo propio y del tiempo social— y, en cierta manera derivable del primero, su sentido inasimilable, incalculable, capaz de hacer visible, de fincar, de hacer analizable los límites de los hábitos, los márgenes de la incertidumbre, las intensidades de la confrontación.

La intervención, vista de esta manera, no nombra sino la aparición de un acontecimiento ante el que se hace precisa una reacción compulsiva, necesaria, ineludible: que reclama ser atestiguado, que hace impostergable una respuesta. La intervención como un sentido de una extrañeza intrínseca involucra esencialmente la experiencia de lo *otro*. La aparición del otro tiene algo de especular: suscita la extrañeza de sí mismo. Así, el enrarecimiento conmueve a quien interviene y a quien experimenta la intervención: aun así, se trata de dos ámbitos y dos calidades distintas de la extrañeza. Reclama asimismo dos órdenes de respuesta, dos vías para la experiencia que son en sí mismas radicalmente incomparables, pero vinculadas en su surgimiento: desencadenadas por un mismo acontecimiento. No obstante, la experiencia de lo radicalmente extraño impondrá un sentido al trayecto y al desenlace de la respuesta: la intervención, incluso si suscita una respuesta irrenunciable, incontrolable, no reclama sólo una respuesta. Engendra la experiencia del sentido de la acción como posibilidad, y por lo tanto como incertidumbre: la aparición de lo otro hace resonar en todo el tejido de nociones, de acciones, de hábitos –individuales y colectivos–, en la construcción de la inteligibilidad colectiva del mundo, el entramado de vacíos, de fisuras, de fragmentaciones que dan forma a las identidades y las certezas. La intervención suspende y posterga la evidencia del sentido, hace vacilar el perfil futuro de las identidades, trastoca el tiempo colectivo. Sugiere una suspensión de los vínculos y deja ver la violencia radical de su ruptura. Pero la intervención *da miedo*. Engendra una trama de afectos, un vértigo que, en ocasiones, impulsa a la regresión, al retorno; alimenta la nostalgia de la restauración de la inteligibilidad, las figuras idílicas de la plenitud. No obstante, la intervención quebranta la trama del sentido: torna todo retorno inadmisibile. Así, la intervención revela una paradoja irresoluble de la acción heterónoma: precipita a los sujetos en un juego en el que no es posible separar la nostalgia de la utopía, la experiencia del sometimiento y la de potencia, la disolución de las identidades y el impulso a su exacerbación.

La demanda: la ficción de los orígenes

La demanda impone una condición ambigua para la intervención: la hace patente, subraya su “autoridad”, funda el origen mítico de un proceso social, invoca una terapéutica —declarada o velada—, revela también los horizontes de la acción propia, afirma el sometimiento, pero también revela una disponibilidad para entregarse a una zona de incertidumbre, de tránsito, exhibe la espera de un advenimiento, de una purificación y, quizás, de una esperanza. No obstante, la intervención, su violencia, la posibilidad de quebrantar de manera *deliberada* y duradera los hábitos del otro, toma orientaciones disyuntivas a partir de un gesto fundador que la define: la estructura de la intervención hace patente la asimetría del vínculo y la afectación desigual del acontecimiento. Lo que se ha dado en llamar la demanda es el signo ambiguo de esta violencia desigual y de esta esperanza no menos desigual. La demanda da nombre a una condición fantasmal, al mismo tiempo artificial y mítica de la intervención, al momento aparente de su origen. Así, la violencia de la intervención admite un amparo ético emanado de este inicio mítico: acude al llamado expresado desde la aprehensión de sí como una anomalía. La demanda funda ese resguardo ético, da lugar a una singular interpretación de la intervención que hace de la demanda un punto crucial, absoluto, una causa, el movimiento suscitado por un “deseo” o un malestar que hace visible un conjunto de imperativos analizables en sí mismos.

Pero hay también intervención sin demanda, o que se producen en una condición ambigua, difícilmente reconocible. No hay origen reconocible: o bien, la voluntad de poder, o bien la voluntad de verdad, dos rostros de la violencia. La intervención ocurre sin un acontecimiento que le dé origen y sin otro fundamento que la inclinación a la violencia. Esta ausencia de origen confiere ya un sentido particular a esta clase de intervenciones, y señala la pendiente dramática que surge entre los actores a partir de la propia irrupción de quien interviene. La intervención parece entonces fundar, por sí misma, por el solo hecho de su irrupción, marcos y umbrales propios,

ajenos a aquellos que implanta la demanda, pero también hacen posibles técnicas, observaciones, interpretaciones, diálogos y vínculos —es decir, reclamos éticos y políticos— distintos según esta cicatriz paradójica: la que exhibe la “ausencia de origen”. Ambos destinos se definen según horizontes incomparables, hacen visible o encubren la violencia y la potencia de degradación inherente al acto de intervención. El quebrantamiento deliberado de los andamiajes simbólicos del otro, desencadena un movimiento dramático que es en todo punto incomparable con aquel que surgiría de una ruptura contingente, inesperada, provocada por una situación específica. Pero las experiencias de ambos procesos no pueden sino apelar a una inteligibilidad siempre parcial, apenas bosquejada —extraña por completo a un movimiento autorreflexivo, individual o colectivo—, a la evidencia velada de una incierta calidad imperativa inherente a la situación: en un caso —el de la intervención deliberada— el proceso remite a un origen aparente que no es la intervención manifiesta, sino la fantasía de una intervención potencial que surge desde que se nombra un malestar, en el momento en que se gesta un imperativo que es preciso acallar, solucionar, remover o, eventualmente, “curar”. En el otro caso, en la intervención “no demandada”, la presencia del otro hace evidente, como su rasgo más patente, visible, el carácter violento de su presencia y de sus actos, lo arbitrario de su mirada y sus preguntas, lo asimétrico de las identidades y la violencia desafiante de esa asimetría, pero también se hace inocultable el carácter contingente de esa presencia ajena a los reclamos y las necesidades de la comunidad en la que se irrumpe. Sólo que, en este caso, la intervención es difusa, se confunde con la presencia misma de quien interviene, se inicia con su llegada, se la identifica como el origen de dramas posteriores, pero en ocasiones se confunde con la “naturaleza” o bien con el “azar” o el “destino”.

Pero la intervención del antropólogo —el conocimiento antropológico no puede darse sino en la intervención— no es, en muchos rasgos, distinta de otras tentativas de intervención, sociológica o psicológica. En todos los casos es la génesis de un acontecimiento. La lógica de la intervención estará dictada por las condiciones, el sentido

y la cauda de este acontecimiento que no es otro que el de la inscripción de una regularidad inaudita, en un entorno denso, donde los hábitos parecían referirse unos a otros, consolidar recíprocamente su sentido, adquirir la fuerza de lo evidente, de la naturalidad, y cuyo efecto no es otro que la exclusión de toda otra regularidad que no surgiera del movimiento mismo de la trama de sus propios dramas.

La concepción usual de la demanda involucra ineludiblemente una acción expresamente asimétrica. Es esta asimetría la que funda la eficacia de la intervención como tal: involucra una reflexión y un proceso de aprehensión de sí mismo mediante el cual un agente social —aquel que demanda la intervención— determina desde una identidad imaginaria de sí mismo, su propio deseo de rendir su propia autonomía, de cancelar su propia capacidad de decisión, de regulación de sus propios movimientos, y someterse a las condiciones extrínsecas impuestas por la presencia y la acción de otro. Esa acción no pocas veces involucra la autoridad conferida por la atribución de un saber específico, que no excluye peticiones terapéuticas, una cierta taxonomía de lo patológico que confiere a la intervención una credibilidad y un soporte ético crucial. Así, la intervención tiene uno de sus ámbitos privilegiados en una concepción terapéutica —sea cual fuere el ámbito de la anomalía que se busca corregir— que implica la expresión de las calidades de sí mismo a partir de clasificaciones, de tablas de identidades, de modelos de comportamiento y de expresión, es decir, un espectro de diversas “sintomatologías” que buscan alivio en la intervención. La demanda involucra tácita o abiertamente en ocasiones la atribución de una capacidad de la acción terapéutica, y presupone también la posibilidad de nombrar e identificar los alcances de la interacción terapéutica. Así, la idea de demanda no tiene una clara raíz, ni una intención, ni un conjunto de condiciones definidas. Remite a *una situación* singular en la que el acto de intervención está marcado por las condiciones mismas del vínculo, la identidad de los sujetos, las formas de los saberes, la calidad y las cronologías de la experiencia, las dimensiones éticas, cognitivas de la acción, y la potencia específica que adquiere la incidencia de los actos en el horizonte normativo que constituye a la situación

misma. Involucra *simultáneamente* a quien interviene, a los sujetos de la intervención, pero lo hace en condiciones de creación recíproca de identidades y de contextos. Escapa a toda pretensión de análisis reflexivo, rechaza toda tentativa de introspección, o todo régimen confesional. En consecuencia, la expresión de la demanda, su sentido, las categorías que le dan forma están ya integrados en el saber y los mecanismos que definen la situación de intervención, las identidades, las historias y las dinámicas e incluso el destino de la situación misma. La situación dinámica de la intervención está ya presupuesta en la génesis misma del saber de quien interviene. Esto hace que la demanda sea inanalizable salvo como simulacro. Toda *demanda* de análisis de la *demanda* no parece ser sino una ratificación del principio de autoridad que funda la asimetría de la intervención, o incluso, en ocasiones, no es sino un primer momento que funda la visibilidad de la intervención como acto de poder, y la formulación tácita del imperativo, dirigido al otro, de someterse a las condiciones impuestas por el presupuesto de autoridad en la intervención.

¿Cuál es el *sentido* de intervenir? La demanda no tiene jamás un único sentido, tampoco tiene un origen, un impulso o un deseo reconocibles, no señala un inicio. Así, la condición de la demanda no puede dar lugar a una interpretación ni orientada, ni susceptible de una reconstrucción explícita. Reflexionar sobre la demanda es ahondar y acrecentar la fuerza de las identificaciones, las identidades, las confrontaciones, las fracturas, la invención imaginaria de la impotencia de los propios colectivos. En efecto, el carácter oscuro de la demanda deriva de que ésta se arraiga en los deseos —múltiples, enigmáticos, singulares, discordantes— colectivos, pero también toma su sentido de los horizontes contruidos de la acción colectiva, y de la imaginación de sí mismos como agentes de una acción autónoma irrealizable. Así, la demanda compromete junto al deseo y a la imaginación de la propia potencia, la constelación de fuerzas imperativas, a la confrontación de identidades, y la posibilidad material de ciertas situaciones. La demanda no es sino una fase de un largo, difuso e irrecuperable proceso colectivo, que culmina en la invención de la propia incapacidad de acción: reclama entonces la intervención. La demanda no es

tampoco un “síntoma” sino la expresión de un momento dinámico de suspensión de la potencia de acción colectiva. En sí misma, la demanda no es entonces “interpretable”: ni síntoma ni momento inaugural. Señala más bien un punto crucial en que se está dispuesto a la presencia de “lo otro” como una fuerza desencadenante. Pero la demanda no es sólo aquello que se expresa en la petición de una acción extrínseca sobre el ámbito colectivo. La demanda es una condición permanente, propia de todo vínculo humano. La demanda nombra la *condición* misma de todo lazo de reciprocidad –de toda alianza y de toda confrontación agonística–; es una condición para hacer reconocible la experiencia *del otro* que surge, se hace y se rehace a medida que el vínculo se transforma. La intervención implica, necesariamente, una transformación de las posiciones recíprocas de los sujetos en juego, de sus regulaciones, de sus marcos, de sus identidades y, en esa medida, una reformulación incesante del sentido, la fuerza, el imperativo y la necesidad de la demanda. Consecuentemente, la situación de demanda es intrínseca a todo proceso de intercambio y a todo vínculo social. La demanda no es sino el nombre de una condición del diálogo. Acompaña al lenguaje mismo, al acto de comunicación, al don, al intercambio. La demanda sería a su vez un momento de la responsabilidad, un momento de afirmación de la autonomía en la medida en que admite el carácter incierto, inabarcable, de la presencia del otro. No hay un saber, una disciplina y mucho menos una teoría que haga posible el análisis de la demanda.

Ahí donde existe vínculo, intercambio, existe demanda. La demanda, constitutivamente, es el *producto* de un vínculo primordial –lo que habremos de llamar *responsabilidad*– que aparece por el sólo hecho de la confrontación con el otro. Así, a partir de la responsabilidad surge la demanda como una figura “secundaria”. Es siempre una consecuencia del carácter ético del vínculo primordial y, por consiguiente, también intrínsecamente ética. Así, la demanda no es nunca un momento inaugural de ningún vínculo: toma su forma y su expresión de las propias condiciones simbólicas de ese vínculo, de sus reconocimientos de identidad, de sus juegos regulatorios que hacen posible el encuentro con el otro. La demanda no es algo

que invoca, desde una perturbación interior, una presencia, una mirada, una voz —es decir, un acto— que advenga desde el “exterior”. Lo que hace posible la demanda es la existencia previa del vínculo, patente o virtual, investido en una fantasía o en una trama imaginaria, reconocible desde una memoria o un relato. La intervención no es un advenimiento, no “acontece”. La singularidad de la intervención surge de una perturbación del horizonte por la presencia intempestiva de lo “otro”: la demanda, en consecuencia, surge cuando ya ha ocurrido ese advenimiento, cuando la otra presencia aparece con una identidad, con un sentido. Desde este punto de vista, el “análisis” de la demanda señala ya la atenuación de la intervención, el anuncio del simulacro, la construcción de la identificación, el fundamento de la asimetría y del despotismo de quien interviene.

El análisis de la demanda instaura un marco simbólico canónico —sin el cual la demanda no sería interpretable en “un” sentido—, un régimen de interpretación, una disciplina, un conjunto de “reglas fundamentales”. Una de esas reglas es la instauración del vínculo asimétrico entre el analista y lo que analiza. Es esa asimetría la que constituye el fundamento del simulacro de intervención, la implantación encubierta de un régimen despótico. El amparo ético de este simulacro despótico es entonces la demanda: la expresión colectiva de un deseo de servidumbre. Es la consagración de la heteronomía. Es la entronización, en el seno de un ámbito colectivo, de la servidumbre voluntaria. A partir de ese momento inaugural se abren dos destinos posibles para la “intervención”: o bien, el drama que surge de la escenificación del propio servilismo, de su evidencia y que puede llevar a la recomposición del orden institucional, de la trama de los vínculos, del diálogo de las identidades; o bien, el drama da lugar a un recrudescimiento de las identidades, a una afirmación de la norma, a un acrecentamiento de la sensación de extrañeza impuesto por la situación de intervención, y un deseo consecuente de cancelar el momento de *esa* servidumbre provocada por la intervención. Sólo que la cancelación de la servidumbre de la intervención, en ocasiones, implica confirmar y apuntalar las servidumbres silenciosas del orden canónico.

La intervención cuando es “demandada” no representa sino la instauración interior de un régimen de poder, un polo despótico inscrito en el seno de los vínculos ordinarios, al cual se le atribuye —como ocurre también con las intervenciones psicoterapéuticas o psicoanalíticas— una virtud terapéutica y, no pocas veces, “normalizante”. La intervención no puede verse sino como un “poder” ejercido desde un “afuera” transformado en un vínculo interior que quizás constituya un polo que hace posible la visibilidad del propio despotismo. Instaurar un despotismo para ver en él el reflejo de lo propio, sería quizás la vertiente iluminadora de ese tipo de intervenciones. La intervención no engendra sino el *simulacro* de la mirada exterior, ajena. Simula una exterioridad ajena a un orden institucional —aunque perfectamente subordinada a su propia institución: sus propias reglas, sus propios saberes, sus propias exclusiones, su *doxa* y sus propios despotismos. La intervención —como en análisis institucional y otras por el estilo— no es la introducción de un analista o un “interventor”, sino la inclusión en el espacio propio de una institución en sí misma despótica que produce en el espacio de la vida colectiva y sus instituciones propias, una conmoción brutal.

Consecuentemente, la noción misma de demanda es oscura: punto imaginario, situación mítica que conlleva siempre el dualismo entre malestar y cura, entre necesidad y deseo, entre las fantasías de fracaso y plenitud. Su calidad enigmática es la de un umbral; su sentido, en consecuencia, es inaccesible, permanece inevitablemente en la sombra, es intrínsecamente inanalizable, o incluso, si llegara a serlo, su sentido permanecería periférico, irrecuperable para cualquier tentativa de inteligibilidad. Y, sin embargo, como cualquier enigma, alimenta todas las interpretaciones, soporta el inmenso ensamblaje de las fantasías individuales y colectivas, anuda en sí todas las expectativas y admite la convergencia de todos los deseos.

Así, la presencia de la demanda no es inherente a la intervención, y aun cuando lo fuera, el sentido de esta demanda no puede sino perderse, confundirse en la extraña vaguedad de los relatos de origen, recuperable sólo a través de una narración mítica. No basta, como sugieren algunos, apelar a una “novela familiar” de la institución —

ilegítima y extraviada metáfora tomada del psicoanálisis— para tener un principio de esclarecimiento. La *novela familiar de la institución*, cuando es usada en la intervención, no es sino un proceso normalizador más, la introducción de un código, la inserción de un régimen despótico de interpretación que sirve quizás, únicamente, para acen-
tuar e instituir sobre nuevas bases, la violencia despótica de quien interviene, pero bajo la máscara del régimen fantasmal de un “relato” virtual de la historia comunitaria. La condición desencadenante de la demanda permanecerá siempre indeterminada, vacilante, fruto de un malestar sin tiempo, sin lugar, sin anclaje —ni espacial ni normativo —; una tensión que se hace patente en la espera, y que emerge en voz alta para trazar un espectro de deseos que multiplica los objetos en una variedad y en una secuencia inabarcables.

La intervención es siempre una manifestación de la voluntad de poder. Guarda, por consiguiente, una estrecha relación con la voluntad de normar. A veces, bajo la máscara de la voluntad de verdad, a veces bajo la máscara equívoca de la ética del bien común —sean cuales fueren sus horizontes, ya sea que ampare sus fantasías bajo el nombre de “revolución”, “transgresión”, “movimiento instituyente” o cualesquiera de sus variantes, o bien, bajo los nombres actualmente prestigiosos de “democracia”, “constitución de una nueva ciudadanía” o los rubros todavía más desoladores que encubren el deseo de pureza o de plenitud. Pero cuando la intervención pretende escapar a estas máscaras —o mascaradas— y busca también mantenerse más allá de las pretensiones terapéuticas, las disyuntivas éticas se vuelven oscuras. La intervención aparece como recurso de esa oscura voluntad de verdad, o bien de una voluntad de poder, confrontados con la visión excluida de un deseo de autonomía. Es este deseo, que no es otro sino el del establecimiento de un vínculo capaz de acrecentar la potencia de acción colectiva, el que confiere su impulso vital a la creación de categorías sobre la propia identidad del vínculo y sobre la naturaleza de las identidades que compromete. A esta creación de categorías destinada a acrecentar ese deseo de potencia de acción colectiva, es a lo que llamamos *acto antropológico*. Junto al *impulso vital* del acto antropológico aparece el reclamo no de la reducción

de la identidad del otro, sino el trabajo por ahondar su distancia: este trabajo es ya una modalidad del vínculo que construye una autonomía recíproca que no puede ser sino un vínculo fundado en la extrañeza recíproca y en su singular régimen de imperativos éticos.

La antropología está sometida a esta oscuridad, a esta exigencia de confirmar la extrañeza recíproca —lo que conlleva una experiencia de extrañamiento respecto de las condiciones normativas de la propia cultura— que la debe llevar a un proceso de elucidación permanente e irresoluble del propio espectro de sentidos e implicaciones de su acción —que llamaremos el *acto antropológico*—, pero que mantiene la exigencia de situarse “a distancia” tanto de los imperativos de la “voluntad de verdad”, como del amparo tiránico ofrecido por las “éticas del bien común”. Asumiré que esta acción orientada hacia la preservación de la extrañeza recíproca como fundamento del vínculo ético tiene un nombre: *responsabilidad*. Así, el acto antropológico está ante una condición irresoluble que da sustento a la condición ética del acto, a la responsabilidad, y que lo sitúan más allá del servilismo y la mortandad intelectual de la “antropología aplicada” —una especie de terapéutica o profiláctica, una práctica residual del iluminismo, una filantropía diseñada desde la aspiración de bienestar— como también al margen de la antropología entendida como un trabajo científico cuya *responsabilidad* aparece como una exigencia marginal, suplementaria a la génesis y construcción del conocimiento. El *acto antropológico* no puede sino integrar las condiciones de la intervención —como responsabilidad— con la consecuente meditación irresuelta, ética y política y con la exigencia de vaciar de toda su fuerza imperativa la representación de las normas. El acto antropológico como medio para engendrar una zona de liminaridad, de tránsito entre identidades, pero también de un vínculo comunitario surgido de las identidades en fusión, al mismo tiempo volcadas en una misma alianza y despojadas de nombre, de perfil, de fisonomía, de identidad. La intervención antropológica designaría entonces la posibilidad de construir un saber al margen de la *voluntad de verdad*. Intervenir como un recurso para hacer posible la extrañeza —en el antropólogo y en el ámbito en el que interviene— respecto del propio

saber antropológico en un entorno cultural ajeno a ese saber y a las acciones que conlleva. El acto antropológico aparece entonces como una intervención sobre la voluntad, los medios y los saberes de la propia intervención, trabaja para su anulación. Construye sus categorías para anular las condiciones de toda intervención y la elocuencia, la generalidad y la autoridad de esas mismas categorías.

No obstante, es común encontrar que la intervención aparece como un recurso para inducir una transformación orientada o no en los otros. La intervención, en ese caso, no puede entonces sino conducir a una interrogación cardinal sobre el fundamento de las certidumbres en el conocimiento social, sobre la validez de la anticipación o la predictibilidad. Pero esa pregunta no tiene respuesta: deriva inevitablemente en un conjunto de interrogaciones abiertas, siempre aplazadas, sobre el mecanismo y los destinos de la regulación, sobre la condición colectiva de la obligación, e incluso sobre la fragilidad y la mutación de las identidades, individuales y colectivas.

Pero el *acto antropológico* no puede excluir de su propio impulso un momento de violencia en el que confluyen voluntad de verdad y voluntad de poder. Esta violencia es el rasgo que define su condición primordial. Existe, sin embargo, la posibilidad de dar otro sentido a la violencia inherente al *acto antropológico* —es decir, una intromisión, una irrupción de la mirada antropológica en el mundo del otro, pero que la constituye como punto de partida para conocimiento y comprensión de las formas de vida de los otros— a la vez una posibilidad —quizás la única: volver la violencia de la intervención sobre su propio universo regulativo, como un recurso para hacer visible los fundamentos de su propia violencia. Esta acción autorreflexiva es ajena por completo e incluso contraria al análisis de la “implicación”. La violencia de la reflexión antropológica trabaja en el desmantelamiento de las propias categorías: la acción autorreflexiva no toma como objeto específico la identidad del investigador, ni los oscuros impulsos que lo llevaron a su trabajo, sino el campo mismo de las categorías que fundan su identidad y su mirada, al mismo tiempo que caracterizan el universo cultural, ético y político en el cual se inscribe. Así, la antropología ilumina crítica y exhaustivamente la arbitra-

riedad y los impulsos de su propio saber, y, por el otro lado, en la vertiente ética, apunta a la instauración de una regularidad inusitada de un *diálogo* que no es otra cosa que la suspensión absoluta de la intervención. Es decir, la posibilidad de imaginar un ámbito de creación de una imagen recíproca.

El *acto antropológico* aparece como una posibilidad de mutua re-creación, es decir, de admitir la identidad propia de cada uno de los participantes en el diálogo, como un acto que desafía la fuerza restrictiva de las identidades: una posibilidad de invención y confrontación de memorias, de historias, de imperativos, de límites, de potencias y de deseos en acto, que son tensiones constitutivas del sentido del vínculo colectivo. El *acto antropológico* aparecería como la posibilidad de instaurar una zona ambivalente, un territorio en el que se desdibujan las identidades –de fusión, transicional, liminar– pero inscrito en el seno mismo de un entorno cultural y político ajeno, no en su periferia, no como una mirada que admite la fuerza excluyente del umbral, o las formas rituales de la insignificancia: esa instancia es precisamente un diálogo que engendra una tensión con el otro, pero dentro del seno mismo de su propia cultura; instaurar la mirada antropológica como una presencia a la vez interior y ajena, vinculada a través de un ejercicio de intercambio, de donación, pero al mismo tiempo marcada de manera indeleble por la asimetría. Pero esta asimetría ha dejado de ser exterior, para convertirse en una fractura interior. Esta fractura es también una posibilidad de abrir un momento de reflexividad, la posibilidad de admitir y construir una dimensión de lo extraño, tangible, visible, un conjunto de regulaciones imprevisibles, un lugar de extrañeza y de vacío, en el régimen aparentemente denso de los hábitos, los procesos rituales, el universo simbólico y la trama de acciones de una cultura. Esta invención de una zona dual –interior y exterior: una mirada ajena que contempla, pero ya no como espectador, sino como un sujeto sometido a los imperativos de reciprocidad, una reciprocidad *otra*, inconmensurable con aquella que busca comprender, cómo con aquella de la que ha desprendido sus propios imperativos culturales– es también una zona donde se abate toda la certeza emanada de las categorías fami-

liares, es un ámbito de deslizamiento de las significaciones, de los órdenes, de los esquematismos. A su manera, el ámbito de la *acción antropológica*, de su intervención, es una zona de catástrofe, es una zona de vacuidad de la firmeza de las identidades, es también admitir el reclamo de creación de una identidad siempre conjetural, tratabillante, es también la invención de una distancia y una cercanía, la invención de una visibilidad y de una zona singular de la intimidad, una reforma de los linderos entre lo público y lo secreto, entre lo colectivo y lo absolutamente propio.

La ética de la intervención, si la hay, surge de una tensión entre las zonas de regularidad y su entorno, o, dicho de otra manera, entre lo reconocible y lo “otro”. Se trata, propiamente, de la instauración de un diálogo, que sería la condición expresa de la potencia de afección de la intervención. Esa incertidumbre acompaña la acción autónoma, creadora. Es también, por supuesto, ajena a todo determinismo, incluso aquel que afirma la posibilidad de derivar el sentido de las acciones, partiendo de las morfologías propias del universo simbólico de las culturas. La acción de creación simbólica es radicalmente distinta de una mera elección combinatoria, de un *bricolage* por complejo que éste pudiera ser. Así, la noción de intervención reclama una creación simbólica que se traduce en pautas éticas y políticas de sentidos inconmensurables entre sí, lo que, en términos estrictos podemos calificar como una plena responsabilidad. Esta idea de responsabilidad pone en entredicho todas las tesis analíticas que se sustentan en concepciones deterministas, sean éstas psíquicas, normativas, institucionales, económicas, simbólicas o discursivas. Así, interroga de manera radical las intervenciones surgidas no sólo de la antropología, sino del psicoanálisis, el análisis institucional, la sociología de las instituciones o la sociopsicología, entre otras.

La intervención y sus máscaras: de la voluntad de normar

Es necesario advertir que toda intervención sea ésta deliberada o no, sea impulsada de manera patente por la *voluntad de verdad* o por

las santidades del bien común, responda a una demanda o no lo haga, hace siempre visible el dominio fragmentario, parcial de la regulación, sus territorios propios y sus zonas de repliegue, de ausencia o de vacilación o ambigüedad de la normatividad, las zonas de la acción social donde las latitudes de la norma se amplían hasta desfigurar o hacer ininteligible la existencia misma de la norma. La intervención pone ante la mirada los territorios, las fracturas, los relieves de la estructura de poder. Revela también el peso equívoco, y la incertidumbre de todo proceso de repetición, colectiva o individual. A partir de los efectos directos u oblicuos de la intervención —sea cual fuere su carácter— emerge a la superficie en el movimiento de la acción colectiva la distinción entre norma, regulación, ley e institución; se hacen visibles algunos mecanismos de control, los linderos y los signos que evidencian los confines y las pautas de la exclusión, se hace patente la lógica que conduce a la estigmatización y la entronización categórica de ciertos juegos regulativos. Pero quizás uno de los efectos más asombrosos de la violencia de la intervención es que también se despliega visiblemente la multiplicidad, la diversidad y la simultaneidad de la presencia de los campos normativos. Lo social deja de aparecer como dominado por una norma, un código, un sistema simbólico, para exhibir la fuerza imperativa, múltiple y simultánea, de una multitud de campos normativos y de ordenamientos simbólicos que tienen en cada situación efectos diferenciales. Así, esta misma visibilidad enrarece la concepción que se tiene de la fuerza imperativa de la norma, de su naturaleza, de sus modos de existir, de sus efectos, del fundamento de sus interpretaciones.

Pero ante la acción expresa de la intervención, en el permanente eclipse y repliegue de los campos normativos, en su posición velada, en su efecto diferencial y cambiante en el contexto mutable de las situaciones específicas, se revela también la fragilidad de su trama, las restricciones de su validez y de su alcance. Se hace visible la capacidad de la acción colectiva para suspender, dislocar, ignorar, quebrantar o bien trastocar el sentido y la vigencia de la norma, como también su dominio y los confines de su vigencia. La *acción* se revela entonces

como un factor de creación de regulaciones, como una condición de la regulación misma. La antropología hace patente el papel constitutivo de la acción en el proceso de intercambio que emerge como el régimen fundamental de los vínculos sociales. La acción requiere poner en juego un conjunto de categorías que da existencia –forma y sentido– a los imperativos del vínculo y del intercambio, y simultáneamente hace patente la diferencia cualitativa de las regulaciones, la fuerza diferencial de las obligaciones, las prescripciones, las exclusiones y las prohibiciones –en los dominios de la religión, el parentesco, el intercambio narrativo, la invención histórica y mítica, y la convergencia ritual. Es la acción la que confiere su calidad específica a las secuencias, y los ritmos de la acción colectiva. La heterogeneidad de los espectros normativos hace todavía más relevante la interrogación acerca de los límites, acerca de los recursos para instaurar la normatividad, para definir sus umbrales y sus horizontes, para reconocer las señales materiales que fijan las latitudes de las acciones admisibles, las interpretaciones que suscitan y las condiciones que construyen la inteligibilidad de esas mismas interpretaciones.

La conjetura acerca de la acción simultánea y compleja de una multiplicidad heterogénea de *espectros normativos* toma como referencia a la norma entendida no como una realidad material sino como un horizonte virtual, surgido de la experiencia misma del intercambio, y que el sujeto experimenta como un marco meramente simbólico, aunque absolutamente necesario y sin el cual no habría posibilidad alguna de vínculo. Se expresa como un imperativo invertido: aunque aparece como una regla existente, casi tangible y atestiguable, en realidad no es sino una entelequia que surge de la experiencia del vínculo colectivo de los sujetos, emerge como una condición meramente conjetural de la existencia y la acción comunes, aparece como una garantía “objetiva” de la duración de esos vínculos, pero no es otra cosa que la expresión material, categorial, de un deseo de comunidad; es una condición fantasmal, es una fantasía que hace posible encarar el encuentro y el intercambio como un compromiso duradero, persistente. La evidencia de la norma surge de la interpretación de las propias acciones y de su convergencia con

el actuar de los otros, mediante una representación de lo necesario, una clausura de los horizontes de la acción y del vínculo, que no es ajena a la invención narrativa de la experiencia propia como fatalidad o como destino. La transformación de la arbitrariedad de los patrones normativos en experiencia de necesidad transforma radicalmente las nociones de horizonte, de finalidad y de valor, reconstruye incesantemente la experiencia del tiempo. La norma es la expresión simbólica de una experiencia de un deseo de preservación del vínculo, un deseo de asegurar su duración: la norma conlleva la necesidad de hacer explícito el sentido ético del vínculo social. Así, la norma es la exigencia de refrendar una y otra vez el vínculo, sus condiciones, su continuidad, que es también la preservación de las identidades; implica a su vez el reconocimiento de un conjunto de condiciones –prescripciones, prohibiciones, exclusiones, linderos y la atribución de sentido a una serie de acciones– la configuración de una gama de situaciones específicas –sus tiempos, su relevancia, sus duraciones y su pertinencia para en la trama difusa de las redes sociales–, una condición de pública relevancia y una “cuota de azar” admisible en los distintos momentos del reconocimiento de las acciones y su sentido. La idea de *espectro normativo*, más que señalar un entorno cerrado, clausurado, una condición de identidad o un régimen de relaciones prescrito, define más bien –en el sentido al que se alude aquí– a un régimen que hace inteligible la variabilidad de las acciones en el horizonte de un deseo de duración de los vínculos, pero también pone en juego la experiencia de incertidumbre ante las vicisitudes de la vida, y la mutación de los valores, las finalidades, los imperativos y la multiplicidad de las interpretaciones que hace posible.

La manifestación de este espectro de las normas exhibe dos ámbitos distantes entre sí por su naturaleza y por su eficacia: por una parte, los que aparecen de manera manifiesta, que se despliegan a través de prescripciones, prohibiciones, regímenes de control o procedimientos de exclusión que recurren a gestos y estrategias visibles, acaso veladas pero discernibles; por la otra, existen otros campos normativos cuya eficacia radica en su existencia tácita, silenciosa, perceptible solamente en las resonancias de las interpretaciones que

surgen de la acción colectiva y en la experiencia de la obligatoriedad misma, en el movimiento compulsivo de la voluntad, en la insistencia del deseo y sus objetos, sus recursos. Esta forma tácita de la norma se expresa en una forma oblicua a través de la interpretación del imperativo. Esto revela también otras consecuencias que hacen todavía más complejo el entramado normativo: si bien es posible mantener que ambos casos, tanto en el de la norma expresa como en el de la tácita hay dimensiones a la vez nítidamente conscientes, hay también un dominio inconsciente de la norma. Por otra parte, aun en aquellos casos en que se es consciente del sentido, la expresión y la fuerza imperativa de la norma, permanecen inaccesibles los “efectos” y los sentidos de la acción normada y, más aún, los efectos de la transgresión, supresión o abandono de la normatividad. No obstante, hay una constante, la experiencia de la obligatoriedad.

La eficacia normativa: poder, autoridad y prestigio; sombras de deseo

La eficacia de la norma se expresa en una creación diferencial de identidades, y, eventual mente, en una capacidad de excluir, o bien, de suspender la visibilidad, la relevancia, la memoria y el relieve de la experiencia involucrada en esas identidades, en su trama de sus vínculos inherentes. El efecto de la norma es también excluir todo proceso de valoración que no derive de las prescripciones de la norma misma, generar un ámbito de valores propio que señale y oriente las acciones en el sentido de la norma misma, como un recurso para apuntalar la calidad diferencial de las identidades. La experiencia de la necesidad y la fuerza implacable de la norma parece acrecentarse a medida que se vela su visibilidad, que su existencia se confunde con el juicio de naturaleza. Su fuerza se vuelve tiránica ahí donde se confunde con la firmeza de las condiciones estructurales de los procesos sociales vigentes. Es entonces cuando parecen inaccesibles, inatacables, intangibles. Su poder se experimenta como una lógica fatal, más allá del alcance de las acciones históricas, emprendidas por

los sujetos sociales. La norma, invisible, indecible, sustentada en la pura *experiencia de sometimiento*, aparece ajena a toda acción de los sujetos, intemporales, eternas, son la expresión íntima del destino. La eficacia de la norma requiere, quizás, cancelar la percepción de las condiciones intrínsecas que confieren a las relaciones locales una tensión agonística propia, que engendran una relación de poder. La norma cierra la posibilidad de aprehender sus propios límites y las condiciones de validez, pero también obtiene una fuerza de obligatoriedad suplementaria al sustraerlas a toda posible integración en un marco de inteligibilidad. La norma, desde este punto de vista, sustrae de la experiencia la condición contingente, frágil, reversible del poder, trastoca su sentido, le confiere otra calidad en la medida en que lo remite a la causalidad de una estructura, de una trama de vínculos necesarios.

La norma funde, en un mismo espectro de valores, la eficacia diferencial de las relaciones de poder y la expresión simbólica de la autoridad y el prestigio. Sólo que poder, autoridad y prestigio suponen y a la vez suscitan procesos sociales divergentes. La calidad de sus vínculos es incomparable. Es únicamente el marco de la modernidad el que las ha fundido hasta hacerlas indiferenciables, hasta transfigurarlas y alimentar la idea de que uno es la condición y el fundamento del otro. Si bien, ambos constituyen una condición de creación de vínculos sociales, el poder no puede constituirse al margen de una condición de control extrínseco al sujeto, a la radical heteronomía de la acción. El poder reclama una constelación de condiciones diferenciales que le son intrínsecas; por una parte, una distinción inherente al concepto mismo de poder: es necesario distinguir la separación entre las condiciones estructurales y situacionales de las relaciones de poder, entendido como confrontación estratégica de procesos sociales diferenciales –discursivos, simbólicos, series de acciones o procesos dramáticos de surgimiento y caracterización de identidades colectivas– de la *experiencia* individual o colectiva del poder sin la cual no hay posibilidad ni de acción autónoma ni de revocación de los marcos normativos vigentes. La *experiencia del poder* –en sus dos polos, la experiencia de hacer valer en la experiencia vivida la posibilidad de

una acción autónoma (poder positivo), y la experiencia de ser objeto de poder como voluntad de sometimiento, de entregarse activa o pasivamente a la exigencia de asimetrías del poder. Esta *experiencia de poder* involucra a los participantes en una confrontación estratégica acotada localmente ya sea como objeto o sujeto de un acto de control, sometimiento, compulsión o exclusión. La reflexión sobre la *experiencia de poder* hace preciso, a su vez, distinguir condiciones estructurales y estructuras de situación –restricciones intrínsecas locales que fijan los márgenes del enfrentamiento de las distintas estrategias– y que emergen como acontecimientos de dominación y de exclusión. Finalmente, es preciso reconocer la contribución de la *experiencia de poder* en la génesis dramática de la voluntad deliberada de sometimiento o de servidumbre: el poder reclama no sólo una confrontación de estrategias o el desenlace de una condición diferencial entre procesos sociales, exige una expresión escénica que haga posible transformar la confrontación eficaz de las estrategias en una experiencia pública de reconocimiento de la supremacía o la subordinación. Esta vertiente escénica del poder construye un régimen de visibilidad específico: la *experiencia del poder* incorpora en sus estrategias la mirada, la inviste con una eficacia particular. El poder involucra también una construcción de identidades, el reconocimiento de una causalidad de las acciones propias de los sujetos sociales o ajenas a ellas, requiere también la identificación de potencias propias de los actores sociales, desplegadas o dobladas que alimenta la voluntad de servidumbre como una forma de celebración del poder.

Por otra parte, además de la caracterización del poder, es preciso reconocer el carácter propio de la autoridad y el prestigio. La autoridad surge del reconocimiento colectivo de una facultad particular en un sujeto: la de reconocer los límites de la norma, la de sustraerse de su fuerza normativa para constituir un lugar “neutro”. Es una posición monstruosa. Es la experiencia misma de la “soberanía” –muy afín al concepto propuesto por Bataille. El prestigio, a su vez, surge de la acción que confirma el régimen de valores, la duración de los vínculos, las formas de solidaridad, que fortalece la trama de las obligaciones recíprocas y afianza las identidades. Es patente el carácter

equívoco de ambas potencias: autoridad y prestigio se orientan simultáneamente a la devastación de la autonomía y a su posibilidad, la hacen al mismo tiempo posible e imposible. La acción colectiva no puede prescindir de ellas, pero no puede alimentarlas. Requiere al mismo tiempo su preservación y su destrucción.

No obstante, las condiciones estructurales están a merced de las acciones de los sujetos sociales. A pesar de escapar a la visibilidad y a la experiencia específica de los sujetos, las determinaciones estructurales no son ajenas a la acción misma de los sujetos ni a los desenlaces de las estrategias de poder o a las interpretaciones que las tensiones estratégicas engendran y alimentan. No se transforman según la previsión ni la intención de esas acciones, pero se trastocan incesantemente, a veces a espaldas de los sujetos mismos. Asimismo, el sentido de estas transformaciones se expresa oblicuamente como una mutación de los valores institucionales que cobra, una vez más, el rostro de la naturalidad. Los marcos estructurales se transforman a medida que la acción involucra la mutación del sentido mismo de los objetos, del mundo, de las propias acciones y de las identidades colectivas. Es patente que la metamorfosis de las condiciones estructurales está más allá de la manipulación completa y determinada por el sujeto, más allá de la voluntad y los deseos del sujeto, no son en absoluto ajenas a los regímenes complejos de la acción colectiva.

Pero los efectos de los marcos estructurales no ejercen de manera determinante su fuerza sobre las condiciones simbólicas de la experiencia ni sobre la identidad y vínculos de los sujetos. No sofocan su posibilidad de acción, sino que fijan los horizontes de la acción, marcos de inteligibilidad y de valoración, fijan los perfiles materiales de la acción recíproca y las condiciones de sobrevivencia colectiva, pero también apuntalan el sentido de los deseos y sus categorías rectoras, el repertorio de sus objetos, que, a su vez, fundamentan la racionalidad de las acciones. Estas determinaciones no inciden abiertamente sobre las identidades subjetivas sino a través de patrones institucionales, con toda su fragilidad, su finitud, sus vacíos, sus fronteras vacilantes, su régimen mutable de interpretación. Así, los sujetos sociales no están en absoluto “totalmente modelados” por el proceso nor-

mativo y, de darse, la “introyección” de las normas sociales recurre a vías equívocas, variadas, trastocadas permanentemente por las condiciones y los procesos de poder locales, por los campos estratégicos en donde se sitúa, o por los regímenes de categorías que construye y recrea incesantemente. Así, los marcos sociales no privan jamás de su potencia de acción autónoma a los sujetos, pero tampoco esta autonomía surge de manera inherente, espontánea. Es el desenlace de la confluencia de un régimen disciplinario que orienta la acción hacia la visibilidad de la norma misma y que es capaz de revelar lo frágil, lo precario, la arbitrariedad de sus fundamentos. Ni sometido trágicamente por las condiciones, los valores o las estructuras, ni privado de capacidad de acción, el sujeto social ejerce siempre, en contextos locales definidos por formaciones de poder, las potencias propias de una autonomía más o menos acotada que surge de su acción disciplinaria sobre sí mismo y sobre el conjunto de determinaciones que se expresa institucionalmente.

La comprensión de la dinámica de los espectros normativos se enfrenta a la construcción simbólica de las necesidades, es decir, a la relación incierta entre la experiencia –individual y colectiva– y el deseo –y la pasión. La introducción del deseo como un factor constitutivo del dominio normativo arroja una sombra impenetrable sobre la dinámica de la transformación de las tramas normativas. Introduce nuevamente, bajo otra luz, una de las condiciones más desafiantes para la comprensión del hecho social: la diferencia irreductible entre los impulsos singulares, el carácter intransigente de la mutación de sentidos de los actos del sujeto, y el carácter general –incluso universal– al que aspira toda regulación de la acción pública.

La tensión que introduce la trama de los deseos en las acciones colectivas es irreductible a las categorías de determinación estructural o de acción racional. De igual manera, escapa al determinismo de las estructuras la dinámica singular de las constelaciones sociales en la que se conjugan las pautas colectivas del deseo, las fantasías, las representaciones construidas, los relatos, las memorias, los horizontes que emergen de esas ficciones fantasmales y las inflexiones impuestas a las narraciones, imágenes y ficciones engendrada por

la fuerza centrífuga de las pasiones de cada sujeto. Se trata de múltiples tensiones, que inducen la creación de identidades siempre en confrontación y quizás, incluso, en una lucha patente que se traduce, finalmente, en una segmentación conflictiva de los campos normativos. Las regulaciones que conforman las instituciones no sólo proponen patrones de acción generales, que entran en conflicto con la acción de los sujetos en situación. Ocurre lo mismo con los valores, identidades e interpretaciones cuya expresión concreta en el cuerpo de las acciones es siempre disyuntiva, ajena a las exigencias de homogeneidad de los patrones normativos generales. La regulación misma engendra entonces una condición conflictiva: entre la generalidad de la norma y la singularidad de las acciones no puede haber sino una tensión irreducible, una extrañeza intrínseca, una dislocación recíproca apuntalada en la singularidad absoluta del deseo. Es el sujeto en acto lo que quebranta el fundamento de la propia norma, su impulso empuja las acciones sociales a ámbitos intolerables, a significaciones que exceden el dominio de las interpretaciones y los discursos canónicos. A la luz de esta tensión inextinguible que se desprende de la eficacia normativa, se advierte que la inestabilidad es la condición misma del vínculo colectivo: no hay reposo para esta constelación de tensiones, no hay plenitud social, sino quebrantamiento incesante, la permanente génesis de asimetría, de diferencia, de confrontación.

El poder no circula: la metáfora hidráulica es más bien desencaminante, fruto del sustancialismo que busca eludir. Ni sustancia ni insustancial, el poder tiene la faz dual: es la expresión simbólica agnóstica de una diferencia que se hace patente bajo condiciones locales y se expresa en acciones de subordinación; al mismo tiempo, es una experiencia singular que compromete una historia, una memoria, una voluntad, un deseo, regímenes de discurso, de interpretación y de saber, pautas colectivas de significación, formas singulares de la acción, imágenes y creación de sentidos propios, impulsos pasionales y figuras del deseo. La conjugación de ambos rostros conduce a una temporalidad múltiple del poder: tiene un momento de aparición, un aquí y ahora inevitablemente atado a su situación, a las condiciones intrínsecas de la confrontación entre sujetos, está definido por

el entorno situacional, se intensifica, se expresa en actos, en voluntades, en diálogos, en creación y destrucción de entornos y de identidades; pero también tiene otra temporalidad: sin cronologías, sin tiempo, que parece emerger de un conjunto de factores que gravitan fatalmente sobre la propia acción, pero que toman cuerpo, aparentemente, en apariencia de la confrontación pura entre normas, entre idealidades, entre dominios de regulación, entre figuras del destino. Así, el poder se dirime localmente, pero engendra también procesos sociales cuya identidad se confunde con la fuerza autónoma de la ley y con la fisonomía material del mundo: trastoca las identidades, las experiencias, las memorias, el sentido de los actos, las categorías y las narraciones, las regulaciones rímales e institucionales. De ahí un efecto de totalidad inherente al poder: como si lo invadiera todo, lo invistiera y lo conformara todo, poblara con una violencia ubicua todo dominio y todo vínculo sociales, como si impregnara todos los resquicios de los cuerpos y en todas las inflexiones de la mirada para después entregarse a la diseminación.

Poder y autonomía: segmentación social y el efecto de “totalidad”, la figura de las identidades

La “totalidad” del poder, sin embargo, no es ajena —aunque no es equiparable— a la experiencia de identidad social. No obstante, la experiencia de identidad reclama la “invención” de otra totalidad, una visión alegórica de “cuerpo colectivo”, una experiencia de disolución de su propia identidad en otro cuerpo. Quizás no fuera inútil distinguir ambas experiencias de totalidad: la implícita en la imagen de poder omnipresente, y la de la experiencia de una potencia colectiva de acción que emerge en momentos de comunidad, que surge de un principio ritualizado de colectividad. El principio de “totalidad” inherente a toda experiencia de lo colectivo no supone en absoluto la idea de una convergencia concordante y cohesiva de las identidades, no está fundado en un principio reductivo de la identificación. No presupone tampoco una “tendencia humana” a percibirlo todo

bajo una exigencia de coherencia, de consistencia y de unidad. Tampoco es el efecto producido por la capacidad de ciertos regímenes normativos capaces de presuponer para su propia inteligibilidad, la unidad del mundo –como los sistemas cerrados de creencia y las sectas. El principio de totalidad inherente a la acción colectiva no elude la certeza en la fragmentación del mundo social. Más aún, deriva su potencia del reconocimiento de la composición segmental de los vínculos, de su finitud, pero también de su vocación a la integración abarcadora y comprehensiva. Es de esta aspiración a la totalidad –que es también aspiración a la acción unitaria– de donde surge la posibilidad de imaginar un destino para las acciones y representaciones colectivas. Pero también su capacidad para modificar la identidad propia.

Este efecto de totalidad es el que permite percibir el acontecimiento, aquello que se destaca de la monotonía de la norma, de su generalidad. De ese principio de totalidad es de donde puede surgir la posibilidad de acoger la presencia de lo otro, lo extrínseco, lo que permanece más allá de los territorios familiares. Es de ese principio de totalidad, atravesado por el deseo y orientado hacia la voluntad de potencia, es decir, de acción colectiva, de donde surgiría –acaso– la posibilidad de reconocer la virulencia del acontecimiento, de admitir la calidad perturbadora de los actos singulares. Pero esta totalidad tiene, simultáneamente, un efecto regresivo, afirma la violencia de los límites, engendra el temor del derrumbe de las identidades. Alimenta no sólo la voluntad de potencia sino también, paradójicamente, la voluntad de preservar la propia identidad, la voluntad de pureza, la fantasía de la plenitud y la exaltación de la regulación y la disciplina: extirpar lo inadmisible, lo otro. El principio de identidad es esta tensión irreductible que da lugar al engendramiento y el diálogo entre identidades irreductibles, y también la incesante proclividad a la estigmatización, a la erradicación de toda forma de la alteridad.

De ahí la desconcertante lucidez y fertilidad de la noción de segmentariedad vislumbrada por Durkheim. La noción derivada, la polisegmentariedad de los procesos sociales es crucial en la medida en que revela líneas de fragmentación social dinámicas que sugieren

mecanismos de exclusión y de identidad, de muy distinta naturaleza. Hacen evidente que la exclusión y la identidad no son procesos ni únicos ni complementarios, no derivan de un ámbito de regulación determinado. Hace patente que la exclusión involucra también, la preservación de lo excluido –y no su integración en una síntesis por demás imposible– en la esfera de los vínculos. Sugieren que la dinámica social no es la superación de tensiones sino la ampliación irrestricta de la constelación de tensiones que hace a su vez imprevisible el surgimiento y desenlace de las interacciones y los desarrollos dramáticos entre los actores sociales. Pero esta visión de una totalidad en creciente fragmentación introduce una incertidumbre adicional en la reflexión sobre el lugar que tiene la autonomía en la constitución de los sujetos sociales. La relación entre segmentariedad, exclusión y autonomía remite a su vez a la interrogación sobre los procesos simbólicos, relativos a cada uno de los segmentos, de las identidades de la esfera social. Así, la diseminación de la fragmentación social, y con ella la conformación de las identidades de los sujetos sociales, considerada como una condición intrínseca del proceso social, arroja nuevas sombras sobre la noción de autonomía.

En la génesis de la segmentariedad hay un principio dual: autonomía como génesis y preservación de diferencias, y autonomía como creación de vínculos, de potencias de acción. Así, la idea de polisegmentariedad conjuga, paradójicamente, capacidad de creación conjunta de mundos, pero también el ahondamiento de la heteronomía en la medida en que el surgimiento de nuevas identidades condiciona a su vez otras autonomías. Esta condición paradójica del proceso de segmentación es a su vez el fermento de la creación dinámica, el motor que engendra los dramas sociales, su diseminación y su capacidad de creación. La génesis de la autonomía se revela como un proceso complejo, contradictorio, capaz de provocar inestabilidad y de afianzar las alianzas, de dar lugar a la intervención ordenadora de la memoria y también de hacerla participar en la génesis de la diferencia. La creación de autonomía, finalidad de toda intervención éticamente fundada –si seguimos a Castoriadis– no aspira ni al apuntalamiento de identidades, ni a la fijación de la imagen de

una totalidad cerrada de los procesos sociales. La intervención tiene como única alternativa ética el acrecentamiento de la autonomía de los sujetos sociales en un campo instituido. Así, la intervención apunta a *crear* condiciones que suspenden, cancelan o reconstruyen simbólicamente la propia heteronomía en otros órdenes de la trama de regularidades y otros campos normativos. No obstante, esa autonomía no se da sin un acrecentamiento correspondiente de la heteronomía de la acción colectiva, en la medida en que la *creación* de identidad, no es sólo hacer patente y manifiesta la capacidad de acción, de memoria, de historia y de futuro, sino es también creación de solidaridades, de alianzas, de intercambios, tejer de nuevo, bajo un nuevo amparo simbólico *otro* conjunto de regularidades y de normas que exceden toda posibilidad de autorreflexividad y de autocontrol. La aportación crucial de la intervención en el sentido de creación de autonomía es su posibilidad de crear zonas de disipación de la fuerza imperativa de los campos normativos que escapan a toda reflexión autónoma sobre sí mismo y sobre la sociedad, ámbitos de posibilidad pura, zonas de juego, donde se hace posible el advenimiento de lo incalculable, de la historia misma. Esa disipación de la fuerza imperativa es la condición, también, para la creación de identidades. Surgen ahí procesos de significación inauditos, campos de acción inusitados, identidades en transición, que carecen de un contorno expreso, que escapan por lo tanto a las estrategias de exclusión a las formas de sometimiento, de estigmatización y de servidumbre. No se trata de zonas de “plenitud”, todo lo contrario: crean también polos locales de confrontación y de poder como acontecimientos, nuevos antagonismos, nuevas supremacías, nuevos deseos de servidumbre, junto a la creación de zonas de vacío normativo, territorios limítrofes, de tránsito, de azar, de invención, de una anomia acotada en el tiempo y en el espacio construidas como la experiencia de la espera.

Pero esta creación de zonas limítrofes, sin identidad, inscritos en ámbitos simbólicos sin perfiles determinados no es reconocible expresamente, no constituye, por su naturaleza misma, por emerger de la *creación* de un acto autónomo de los sujetos, un dominio cla-

ro de su propia reflexión autónoma, no aparece en el movimiento autorreflexivo, que está orientado a la consolidación de la identidad –y por consiguiente, a la conformación de relaciones heterónomas de exclusión. El sujeto no crea estas zonas de manera deliberada. No hay cálculo que desemboque en la creación. No hay diseño meticuloso de la historia y la memoria. Por otra parte, estas zonas limítrofes hacen patente que la autonomía surge únicamente en el ámbito de la acción y no se preserva cuando ésta ha cesado. No hay tal cosa como “identidades” autónomas, sino más bien momentos de acción autónoma. La autonomía no tiene una condición duradera, sino fulgurante, momentánea, es un mero resplandor. Es un acontecimiento y no un rasgo de identidad. No hay, como quizás se pudiera pretender, la conformación de sujetos autónomos. Hay condiciones de aparición de la *experiencia de autonomía*, que es la que hace posible entrever la liberación, las zonas al margen del poder. La autonomía no es un atributo ontológico de un sujeto social, sino un rasgo constitutivo de una acción, de una potencia en acto. De ahí la naturaleza particularmente equívoca de la intervención. Intervenir para crear condiciones de aparición de un fulgor que, además, se sustrae a la plena conciencia. La intervención se hace visible como historia y no como experiencia viva. Su condición al mismo tiempo ineludible e insostenible en la comprensión de los procesos sociales.

Las vicisitudes del método: la observación como pasión

La antropología ha sido, desde su surgimiento, una disciplina privilegiada para la intervención. La antropología no puede ser sino intervención. A veces, su violencia inherente se admite de manera abierta, otras, aparece o bien velada o bien cancelada, silenciada. En otros casos, la intervención antropológica se mira como una inevitable y sin embargo desdeñable distorsión, un “costo ineludible pero insignificante” del trabajo en el terreno. La transformación que suscita –percibida o no– en el sentido de los procesos que ella misma busca comprender es considerada entonces como una mera adhe-

rencia, un efecto suplementario y desdeñable. Asimismo, el efecto de su violencia, si acaso, es considerado como una distorsión tangencial, desigual, atenuada o remitida a los sesgos siempre marginales –indeseables– que se introducen en la “explicación” del proceso por la irrupción de los deseos del investigador o algunos de sus presupuestos o pretensiones. Para algunos, más que algo que es necesario extirpar, ese “ruido” es la fuente de algunas dignidades: es una prueba de un trabajo genuino, legítimo, es también prueba de verdad suficiente para el registro antropológico, es la garantía que reclama el testimonio de verdad.

La antropología es, de las disciplinas interpretativas, una de las que experimenta de manera más extrema y dramática todas las gamas de sentido acarreadas por el acto de intervención, entendido ya sea como una acción demandada, ya sea como una decisión autónoma y unilateral del investigador. Es también una de las que experimenta de manera más inmediata todo el peso relativo de sus implicaciones epistemológicas y metodológicas, pero también éticas y políticas. En todas sus manifestaciones, la violencia de la intervención corre el riesgo de anular su objeto, de cancelar su materia, de condenar sus categorías a la esterilidad, o quizás de confinar su mirada en la clausura y la circularidad del conocimiento: mirar lo ya mirado, mirar en el otro la propia identidad forjada y percibida a través de las categorías construidas, contemplar en el otro el sentido de la experiencia que se anticipaba ya en la construcción de los conceptos mismos.

Ese riesgo es su rasgo primordial y constitutivo, como ocurre también con las disciplinas psicológicas o psicosociológicas –incluido en análisis institucional. No obstante, la antropología permaneció indiferente durante muchos de sus momentos cruciales a las consecuencias éticas y políticas de su presencia y sus acciones entre los grupos étnicos. El ejercicio de la disciplina de observación, de las interrogaciones, de la participación –aunque fuera marginal y relativamente acotada, restringida, confinada a las zonas de visibilidad expresa de la vida comunitaria– estuvo excluida con frecuencia de la reflexión política. Las implicaciones éticas del acto de conocimiento parecían mantenerse al margen de la exigencia de *responsabilidad*. A

partir de las primeras décadas de este siglo, apareció de manera relevante en la antropología la exigencia de una corroboración directa, testimonial, de los procesos sociales que son el objeto de la reflexión. Malinowski contribuirá de manera decisiva a la consagración de esa exigencia, a transformarla en una de las piedras angulares del trabajo antropológico y, más tarde, en uno de los soportes de la disciplina. No obstante, el tema de la observación, en la estela de las transformaciones que experimentó el sentido de la mirada en la construcción de las categorías del siglo XIX, no apareció despojado de interrogantes, pero permaneció obstinadamente al margen de consideraciones éticas sustantivas. Sin embargo, las implicaciones del *acto antropológico* no dejaron de suscitar inquietudes e incluso ansiedad. La incertidumbre ante la mirada, visto desde las consideraciones contemporáneas, giraba en torno de dos puntos relevantes: por un lado, la mirada como acto –tema crucial no sólo de la antropología, sino también de la reflexión fenomenológica que se desarrollaba contemporáneamente– por el otro, la mirada como atribución o reconocimiento de sentido. La mirada como acto involucra ya una interrogación, no sólo cognitiva sino ética. El sentido ético del mirar no es una dimensión adyacente, periférica o contingente al acto de conocimiento, sino que ética y comprensión –conocimiento– se implican necesariamente, son consustanciales y quizás inextricables. La mirada no puede ya concebirse como un mero registro pasivo o, incluso, una síntesis constructiva, sino un acto asociado a la presencia perturbadora de un sujeto en un ámbito que habitualmente lo excluye, pero esta presencia engendra de manera inmediata y circunstancial una condición de vínculo con el otro, dotada de una potencia expresiva, de una capacidad de creación de un juego de deseo, capaz de investir con un sentido específico aquello que se constituía, que emergía originariamente como objeto de observación. En el curso del trabajo antropológico, la mirada se revela –la palabra y los actos también lo hacen– al mismo tiempo como un instrumento de reconocimiento y suscita la alteración de su entorno como una vía de la invención de su propio conocimiento. Mirar es sin duda un recurso de la descripción, pero es también acto creador de intercambio,

es gestación de la reciprocidad, un rasgo constitutivo del trabajo de don. Así, esta invención era producto de una doble condición: el sentido de la mirada como efecto y testimonio de la finitud del sujeto y como suplemento de categorías interpretativas. La antropología surgía de esta condición al mismo tiempo precaria y exacerbada de la observación. Pero Malinowski advierte los límites de la mirada: su condición finita, la tiranía de la atención, que es al mismo tiempo, el signo de la condición serial y temporal de la mirada. La mirada es al mismo tiempo finita, espacial y temporalmente. Se despliega como una serie, se encadena —cuando lo hace— en secuencias, implica a veces secretamente una narración y una memoria. Está confinada a su propio horizonte. Está atada al cuerpo, al aquí y ahora de la presencia, mientras que las instituciones, la cultura y el universo simbólico que la constituyen tienen otros ritmos, otras duraciones, está puntuada por otros acontecimientos.

La relación entre la mirada y los símbolos es conflictiva: se oponen en el tiempo, discrepan en su arraigo en el instante, pero más que todo, la mirada es también el vehículo del deseo, expresión de la fuerza constructiva de la fantasía, la expresión viva de la intensidad de los vínculos y de la agitación de la experiencia. Los símbolos aportan su arraigo material a la conciencia y lo que la rodea, hacen posible la experiencia del tiempo, señalan las secuencias de los actos, los órdenes de las semejanzas y anomalías del mundo, los movimientos y dramas de la vida social. Pero la observación antropológica no se ata a las determinaciones simbólicas, explora y busca comprender también los sentidos elusivos y transitorios de las acciones. La trama de las acciones sociales se despliega en espacios, ritmos y tiempos dispares, compromete a sujetos en todos los ámbitos, abiertos y encubiertos, visibles y secretos, públicos e íntimos, evidentes y recónditos. Y estos ámbitos constituyen constelaciones simultáneas, ajenas a la dinámica y la naturaleza temporal de la mirada. Ante el espectáculo de las acciones colectivas que se despliegan, y cuyo sentido se adivina más allá de todo testimonio, la mirada articula silenciosamente la trama de sus categorías, dispone una lógica, vislumbra un régimen de determinaciones. Pero la observación es impoten-

te ante la sucesión desbordante de las constelaciones de actos, de las alusiones simbólicas, de las categorías en acto en cada gesto, en cada movimiento. La lógica de lo social excede a las capacidades de la mirada. El acto antropológico –su singular intervención– es inevitablemente construcción, interpretación, comprensión, un arduo trabajo de conjeturar lógicas cuya regularidad se teje en el vacío de la mirada, presupone lo que no puede registrar, traza los contornos de lo irremediamente oculto, lo que elude por principio toda observación. La reflexión antropológica, ante la cortedad de la mirada, ante su desfallecimiento, no puede sino reaccionar con un gesto de arrogancia: la apuesta a la capacidad constructiva, objetivante, de las categorías. Las categorías aparecen como el suplemento de la mirada. Aquello que confiere a la mirada una fuerza capaz de vislumbrar, a través de síntomas, de vestigios, de los trazos residuales de los procesos, la totalidad elusiva de la “danza de la vida”. La fugacidad de la acción, la disipación del acontecimiento y la condición permanentemente equívoca y elusiva de la repetición, los espejismos de la semejanza y la analogía de los actos y la permanente dislocación de las interpretaciones, señalan confines irreparables para la mirada antropológica. Pero no es sólo la condición de la mirada, sino también la presencia del cuerpo, la condición pasional del vínculo inherente a las presencias, a los rostros, a la fuerza de afección de la mirada y la voz, es decir, la *incorporación* del antropólogo al universo que lo acoge transforma el sentido mismo de lo mirado, al mismo tiempo que engendra dramas, procesos, tensiones extrínsecas a las determinaciones habituales de la acción colectiva. Con sólo inscribirse como una presencia, una identidad, un nombre, un cuerpo y una mirada en el universo de la acción la perturbación de su entorno vela la condición normada, crea otras normas, engendra otras regularidades, da lugar a otros acontecimientos, construye otras posibilidades. La creación de un universo de potencias corporales, de deseos, carece de marcos de referencia previos. El antropólogo crea, a partir de sí mismo, un territorio limítrofe, una zona de indeterminación normativa, un ámbito de anomia circunscrito, que no es posible analizar porque su condición es la de un engendramiento simbólico incesan-

te. No se hace posible, como un recurso de esclarecimiento para el saber antropológico, un análisis autorreflexivo: la autorreflexividad, en ese campo limítrofe, no es sino un simulacro, una variante inocua y extraviada de la búsqueda inútil de una serenidad confesional. La antropología no puede menos que recurrir a un artificio imaginario: inventar su propia mirada, construir la ficción de su propia ubicación, delimitar para sí un territorio inaceptable aunque ineludible. Esta invención de sí mismo es imprescindible. Sin ella, la mirada antropológica no es sino el testimonio de la imposibilidad de la comprensión de los otros. Así, el antropólogo inventa para sí mismo una identidad vacía, pone en juego un instrumento en la vaga estela de la “reducción fenomenológica”. La invención del antropólogo como un sujeto neutro, que se inscribe en una zona extrínseca a lo que mira, escucha y atestigua: tiene que recurrir a la invención imposible de una mirada inscrita en un vacío, en un más allá de la identidad. Esa distancia es la de un desarraigo radical: mirar desde los márgenes —y no en un afuera imposible— de la otra cultura y de la propia, en esa convergencia vertiginosa de las líneas de fractura, que construyen territorios de tránsito, parajes difusos sin otra identidad que sombras momentáneamente disipadas. No se interviene solamente en la trama de las otras culturas y en la génesis de los territorios de incertidumbre, sino en la propia identidad, en la propia historia. El desdibujamiento de los otros procesos no es sino una resonancia del derrumbe del propio universo de categorías, de experiencias y de identidades.

La comprensión antropológica como experiencia

Desde su origen, la mirada antropológica experimenta el agobio de una nostalgia de vacío, de inocencia, de errancia. Su intransigencia disciplinaria es, no pocas veces, el rostro equívoco de la voluntad de pureza, de disolución de la identidad. Es la encarnación del deseo de una mirada sin peso, tenue, transparente, ajena a toda perturbación. La ilusión obstinada de una pureza disciplinaria que ha afec-

tado en momentos a la antropología académica acaso responda a la experiencia de otro vértigo, el que surge de la mutación incesante de las sociedades, de las identidades. El universo que describe se transforma, mientras lo hace también el propio punto de vista de los saberes antropológicos que reconstruyen una y otra vez sus propios horizontes, borran y bosquejan de nuevo los confines que señalan la validez de sus propias categorías. La mirada antropológica se alimenta del vértigo de esa reinención de su propia mirada. Ese vértigo compromete en su totalidad al pensamiento disciplinario de la antropología y al sentido mismo del *acto antropológico*. La exigencia de universalidad se ve cada día desalentada por las vicisitudes que ha experimentado la propia intervención antropológica, por la invención de nuevos territorios de transición, por el surgimiento de nuevas derivaciones del universo simbólico contemporáneo, por el sentido enrarecido de los hábitos aparentemente intemporales, de arraigos ancestrales, pero también por la irrupción de significaciones y símbolos inesperados pero que se implantan con plena identidad, como formas incontrovertibles de la convicción o de la fe.

La exigencia epistemológica de universalidad que pesa sobre la ciencia contemporánea –y de manera no menos implacable sobre la antropología– vacila ante los interrogantes surgidos a la luz de las teorías contemporáneas. De la universalidad, la antropología transitó de manera abrupta, vertical, tajante, al culto a una única exigencia: la de construir una comprensión que responda a un principio de localidad, a una acotación del horizonte de la interpretación en referencia a un aquí y ahora, a un tiempo y un espacio –territorial y social– característico e imposible de extrapolar o generalizar. Pero esta exigencia de una circunscripción local de la comprensión no es sólo una acotación epistemológica, sino más radicalmente, una transformación del universo ético y político del *acto antropológico*. La antropología se enfrenta así a la incertidumbre sobre una interpretación que desaparece junto con el proceso mismo que busca comprender, sin siquiera alcanza la más difusa certeza de sus propias concepciones, de la justeza de sus propias conjeturas. Esta transitoriedad de la comprensión arroja una sombra densa o hasta ominosa sobre la

intervención antropológica, sobre su acto. Si bien le devuelve toda la potencia de creación: cada *acto antropológico* adquiere una fuerza perturbadora, única, irrepetible, cuya resonancia y alcance de creación es imprevisible, al mismo tiempo condena toda posibilidad de generalización y de anticipación. La antropología asume finalmente un carácter radicalmente conjetural, en el cual el espectro de posibilidades que surge de la intervención es ampliado hasta el paroxismo. La antropología se enfrenta a una paradoja temporal: anclada en el aquí y ahora, condenada a no poder hablar más que de lo que contempla y no experimentar sino lo que transforma y transgrede, está obligada a una mirada siempre retrospectiva. Aquello que describe ha transcurrido ya en el momento mismo en que sus imágenes se escriben. Más allá de las inciertas reiteraciones, toda la carga de creación inherente a lo social se disipa en el momento mismo de la observación. Las disciplinas de lo social son saberes siempre retrospectivos cuyo horizonte se abate hasta confundirse con el instante mismo: no alcanza a vislumbrar un futuro y, acaso, encuentra su sentido en la experiencia siempre vertiginosa de un presente absoluto. La antropología ha de explorar las condiciones éticas y políticas de este saber construido sobre la figura determinante de la posibilidad: el *acto* mismo de comprensión, la aprehensión de los vínculos, la creación y reconocimiento de la afectación que surge de la tentativa misma del saber antropológico, hace posible la visibilidad de la potencia de los actos y de las formas reactivas de la norma, de las pautas de la acción disciplinaria; hace patentes también las estrategias de la estigmatización, la exploración de sus recursos simbólicos.

Eso que se suele llamar intervención es inherente a la disrupción provocada por el *acto* mismo de conocimiento, lo que se hace inteligible es ese ámbito perturbado —aunque lo sea de manera ínfima, el efecto que adquiere, en el espacio simbólico esa perturbación puede ser imprevisible— que es, a su vez, capaz de perturbar los marcos de inteligibilidad propios de un ámbito colectivo determinado. Pero la perturbación no alcanza sólo al otro, sino que conmueve radicalmente las propias categorías de quien interviene. Se suspende la validez y la elocuencia de las categorías previas, no

hay teoría, no hay marco de referencia suficientemente estable para la construcción de una interpretación canónica. Todo vuelve a surgir en esos marcos locales y su orientación es incalculable. El desafío ético es incluso equívoco. No puede haber recursos técnicos, dispositivos, pautas de acción deliberadas orientadas a ahondar las fracturas y las perturbaciones de lo instituido. Eso presupondría que las zonas de ambigüedad, las regiones normativas transicionales, los hábitos perturbados son susceptibles de una comprensión canónica. La apuesta de la “intervención” es límite: la exploración de las líneas potenciales de equilibración que responderán a la violencia del quebrantamiento.

Lo que he bosquejado hasta aquí sugiere que la intervención se encuentra en una encrucijada epistemológica y ética: o bien es, en efecto, un acto que suscita la visibilidad de un régimen insospechado de interacción o de pautas inadvertidas, silenciosas, sofocadas de acción y significación —que en parte son producto de la propia intervención y no existían previamente a ella— y en esa medida la intervención trastoca todo el universo de las categorías propias y ajenas y desencadena un proceso cuyo curso es al mismo tiempo imprevisible e inaprehensible en términos teóricos, o bien es un mecanismo para el engendramiento de signos de interpretaciones previsibles, anticipables en la teoría, dóciles a esquemas conceptuales previos, ajenos por completo a la circunstancia y a los procesos del ámbito mismo en el que se interviene y es por lo tanto la génesis contractual —y comercial— de un simulacro. No obstante —una paradoja adicional— el simulacro es en sí mismo una intervención incalculable: el “teatro” de la intervención, la mascarada engendrada por quien interviene, surgida del contrato de intervención —y de lo que es quizás un proceso del orden de lo que el psicoanálisis llama *transferencia*— engendra significados extraños, interpretaciones equívocas imposibles de anticipar y que desbordan por completo el mecanismo “teórico” que modeló el propio simulacro. La intervención hace patente su contradicción irresoluble: afirma la violencia del simulacro, y con ello la destrucción irreversible de la trama de relaciones en la que se interviene, o bien, es un gesto que desencadena y alimenta un movimiento

regresivo, una búsqueda del retorno al equilibrio con un recrudescimiento de las pautas de control, de los regímenes de exclusión, de la severidad de las disciplinas y de las articulaciones jerárquicas inclinadas —ahora legítimamente— a una violencia mayor.

Las resonancias de esta paradoja son a la vez cognitivas, éticas y políticas: las acciones orientadas a la génesis de inteligibilidad desencadenan procesos en sí mismos ininteligibles, obligan a recrear los marcos de interpretación, cancelan la validez de las categorías, crean identidades y valores, o bien, se sumergen en el olvido, engendran ficciones o bien deleznales o bien redundantes. Destruye lo que busca comprender o su comprensión es una ficción construida con las categorías de la “teoría” que ampara la intervención. La intervención, privada de una posibilidad de acción autónoma de los sujetos —de su posibilidad de creación de horizontes propios para la acción colectiva, política— se transforma en una ficción y un simulacro sustentado en la exaltación de la corrupción como valor.

Si la intervención busca ante todo acrecentar la potencia de afección de las acciones singulares y colectivas, su capacidad de producir enlaces, vínculos y, por consiguiente, esta potencia de afección se manifiesta como la creación de posibilidades de sentido cuyo desenlace es imprevisible, entonces la intervención tiene como condición primordial volverse contra sí misma. Hacer de toda intervención una contra intervención. La intervención orientada éticamente a la cancelación de su propia posibilidad busca quebrantar los hábitos para hacer posible una ampliación de las potencias de acción colectiva articulada sobre el deseo, la búsqueda de autonomía no involucra sólo al ámbito social en el que se inscribe la intervención, sino en el propio agente de ésta. Acrecentar la potencia de acción es también ampliar, trastocar, transformar la calidad significativa de los signos y símbolos presentes, crear otros inauditos: quien interviene habrá de quebrantar entonces su propio marco, desmontar sus categorías, dislocar sus marcos de referencia, construir su propia acción como una creación de su propia autonomía. La interrogación sobre el sentido de la intervención no puede sino derivar en una crisis fundamental sobre el sentido del conocimiento social.

Castoriadis cifra en un término esta dinámica compleja de la creación de sentido y de autonomía: la experiencia de la historia. El tema de la historicidad conlleva el análisis de la experiencia. El concepto de experiencia de extraña conjugación de condiciones simbólicas duraderas, valores, saberes, que fundan una referencia objetivada al mundo a partir de la intervención de estructuras históricas de la subjetividad que dan su relevancia, su orientación y su significado a la manifestación de las afecciones, la voluntad, el deseo, como momentos cruciales en la creación de la autonomía. La experiencia es la forma colectiva de la historicidad: revela una articulación de estas vertientes de la significación, donde se expresan cierto tipo de condiciones objetivadas, condiciones materiales ineludibles del propio cuerpo, del entorno de los objetos, de los acontecimientos, de la acción humana, incluso del cuerpo propio. A partir de la posición central de la experiencia la relevancia de la dimensión temporal de las acciones, su vínculo con la memoria, con la imaginación lleva a pensar la *situación* –toda situación social– no sólo como una configuración de fuerzas, una fisonomía del acontecimiento colectivo en el aquí y ahora, sino como un complejo proceso de la reinvencción colectiva del tiempo, de la narración, de los vínculos.

La calidad central de la libertad como categoría ética constitutiva del marco de la comprensión de lo social admite, en consecuencia, una revisión radical a partir de la noción de autonomía. Más allá de los determinismos y de las teorías inciertas de una individualidad confinada en su propia y restringida racionalidad, aparece la posibilidad de la libertad como el desenlace de una experiencia de incertidumbre asumida colectivamente, vinculada de manera fundamental con la experiencia misma de la significación y sus enigmas. Finalmente, eso que llamamos responsabilidad, no puede sino surgir de la concepción misma de libertad, irreparablemente vinculada a ésta. Responsabilidad y libertad no pueden pensarse al margen de los marcos regulatorios que dan su sentido contemporáneo al acontecimiento y a la memoria, no puede prescindir de la significación radical de las identidades, de su singularidad y su fragilidad, de la apuesta

siempre abierta, irresuelta de la significación, de una permanente reinención del pasado y de las vicisitudes de los vínculos colectivos: eso que se suele llamar “política”. En efecto, replantear la significación de la historia, la noción y la relevancia de la subjetividad, la ética, es obligarse necesariamente a pensar de nuevo la política. El tema de la experiencia obliga a una revisión drástica de las concepciones de lo político, de las expresiones, la visibilidad y la eficacia de los vínculos diferenciales en el proceso social –poder, prestigio, autoridad, tiranía– que fincan su diferencia en el ámbito de la experiencia.

La antropología para poder existir como antropología tiene que abandonar los ejes fundamentales de la reflexión antropológica y situarse en un ámbito extraño, asumir el impulso de un diálogo –que cancela toda posibilidad de intervención– y que obliga necesariamente a construir situaciones y a experimentarse en condiciones permanentes de ruptura de las identidades, de los hábitos, de las anticipaciones.

El diálogo antropológico no puede ser sino una expresión de “hospitalidad” [Derrida], un ejercicio mutuo del reconocimiento de las diferencias irreductibles y de la incertidumbre que se resiente en la mirada misma y que conlleva una crítica de la comprensión cultural –una crítica que no es la afirmación de la imposibilidad, un relativismo insuperable y sin salidas. El relativismo extremo es ajeno, intrínsecamente a la mirada antropológica y al régimen que estamos proponiendo de “hospitalidad”. El relativismo extremo es la imposibilidad de constituir el diálogo como posibilidad, como potencia, como incertidumbre, como la irreductibilidad de la diferencia, pero también como la posibilidad incalculable de creación de historia. El universalismo no enfrenta menos desafíos y no compromete en menor medida una vocación paradójica. La confrontación antropológica, entendida como la expresión de la voluntad de comprender *totalmente* por medio del otro, al hombre mismo, incluso mi propia identidad, desemboca siempre en una encrucijada: el universalismo revela, como lo exhibió Malinowski desde sus exploraciones etnográficas iniciales, una esterilidad que condena al saber antropológico a la redundancia, a velar la visibilidad de los momentos de creación, de

ruptura, de incertidumbre, de vacío. La antropología se vuelve entonces una tentativa de explicación del otro, que despliega y enmascara un *acto confesional*, que construye su tentativa de elucidación a partir de la contemplación de la propia cultura, la propia historia y la propia identidad. La comprensión antropológica, si recogemos las resonancias de la propuesta de Dilthey, no puede ser sino una experiencia, no es sólo un saber, sino un modo de significar, de dar sentido al mundo a través del deseo, de la libertad, de la afección, de un régimen de valores en permanente reconstitución y cancelación de sus propios horizontes: la ética de la “intervención” antropológica no puede eludir este riesgo. Es ese riesgo.

Vértigos de la opacidad: tiempos y experiencia en el régimen tecnológico*

Tiempos de la tecnología: objetos de historias y promesas

Reflexionar sobre la tecnología es enfrentar un fenómeno elusivo: omnipresente, mimético, opaco y, paradójicamente, espectacular. Condición definitoria de la suerte del proceso contemporáneo de civilización y, a su vez, punto de apertura, de sorpresa cotidiana, pero también juego de posibilidades y de desafíos sin respuesta que desembocan en cansancio, condescendencia o permanente incertidumbre. Objeto de utopías y de desencantos, de terrores y de sometimientos, esfera impenetrable y tiránica de fuerzas que modelan nuestros hábitos —cada objeto tecnológico, por una brutal inversión del proceso de civilización, exige una mutación disciplinaria, modela nuestro cuerpo, exige una mutación de nuestras pautas de reflexión, trastoca nuestros horarios y nuestros hábitos, constituye una fuente de afecciones incesante—, pero es también vehículo de una ilusión de ampliación indeterminada de las potencias y linderos del cuerpo, de las afecciones, de la percepción y las capacidades del sujeto.

El proceso de civilización se va conformando en una tensión creciente con una intemperie de objetos y lógicas a un tiempo instrumental, dócil, destinado a un lugar en apariencia subordinado pero capaz de modelar imperceptiblemente todos los ámbitos de la vida: lo público, lo privado, lo íntimo; y marcando también estos ámbitos con una invocación incesante del asombro, una familiaridad con lo inusitado, una insignificancia de lo exorbitante. Al mismo tiempo,

* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 25, julio-diciembre, 2005, pp. 13-39.

los múltiples y prácticamente inabarcables universos de la tecnología se expanden imperceptible aunque ruidosamente, una diseminación muda y espectacular, exuberante y enrarecida, sometiendo las diversas formas de vida –trastocando, aliviando o inhibiendo los cuerpos, los afectos, los horizontes, las fantasías, las memorias, las tradiciones, la constelación de tensiones y dinámicas sociales, los placeres, los goces, los fracasos–, implantando siempre condiciones de adecuación inusitadas a los procesos sociales, construyendo horizontes y ámbitos de certezas, doblegando el placer o la fuerza de invención individual y colectiva. No se trata propiamente de una esfera autónoma de objetos y saberes que se proyecta sobre los espacios y territorios de lo social, sino de una impregnación imperceptible e ínfima las formas de vida: somete a los conglomerados sociales a exigencias nuevas y adecuaciones a los regímenes de creación cotidianas, doblega las certezas y las disciplinas a saberes y pautas de control de fisonomías cambiantes, pero también instaaura por sí misma formas de conocimiento, modos de construcción de la evidencia y dinámicas de la experiencia dotadas de lógicas singulares y una vida propia.

La tecnología parece engendrar por sí misma, desde esta infiltración omnipresente y penetrante, mutaciones radicales del proceso de civilización, señalar sus puntos de inflexión, hacer patentes sus momentos de crisis y advertir de las encrucijadas más allá de las cuales no hay retorno posible de la imaginación. Despierta fantasías y nostalgias, crea realidades y efectos de realidad que hacen tangibles las ficciones y los mundos fantasmales que es capaz de crear por la inercia de su propia implantación: crea así deseos y memorias, lenguajes y escenarios, expectativas de placer y potencias inciertas, capacidades inauditas y realizaciones defraudadas. El panorama que emerge con los objetos tecnológicos es también una figuración del tiempo: sobresaltos, derrotas y metamorfosis de la memoria, creación de zonas difusas del conocimiento, mutación y multiplicación de las identidades y los saberes, fijaciones calcáreas de la espera, estampas fraguadas de la utopía.

La tecnología parece abrirse en cada instante a un devenir orientado por una promesa de bienestar o por la revelación de potencias

inéditas o inadvertidas, o incluso por la experiencia de placeres, bienestar o serenidades hasta entonces ajenos de la propia forma de vida. Los objetos tecnológicos constituyen un desbordamiento, una exacerbación de la forma de vida y no su ampliación armónica, no su desarrollo potencial. Son un trastocamiento de los cuerpos, la visibilidad, la presencia de las modalidades del existir. Se ahonda la distancia entre la experiencia real y la figuración social: la tecnología crea dominios de opacidad impenetrable y engendra visibilidades y panoramas aberrantes. Crea experiencias y visibilidades a un tiempo fragmentarias y totalizantes: el mundo se quebranta en millones de estampas, visiones, potencias, pero se abisma en la imagen, al mismo tiempo desoladora y fascinante, de una esfera única, la ficción de un universo social unidimensional, una composición sinóptica y accesible, transparente, de lo real. Estas tensiones acrecientan la fuerza constructiva de la paradoja de la visibilidad tecnológica en el proceso de civilización. Más que un mundo unidimensional, como sugirió Marcuse, la tecnología engendra un *efecto de* unidimensionalidad que vela al mismo tiempo la fragmentación de las experiencias engendrada por la modernidad, la lógica de la inadecuación y la exacerbación propia de la dinámica de creación tecnológica, tanto como la propia opacidad del trabajo, los saberes y los procesos tecnológicos.

Cada intervención de un hecho tecnológico parece insinuar un repertorio indeterminado de expectativas, responder a un universo de demandas surgidas en dominios particulares e inaccesibles de la intimidad, deseos y las necesidades cotidianas: desde los hábitos de cocina, las técnicas del sueño y del arrullo, las pautas del cuidado del otro y de sí, las alternativas recónditas del placer, cada uno de estos recodos del ámbito de la intimidad. Esta multiplicación de los espacios de incidencia de la metamorfosis tecnológica y de sus tensiones paradójicas, hace patente también la confluencia de múltiples genealogías en la génesis del hecho tecnológico y sus significaciones. Pero la historia de la tecnología parece enteramente subsumida en otras historias: la historia del trabajo y del cuerpo, de la naturaleza y de la finitud, de la enfermedad y el placer, de la invención de sí mismo y de las pasiones humanistas, de la escasez y de la usura, de la guerra

y la dilapidación. La historia de la tecnología surge también de un diálogo con ciertos saberes, ciertas técnicas y expectativas de control, cierta estrategia de construcción de objetos y conceptos, y comprende saberes disciplinarios y ordenamientos canónicos del conocimiento objetivo: de la óptica, la mecánica, la hidráulica, la química, el magnetismo, la física, la termodinámica, o incluso la biología y la medicina. Pero también de la magia, de relatos míticos, de prácticas consolidadas en la tradición y fraguadas en procedimientos artesanales derivados de saberes locales y desplazados de los grandes andamiajes institucionales.

Y, no obstante, a pesar del entrelazamiento de historias múltiples, la historia de la tecnología aparece dotada de una singularidad. Tiene el carácter de una historia propia, la de un dominio de la civilización que ha revelado una autonomía creciente, una capacidad de segmentarse y diferenciarse de las otras esferas de la vida en el proceso de la modernidad. Es la trama de una historia entrelazada de manera intrincada con las múltiples esferas de los saberes tradicionales, institucionales y locales. La historia de la tecnología revela tácitamente también las transfiguraciones de la experiencia, las pautas de integración de las relaciones entre los sujetos y los vínculos y alianzas entre ellos. Indica también pautas de identidad, perfiles de los espacios de propiedad, modalidades de la apropiación y regímenes del trabajo.

La tecnología se convierte así en una esfera íntima y distante de la vida: la génesis y las genealogías del objeto tecnológico, sus procesos, sus saberes son cada vez más inaccesibles a medida que su presencia en la vida cotidiana se acrecienta y se ahonda. La tecnología, concebida como pura instrumentalidad, penetra en todos los dominios de la experiencia: del régimen puro del trabajo y la restricción de la acción humana, a la satisfacción de las pasiones de la escasez, la raíz social de las necesidades o la exploración de las alternativas del placer; las técnicas de la destrucción, o las pautas cotidianas de esa otra destrucción —el consumo— o el derroche. La tecnología amplía también la imaginación de las estrategias de identidad y de exclusión, de reconocimiento y de humillación, de intercambio y de servidumbre,

de despojo y de acumulación, de diferenciación jerárquica y de respuesta a los reclamos íntimos del amor.

La historia de la tecnología revela una faceta inherente a la del proceso de civilización; la edad del hecho tecnológico es la de los ordenamientos simbólicos. Desde su origen prehistórico, los primeros objetos derivados de procedimientos técnicos, cosmogonías y saberes prácticos, revelan ya la relación de un espectro de necesidades, valores y finalidades con pautas de lenguaje, impulsos normados y organización colectiva del trabajo, técnicas de alimentación y de distribución de los objetos, criterios de apropiación e identidades surgidas de posiciones en el proceso productivo o de consumo, pero ofrece también símbolos para reconocer las segmentaciones jerárquicas de los agrupamientos humanos.¹ La memoria de las técnicas, tanto como la del surgimiento concomitante de lo simbólico, se hunden en los umbrales catastróficos del origen de la cultura. La memoria contemporánea del hecho tecnológico remite a este sustrato arqueológico, a los momentos originarios en que la técnica marcaba la huella de los cuerpos y del acto de trabajo en el objeto para revelar las potencias no sólo del objeto, sino de su propio creador. Esas huellas revelan a un tiempo una vocación instrumental y el impulso de la necesidad o del deseo: puntas de flecha o vestigios de uso instrumental del fuego, armas o instrumentos de caza, objetos culinarios o recipientes de recolección. Con el tiempo, el repertorio de objetos técnicos desplegados en distintos entornos humanos e históricos revela mutaciones seriales, transformaciones y composiciones sintéticas de pautas de argumentación, estructuras de intercambio, construcción de valores, instauración de memoria y transmisión de los saberes, horizontes colectivos para la imaginación de finalidades, desenlace de necesidades pasionales o de confrontaciones sacrificiales—sagradas y rituales— y agonísticas.

La historia de la técnica es también, por consiguiente, la del culto, la creencia, el conocimiento, los criterios de clasificación. Se funde con los tiempos equívocos del mito: al mismo tiempo históricos y

¹ Cfr: André Leroi-Gourham, *L'homme et la matière*, París, Albin Michel, 1943.

deshistorizantes. Los saberes técnicos dan forma y expresión material a los símbolos destinados a confirmar y a consagrar la realización de las alianzas, preservar sus huellas y sus registros, pero también a dar continuidad y vigencia a los intercambios, preservarlos del olvido del acontecer y cifrar narrativamente las cronologías de acontecimientos. Toda tentativa de control conlleva en consecuencia una faceta técnica; control y creación de objetos para llevar a cabo ese control se apuntalan recíprocamente, implican una sutil concomitancia. El solo deseo de control alimenta la avidez tecnológica, y la mutación inusitada o sistemática de la operación material de las tecnologías incita la ampliación de los dominios de control y los fantasmas de su eficacia. La técnica se entrelaza así con las alternativas de la memoria, las coyunturas y las confrontaciones locales de poder, la ampliación de los dominios de visibilidad y operación eficaz sobre el entorno. Pero también con las formas de registro, de transmisión, de organización: el control reclama una posibilidad de confirmación duradera y patente de su eficacia.

Tecnología y modernidad

Durante el siglo xvii, la transformación de las formas de la propiedad, del ejercicio del poder político, de las exigencias administrativas en los Estados nacionales en formación, la conformación de asentamientos y disposiciones demográficas —y la observabilidad administrativa de las multitudes—, encontraron una resonancia en la mutación de las estructuras de producción, intercambio, acumulación y distribución de las mercancías, tanto como en el nuevo ordenamiento de las formas de trabajo. Desplazamientos poblacionales ocurrieron a la par de ampliaciones y multiplicación de los recursos técnicos tanto para el manejo de las mercancías y los mercados, como para la gestión económica, demográfica, territorial y política. Se transformaron las pautas de trabajo en respuesta a las necesidades de los asentamientos poblacionales y con esto las técnicas y los órdenes artesanales se convirtieron en andamiajes y estructuras mecánicas

de producción. Nuevos saberes prácticos dieron lugar a nuevas concepciones de lo instrumental, nuevas lógicas del control se conjugaron con el reconocimiento de potencias orientadas a la intervención sobre las formas de vida. La esfera de los saberes prácticos orientados a la creación de técnicas y objetos destinados a inscribirse en el régimen instrumental de las acciones cobró progresivamente un carácter autónomo, dio lugar a “racionalidades” singulares. Las vías tecnológicas crearon a su vez prácticas adecuadas a las lógicas derivadas de las condiciones del uso instrumental. La razón instrumental integró en una ficción coherente el haz diversificado de las tecnologías surgidas en múltiples dominios locales: hizo surgir el espejismo de un régimen sistemático de producción de su propia racionalidad.

Es posible señalar este cambio en la relevancia ordenadora del dominio de la práctica, del lugar y la relevancia del trabajo, de los modos del hacer en todos los dominios, que cobra un perfil definitivo en la modernidad, como una transformación de la técnica en un régimen tecnológico. Las tecnologías revelan una diseminación y diversificación de las estrategias de control: éstas se manifiestan en los renovados dominios de la producción: agrícola y de manufacturas, pero también de espacios, de ritmos y de vías de intercambio; de mecanismos, vehículos y rutas de transporte, de recursos y patrones de información; el control se expresa en el manejo de la energía y su distribución, pero también en el control de sus transformaciones —el calor, la luz, el movimiento. “Más luz”, la frase crepuscular de Goethe, señala también el horizonte de las transformaciones tecnológicas y los recursos para la transformación de cuerpos, espacios, tiempos, percepciones, vértigos y velocidades. La razón tecnológica reclamó la invención e implantación de nuevas disciplinas y operaciones corporales, mecanismos de visibilidad de magnitudes abstractas de los asentamientos humanos destinadas al control poblacional, pautas de trabajo e instrumentación de tecnologías para la construcción urbana —alumbrado, construcción de servicios de profilaxis y resguardo ante las epidemias, tecnologías arquitectónicas destinadas a la eficacia de instituciones de reclusión hospitalarias, cárceles—; tecnologías para aumentar el rendimiento y la nivelación de la enseñanza y su

expansión uniforme, tecnologías de la observación y de la implantación de policías (y políticas), tecnologías de registro poblacional en todos los dominios (económico, jurídico, de salud, demográfico, institucional) con el consecuente incremento de la variedad y la eficacia de las tecnologías de identificación, archivo y gestión de archivo de identidades y posiciones institucionales.

La exacerbación súbita de los mecanismos de control exigió un desarrollo, una ampliación y una diversificación de los recursos, las variedades, las lógicas y la eficacia de diversas tecnologías. Pero no sólo se transformó la variedad y la naturaleza de los objetos de control; se expandieron también los dominios de relevancia de intervención tecnológica y se multiplicaron, se dilataron y se atomizaron las escalas de aplicación del control: la creación de nuevos objetos en la proporción exigida por los nuevos agrupamientos poblacionales reclamaba no sólo maquinarias más eficientes y de larga duración, de trabajo continuo y de operación más simple, sino también tecnologías corporales, operadas sobre los cuerpos y las destrezas, sobre los lenguajes y las vestimentas, sobre las extensiones y los paisajes, sobre los placeres y las perversiones, sobre la intimidad y la distribución planetaria de las mercancías, sobre lo inmediato y lo infinito.

El reclamo de maquinarias más eficientes fue también el de tecnologías administrativas estructuradas según procedimientos generalizados y abstractos: nuevas técnicas de contabilidad y de seguimiento, de observación de las mercancías, su movimiento, su rentabilidad y las pautas de su consumo. Braudel observa agudamente: “El siglo xvii, de hecho, es asimismo, el del florecimiento masivo de las tiendas, otro gran triunfo de lo continuo”.² La tienda revela ya una mutación en las tecnologías de observación del mercado como dispositivo de control de magnitudes, tanto como de sujetos, objetos o acciones y mecanismos puntuales de intercambio. Revela una nueva dinámica y una lógica particular del consumo forjadas en el despliegue y la presencia de las mercancías, pero también la implantación de las tecnologías ínfimas involucradas en ese vuelco escénico del mercado. El

² Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 37.

mercado no es el nombre de un conjunto de acciones de intercambio dotadas de un efecto de equilibración y de control autónomo. En la modernidad, el mercado habrá de ser la construcción de mecanismos y saberes de intervención y de control sobre el proceso de consumo, un conjunto de tecnologías narrativas para intervenir sobre la invención y el deseo, un conjunto de tecnologías de información sobre la generalización del valor y las magnitudes del intercambio. El mercado revela las tecnologías de regulación del desplazamiento de capitales y mercancías, y de su acumulación. Es una tecnología de transformación de las magnitudes demográficas más que de la mecánica de encuentro singular o del intercambio local.

Las tecnologías derivadas de las posibilidades de control exigidas y difundidas por la relevancia social de las concepciones de la física, la química y las ciencias de la naturaleza durante las últimas décadas del siglo XVII y todo el siglo XVIII, llevaron también a una diversificación de los recursos de observación, visibilidad, registro e interpretación. La mutación del régimen de observación de la naturaleza entrañaba la construcción de instrumentos que consolidaran, ampliaran y precisaran esa visibilidad: una tecnología de la mirada. La óptica, los cristales y los espejos adquirieron una relevancia sustantiva, pero no sólo transformaron el panorama y los paisajes de cuerpos, objetos, territorios, latitudes y procesos. Transformaron también la conciencia del sujeto sobre las calidades, los mecanismos y el sentido de la mirada misma, sobre la amplitud de los territorios, sobre la vastedad de los horizontes y sobre la duración, el movimiento y el instante.

El acto de mirar se transfigura con la nueva fisonomía de sus instrumentos. La percepción asume el objeto bajo un sentido distinto de la evidencia, marcado por nuevos regímenes de valor, de utilidad y de inmediatez; aprecia con ello otras significaciones, las capacidades reales y los dominios potenciales de control de los procesos de la naturaleza: las ideas de fuerza y de potencia multiplicaron sus figuras y su materia; pero también sus imagerías, su implantación en las utopías, mitologías y discursos y proyectos de la gestión colectiva. Las tecnologías de intervención en el espacio de la naturaleza en-

contraban su correlato no sólo en la posibilidad de imaginar y construir a su vez instrumental y maquinaria para la intervención sobre el espacio de los objetos y los procesos materiales, sino también sobre la posibilidad de crear nuevas tecnologías y maquinarias de ampliación de los recursos y potencias de control: el carácter recursivo de la tecnología acrecentaba la velocidad de su desarrollo, pero también la violencia de su autonomía.

Sin embargo, más allá de esta mera concatenación acumulable y creciente de potencias para intervenir en el curso de los procesos naturales, la mera invención instrumental y las capacidades potenciales de intervención transfiguraron también el orden humano: crearon una nueva imaginación de los cuerpos y las potencias corporales, una nueva concepción de la mirada y las capacidades del mirar, una nueva imagen de las magnitudes terrestres, espaciales y materiales, en relación con las dimensiones humanas. Una tensión se esbozó desde entonces: la confrontación entre las potencias de la razón tecnológica autónoma, y una creciente heteronomía de la razón humana, arrastrada y subordinada cada vez más a la razón tecnológica.

Con esa tensión se conjugaron otras: una surgida en la visión de lo sublime: por una parte, referida a la inmensidad de la naturaleza y el ahondamiento de su relojería enigmática, y por la otra a la contemplación de la potencia infinita de la razón, materializada en su capacidad de control de la naturaleza, de invención de máquinas inauditas y de invención narrativa de universos calculables. Una figura de lo sublime se refractaba en la otra: las tecnologías de la producción y de la invención de las formas cotidianas de vida se refractan en las tecnologías narrativas; nuevas técnicas de narrar, de recordar, de representar en el diálogo con el otro, tiempo, espacio, movimiento y significación: cine, fotografía, periodismo, libros e impresos de tirajes masivos, creación industrial de escenarios y escenificaciones, industrialización de los escaparates y las vidrieras, recreación de los espectáculos, visibilidad de los espacios públicos y privados, modalidades de la contemplación y del recorrido de cuerpos y miradas. El viaje es una invención incesante de esas tecnologías del movimiento y la mirada: una tecnología de los exilios, los desarraigos y la migra-

ción de las identidades. Las convergencias de esas tecnologías transfiguran los usos y los hábitos de la palabra, la relevancia de las diversas acciones simbólicas, las regulaciones de la interacción y la transmisión de los saberes y el intercambio de las afecciones.

La mutación de las tecnologías de la estampa, la figuración y los lenguajes repercute sobre la experiencia y el reclamo de control de los espacios y los tiempos: se multiplican y normalizan las tecnologías de la memoria, los patrones corporales de identidad, el modelado social de las efigies para los actores sociales. Se imponen tecnologías del nombre propio: mecanismos para el registro de las identidades, estrategias y saberes (psicologías y tipologías) de individualización, territorios, espacios y edificaciones destinados a orientar y acentuar el sentido y los alcances de la identidad en las acciones y las relaciones entre sujetos. Tecnologías de la relevancia de sí: instrumentación de operaciones de señalamiento, distanciamiento y exclusión de los sujetos, de los nombres, de las figuras, las efigies y las acciones.

Las exigencias de la emergente razón tecnológica y sus necesidades de fundamento trascendental, propias del impulso inicial y creciente del capitalismo, apuntalan y desarrollan una figura privilegiada de la identidad subjetiva: el yo, exaltado hasta sus límites en la estela del romanticismo. En su reflexión sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber señala, significativamente, este drama de identidad nuclear en el origen del impulso a la acumulación constituido por la confluencia implacable e imperativa de las nociones de redención y apropiación. Ambas nociones requieren la edificación de una disciplina, un régimen de acciones y un conjunto de ordenamientos morales referido al drama de la individuación y que no habrán de suprimir la tensión dualista entre horizontes de valores de calidades inconmensurables entre sí: por una parte, redimirse en la renuncia y, por la otra, confirmar el destino propio en la tarea implacable de la acumulación. Un sustento teológico y un conjunto de determinaciones impuestas a las formas de vida y a las modalidades de relación colectiva se fue perfilando en esta tensión y en la trama de determinaciones impuestas por la transformación de los

saberes, las estrategias de control, las nociones de cuerpo, de fuerza, de potencia, de valor, como entidades autónomas proyectadas sobre el universo del trabajo.

Durante la modernidad se fueron creando, autonomizando y acrecentando las segmentaciones entre poblaciones y formas de vida. La progresiva dislocación y la segmentación autónoma de regímenes de saber, dominios prácticos, andamiajes institucionales, esferas de valor, modos de observación, estrategias de control y estructuras de intercambio, marcaron la dinámica de la modernidad: la organización del trabajo fue, en muchos de sus rasgos definitivos, el desenlace de la tensión práctica entre nociones y prescripciones éticas y regímenes de valores derivados del conflicto religioso entre las distintas vertientes del protestantismo –calvinismo, pietismo o incluso anglicanismo– y catolicismo, a su vez en conflicto con las concepciones surgidas de la visión de las magnitudes sociales y su dinámica, en el panorama de las instituciones y procesos de mercado cambiantes, propios del desarrollo decimonónico. Pero una secuela particular de esta dislocación y segmentación de parcelas y ámbitos de la vida social llevó también a zonas de inaccesibilidad recíproca. La segmentación cedió lugar también a mecanismos tácitos de exclusión y de clausura de la mirada: pautas especulares de identidad surgieron con esos conos de sombra proyectados de un segmento de la vida social sobre otros.

El universo religioso selló sus accesos y acrecentó con ello la virulencia de sus identidades narcisistas, la imperturbabilidad de sus dogmas, la fijeza y la tiranía de sus instituciones; su autonomía y su incidencia omnipresente en las formas de vida revela un mecanismo privilegiado de los saberes y las prácticas en la modernidad: la segmentación de lo religioso no fue menos relevante que la progresiva segmentación de cada uno de los islotes de conocimiento, y de los segmentos de la vida social. En esta multiplicidad de horizontes de la acción privada y pública en permanente reconstitución, surgen estrategias cambiantes que despliegan no sólo medios, finalidades e instrumentos inéditos, sino expresiones narrativas y valores propios: las utopías decimonónicas se impregnan de la imaginería tecnológica

y de sus imperativos de eficacia: Fourier y Saint-Simon inventan dispositivos sociales que se empotran como engranajes a semejanza de fantásticas y eficientes maquinarias labradas con el trasfondo de la plenitud imposible de lo humano. Las utopías mecánicas y tecnológicas –incluso la de Sade, a los ojos de Barthes, como una tecnología de acoplamiento de los cuerpos y conformación de formaciones arbóreas del contacto sexual– se conjugan con alternativas prácticas y enclaves reales de acción política y de jerarquías y estratos de poder. La “razón tecnológica” alienta, da forma, modela y orienta esas utopías, sugiere formas instituidas de la identidad y la organización social; las realizaciones artísticas se afirman como modos de ver destinados a la revelación y a la iluminación.

La confluencia entre saberes ya segmentados –agrupados en disciplinas “científica” o histórica, en ciencias y en humanidades o en intrincadas taxonomías de especialidades cada vez más circunscritas– surgidos de cuerpos relativamente consistentes de saberes en consolidación, no pueden, sin embargo, eludir ciertas vertientes y fuerzas de generación extrañas: la física –el magnetismo–, la química y las nacientes concepciones atómicas, la evolución biológica o las fisiologías de la época integran asimismo narrativas políticas: mitos, cuerpos dogmáticos herméticos o mágicos, exaltaciones de la religiosidad o versiones acentuadas de una piedad matizada por las formas orgánicas de incorporación del mercado a las formas de vida.

El mercado aparece ya en el siglo XIX enmarcando la génesis y la institución segmentada de los saberes e incluso de las prácticas artísticas, la fuerza motriz de todas las vanguardias. A partir de estas tecnologías de mercado, las exclusiones se multiplican de manera creciente a medida en que se diversifican y se componen en estratos densos los sistemas normativos e institucionales que operan y controlan simultáneamente la formación y la dinámica de las identidades sociales. Las instituciones, los segmentos sociales, las normas discursivas, los mecanismos de exclusión y de control, los cánones instituidos de conocimiento y las estrategias de poder, a pesar de su autonomía lógica y normativa, no operan sino conjuntamente con todas las otras esferas de la vida social. Esta composición integrada se estructura según

la primacía de un eje privilegiado de intercambio: el del mercado. Esa incidencia simultánea del mercado en todos los órdenes institucionales y la permeabilidad de las formas de vida a la “razón tecnológica”, engendran un sentido de cohesión en el dominio atomizado y en la segmentación creciente de los procesos sociales. Hacen posible el juego de la gobernabilidad.

Esta simultaneidad del mercado articula la tensión entre las normas, pero también reclama formas de vida y patrones de subjetividad singulares. Los mecanismos y las prácticas de exclusión, supresión y estigmatización de los sujetos, las acciones y las formas de vida, se proyectan asimismo sobre la identidad de territorios y de valores, de ceremoniales de cortesía y reglas de interacción, a las restricciones y procedimientos para el acceso al prestigio social y en las estrategias de poder, no menos que a las prácticas de la creencia y a las condiciones del saber.

Mundos íntimos y procesos de civilización tecnológica: los objetos tecnológicos como constelaciones opacas

En su reflexión sobre la técnica, Heidegger había subrayado el vínculo intrínseco que ésta guardaba con el concepto de verdad: un concepto que en el proceso de civilización que identificamos como modernidad involucra un correlato entre verdad y calculabilidad. Conlleva también una noción de control cuya lógica se despliega al margen de la vida y que se expresa en las condiciones de eficacia de la planeación. La planeación revela una noción de futuro, de finitud, de control asociada a una noción de destino. Pero la planeación no es sino un rostro de la razón tecnológica, surgida de la capacidad operativa autónoma del vínculo entre operatividad, eficiencia y control. Se engendran así, en la modernidad, nociones de espacio, tiempo, verdad y existencia ajenos a la condición humana, pero que no sólo enmarcan y orientan el proceso de civilización, sino que lo constituyen enteramente, desde esta intervención extrínseca. La tecnología se inscribe en el horizonte de lo social como una esfera autónoma

capaz de dominar plenamente el horizonte de la práctica y de imponerle un régimen de racionalidad propio, ajeno al reclamo de diálogo de la acción humana; un régimen surgido de las disposiciones autónomas del control y la creciente opacidad radical del objeto tecnológico. Surge plenamente el “tiempo tecnológico” —el de la rapidez, el del “acto eficaz en sí mismo”, el de la adecuación plena entre acción, objeto, fines y rendimiento, que es la negación misma del tiempo de la técnica, entendida como revelación, como dehiscencia, un tiempo y un acto vinculados enteramente al tiempo del existir, a la relación entre existencia y sentido del estar en el mundo. El tiempo tecnológico transfiguró radicalmente el universo social, transformó el sentido de los actos, de los vínculos, de los afectos, pero también el de la redención y el destino, el de la verdad y la certeza, transformó silenciosa, secretamente, las formas de vida y el régimen de subjetividad que éstas involucran.

La perspectiva heideggeriana hizo patente la calidad ominosa, singular, de esta trama tecnológica: la incorporación de lo tecnológico en todos los planos y los pliegues de la vida, de la intimidad al espacio público, de los hábitos más imperceptibles de la vida cotidiana a las estructuras visibles de control y gobernabilidad instituidas. La tecnología impregna los más íntimos dominios de la acción y las estrategias políticas y económicas planetarias. Esa multiplicidad de ámbitos y escalas que determinan su omnipresencia en la modernidad, instauran el hábito de la visibilidad dual de lo tecnológico: una proximidad tal de lo tecnológico que lo hace invisible. Cada objeto es resultado de una inmensa, descomunal red de procesos que involucran infinitas derivaciones y composiciones de operaciones tecnológicas. Actos elementales asociados a una fisiología sustantiva reclaman hoy impenetrables mecanismos, pero engendran también expectativas cotidianas, placeres, rechazos, bienestares y agobios que modelan los cuerpos y las sensaciones. Confieren a nuestro entorno plenamente tecnológico su “naturalidad”.

Esta esfera de objetos hace patente de manera exacerbada lo que Karl Marx había ya vislumbrado en su análisis del fetichismo, pero ha revelado sus rostros más virulentos, su incidencia más radical y de

mayor envergadura en el destino de lo social –y de los destinos individuales. El fetichismo del objeto tecnológico no es un espejismo, su violencia extrema surge de su condición autónoma real, es una inmensa maquinaria, un dispositivo dotado de “razón propia”, una “vida” propia que se proyecta sobre las formas de vida, menos como una sombra que como una fuerza capilar, molecular. Se funde con la vida misma hasta hacerse indistinguible: es, por un lado, una presencia imperceptible, su rostro se disipa, es una fisonomía vacía, insignificante –lo tecnológico es en muchos casos invisible: el agua potable al alcance de la mano es el producto de una inverosímil composición de “hazañas tecnológicas” y ocurre lo mismo con la energía eléctrica, las calles, las alamedas, las casas, la vestimenta, el aire, las ventanas, la sal, la cafetera, el café, los asombros o las familiaridades, las fantasías, la ausencia del dolor o la mitigación de la angustia ante la enfermedad inminente, el sabor de un guisado o la duración de la comida, los platos con especias, es decir, todo. Lo tecnológico se despliega como una emanación de la naturaleza misma hasta borrar enteramente las fronteras simbólicas entre lo natural y lo manufacturado. El objeto se da como una apariencia plena, sin historia, borradas de su fisonomía las huellas de su edad y de su génesis: la aparente irrelevancia de su producción o su indiscernible incidencia en las formas de vida. Pero, por otro lado, lo tecnológico es la materia privilegiada del asombro y el mito, de la utopía y la esperanza de redención. Su opacidad es también el fundamento de la fascinación que suscita, de su condición sublime, de los apegos y los cultos que alimenta, de sus eficacias inducidas, imaginarias o reales: objetos de goce o de placer, que se imponen de manera determinante y sutil, fatal y casi sin relieve, y cuyos destinos marcan la vida cotidiana con transiciones y derrumbes imprevisibles, con rupturas súbitas.

La condición de lo tecnológico, con todo su poder de revelación y de ocultamiento, cuando se hace patente, pone al descubierto, como la enfermedad o la muerte intempestivas, la absoluta fragilidad de los entramados de la vida, pero también una confluencia de lógicas tácitas, implantadas en las formas de vida con cada vuelco de la razón tecnológica y con cada mutación drástica de sus objetos.

Se advierte entonces la capacidad potencial del objeto y las lógicas singulares de la constelación de “potencialidades” tecnológicas, la capacidad incalculable que despliegan para trastocar y desplazar radicalmente el sentido de las acciones y los vínculos. Así, la invisibilidad del hecho tecnológico contrasta de manera patente con su espectacularidad y con su opacidad, su condición enigmática, que reclama una cada vez más intrincada vía iniciática a la comprensión de su sentido y su génesis. Pero sus visibilidades contradictorias hacen posible una diversidad *incalculable* de los tiempos, ritmos, rapidez y eficacia de las estrategias de control que conllevan y que implantan; se revelan como propiedades intrínsecas del dominio tecnológico.

La opacidad de lo tecnológico no es sólo la de su lógica o de las condiciones físicas de su operación; la opacidad se ahonda con la ininteligibilidad creciente de su historia, su origen, sus condiciones de eficacia, sus alcances y los mecanismos de su desempeño. Esa condición dual de la tecnología: transparencia y opacidad, se amplía a otros dominios de la experiencia, se exhibe como espectacularidad o como perfiles y acciones imperceptibles, o bien se traduce en expresiones fantasmales de deseos y expectativas o se transfigura en modos de darse del paisaje civilizador. Esas metamorfosis a su vez ocultan la violencia y el predominio de la opacidad como rasgo determinante de la “razón” tecnológica.

Flexibilidades opacas: trabajos inasibles

La opacidad tecnológica se enlaza con innumerables condiciones históricas concurrentes: la naturaleza del trabajo y su gestión, la condición institucional y especializada de los saberes, los imperativos disciplinarios, la multiplicación de estrategias y lógicas de control, la eficacia y dinámica autónomas de la práctica tecnológica, la necesidad creciente de insumos y recursos para consolidar la gobernabilidad entre vastísimos sectores poblacionales diferenciados, la conformación de sectores estratificados y de población a partir de ejes simbólicos y procesos políticos diferenciados, la transfigura-

ción pragmática de los lenguajes y las formas de transmisión de la experiencia, y la necesidad de expresión simbólica de los procesos, como condición de su “inmediata” inteligibilidad y una mayor eficiencia del control. La razón tecnológica se expresa como el desenlace y la síntesis de esta concurrencia múltiple de factores que, más que articularse en una dinámica de mutua concordancia, revelan la génesis de tensiones singulares, de desenlaces diversos e incalculables. Esta confrontación y convergencia de procesos conlleva una transformación sustantiva de la experiencia; el papel cambiante de las identidades y las identificaciones en el contexto de un proceso social gobernado por el trabajo y las formas disyuntivas de la apropiación, en relación con los procesos de exclusión, de negación y estigmatización surgidos de las estrategias cambiantes de control. Pero la transformación de cuerpos, afecciones, controles y vínculos en el marco de estructuras concomitantes de trabajo y de mercado acarrea también una experiencia cambiante de la potencia y la impotencia, una nueva percepción de los límites del cuerpo, de los horizontes y de la relevancia de acciones.

Esta mutación de los cuerpos y las identidades confiere nuevas morfologías de los universos simbólicos, da cabida a tópicos y posiciones subjetivas acentuadas por nuevas estrategias de expresión: patrones diferenciados de uso lingüístico, universos de certezas implícitas, una nueva relevancia del equívoco y las referencias elípticas, una importancia creciente del secreto y de la omisión, de lo tácito, de lo inaudible, formas subrepticias de la exclusión simbólica. Esta mutación de los lenguajes hace patente la transfiguración de las normas, la experiencia de su fuerza imperativa y el dominio, el sentido y la incidencia de las regulaciones sociales. Con ello modifica, también, en última instancia, el régimen mismo de lo simbólico, el universo de lo decible, los juicios sobre la verdad, la causalidad y lo real; transfigura la experiencia de tiempo, espacio, territorio, el sentido de lo propio, la disponibilidad al acontecimiento y al azar.

La gestión del trabajo es también la de la visibilidad y la codificación de los costos –financieros y simbólicos, es decir, en términos de identidad, de poder y de prestigio– y el manejo programado de

la eficiencia de acciones y retículas de producción articuladas. Es la medición y el establecimiento de las magnitudes del hacer y su sentido de relevancia en las estructuras de valor de la modernidad. Es, por consiguiente, la proyección de la medición sobre el campo del sentido de los actos, de sus tiempos, de sus expectativas. Es la modelación cuantificable del sentido cambiante de la apropiación y de los vértices convergentes del universo simbólico que dan su fisonomía a la experiencia del trabajo. El vínculo con el otro, inherente a toda acción social, se condensa en las figuras del rendimiento, la eficiencia y la creación de excedentes. No obstante, la opacidad tecnológica obliga a una reconsideración de lo excedente. La racionalidad contemporánea del trabajo es la de la exacerbación de lo excedente y la transfiguración de su sentido en potencia, impulso, deseo y condición de identidad. Excedentes locales y procesos indiferentes, generalizados de distribución serial de esos excedentes. Retículas de distribución de series cifradas de excedentes referidas a polos identificables de apropiación. No se trata de contradicciones que habrán de resolverse en una síntesis. Se trata de tensiones entre procesos de distinta trayectoria y sentido, que revelan entre sí una negación irreparable, tensiones que es imposible suprimir y que habrán de preservarse e incluso ampliarse y multiplicarse con el desarrollo de la modernidad.

Una de las condiciones dinámicas se expresa en una tensión que define las alternativas estratégicas de gobernabilidad; en efecto, la génesis de recursos y estrategias de control social y pautas de las políticas poblacionales, da lugar a una tensión irreductible con los procesos simbólicos que hacen posible la inteligibilidad de dichos procesos, la comprensión de su integración en cadenas o series de engendramiento, y la génesis de formas de vida.

La implantación generalizada de formas de trabajo y de gestión derivadas de regímenes exacerbados y transfigurados del fordismo y el taylorismo, estructuradas en morfologías cambiantes y “sensibles al contexto” y reordenadas a amplísima escala –la desaparición de concepto típico de fábrica y su reemplazo por tramas deslocalizadas y móviles de segmentos de trabajo, constituidas por polos disgre-

gados a escala planetaria, y en mercados y redes de distribución no menos disgregadas en escalas de proporciones comparables–, por la intervención de las nuevas capacidades tecnológicas –disgregación del proceso de trabajo, “flexibilización” de las pautas productivas, modificación puntual y casi instantánea de las configuraciones del proceso productivo en respuesta a las modificaciones del mercado o de las condiciones de rentabilidad financiera, diferenciación funcional y desplazamiento de las actividades productivas a dispositivos mecánicos e informáticos–, desplaza enteramente los polos y las tecnologías de control a un régimen de saberes sobre la gestión. La opacidad del objeto tecnológico surge también de la opacidad del proceso de la naturaleza misma del trabajo.

Una opacidad constitutiva de los procesos tempranos de manufactura del capitalismo se ahonda hasta hacerse inaccesible a cualquier análisis. El proceso de transformación tecnológica del trabajo desborda incluso los saberes que pretenden fundamentar y hacer eficiente su gestión: la gestión de su propia esfera de comportamiento económico y de mercado revela márgenes de comportamiento inaprehensibles en el marco de los modelos de su propia gestión. Se hace patente un “excedente” en la racionalidad del trabajo, que permanece irreductible a las condiciones de cálculo. La opacidad del trabajo se transforma, se hace más densa. La visibilidad se vuelve una estructura al mismo tiempo infinitamente restringida y absolutamente omnipresente, un control minucioso de los procesos en los linderos de la esfera virtual del dominio de una esfera de intercambio económico, que es inaccesible desde cualquier otro punto de vista.

No estamos ante un “panoptismo” o una “sociedad panóptica”, como sugiere Foucault, sino ante una multiplicación de juegos ópticos, de la invención y la clausura de visibilidades, de la consagración de ámbitos de secreto y una fijeza del eje de relevancia de la mirada: puntos de vista únicos y excepcionales desde donde la vasta trama de relaciones se puede vislumbrar parcialmente. Más allá de ellos, sólo el extravío en la fragmentación. La visibilidad en la gestión –laboral, financiera y de la producción simbólica industrial– es más bien la creación de dispositivos de anamorfosis del proceso de trabajo, es

decir, creación de puntos de anclaje de la mirada, de acceso cifrado y controlado, desde los cuales –y sólo desde ellos– se hace discernible la lógica del proceso de trabajo. Se trata de una visibilidad polar. Cada proceso se exhibe plenamente mirado desde un punto de vista singular, excluyente, más allá del cual las fisonomías se difuminan o se vuelven imperceptibles, o bien emergen como vestigios o formaciones inasequibles y, eventualmente, carentes de significación. Es a partir de esos puntos de vista, de esa anamorfosis, que la lógica de un cierto proceso se hace patente. Sólo desde ahí se percibe su configuración completa. Pero cada uno de esos puntos de vista, en la modernidad, está constituido por la conjugación de un dominio de saberes propio, destinado a acrecentar la eficiencia de sistemas disciplinarios, involucra una capacidad hermética de cálculo y un poder operativo de control que revela atribuciones jerárquicas diferenciales en la trama de los vínculos instituidos. Es un punto de vista que, a su vez, se sustenta sobre disposiciones normativas jerárquicas y modos de control integrados, aunque móviles, inestables. Esa visibilidad privilegiada y jerárquica se conjuga con nuevos ordenamientos de saberes, nuevas estrategias de control en todos los ámbitos del proceso económico, desde la producción hasta el consumo.

Como se sabe, el proceso de trabajo no sólo es una operación de transformación y de destrucción del entorno. Es también la expresión de un cuerpo disciplinado: sometido a exigencias de simbolización no menos que a una capacidad de transformación de entornos materiales. El cuerpo simboliza en el trabajo su propio sometimiento a las exigencias de rendimiento, eficacia y creación de excedentes: revela también el sometimiento a las condiciones disciplinarias, normativas y estratégicas tácitas implícitas en esas exigencias.

Tecnologías del intercambio: interacciones indiferentes

Claude Lévi-Strauss, en una celebrada, aunque no menos polémica definición de cultura formulada en un momento temprano de su obra reconocía en ésta tres estructuras cardinales de intercambio

comunicativo: mercancías –Lévi-Strauss consigna más bien “bienes y servicios”–, alianzas –Lévi-Strauss menciona “mujeres”–, mensajes.³ Más tarde, al ahondar en los procesos simbólicos y, en particular en las condiciones de vigencia, estabilidad y transformación del mito como régimen constitutivo del orden simbólico, se estableció entre las estructuras de intercambio un campo de relaciones singulares derivadas de la relevancia determinante del orden simbólico. Mercancías, alianzas, territorios y las múltiples expresiones simbólicas del culto y las identidades derivaban de estructuras simbólicas correlativas que conferían su eficacia totalizadora a las categorías míticas.⁴ No obstante, estos dominios estructurales específicos comprometen, para su realización en condiciones históricas determinadas, estructuras y tensiones dinámicas de intercambio en situaciones de reacción recíproca, intervención de identidades en transformación y formas y calidades de la experiencia. Es esta concurrencia de tensiones e incidencias cambiantes de los distintos regímenes de interacción lo que hace posible la mutación y la recreación incesante de formas de vida: transfiguración de cuerpos y potencias, de afecciones íntimas y acciones normadas, de miradas y de visibilidad, de identidades y posiciones simbólicas en los entramados institucionales, de transformación y de intercambio, de recreación de alternativas y de adecuación a los hábitos.

La modernidad ha incorporado un conjunto de tensiones dinámicas suplementarias a estas estructuras míticas y de interacción. La objetivación de las estrategias simbólicas se ha traducido en tecnologías de producción de patrones simbólicos orientados a la génesis de otras tecnologías: las del mercado. Se ha ampliado así el dominio de

³ Cfr. Claude Lévi-Strauss, “La notion de structure en ethnologie”, *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1957, pp. 326-327. He introducido una variante significativa en la propuesta de Lévi-Strauss al reemplazar en las estructuras de intercambio, mujeres por alianzas. Esta transformación no es meramente notacional e involucra, en una reflexión rigurosa, un cambio radical de la perspectiva, de los alcances, pero también de los sustentos antropológicos de la formulación original [R.M.].

⁴ Cfr. Claude Lévi-Strauss, “Le geste d’Asdiwal”, *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, pp. 175-176.

la intervención de las lógicas de la manufactura, el control y cálculos propios de las estructuras y los saberes tecnológicos. Se multiplican y se distribuyen en estructuras instituidas y de intercambio pautas normalizadas de “objetos simbólicos”, se busca la instauración de hábitos consistentes con esos objetos y usos simbólicos autónomos. Se implanta una lógica de límites, de exclusiones, de tolerancias y de aceptabilidad de un espectro de hábitos simbólicos como condición de toda estructura de intercambio económico y financiero, de todo régimen de alianza y de adscripción institucional.

Además de ahondar y apuntalar su autonomía y sus lógicas diferenciales, sus ámbitos restringidos de especialización y de relevancia, sus estrategias y sus lógicas propias de operación y validez, ha consolidado, al mismo tiempo, un régimen complejo de articulación y dependencia recíproca entre las estructuras heterogéneas de intercambio. Ha subsumido unas estructuras en otras, ha hecho más sutiles y multitudinarias sus interferencias recíprocas, pero también sus resonancias. Ha puesto de relieve y conferido eficacia a la simbolización del mercado y lo ha transfigurado en una operación imaginaria dotada de eficacia estructural. Ha revelado y autonomizado el valor simbólico del trabajo, pero ha configurado asimismo un *trabajo simbólico* —un trabajo operado solamente sobre productos simbólicos que no se transforma propiamente en mercancías, sino en saberes que operan sobre saberes, los desplazan, los transforman, los amalgaman—, lo mismo que ha dado una particular expresión material al régimen simbólico del mercado. Ha construido asimismo un mercado de bienes simbólicos pero ha trastocado los fundamentos del consumo: ha dado al acto de consumo un valor de prestigio, pero *articulado con el régimen de trabajo y los enclaves estratégicos de poder y de control* —enclaves entendidos como el desenlace de la búsqueda de primacías de identidades simbólicas y ámbitos de privilegios, es decir, operaciones normativas destinadas a singularizar y a construir dominios de excepción.

Con ello ha trastocado radicalmente los márgenes y las alternativas de la experiencia, el régimen del vínculo, la relevancia y la potencia de acción derivada de los deseos. Las tecnologías del mercado se han

apuntalado en esta resonancia recíproca entre estructuras simbólicas, míticas, económicas y de alianza. Han desplazado las intensidades singulares del vínculo y han reducido la experiencia relevante socialmente a una emanación estructural. Una peculiar inversión jerárquica en el orden de determinaciones entre las estructuras de intercambio de trabajo —de la gestión y del intercambio económico-financiero— y de las estructuras de alianza y de intercambio simbólico conllevan así las metamorfosis de los objetos, del deseo. Las tecnologías del mercado han impuesto marcos inusitados a las identificaciones, a las reglas, prescripciones, prohibiciones y duraciones de la alianza y a las intensidades de lo íntimo desplegadas en el tiempo. Se han constituido en dispositivos de engendramiento abstracto de información: modelos retóricos, parafernalias de escenificación, diseño programado de identidades emblemáticas, tecnologías de la amenaza y de la promesa. Son recursos que se proyectan sobre todas las estructuras de intercambio y consolidan a su vez formas de trabajo e intercambio de mercancías, nuevas tramas jerárquicas y estrategias de control simbólico. Estas tecnologías del mercado introducen tácitamente una relación entre espera, postergación, exclusión y finitud como hábitos y como percepciones del paisaje “natural” de la vida colectiva. Esta interferencia incesante entre estas estructuras de la finitud produce mutaciones en la experiencia de las identidades, del tiempo.

La opacidad como forma de vida: las tecnologías imaginarias

La opacidad de lo tecnológico engendra a su vez una multiplicidad de efigies especulares: al asombro como hábito, se añaden la tolerancia, la añoranza e incluso del deseo de la finitud. Un hábito se instaura: el de la extinción y la destrucción, atestiguadas e interpretadas como destino señalado de manera indeleble en el tiempo de las cosas, como rostro de lo duradero. Toda mercancía se define por un múltiple límite: no sólo su destrucción como objeto, sino su obsolescencia, su declive en el espacio del deseo, la disolución de su sentido distintivo y la huella diferencial del prestigio de consumo. No hay

duración de las mercancías, sino preservación de su concatenación, su derivación, su variación y su reemplazo seriales.

Pero la condición de mercancía no se reserva para los objetos producidos por una estructura de trabajo, expresamente para el consumo ordinario. Hay una ampliación del sentido de mercado y una eficacia alegórica de esa ampliación. La alegoría cobra toda su fuerza significativa, se revela plenamente como una analogía cuyo fundamento es inaccesible, oscuro, ininteligible; está fundada en la opacidad como régimen constitutivo de la significación. No es que las significaciones, los afectos, las relaciones o el prestigio sean mercancías. Es que se ha operado una equiparación simbólica vacía, sin fundamento, una mera composición especular, una ilusión mimética sin fundamento entre entidades y magnitudes sociales y el orden de la mercancía. Y este desplazamiento alegórico ha sido instrumentado en todo dominio de intercambio –simbólico, laboral, de alianzas– como evidencia de una forma predominante de lo real: lo real *como el efecto de la eficacia*, de las transformaciones, de las mutaciones de identidad producidas por el mecanismo alegórico del mercado. Marcuse había señalado hace décadas esta inaudita composición de dimensiones inconmensurables de la acción y de las formas de vida bajo el efecto unificador de sentido del mercado.⁵ Pero es preciso señalar su mecanismo: el régimen simbólico de transferencia analógica por la alegoría. Pero ésta y su trabajo de reducción mimética no se reduce a una mera proyección del mercado sobre todas las estructuras de intercambio: es también diseminativa. La alegoría produce un efecto singular: una síntesis cerrada, una amalgama que reduce y clausura la variedad de la experiencia y la proyecta sobre el régimen imaginario de la equilibración del mercado; suscita el espejismo de una identidad estructural de los intercambios, pero al mismo tiempo engendra procesos de diferenciación progresivos y los ahonda, los multiplica.

⁵ Cfr. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (3a. ed.), Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994, pp. 76-78.

Se entroniza en este efecto al mismo tiempo imaginario y circular, clausurado, la plenitud absoluta de este modo de ser de lo social. Se ha asumido asimismo la eficacia ritual sustentada por la simbolización de las estructuras de mercado. Una forma singular de vínculo comunitario a través de la participación abstracta en un juego de regulaciones fantasmal, pero arraigado materialmente en el disfrute de las mercancías. La analogía de todos los ámbitos de intercambio con procesos de mercado ha acarreado un efecto de creación de identidad: el efecto constitutivo de un “como si” proyectado sobre el amplio dominio de todos los objetos de la experiencia. Esta expansión alegórica de la mercancía ha constituido al mercado como una entidad totalizante y unitaria, como una entelequia cuya potencia de regulación aparece como un atributo mítico, inverificable, irreconocible pero eficaz. El mercado se equipara al horizonte y la aspiración de las formas de vida.

La eficacia de la razón tecnológica y su expresión en las tecnologías de mercado revelan al mismo tiempo una eficacia sofocante, pero también la fragilidad inherente a su fundamento imaginario. Su capacidad para crear realidades, experiencias, universos de normas y de leyes, horizontes de credibilidad, modalidades de la persuasión y de la disuasión, imaginerías y paisajes de la promesa, tiene la fragilidad de la historia; está sometida a su intemperie.

Referencias

- Braudel, Fernand (1985), *La dinámica del capitalismo*, Alianza, Madrid.
- Brennan, Teresa (1993), *History after Lacan*, Routledge, Londres.
- Brennan, Teresa (2000), *Exhausting Modernity, Grounds for a new economy*, Routledge, Londres.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Gallimard, París.
- Heidegger, Martin (1994), *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Stuttgart.
- Leroi-Gourhan, André (1943), *L'homme et la matière, Evolution et techniques*, Albin Michel, París.

- Lévi-Strauss, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Plon, París.
- Lévi-Strauss, Claude (1973), *Anthropologie structurale deux*, Plon, París.
- Lévi-Strauss, Claude (1985), *La potière jalouse*, Plon, París.
- Marcuse, Herbert (1998), *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 3a. ed., Deutsche Taschenbuch Verlag, Múnich.
- Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introducción y notas críticas de Francisco Gil Villegas, FCE, México.

Freud y la escritura poética

Placer, dolor y perversión en el régimen estético.

El espectro de lo sublime*

La lectura freudiana en la estela romántica:
la revelación del lenguaje poético

Significativamente, Sigmund Freud fue galardonado en vida con una única distinción pública, el premio Goethe, uno de los grandes homenajes a los artífices de la lengua alemana. Y habría de ser otra de las grandes figuras de la literatura alemana, Thomas Mann, quien pronunciara las palabras de homenaje en su septuagésimo aniversario. Las palabras de Mann, ofrecidas en esa ocasión y refrendada en otros textos,¹ bosquejaban una apreciación alentada por la obra freudiana: la clara convicción de que sus alcances desbordaban con mucho el ámbito clínico, o la mera circunscripción al régimen acotado del psicoanálisis. Mann exploraba una capacidad particular de los escritos de Freud: la de iluminar procesos, mecanismos, rasgos de la subjetividad que sustentaban las raíces mismas de la cultura para subvertir al mismo tiempo la racionalidad y la irracionalidad, ambas en pugna en ese momento de ascenso del fascismo. Para Mann, la visión freudiana no era primordialmente una elucidación de las facetas clínicas, las perturbaciones o las vicisitudes de la vida psíquica en las secuelas de la cultura. Mann acentuaba el hecho de que la contribución de la visión del psicoanálisis a la comprensión de la cultura no era sólo el producto de una desviación, una mirada momentánea y circunstancial, propiamente atenta a lo patológico. Al subrayar la

* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 29, diciembre, 2008, pp. 49-85.

¹ Cfr. Thomas Mann, *Freud und die Psychoanalyse. Reden, Briefe, Notizen, Betrachtungen*, Frankfurt, Fischer, 1991.

primacía *absoluta* de lo pulsional, Freud advirtió y sacó a la luz un pliegue vertiginoso, una línea de fuga, un impulso recóndito inherente al proceso de la civilización, pero capaz de subvertir el “anti-rracionalismo reaccionario” propio del siglo XIX y principios del XX. Mann escribió en 1929, en los años que veían engendrarse el movimiento fascista, en el contexto de una reflexión sobre la cercanía entre Freud y Novalis:

La doctrina de Freud posee la misma sensibilidad moral romántica contra esa inhumanidad [*Inhumanität*] inherente a todo conservadurismo estúpido, contra una piedad que aspira a conservar a cualquier precio unas formas de vida prematuras, sin merecimiento moral, y que descansan inseguras sobre lo inconsciente. Significa la necesidad de aclarar, de definir mediante el saber crítico tales órdenes carentes de definitividad. Esa doctrina cree, con el romanticismo, en la trascendencia del desorden en niveles superiores, cree en el porvenir.²

Como se sabe, Freud fue un hombre destinado no sólo a ahondar las preguntas sobre la condición enigmática de la subjetividad, a esbozar interrogantes sobre la calidad elusiva y determinante del deseo, a replantear radicalmente la noción de identidad y la calidad oscura y reveladora de la pasión. Fue también un hombre destinado a interrogar la condición del proceso civilizatorio —historia, sujeto, ley, vínculo, razón y poder— en su inequívoca devoción a la palabra: escritura y voz, relato y figuración, alusión y silencio en los intersticios de los despliegues retóricos del lenguaje, designación y afección, evidencia y alusión, reminiscencia y olvido. Esta conjugación de rasgos que se confrontan y se disgregan en la trama de la palabra sustenta todo régimen de la cultura y determina su horizonte.

La aproximación a las sombras enigmáticas de la subjetividad se da en Freud —una tendencia no ajena a las inclinaciones del pensamiento en el siglo XIX— como una primera exploración de las zonas inaccesibles de lo biológico, reveladas en el fracaso del lenguaje: la

² *Ibid.*, p. 53.

afasia, el olvido, la simulación, la mentira, el extravío, la fabulación, la ruina de la designación. Esta incesante tentativa por esclarecer las vertientes inadvertidas de la palabra, sus raíces enigmáticas, habla ya de la particular ubicación de la obra freudiana dentro del universo de la reflexión contemporánea. Si bien su obra está plenamente orientada al esclarecimiento de la naturaleza velada de la subjetividad, está también intrínsecamente vinculada al destino, a las vicisitudes y a los límites del lenguaje.

Dos desenlaces particulares de la significación señalan en su inicio los márgenes primordiales de la obra freudiana: uno de ellos es el fracaso radical de la reminiscencia, y el otro es la aparición, disgregada sobre el trayecto significativo del lenguaje, de un residuo mudo de palabras, una sedimentación en apariencia inerte pero perturbadora, desasosegante, que se disemina como una materia extraña, como un parasitismo ineludible, el despliegue del lenguaje. El silencio del lenguaje es también un desarraigo de la palabra, un abandono, una gravitación a la deriva de los desechos del lenguaje, la implantación en la zona iluminada del lenguaje de una materia opaca, intransigente.

Pero esa visión del lenguaje como habitado por la derrota de la significación, está acompañada de otra certeza: la del lenguaje como potencia, como cifra y figuración tangible del deseo, como recurso para la elucidación y la edificación de sí, del otro, de los objetos, como memoria velada, secreta, como garantía de la preservación de los linajes y la estirpe humana. Pero, quizás, lo que mejor distingue la contribución freudiana es que estos dos destinos no definen rostros antagónicos, excluyentes, dos vías alternativas del lenguaje. No se ofrecen como una disyuntiva o un dilema. El fracaso y el mutismo acompañan el despliegue inaudito de una potencia inconmensurable del acto del lenguaje, no sólo como destinos en conflicto, complementarios o excluyentes, sino como condición inherente a la palabra, como su fatalidad o su redención implantada como augurio ineludible en su propia materia.

Estos dos desenlaces de la significación iluminan, acaso oblicuamente, la aparición obsesiva aunque fantasmal, determinante aun-

que siempre equívoca, de la palabra poética en el texto freudiano. Anticipa e ilustra las revelaciones del psicoanálisis, pero ocupa también el lugar cardinal entre sus objetos de reflexión: síntoma y lugar del síntoma, vehículo para la revelación, guía en el trayecto heurístico de la imaginación freudiana, modelo y objeto inasible cuyos mecanismos es preciso elucidar. La mirada de Freud a la literatura no está privada de reticencias, de nostalgias, de prejuicios, de irre-nunciante fascinación, de deseo y de distancia. Es aquello que está más allá de las fronteras de la capacidad explicativa del psicoanálisis, aquello que sólo puede mirarse fragmentariamente, en facetas restringidas por las propias fronteras de la mirada disciplinada. La tarea del psicoanálisis, por momentos, parece asumir su propia limitación. Freud se mira ante el acto poético como dispuesto a un mero testimonio de la iluminación, el trazo precario y truncado que apela al fervor intrínseco de la palabra para enfrentar la verdad fulgurante del sujeto. En esta singular conmoción de la mirada freudiana ante la fuerza enigmática de la palabra poética, no están ajenas las resonancias románticas que pueblan abiertamente y tácitamente las páginas de Freud. La visión romántica de la poesía y del sujeto de la escritura no está menos marcada por las inflexiones, las concepciones y los objetos del romanticismo, que de los imperativos éticos y cognitivos del iluminismo.

Con Freud encuentra una de sus expresiones paradójicas una visión del lenguaje poético surgida en los umbrales del siglo xx y que caracteriza de manera particularmente significativa la modernidad literaria. Para T. S. Eliot la obra poética, el trabajo sobre la capacidad de imaginación del lenguaje, era primordialmente un acrecentamiento de las posibilidades de la aprehensión de sí mismo, la creación poética como un “progreso” de la conciencia de sí. No obstante, el lenguaje poético se ofrecía como un objeto paradójico en el que el destino esclarecedor y purificador de la palabra desafía el movimiento ascendente de la conciencia. La palabra se entrega a una fuerza de dislocación permanente, se precipita en una pendiente centrífuga de la elocuencia de la palabra. Una reiterada irrupción de lo inconmensurable surge de los atavismos del lengua-

je como una errancia del deseo, como el resplandor de las refracciones y efracciones de las pulsiones en el lenguaje. Las figuraciones y evocaciones, los desplazamientos a la deriva o las vías del lenguaje para adentrarse en los pliegues indóciles de la ensoñación, dan forma en cada momento al acto del lenguaje. El lenguaje poético revela con todas sus facetas el espectro indescifrable de las zonas inaccesibles de la propia conciencia y también las vías postergadas, entreveradas y quebrantadas de su revelación. Para Freud, este destino dual del lenguaje poético se evidencia en los grandes autores frecuentados en su propia escritura: Shakespeare, Goethe y Schiller, Lichtenberg, Heine y Lessing, o bien, Hoffman, Schnitzler o Spitteler, entre muchos otros.

Este universo de la escritura, compartido por Freud, da cabida a una noción de poesía surgida de un doble quebrantamiento: el infortunio de la plenitud significativa del lenguaje y el derrumbe de la identidad de sí mismo. La palabra como el instrumento simbólico y como la condición límite para instaurar visiblemente la exigencia del reconocimiento autorreflexivo del yo, la invención de la identidad surgida de la fuerza nominativa de la palabra poética. La imagen de la palabra poética forjada en los márgenes, en los vacíos y fisuras de la modernidad, desde ella y contra ella, aparecen en un vínculo constitutivo con el universo freudiano. Esta palabra revela una calidad desconcertante: los impulsos se fracturan, se truncan, se despliegan en el régimen íntimo de la significación. Se hace patente la imposibilidad de asumir la escritura como la conformación de una voluntad unitaria, expresiva, de la palabra poética. El *acto* poético sería más bien un proferirse anónimo de la palabra en vías de revelación de su propia potencia, exhibida plenamente en la evidencia de su origen irreconocible, de su referencia vacía a un momento original de la escritura. La conciencia de sí que emerge de la palabra, de ese momento de progresión, no es la de un acceso rotundo a la identidad; es más bien un atisbo quebrantado de la propia figura sin contornos del yo. En ella se revelan las identidades sin cohesión y sin plenitud como mediación privilegiada para la revelación del mundo en disgregación y de la propia potencia reveladora que alienta el discurso

poético. El quebrantamiento del sujeto y el fracaso de la apuesta a su plenitud se propagan a toda la acción creadora del lenguaje en las formas de vida. Es en la palabra poética donde se pone en relieve esencialmente la condición anómala de esta pulsación vacía de los lenguajes, capaz de revelar, sin embargo, en su fundamento, la visibilidad y la existencia del mundo. La palabra poética asume así una condición dual, monstruosa, que revela la fuerza esencial del acto de nombrar: la concurrencia de las múltiples potencias del lenguaje, la experiencia al mismo tiempo redentora, reveladora y fracturada, fallida, del acto del lenguaje, la posibilidad de dar nombre a las cosas, abrir el camino a su develación y exhibir los confines de la expresividad y la certeza.

Juego, fantasía y narración: escritura poética y verdad

Los imperativos latentes del romanticismo se propagan a veces sutil, marginalmente en la obra de Freud, a través de sus apegos o sus inclinaciones, a veces en sus rechazos y sus distanciamientos, en sus presupuestos analíticos o en la gestación de sus categorías. La visión de la revelación por el poema reaparece, a veces de manera agobiante, incluso amenazante en el universo de Freud. Pero este asedio da lugar a la interrogación sobre el *acto* poético y sobre la conjugación de las potencias del sujeto del lenguaje y la fuerza reveladora de las palabras. El poeta es impulsado por un movimiento reflexivo del propio lenguaje sobre los impulsos y las formas fantasmales de la creación. El espejo indescifrable del lenguaje, sin embargo, ofrece imágenes condensadas: revelación del deseo, reconocimiento de sí, pero también asombro, suspensión y exacerbación de la conciencia, asomo de terror y precipitación en los bordes de la exaltación mórbida del lenguaje. La palabra como una vía de retorno sobre sí mismo, de aprehensión de su propia insustancialidad. La resonancia de la palabra, su elocuencia, su propia fuerza de iluminación como la consecuencia del vacío de la propia voz, hecha sólo de las resonancias de lo otro. Es la imagen del yo del poeta,

consagrada por John Keats en el momento privilegiado del romanticismo inglés. Keats advierte que en la resonancia multifacética, inagotable de la palabra poética, se advierte una capacidad de creación que no es sino la disponibilidad de un yo sin restricciones, sin límites, pero sin identidad ni horizontes propios, que da cabida a los impulsos, las energías y las figuras infinitas del mundo. El impulso primordial de la voz poética es la aprehensión del mundo a partir de un retorno de la palabra sobre su propio origen, al margen del yo, más allá del sujeto, desde su propia fuente mítica. Es una búsqueda de iluminación de sí que no encuentra en su momento primigenio sino un dominio incierto, una génesis de figuraciones entreveradas, una fusión y fragmentación de mundo interior y exterior en una entidad vacía y sin contornos, cuya oquedad es sólo conmensurable con el espectro abierto, innumerable, de las presencias del mundo. Ese vacío como fuente primordial de la voz, de la escritura, es donde los objetos adquieren una presencia *singular* y se tiñen con un juego al mismo tiempo intempestivo y permanente de tonalidades, de matices. Los objetos se ofrecen como vértices íntimos, como nudos interiores de acciones y deseos potenciales, exhiben ordenamientos, dan cabida a modos de expresión, formas narrativas o fórmulas creadas por la figuración incesante.

Ética de la poesía: la exigencia de verdad

Esas dos vertientes de la palabra poética se conjugan con una exigencia intolerable pero irrenunciable: la verdad. Freud asume ese imperativo. Queda capturado en ese reclamo marcado por una tensión que no cesa, sin respuesta. No puede silenciar la opacidad asediante de la palabra poética, sus tonalidades oscuras y enigmáticas, la vocación secreta, alusiva, lúcida. Pero hay un rasgo adicional: la palabra concebida desde la perspectiva económica, tópica y dinámica de la visión freudiana. La palabra poética como el lugar de un juego de afecciones, de cantidades de energía, de desplazamientos, inhibiciones, exclusiones y fragmentaciones, de distorsiones, sometida asimis-

mo a los pliegues infinitos de la representación psíquica creada por la movilidad del deseo. Pero también, la palabra poética anclada en las facetas excluyentes de la escritura: desplegada sobre la materia lógica, unificadora, de lo fantasmal, en las zonas equívocas de la ensoñación, configurada según los recursos lógicos del sueño, en la frontera que separa la significación y el silencio, en la afección exuberante de una voz sin identidad. Esa trayectoria errática de la palabra hace visible la materia tangible de la traza dinámica de la verdad. Es una verdad cuya exigencia desborda la relación entre palabra y mundo, involucra también la verdad del sujeto *en su relación con el lenguaje*, el reconocimiento de su propia existencia frente a la extrañeza absoluta del lenguaje del otro. Pero revela también los contornos secretos, los márgenes que acotan el destino potencial de sus deseos intransferibles e inaccesibles, ofrecidos a la mirada abierta, en la fijeza o fragilidad de los objetos de la ensoñación. La palabra poética figura también la creación de horizontes, la invención del tiempo propio, de una intimidad de la historia tejida con las sombras de la presencia corpórea de los otros. Se trata de una palabra que exige radicalmente la refundación de la noción equívoca de la verdad, al inscribirla en esta tensión múltiple del sujeto con la palabra y los límites de sí y del lenguaje, en las formas dinámicas de la afección y las figuraciones errantes del deseo.

Para Freud, el enigma de lo poético acentúa claramente su polaridad: lectura y escritura. La relación entre poesía y verdad se inscribe en una visión que alterna o conjuga, excluye o acentúa, en el *acto poético*, la figuración, las imágenes, el incesante desplazamiento metafórico, las disposiciones insospechadas de la ficción; pero también, compromete la inscripción de un escenario polifónico de los efectos de lectura. Los lectores y el acto de lectura emergen y determinan momentos diferenciados de la génesis de lo poético. Los efectos de lectura revelan la fuerza incalificable, insondable, del deseo como una presencia constitutiva del acto de escritura y la fantasía como trama eficaz de objetos y figuraciones que crea en su propia génesis la lógica singular de la significación poética. Revelan así efectos perturbadores. La palabra no es sólo iluminación

y elucidación, o revelación y medio para el reconocimiento de la evidencia, sino también materia de efusión y exaltación, ámbito de captura y extravío, recurso estratégico y elemento fascinante en los juegos de seducción, invocación y la incitación al abandono de las identidades y su reconocimiento, incitación al trance y al arrebató íntimos.

La visión freudiana se despliega a contrapelo de una tradición filosófica respecto a la verdad y la palabra poética. Al margen de la sospecha y la condena platónicas, y distante de una cierta concepción de lo poético como vía de acceso a la verdad y la revelación del ser.

En el texto freudiano, la tensión íntima del *acto poético* ante el reclamo de verdad aparece visible en el hilo de pensamiento ya desde su primer ensayo orientado expresamente a explorar abiertamente la relevancia de la palabra poética. No obstante, las referencias literarias acompañaron la reflexión freudiana desde su génesis. Aparecen tempranamente las alusiones a la palabra poética como una puntuación cardinal en las cartas a Fliess. Las referencias al texto literario se incorporan ahí más como marcas de énfasis, como puntos de bifurcación, como líneas de fuga o como soportes de un giro autorreflexivo de la obra. Ya en ese momento temprano aparece el texto poético como objeto inherente en la reflexión psicoanalítica. Y, sin embargo, su aparición como objeto expreso de interrogación sistemática sólo aparecerá más tarde y como una secuela de la *Interpretación de los sueños* y no como un territorio abierto por la propia derivación psicoanalítica. Pero la pregunta por la escritura aparece, como ocurrirá con frecuencia, en una interrogación sobre el juego, en una vertiente del diálogo del psicoanálisis con el lenguaje, a través del *acto literario*.

*Especularidades y sombras de la fantasía:
la densidad del acto poético*

El trabajo poético es el objeto explícito de *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de Jensen*,³ pero quizás, más nítidamente, de "El creador literario y el fantaseo",⁴ escrita como una meditación reflexiva y sistemática en la estela de la lectura freudiana de *La Gradiva*. El tema es, explícitamente, el lugar de la fantasía en, ante y desde la escritura, como una figura singular que da cuerpo e imagen a la disposición primordial del vínculo entre pulsión y objeto, o, quizás, a la relación entre la fijeza del detalle y la mutación de los objetos. La perseverancia de la fantasía —de su despliegue obstinado del detalle y sus recurrencias temáticas— es la figuración narrativa de la insistencia y metamorfosis de la experiencia originaria, que involucra la identidad de objeto, satisfacción y acciones adecuadas. Lo literario aparece así como el lenguaje modelado por la transfiguración episódica de la fantasía, su adecuación a los pliegues gramaticales de la perversión —una gramática y una lógica cifradas sobre la "sintaxis" de la pulsión—, su distorsión, su fracaso, sus encubrimientos. Lugar privilegiado, como lo fue también el chiste o la enorme constelación de los olvidos, para la observación de la transfiguración opaca del deseo, su fuerza implacable y los acertijos irresolubles de la verdad. Para Freud, la transfiguración de la memoria primordial de la satisfacción se despliega como jirones de un velo imperceptible en la escritura. Esa concepción atravesará la obra freudiana hasta su último trabajo, revelándose incluso como principio de interpretación del destino de la identidad histórica y colectiva de un pueblo en *Moisés y el mono-teísmo* (1937), obra que sintetiza y amplía la concepción de la escritura en Freud y que confiere su sentido más radical al testamento textual de Freud.

³ Cfr. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet*, 18 vols., ed. Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kri, O. Isakower, Frankfurt, Fischer, 1999; VII, *Der Wahn und die Traume in W. Jensens "Gradiva"*, en *Werke aus den Jahren 1906-1909*, pp. 31-128.

⁴ Cfr. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*; VII, *Der Dichter und das Phantasieren*, en *Werke aus den Jahren 1906-1909*, pp. 213-226.

La reflexión sobre la pequeña obra de Jensen adopta en principio un conjunto de conjeturas analógicas, el *acto de escritura* como un juego de simulacros y encubrimientos de la dinámica pulsional. El registro de la escritura no es sino una bitácora, el mapa ambiguo de la economía libidinal. La reflexión freudiana procede como una reconstrucción ficticia de asimetrías entre fantasía y reminiscencia, creación y reconocimiento de interferencias fragmentarias de deseos reprimidos, briznas arrebatadas a una memoria ya sin edad. La *escritura* desagrega afecciones y objetos primordiales y conjuga sus signos, los funde, los proyecta sobre espacios insospechados. Arrastra consigo semblantes, sombras de presencias y vestigios de nombres recogidos de una misma esfera de signos y memorias. La *escritura* alterna y conjuga fusión y disgregación de nombres y signos primordiales, los engasta en la trama de acciones y fisonomías que despliegan la lógica enigmática de las afecciones. Pero, sobre todo, la relación entre ficción y fantasía es la de una elaboración retórica *inscrita* en la “elaboración secundaria”. Esta doble lógica reclama un doble criterio de verosimilitud y la doble suspensión de los criterios de adecuación a la “realidad”: un juego de invención alucinatoria, más allá de la trama inconsciente de la alucinación. Ese pliegue de la alucinación es quizás un juego mimético: un velo sobre la fantasía misma. Un juego vertiginoso de la negatividad de la escritura. Doble invención de verosimilitud: si la efusión de las figuraciones de la libido se pliega a las condiciones lógicas de lo narrable, la *escritura* trastoca esa figura subsidiaria, disloca la fantasía y la somete a los marcos inteligibles de la lógica de los tiempos narrativos.

Freud explora esta visibilidad del pliegue alucinatorio, es él un recurso: pero la negatividad del acto literario opera también sobre la enunciación de la fantasía. Hacerla decible como juego de placer, hacer decible esa sombra del deseo. Y eso no puede ser sino al conjurar el dolor, la gravitación de la muerte. Hacerla visible para exorcizarla. Y ese exorcismo de la muerte ocurre al ofrecer al otro la narración como lugar de convergencia en el deseo, el placer y la conjura del dolor. La ficción es el lugar donde emerge *esta* verdad, lo *decible* de la fantasía, la posibilidad de incorporar en la fantasía, el testimonio,

la verdad que surge de la mirada del otro. Así, esa verdad reclama un reconocimiento pleno, la suspensión del presupuesto de ficción. Juego de invocaciones circulares, la ficción se asume ficticiamente como real para revelar, a través de este pliegue de la ficción sobre sí misma, las rutas secretas de lo real en el relato: reflejos asimétricos, derivaciones incesantes cuya dislocación exhibe el tránsito equívoco de la verdad. La *escritura* es verdad. Y esta verdad es el juego de los pliegues de la negatividad y lo decible.

La voz narrativa traza un primer reflejo negativo, abismal, que proyecta una en otra la identidad de autor y narrador: aparecen como imágenes especulares y, al mismo tiempo, inconmensurables. El autor se extravía, su figura se desmembra, se funde en la gama de los personajes y en la impregnación de sus voces. Cada personaje, había advertido Freud, recoge y hace visible la fisonomía irreconocible de los tejidos pulsionales del autor, desagrega la síntesis de sus objetos. La voz que narra revela el lugar de la mirada en ese juego de desdoblamientos pulsionales. Es este correlato entre figuras inconmensurables el que hace patente el fulgor espejeante del apego entre la voz narrativa y su invención. No obstante, la reflexión freudiana no se agota en este diálogo de figuraciones especulares. La mirada de Freud da una vuelta de tuerca: la ficción se encarna en el héroe; es él quien hace reconocible la figura canónica de la anomalía. Excepcional, la identidad del héroe, implícita o patente en la escritura, revela la ausencia del objeto, la sombra del dolor en la palabra y aparece como voz capaz de convocar la ficción delineada por el extravío. El texto freudiano asume enteramente el espectro múltiple de identidades que se vierte en el vértice equívoco del nombre, la voz, la figura y los actos de héroe. Es él quien ofrece la visibilidad de los regímenes secretos, de las anomalías que se agolpan bajo el relato aparentemente llano de la redención pasional del personaje. La renuncia del narrador a lo real no es sino un tránsito por la fantasía para reencontrarse con la realidad esbozada en la evidencia corpórea y tangible del relato, de la trama poética.

Freud, sin embargo, al sumergirse en *La Gradiva* revela un punto de extrañeza, un momento en el que cesa la fuerza mimética, nega-

tiva de la ficción: se trata de la lógica enigmática del detalle. Es un punto indecible, pero patente, eficaz, que constituye el eje tácito de la narración. No obstante, no hace presente el objeto en su crudeza. Lo hace aparecer bajo una mimesis suplementaria y exorbitante. En *La Gradiva* ese detalle remite a resonancias míticas, revela implantaciones de la memoria, ecos de otras narraciones, invenciones y sueños. Es el vértice en el que convergen incontables juegos narrativos, historias íntimas y colectivas. Sin embargo, ese punto es la cristalización del vértigo: ahí se revela la potencia de engendramiento de la fantasía. En él estriba enteramente lo decible del deseo y la constitución de la palabra como lugar de encuentro y refracción del deseo de los otros.

Pero el juego de la especularidad se despliega en un movimiento abismal: sueños dentro del sueño, fantasías de la voz que se transforman en fantasías de los personajes, delirios en la voz que narra que dan forma al delirio de las imágenes y las acciones, iluminaciones que revelan los costados perturbadores de la lucidez del personaje y que anticipan o conjuran los potenciales desenlaces, los deseos que se multiplican y se entrelazan. Y, para Freud, este desdoblamiento abismal de los delirios se traduce en un pliegue no menos abismal de la “interpretación” analítica: análisis de los delirios y los sueños en el interior del propio delirio y de la propia ensoñación literaria que a su vez hace posible un vasto juego de estrategias interpretativas. Movimiento en círculos abiertos y entreverados de las interpretaciones en los pliegues de la ficción.

La incorporación abismal no se circunscribe al impulso de la ficción en *La Gradiva*, suscita una respuesta mimética, especular y abismal entre los propios textos de Freud: *El delirio y los sueños* dialoga íntimamente con *La interpretación de los sueños* y anticipa las reflexiones posteriores. *La interpretación de los sueños* aparece como un texto insinuado, interior, enclavado en *La Gradiva*. Se inscribe en ella como un cuerpo al mismo tiempo familiar y extraño en el seno de la reflexión sobre el trabajo poético, una interpretación dentro de la interpretación en una insistencia de pliegues interpretativos que lleva del sueño a la escritura, de la figuración a la lectura,

de las operaciones simbólicas del sueño, a los recursos de la retórica. Se establece un doble vínculo entre la reflexión sobre *La Gradiva* y *La interpretación*, al mismo tiempo interior y extrínseco, incorporado en la visión misma de lo literario y, al mismo tiempo, como régimen y como modelo ajeno a toda reflexión sobre lo poético. Diálogo exterior e íntimo entre uno y otro texto, entrelazamiento de las perspectivas que se convierte en la trama misma de la historia psicoanalítica. Quizá, para Freud, se vislumbraba lo singular de la escritura poética en la composición de diálogos y ecos abismales tejidos entre el trabajo poético y su proximidad con lo onírico. El enlace denso y entreverado de las mimesis textuales en filigrana: la efectividad de la tensión anómala del lenguaje, las resonancias a la deriva de la significación en una exploración de las relaciones entre el detalle, repetición, singularidad y placer, y el juego de la figuración de la potencia significativa del lenguaje inherente a la trama de los deseos y sus objetos.

Y, sin embargo, la reflexión sobre *La Gradiva* explora solamente de manera alusiva, apenas evocada, el vínculo del *acto poético* con la figuración del tiempo, la génesis de la materia poética misma y el vínculo abstracto de la subjetividad con los signos, las condiciones universales del efecto estético engendrado por el acto de lectura. Freud habrá de desarrollar más tarde, con esa orientación, su trabajo cardinal –aunque muy breve– que no es, sin embargo, más que un apunte: “El creador literario [*Dichter*] y el fantaseo” que remite a la enigmática universalidad de la “sintaxis” narrativa de la fantasía –una sintaxis originaria, trascendental y cuyo único antecedente habrá de ser para Freud la sedimentación de una memoria intemporal de la especie–, esa sintaxis apenas bosquejada en el texto sobre *La Gradiva*. En ese trabajo enuncia una tesis fundamental: la pregunta por la relación entre signos y acto subyace a la distinción entre fantasía y juego. Freud se pregunta por el destino de las afecciones que ambos suscitan. La reflexión sobre la creación poética no puede aspirar sino a esbozar el fundamento, más allá del esquema genético, de una concepción trascendental de la alianza entre signos, tiempo, placer y las condiciones intrínsecas de la subjetividad.

*Lo decible y lo excluido: juego y fantasía,
el entrelazamiento de lógicas en el acto poético*

Acto poético, lenguaje y presencia tangible se modelan mutuamente en el régimen de la memoria y en la dinámica secreta de la afección. Es ahí donde se hace posible el tránsito entre juego, fantasía y *acto poético*. Lo indecible de la fantasía hace de su relato silencioso una experiencia estigmatizada y al sujeto mismo el objeto del estigma. El juego hace visible, tolerable, ese estigma; lo trastoca en placer, lo despliega escénicamente, lo convierte en objeto de un placer singular, estético, a partir de su fisonomía narrativa. Recobra sus fidelidades pulsionales. Aparece como resonancia de las experiencias y los acontecimientos infantiles. El *acto poético* emerge como una restauración del juego, como su resguardo, como la transgresión inherente a toda memoria y toda repetición intactas. Pero aparece siempre bajo el resguardo de su propia metamorfosis y como una irrupción velada, tolerable, ineludible del objeto deseado, como una forma necesaria de la fantasía. La fantasía añade a su propio impulso de repetición, el movimiento repetitivo aunque inaudito de los signos, y la incidencia omnipresente y perseverante de las pautas retóricas. El trabajo poético sólo puede surgir de la síntesis y la ruptura con estas figuras de la repetición. Está atravesado, punteado, fisurado por estas reapariciones y estas impregnaciones, pero también quebrantado por la disrupción. El *acto poético* emerge desde y contra ese espectro de repeticiones, de insistencias.

El *acto poético* no cancela el juego infantil ni lo reemplaza, no constituye su superación ni su sublimación. Tampoco suplanta a la fantasía, ni la transfigura, sino la incorpora, la funde con el juego en el movimiento figurativo del lenguaje. El cuerpo en acto, propio del juego, se proyecta metafóricamente en la composición poética como regulación y como retórica. Esa trama de metáforas es la que hace posible la realización pulsional, incita la efusión afectiva suscitada por la fantasía en una mimesis equívoca, meramente evocada, de la afección tangible. La invención poética quebranta radicalmente la función mimética del juego y la lógica opaca de la fantasía. Introduce

en la fuerza imperativa de la fantasía y el placer inmediato del juego los tiempos de la postergación, pero también la experiencia de la singularidad de la propia afección. El *acto poético* no es la atenuación de los afectos, sino la invocación de una efusión transformada: un reflejo y una realización previa, una consumación preliminar, que se expresa en la inagotable geometría del régimen poético.

Para Freud la fantasía incorporada en la creación poética y el juego, es una operación conformada por la experiencia del tiempo. Fruto de la incidencia de reminiscencias, de objetos y afecciones que irrumpen desde el pasado, pero también en la fuerza perturbadora del deseo como figura anticipada, imposible, del futuro. El presente de la fantasía, labrado según el tiempo del deseo y las edades de la memoria, revela un proceso de síntesis temporal abierta, edificada a partir de los vestigios y la fuerza metonímica de los signos residuales de la experiencia del tiempo. Lo incalificable de la experiencia pasada, de las intensidades de su afección se proyecta en el soporte anómalo de la narración fantaseada. Es el despliegue, en la escena de lo figurable, de la lógica de las afecciones, hecha de meras yuxtaposiciones y articulaciones seriales de detalles, de episodios inconexos. La fantasía provoca acaso la fascinación del caleidoscopio. Articulada por la invariancia de sus objetos y sus relaciones, por su lógica monótona, por su reiteración infinita y, sin embargo, inagotable.

En esta visión, los tiempos de la fantasía y los tiempos del juego se conjugan en el tiempo singular de la voz poética con las dinámicas de la represión asentadas sobre formaciones simbólicas específicas y su expresión en *acto* —el *acto poético*, que en la concepción freudiana se encuentra vinculado intrínsecamente con el *trabajo* del sueño. Se abre el camino a la incorporación del trabajo poético en los relatos elípticos de la memoria, el ritmo de la materia verbal y las significaciones, la sombra del deseo y la economía psíquica, sustentados por la temporalidad inherente al proceso simbólico y a la acción regulada sobre el mundo. Reaparece como una referencia cardinal la confrontación entre realidad y fantasía, que se proyecta sobre la diferencia entre fantasía y juego. El hilo tácito que los vincula es el que define el límite y la eficacia de lo decible, el juego de visibilidades, y

la naturaleza de la acción constructiva y de sus signos. La diferencia corresponde a una operación fundamental que incorpora de manera desigual en el juego, la fantasía y el *acto poético* la afección y el régimen de la aprehensión simbólica. Juego y *acto poético* recurren a estrategias diferenciadas de la economía energética: destinos distintos del *apuntalamiento* [*Anlehnung*], pero también destinos, tiempos, ritmos y lugares distintos del placer. *La noción de verdad poética remite a los diferentes destinos del apuntalamiento, la finalidad pulsional cifrada absolutamente en la construcción simbólica. Esa verdad se separa de la verdad del juego, sustentada en la especularidad y la mimesis. Distantes ambas de la verdad de la fantasía, surgida del vínculo intrínseco del detalle, su escenificación y la exigencia pulsional del objeto. Esa conjugación múltiple de verdades se confronta y se separa radicalmente de las exigencias designativas del lenguaje ordinario.* El juego se *apuntala* sobre afecciones despertadas no por las cosas mismas, sino por las transfiguraciones del deseo vislumbradas en la mimesis escénica de la acción lúdica. Por el contrario, la fantasía se aparta de toda exigencia mimética, obedece a su propia lógica, sus propias regularidades. Sus actos se orientan a signos *puros* pero conformados según una estrategia singular, referida a detalles arbitrarios de cosas enigmáticas. La fantasía emerge a la conciencia en una narración de tiempo incierto, cuya afección parece arraigada en la intensidad de experiencias intemporales. Los objetos aparecen en el juego como el destino del apuntalamiento lúdico: objetos que son palabras, rasgos, atributos, figuras narrativas de la ficción, vínculos. Esta pluralidad de objetos revela el destino propio de la fantasía que no aparece, en sí misma, sino como una ficción. Sólo que remite a su propia verosimilitud. Esboza un esquema lógico propio estructurado en la figuración escénica del detalle. El trabajo poético no se deriva de la fantasía, como no deriva tampoco del juego. Por el contrario, surge de ellos para transformarlos, integrarlos, disgregarlos, proyectarlos en su propio régimen simbólico. El *acto poético* integra esas lógicas dispares en un despliegue metafórico, en desplazamientos de mimesis, en movimientos metonímicos, en composiciones rítmicas, en expansiones y precipitaciones de la figuración. Desmembramientos múltiples de

detalles, rasgos y figuraciones recubren un diálogo entre lógicas heterogéneas pero inextricables.

Freud sugiere una similitud entre la “técnica artística” y el espacio de regulación y repetición del régimen del juego. En Freud, juego y repetición convergen en la experiencia de la pérdida, en la conjura de la desaparición, en la restauración alucinatoria del placer, en la reaparición del deseo. El juego exhibe la reaparición subrepticia, silenciosa, de la pulsión de muerte. Se proyecta así, retroactivamente, sobre la inversión que se produce entre goce y dolor en la autonomía de la fantasía en su expresión estética. Con el juego, el retorno a la muerte se transfigura en inmersión absoluta en la estela de la palabra, en una precipitación de las afecciones en la materia sonora, rítmica, del lenguaje, en un arraigo en la autonomía figurativa de los mitos, en su fijeza simbólica como único resguardo. El *acto poético* se incorpora en ese juego de la muerte, y recupera para sí la conjura del dolor y la apertura del duelo. Se realiza en las proximidades de un goce, en la estela de la muerte o la psicosis, en la primacía del detalle como raíz umbilical de la fantasía, pero también como punto de gravitación vacío, resonancia íntima, esencial del vértigo poético.

La materia poética, compuesta según la lógica singular producto a su vez de estas composiciones lógicas heterogéneas, produce un extrañamiento radical, una zona de penumbra psíquica en las inmediaciones del sueño. Transforma y aplaza la investidura afectiva del mundo tangible del cual se “separa tajantemente” [*scharfsondert*]. La carga afectiva cambia de destino, toma ahora como objeto la palabra, el régimen de la figuración narrativa, los fragmentos residuales y detalles de la fantasía. La “técnica artística” —esa facultad enigmática del poeta, según la visión freudiana— transforma la palabra en lugar de investidura autónoma de la afección, hace posible el desprendimiento del mundo. El mundo se eclipsa en una disolvenencia que semeja vagamente la experiencia del duelo, su extinción impregna el orden del lenguaje, para trasladar el juego del placer a la metamorfosis lógica del régimen de la escritura. Esta metamorfosis que no es sino un “juego” lógico, una técnica que opera en la materia simbólica para recrear el tiempo, los ritmos y las figuraciones de la investidura en

la fantasía. Es esta “técnica” la que quebranta el vínculo con los objetos, produce un movimiento de la afección sobre las huellas de su propia experiencia, imita al sueño y lo desborda, suspende la aprehensión perceptiva como destino de la acción simbólica: la maestría en la composición, la identidad asombrosa de la materia poética y su disposición, la capacidad del lenguaje para dar un cauce a los flujos de la energía y llevarla a transgredir los límites de la represión, producen al mismo tiempo la supresión de las “exigencias de la vida”, y su reemplazo con los simbólico. En la literatura, la primacía del lenguaje se inscribe en el lugar reservado a la intensidad energética de la realidad.

Una zona de extravío se abre a la exploración del placer, agolpándose en la creación simbólica. La frontera entre *mundo poético* y *mundo tangible* se disipa, trocan sus presencias entre sí, hacen posible la aparición de formaciones de lenguaje en el lugar mismo de la experiencia de lo perceptible. La palabra poética señala lo incommensurable no sólo de lo referido en la palabra, sino de la palabra misma: es la fisonomía bifronte de lo sublime. En ella se conjuga la desmesura del mundo, del deseo y de la palabra: ésta emerge como terror y plenitud, realización ontológica de la desaparición, aprehensión de una calidad inaudita de la verdad, infatuación narcisista, desbordamiento de la experiencia. Es la celebración de la posibilidad de aprehensión de lo inasible a través de la palabra. Esta distorsión singular, irrepetible del lenguaje en el *acto poético*, involucra la experiencia anómala aunque cotidiana de la sublimación, cuyo régimen absoluto, irrecuperable, es el fulgor del significado como acontecimiento hecho posible en el encuentro entre la pulsión y el objeto en la forma poética.

Para Freud, con la relación genealógica que vincula el *acto poético*, la fantasía y el juego, se ilumina una faceta perturbadora de la subjetividad: la significación y la cancelación de los límites. La represión como borde reconocible, pero también como lindero y como experiencia de los límites mismos de la represión. En el trabajo poético se hace visible un más allá de la represión, un límite de su eficacia. El placer que surge de la creación formal del lenguaje revela un vínculo

intrínseco con la dialéctica de la finitud de los límites: hace patente su violencia y la potencial cancelación de la violencia, su eficacia y la suspensión de la eficacia. Hace patente el carácter liminar del acto de escritura, su capacidad para crear esos espacios de extrañeza radical, al ámbito para el advenimiento de figuraciones a la deriva. Esa liminaridad es también un recurso y un resguardo para la supresión de la violencia restrictiva, la disipación de la prohibición. De ahí la paradoja íntima que lleva el *acto poético* a una íntima relación con la experiencia de *lo siniestro* —el encuentro súbito, objetivado, con lo que siempre estuvo ya ahí, lo reprimido que retorna desde un lugar sin origen, dotado de una voluntad oscura, autónoma, intolerable—, y con las experiencias limítrofes de lo que violenta toda ley. El *acto poético* surge expresamente de la *desestimación* de toda regularidad que no surja de la exigencia íntima de las potencias del lenguaje. Su violencia estética, creadora, emerge con la capacidad de desplegar un orden propio, ajeno a la conciencia, al mundo y a la correspondencia entre ambas, pero también a toda regulación extrínseca a su propio movimiento.

Pero esa traslación de los linderos de la verdad, o incluso la eventual suspensión de sus reclamos, revela simultáneamente la continuidad y la profunda transformación que se experimenta entre la experiencia del juego, y la creación y el goce estéticos. El *acto poético* como postergación y preservación de los mecanismos del juego, es también el lugar de una inversión radical de las fuentes y los destinos del placer. La extrañeza radical de la realidad, su desarraigo del territorio de la percepción y la afección directa de los objetos abre también la posibilidad de una inversión radical de la ficción de sí mismo, identidades antes inadmisibles, incalculables, sensaciones singulares de la fuerza y la pulsación específicas, afecciones invocadas en la figuración simbólica. Para Freud, el “mundo poético” hace posible la experiencia gozosa de lo virtualmente doloroso, o bien, el goce de lo irrelevante, la transformación de un objeto incierto, insospechado, en punto de referencia y de anclaje del propio deseo.

El *acto poético* es también el de la recreación de los *tiempos* inherentes al entrelazamiento pulsional: estremecimiento, memoria, reconocimiento, espera, postergación, duración, repetición, suspen-

sión, retroacción, recogimiento. El poema suscita la múltiple resonancia temporal de esas reminiscencias: la memoria poética es también augurio, futuro, inacabamiento, clausura, olvido, presagio, espera, anticipación, invocación, nostalgia, duelo. Es el aliento de la repetición y surgimiento de la repetición en y desde la presencia abismal de la muerte, pero también la disolución vertiginosa de la evidencia, en las metamorfosis turbulentas del deseo

Así, la verdad que define el sentido del *acto poético*, a partir de la instauración de la modernidad, se inscribe directamente sobre el dominio y la figuración de sí mismo ante lo que lo desborda. La verdad de la metáfora de las identidades y los tiempos del decir es el desenlace de una trayectoria exhaustiva, rigurosa, de la designación de lo significado más allá de los ámbitos canónicos de las palabras. El imperativo absoluto de la verdad como exigencia ineludible para el trabajo poético parece marcar las exigencias de la escritura moderna. Es quizás la verdad que Freud invoca con sus consecuencias equívocas o incluso contradictorias: la verdad de la ficción, del trabajo poético que transita como una *restauración desfigurada* de la verdad del juego y una restauración, *por otros medios*, de la verdad de la fantasía, el sueño y la repetición.

Lo poético y las torsiones del placer

Esta visión del *acto poético* no es enteramente propia de la concepción psicoanalítica. En ella se proyectan ya los ecos de la revolución estética de la Ilustración y el Romanticismo. No es extraño reconocer en la visión freudiana los rastros del culto romántico por esta coexistencia entre sueño, fantasía, delirio y creación, entre locura, muerte y palabra poética. En la perspectiva freudiana, más cerca de la psicosis y la perversión, el *acto poético* toma su placer de la mutación de la posición de objeto del lenguaje. Se advierte en la reflexión sobre ese placer “anómalo” una experiencia que desborda las exigencias estructurales de la pulsión. La composición estructural de la pulsión se trastoca en el régimen poético: no solamente se transfor-

man la naturaleza de las fuentes [*Quelle*] y la calidad de la finalidad [*Ziel*], sino que la relación entre impulso [*Drang*] y objeto [*Objekt*] se transforma, se invierte radicalmente al surgir el objeto desde el orden del lenguaje y reconstruirse en una posición extraña. Se advina ya, tempranamente, un más allá del placer, que se realiza en la forma poética. Es un placer que emerge de ese despoblar y descubrir nuevamente la palabra vacía, para hacerla irreconocible y recobrarla, al mismo tiempo, como vacío capaz de acoger una significación, restaurada entonces como resonancia pura del deseo, de lo vivido, de sí mismo, del mundo. La palabra no es entonces un objeto más, una materia indiferente, sino el lugar de despliegue de una *constelación* pulsional: objeto, palabra, metáfora y reminiscencia se constituyen en polos cambiantes en la estructura de la pulsión.

Freud había señalado el sentido determinante que tienen en el trabajo poético los elementos del proceso de distanciamiento ante la realidad, de suspensión de la *fuerza de afección*⁵ de los signos de la evidencia, las señales ineludibles de la presencia tangible del objeto. El objeto emerge en el texto literario como una transfiguración y un extrañamiento del objeto. Esta transfiguración es la de un desdoblamiento de la identidad del objeto: éste aparece como referencia de la nominación, como presencia evocada en las afecciones y en el movimiento del deseo, y como traza secreta reconocible sólo a partir de

⁵ Es significativo que Freud haya señalado el principio de relevancia de la experiencia del sujeto usando una metáfora del sentido común: considerando la “seriedad” del jugar y su significación. La seriedad no es otra cosa que la fuerza comprometida en la inscripción afectiva de la evidencia. Más aún, la actividad del jugar involucra, para Freud, no una cancelación de la evidencia tangible del mundo sino su transformación radical: no la postergación, el velo o la desestimación de las cosas, sino la transformación de éstas en signos, soportes materiales de la figuración onírica. La operación que ocurre es el desplazamiento “lógico” del campo de relaciones entre las cosas y la evidencia de lo “irrenunciable” de esa fuerza lógica. Así, el juego involucra un doble movimiento de figuración: investidura plena sobre el orden de la evidencia y, al mismo tiempo, la transformación de esa evidencia en materia significativa autónoma, dispuesta según la lógica de los deseos. El poeta impone a esos signos un giro suplementario: los proyecta sobre el lenguaje y construye con la materia de la palabra otro régimen de evidencia liberado de la tiranía de su propia lógica. Doble operación de invención lógica: una sobre el campo de lo decible, otra sobre el campo de lo significativo a partir de la trama lógica de los signos lingüísticos.

las estrategias y movimientos de la fantasía y la narración. El lenguaje lo aprehende, lo circunscribe, lo incorpora como forma reiterativa, lo somete a su propia taxonomía y a su propia regulación. Pero el *acto poético* recrea los objetos a través de las resonancias de la metáfora, de la forma narrativa, de las formaciones de la materia verbal. Esta exploración del universo de las potencias propias del lenguaje dota al *acto poético* de un poder de afección propio, lo inscribe en un diálogo con la memoria. Hace posible su vínculo con la historia y con la experiencia íntima. Ninguno de los objetos suplanta o niega al otro. Se multiplican, sus apariciones se interfieren.

Esta inversión y trastocamiento de la estructura del vínculo entre impulso, satisfacción y objeto es en sí misma la fuente de ese placer anómalo de la palabra poética. Un placer que no radica sólo en la palabra misma, en su significación, en su capacidad para referir a los objetos materiales del mundo, al objeto reconocido en el régimen simbólico privativo de los otros, a los objetos del deseo, al objeto de amor. La palabra poética constituye un lugar de opacidad radical para el deseo y para la pulsión, que se detiene y se abisma en la palabra. Este abismarse reclama la incitación de la forma pura y su significación constituye una posibilidad de acceso a un placer extraño. Se trata de habitar un placer que Freud insiste en llamar “previo”, adyacente, secundario, pero que en el poeta se constituye en el placer como experiencia absoluta. Ese placer que anticipa el placer y se sitúa más allá de él, no es un *ersatz*, una suplantación, un placer provisorio, a la espera de otro advenimiento. Para Freud, ese placer que surge de lo poético es un placer transitorio –previo, “prima de seducción”⁶ [*Verlockungsprämie*]–, vía, afección intermediaria, que

⁶ Esta versión propia difiere de las ahora existentes. Las discordancias en las diversas traducciones de esta referencia cardinal al placer suscitado por el texto poético son por sí mismas significativas. A diferencia de Echeverry –versión citada en el cuerpo del texto– que pone el acento en el carácter incoativo y cuantitativo del placer, la traducción de López-Ballesteros (Biblioteca Nueva): “prima de atracción”, enfatiza el carácter ambiguo del efecto, ligado a la sexualidad. No obstante, hemos elegido, quizás porque sugiere más adecuadamente el conjunto de procesos involucrados tanto en el juego, en el acto poético, en la perversión o en la sublimación, una de las acepciones más relevantes del término *Verlockung*: “seducción”.

ha trocado su condición pasajera en finalidad y destino. Es un placer suplementario que ha devenido el núcleo de sentido, el horizonte y la finalidad de la repetición. En ese vértigo radica la vida alimentada por el texto poético, el placer *suplementario*, esa seducción indecible en sí misma, periférica a las exigencias excluyentes del simbolismo y su fijación. Es la aparición, desde el desarraigo de lo literal, vivido en el seno mismo de la invención poética, de una repetición que no es una mimesis sino un despliegue de tiempos de lenguaje que se extienden desde un origen sin nombre hasta la fórmula secreta e impronunciable de un destino.

*Encrucijada y discordia: lectura y escritura,
las diseminaciones del dolor y el vértigo compartido*

Lectura y escritura se enlazan en la tierra compartida del silencio impuesto a la fantasía y en su eficacia secreta en el juego de deseo. El *acto poético* funda una zona de convergencia para lector y escritor: lo intolerable. El rechazo [*Abstoßung*] ante la fantasía propia y la de los otros es también la de una bifurcación y composición de los afectos: extrañeza y rechazo. Éstos se expresan como juicios morales: vergüenza y escándalo. Freud revela esa apreciación moral peculiar que se confunde con la culpa y con la transgresión. No obstante, la extrañeza ante la propia fantasía surge acaso con la experiencia súbita de un vacío de identidad, una amenaza de ruptura del vínculo y una ambivalencia de las representaciones narcisistas. La irrupción explícita de la fantasía diluye los contornos de lo habitual y arrastra al sujeto a una incertidumbre intolerable respecto de sí, del reconocimiento de los otros, de la evidencia de la cosa.

El lenguaje poético inseparablemente materia, forma y significación, es capaz de revelarse como la expresión y la incitación de un estremecimiento, de una pasión inusitada, sin categoría que transita de la escritura a la lectura. La lectura recobra en sus vaivenes y demoras los repliegues de la ensoñación. Escritura y lectura dan lugar a procesos en los que las tonalidades oníricas se proyectan en sentidos

inconmensurables, y, sin embargo, intrínsecamente ligados entre sí. Poeta y lector encuentran en la palabra un punto de concurrencia y un vértice de distanciamiento. La poesía no podría darse sin este doble juego de la ensoñación. En la visión freudiana, quien lee y quien escribe están enlazados por la inclinación ineludible a la ensoñación. No obstante, entre uno y otro acto, la ensoñación es también un dominio propio, excluyente. Lector y escritor están separados por su propia ensoñación. Una radical extrañeza emerge en ambos polos del acto poético –admitiendo que hay un momento crucial de la escritura que produce esa extrañeza íntima: el escritor como un primer y primordial lector de esa palabra que en el momento de formularse es ya una materia inaccesible y residual.

El dualismo de lectura y escritura ante el juego del deseo no podría darse sin la autonomía de la palabra y su constitución en objeto en sí, sin su liberación de la tarea designativa. Esa objetivación del lenguaje la hace depositaria de una investidura autónoma, de ser objeto del impulso a la deriva en la cauda del propio movimiento de deseo. La múltiple operación de segmentación, de *objetivación* que el poeta impone sobre la evidencia, sobre la afección y sobre los signos hace posible el *diálogo* –la confrontación de dos lógicas– de lectura y escritura *en* la superficie refractada de la ensoñación poética. Así, la ensoñación poética no es sino la intervención disruptiva de la palabra arrancada a sus hábitos: lectura y escritura recobran de manera discordante las afecciones del lenguaje desde el desmembramiento de su propio universo de sentido.

El despliegue material del poema, sus sonoridades y patrones rítmicos, la trama elaborada de la ficción narrada son la cosa común en el vértice de escritura y lectura. Sólo que ese encuentro en un punto virtual, inexistente, vacío, es el de dos movimientos disyuntivos, es la encrucijada de dos universos de investiduras divergentes. La creación poética y su recreación en la lectura responden a dos exigencias económicas y dinámicas inconmensurables pero señaladas por una convergencia en la génesis material del placer o el goce. No ocurre una reconstrucción de un sentido originario; el punto del encuentro no es el de una restauración analógica o mimética de un sentido

primordial, sino el del enlace en la invocación de los regímenes polimorfos del deseo. Las reminiscencias y los sedimentos materiales de la memoria invocada en el *acto poético* se proyectan y se refractan en la fantasía erigida desde la lectura. Es en la materia simbólica modelada según la pendiente a la deriva del poema, del deseo inscrito en ese juego de señales e invocaciones, donde se produce la mutua experiencia de la conmoción de las afecciones, del placer o el goce suscitado en la lectura con la autonomía de las palabras, su despliegue figurativo. En el poema se despliega un trayecto denso de la significación que en cada punto se ofrece a una bifurcación potencial de sentido, a la expansión de su potencia, se perfila el punto de fuga de un deseo. Ahí se revela el nombre cifrado de una reminiscencia y el perfil singular de objetos, placeres, aspiraciones o deseos.

Lectura y escritura poéticas tienen un ámbito de reconocimiento recíproco: aparece como una superficie que refleja y refracta las exigencias de la escenificación del deseo. El sentido del texto lleva la traza de las reminiscencias y la angustia ante lo intolerable. Las escenificaciones múltiples de la vida que sobreviene más allá de la pérdida. Pero la condición de esa restauración de lo intolerable es distinta en lectura y escritura: sólo que ambas recobran el acto poético como una forma de subvertir la serenidad del consuelo. Lectura y escritura poéticas son la negación del consuelo, su transformación en afección pura, abismal: placer o efusión visible de la fuerza mortífera de la palabra. Toda escritura es entonces un juego de la crueldad, de la aparición visible de lo suprimido que preserva su fuerza determinante sobre todo proceso afectivo, intacta su condición propia, inalterada, su capacidad de creación diferencial. Lo escrito es el testimonio desplazado pero inobjetable —y, por consiguiente, admisible e incluso placentero— de lo intolerable como una afección íntima, que permite vislumbrar la significación del acto radical de desvivir [*ableben*].

El estremecimiento del lenguaje poético suscita la interrogación sobre las evocaciones y el dolor, sobre su interpenetración, más allá de la somnolencia y el extravío de la nostalgia o la exaltación figurativa de lo narrado. El lenguaje poético revela y acentúa la experiencia esencial del lenguaje mismo: su relación íntima con el sufrimiento,

que conlleva también el poder del lenguaje para atenuar, para postergar o incluso para conjurar el dolor. La relación entre palabra y dolor no es menos enigmática que el vínculo del lenguaje con el amor y el placer. Más aún, a la luz de esta conjugación en el lenguaje de amor, dolor y placer, la palabra revela la asimetría radical de los afectos que concurren en el *acto poético* constituido por un juego y una alternancia de las posiciones del sujeto ante el decir. Lo que habla en el sujeto –en la escritura poética– y lo que responde a ello –la respuesta de la lectura al acto de decir o escribir. La relación con la palabra no es sino la conjunción imaginaria de actos orientados en sentidos divergentes. El placer suscitado y exaltado en el decir y por la materia misma del lenguaje encuentra un eco en el otro, sólo que ese “efecto” es siempre el reflejo irreconocible de su materia originaria.

Freud deja ver el fundamento del dolor que subyace en el vínculo estético entre el objeto literario y su lectura. El *acto poético* –y el trasfondo de la primacía de la tragedia como el género primordial de la creación verbal– invoca esta mutua reinención del dolor atenuado. Escritor y lector recuperan en momentos y en intensidades asimétricas este hilo común de la experiencia de dolor. El *acto poético* suscita el placer por el desplazamiento del dolor, por su evocación meramente simbólica, por la cancelación de su violencia corporal. Un dolor sin cuerpo, meramente evocado. El *acto poético* transforma la irrupción tangible y arrebatadora del dolor corporal y el dolor anímico punzante en un dolor difuso, flotante, decantado en la forma poética. La palabra suscita un estremecimiento que hace patente el sufrimiento bajo el velo del olvido, su violencia tamizada por el entramado simbólico y energético del lenguaje. Da un lugar a lo doblegado por la represión, disgregado en la efusión libidinal, energética, de los enunciados. La intensidad del dolor se disipa y se posterga en la trama cerrada del juego especular, en la mimesis entre lector y personajes, en la multiplicación y la metamorfosis de las identificaciones –con el autor, con el personaje, con la propia imagen ficticia de sí mismo, la restauración de las sombras de seres perdidos. La experiencia disruptiva del dolor queda confinada en las fronteras del lenguaje.

El dolor se mitiga en el destino trágico evocado por la narración. Evocación y escenificación se encuentran en la lógica secreta de la fantasía: es, sin embargo, una escenificación privada de su fuerza quebrantadora a la reminiscencia propia, por la victoria ficticia de la lógica y la fuerza narcisista de la narración heroica. En la visión de Freud, el *acto poético* hace posible coexistir con la exigencia y la insistencia infatigable del dolor. Lo convierte en un lugar, le da un espacio y un tiempo, lo hace visible, lo recupera como un ámbito habitable. La escritura poética edifica el placer a partir del trabajo verbal de habitar el dolor, un trabajo de desdoblamiento, que es también de apertura a las irrupciones y las afecciones de la memoria bajo la torsión violenta de los deseos.

La ensoñación surge como una contraparte al dolor. Aparece como una exigencia inherente a la forma del trabajo poético. Sólo que la ensoñación, que lleva las huellas del deseo y surge de su singularidad, adquiere sentidos inconmensurables para quien lee y quien escribe. Según la mirada freudiana, están separadas por una condición fundamental, por la singularidad de la experiencia que no es otra que la historia y las vicisitudes de la libido. Revelan la composición entre deseo, fantasía y narración como acontecimientos. Freud había insistido en la relación particular de la fantasía con los tres órdenes del tiempo. Pasado, presente y futuro. Pero el tránsito por esa recreación, por esa serie temporal es en sí misma un pliegue articulado de diferencias, suscitados por la formación enigmática de las palabras-objeto, el pliegue inexpugnable de su sentido. Metáforas, alegorías, producen un efecto propiciado por la irrupción de una corporalidad enigmática en el lenguaje: captura afectiva del lenguaje en las palabras y movimiento de restauración afectiva de la reminiscencia. Pero esa fuerza del lenguaje no puede darse sin constituir a la materia poética en un cuerpo “para otro”. Pero ese otro no es el lector real, sino sólo su mirada, capaz de testimoniar el juego de verdad comprometido en la escritura. La escritura es una violencia ejercida contra las figuras habituales del lenguaje. Es un desprendimiento, es mostrar la palabra como un espectro, un enrarecimiento. Se inscribe en el eclipse momentáneo de la percepción y el dominio pleno, la

capacidad de saturación de la experiencia, propia de la materia poética: al mismo tiempo espejo y testimonio de la germinación material de un cuerpo de palabras, figura de la repetición y de lo inaudito, precipitación en un territorio onírico y restauración de la memoria, exhibición de la opacidad y vislumbre de iluminación, proximidad con la disolución de sí y exaltación narcisista de una identidad yoica con impulsos oceánicos –en las inmediaciones de lo sagrado y lo abyecto. Las invocaciones de la memoria, la posibilidad de un repliegue sobre el universo mismo del lenguaje como reminiscencia y como epigrafía quebrantada: la escritura aparecerá referida una y otra vez a una tripartición del tiempo, reflejada en la calidad dual de la mimesis del juego.

Deseo, sueño y dolor: figuración y forma poética

Para Freud, el horizonte de la fantasía es el de la incidencia tolerable y placentera de la realización alucinatoria del deseo, al margen del derumbe en el dolor. En esta alusión freudiana al vínculo entre alucinación, deseo y realización en los márgenes del dolor aparecen las líneas de fuga de la reflexión psicoanalítica sobre lo poético. La fantasía es, como el sueño, la representación de un cumplimiento de deseo, pero es también *lo otro* del sueño. La fantasía revela una zona intersticial de lo real, de las afecciones, de la aprehensión de sí. Su expresión simbólica es propia e irreductible a lo soñado. El peso del miramiento por la figuratividad y la elaboración secundaria cobran una calidad constructiva determinante, imponen inflexiones singulares y confieren relevancia singular a la metáfora y al simbolismo –que son, para Jakobson, cosas irreductibles entre sí aunque análogas. Sueño y fantasía, si bien están articulados sobre la dimensión del deseo, involucran investiduras y objetos distintos. El andamiaje construido por la fantasía, las estrategias de figuración, sus dinámicas, no sólo representan sino crean un destino diferente para el deseo.

El destino del sueño y el de la fantasía son diferentes. Al miramiento por la figura del sueño, corresponde en la fantasía otra

manifestación de la figuración. Involucra trazos, pautas y movimientos de la sonoridad, incitaciones y evocaciones cambiantes de la palabra, el miramiento por la figura material del lenguaje. El sueño quizá tiene como destino la cifra de la palabra transfigurada, el trazo de la imagen que emerge de la sonoridad del lenguaje como invocación. El sueño integra la fuerza de engendramiento del lenguaje como un impulso que lo conforma. Surge como secuencia de imágenes en el movimiento mismo por el que la sonoridad se enlaza con el proceso de figuración para engendrar una forma cuyo trazo representa el movimiento mismo de la pulsión. Ocurre en el sueño la irrupción de una resonancia significante, que se conjuga con la aparición expresa del lenguaje en la trama de la figuración. En el sueño, el lenguaje tiene entonces una múltiple inscripción: en principio, como sustrato, como la forma lógica capaz de engendrar figuratividad, y como acto y materia de palabra. No obstante, el sueño integra una dimensión adicional de la significación: una narratividad que, aunque equívoca, incompleta, distorsionada, revela los mecanismos de formación propios del lenguaje en acto. En la visión freudiana, el lenguaje interviene mediante sus múltiples facetas en la génesis de la composición secuencial, memorable, en el despliegue narrativo y “escénico”, en la emergencia de la figuratividad del sueño. Así, la incidencia del lenguaje engendra el sueño a partir de las facetas múltiple de la palabra: como materia, como significado, como soporte lógico de la aprehensión del mundo, como sustrato de la figuratividad y como impulso puro, energético, de la figuratividad, como trama de trayectorias energéticas inherentes al desempeño simbólico del lenguaje, como constelación sintáctica, como despliegue de materia pura –signos expresados en materia sonora, gráfica, incluso corporal–, como trama de actos de lenguaje en resonancia recíproca capaz de recobrar trastocándolo el régimen del diálogo. La vocación narrativa de la fantasía –aunque ésta sea inconfesable, según Freud– se opone a la condición explícitamente cifrada, enigmática, del sueño. La palabra onírica está vinculada con una condición íntima de la palabra, cerrada sobre sí misma, surgida del universo de lo propio, del ámbito primordial de este lenguaje como un anclaje de las fronteras

de sí mismo. En el caso de la fantasía literaria, el destino del lenguaje es inscribirse en el lenguaje de otros y recogerlo en su propia intimidad, pero como extrañeza, como una torsión singular, como una escenificación de lo inaudito y lo intolerable, como la aparición de la anomalía en el dominio de lo propio.

Es esta capacidad de la fantasía para hacer habitable el lenguaje de otros y ofrecerse a ellos, lo que constituye su destino diferencial. Surge como signo para articular el deseo propio en esta lengua extraña, inhabitable que es la lengua de los otros. La lengua propia es la lengua del exilio de sí mismo, la lengua poética. Es tarea del poeta inscribir su propio deseo en este lenguaje que constituye la marca de nuestro propio exilio, cifrar el sufrimiento de los otros y de sí en el lenguaje impersonal, reiterativo, monótono y clausurado de los otros. Esta posibilidad del lenguaje de labrar en los trazos quebrantados del *acto poético* la figura implacable de la fantasía enrarece el lenguaje en la raíz misma de su significación. Revela un lazo primordial de la palabra con la experiencia íntima, con el afecto, una experiencia habitualmente sepultada en la reiteración mecánica de las palabras.

La exigencia impuesta por Mallarmé al lenguaje poético, el imperativo de un retorno a la raíz primordial del lenguaje, responde a la insignificancia del lenguaje habitual, a su vacío. En la experiencia cotidiana, no hay *repetición* de la palabra, sino insistencia. En ella sólo resuena la restauración incesante del silencio. La insistencia, el hábito, la rutina y la familiaridad de los signos, conducidos a la insignificancia por el ejercicio cotidiano del lenguaje, llevan la palabra a la “inanidad sonora” (Mallarmé): suspenden su significación e incluso la opacidad de su presencia. Pierden su relieve, su materia se hace intangible. Pierden su densidad, su capacidad de irrupción, la potencia y la violencia de su incitación. Vaciadas de su fuerza magnética, de su impregnación afectiva, las palabras en la cotidianidad aparecen disueltas en el universo de repetición baldía. Esta disolución en el universo de una repetición que no es otra cosa que una discontinuidad inaprehensible de la presencia, es lo que lleva a Mallarmé a un esfuerzo inaudito por devolver a la palabra la fuerza disruptiva de la

repetición. En ese juego de irrupción insospechada y de repetición *pura* se encuentra para él el retorno a la fuerza primordial del lenguaje. Es el fundamento de la iluminación. El trabajo poético consiste en devolver a las palabras su fuerza originaria, la capacidad originaria de creación, su aparición cósmica: cada palabra es en sí misma mundo, universo, tránsito hacia otros mundos y creación autónoma de presencias, sombras, espectros. Mallarmé hace patente la disposición constelada de las palabras, su densidad magnética, su capacidad de desplegar resonancias infinitas, engendradas sólo por el movimiento autónomo de los deseos y la disposición particular de la materia misma del lenguaje. Su materia es la tierra primordial de la presencia del mundo. Se revela esta capacidad de lenguaje para en cada una de sus palabras constituirse en una referencia, en un polo de atracción y condensación de energía y de creación incesante. La palabra cotidiana se vacía aparentemente de esta fuerza, de esta posibilidad de desplazamiento, de esta posibilidad de engendrar la escritura de sus propias trayectorias en el espacio abierto del deseo. Esa vacuidad, esa disposición inerte de las palabras las impregna de olvido, posterga, infinitamente, su relevancia, se convierte en señales inadvertidas. Se trata de devolver a las palabras esta virulencia diferencial para constituir las en esta fuerza particular de este decir poético, como esta recuperación de la calidad radicalmente inhabitual del lenguaje, esta capacidad de habitar la palabra como materia diseminada del deseo.

Lo poético como anomalía intrínseca de la palabra: la perversión y lo sublime

La capacidad del lenguaje para desbordar su propio dominio, su propio régimen lógico, sus propios márgenes regulados de funcionamiento, para imponer inflexiones intempestivas a distintas series de palabras, no es ajena a Freud, aunque se refiera a ella de manera apenas insinuada. Esta condición exuberante de la palabra se expresa no sólo en la concurrencia de metáfora y metonimia en la expresión del deseo, sino en la referencia múltiple, también abismal, de la palabra

con el placer. La conjugación de excitación y descarga, la tensión energética en el *acto poético*, sus políticas de la afección se encabalgan con el sustento corporal del lenguaje, con la invención reiterada de la propia identidad y con la experiencia de la extinción de sí mismo, es decir, con el placer y el vértigo de la muerte. No es posible comprender el alcance la palabra poética en la experiencia del sujeto sin comprometer intrínsecamente la idea del placer, de la celebración de la propia experiencia, y eventualmente sin la fascinación mortífera que surge del derrumbe de sí, de una entrega de la afección verbal al extravío.

El vértigo suscitado por la extrañeza de sí se conjuga con el efecto de identidad: muerte y narcisismo se conjugan en un acto poético. La sedimentación narcisista se confunde con la experiencia de placer en la palabra poética: forma reflexiva de sí que adviene al sujeto desde otro lugar, como una forma autónoma del lenguaje. En el *acto poético*, la palabra emerge como un espectro, una figuración fantasmal que se arraiga en una historia y un pasado propios, que determina el momento y la fuerza de su propio advenimiento. Anulación y sacralización del sujeto en la revelación material, inerte del lenguaje que es, sin embargo, un tránsito iniciático –cancelación y exaltación de la identidad propia– hacia una experiencia de iluminación. Plenitud y vacío de sí mismo en esta negación de los límites de la palabra ordinaria y recuperación de lo verbal como potencia formal pura, una pureza que es en sí misma el resguardo de un significado otro, posible, más allá de la circunscripción habitual de la palabra. Esta capacidad formal, esta potencia de la palabra para ir más allá de la retórica, en una articulación inaudita de la materia del lenguaje, ilumina la significación particular de la palabra poética. Es una regulación más allá de la regulación, una lógica más allá de la lógica, una gramática que desborda la gramática, al margen y contra las formas canónicas de la lengua, en una morfología anómala que está intrínsecamente vinculada con la repetición, el silencio y el ritmo, eso que Roland Barthes llamó la *ternura* del lenguaje. Repetición, silencio, tempo, ritmo, acentos, resonancias, cadencias, alusiones, silencios, postergaciones, precipitaciones, condensaciones aparecen como un

régimen formal que articula la reflexión poética. Constituyen el polo por el que habrá de transitarse hacia el placer, ese placer suplementario, “previo” —que en el trabajo poético se convierte no solamente en el placer “final”, sino, propiamente hablando, determinante, punto nodal y vértice de la creación poética, un placer, propiamente hablando, perverso.

Acaso no sea extraño que en las reflexiones de Freud sobre la poesía aparezca la referencia, velada, transitoria, efímera, al fetichismo. Una referencia desplazada que no es siquiera consistente o una tentativa de elucidación. Freud no busca hacer una equiparación entre fetichismo y poesía, o entre sublimación y perversión, pero la interferencia súbita de la reflexión sobre el fetichismo en su reflexión sobre el trabajo poético no deja de ser significativa. Quizá una desviación inusitada, perturbadora, la mera evocación del fetichismo, no parece una alusión inocente. Señala lo inquietante en esa escisión entre el yo del escritor y el yo de la voz que se expresa en el *acto poético*, que encuentra su resonancia en el devenir equívoco del deseo y su vínculo con el objeto. La voz poética toma una fisonomía propia, autónoma, determina el acto de escritura al margen de la vida y la voz propia del escritor. Aparece como una encarnación del ideal de sí —como un perfil insospechado, extraño, ominoso— que emerge al mismo tiempo como imposibilidad, como producto de la imaginación poética y como voz plena e irreconocible: propagación, agigantamiento y negación de sí mismo. Esta tensión del sujeto con su propia voz en el *acto poético* pone en acto la tentación de fusión del yo con su ideal en una celebración narcisista que tiene como único destino la extinción de la pulsión en la exacerbación del deseo. Habrá que insistir: la palabra, en el *acto poético*, se revela en la voz como demanda y como objeto de deseo. Ocupa el lugar de objeto en la estructura de la pulsión: representación de la propia pulsión y de su objeto, fetiche y espectro escenográfico para la aparición del fetiche. Vía de placer y objeto enigmático, recurso para la creación de la experiencia del lenguaje como un lugar habitable y como la posibilidad de habitar la intemperie, los límites de lo decible. Vía de tránsito a la perversión y anclaje en ella.

La pendiente perversa de la palabra no está en la palabra misma, ni siquiera en su materia, en su condición de objeto, sino en algo todavía más extraño e inquietante, la aparición de la palabra como posibilidad, la conjugación narrativa y metafórica de los signos como condensación y acrecentamiento de su potencia de afección. El despliegue rítmico de la cadencia poética como la impregnación primordial del sentido, como ámbito de visibilidad de la repetición, de su serenidad y su disrupción radical. El *acto poético* como la capacidad de señalar la fertilidad primordial del silencio. La palabra no como materia y soporte de significación sino como una mera huella del silencio. Ese silencio se inscribe como una fisura, como una impureza constitutiva no sólo de la voz que la enuncia sino de la palabra poética. Ese silencio, no obstante, no es sino la congregación de resonancias arrebatadas a las formas canónicas de la lengua o la retórica, labradas secretamente por la repetición o la gravitación intransigente del detalle, dislocadas por la modulación, orilladas al engendramiento de lo irrecuperable.

Representación del objeto de la pulsión y en sí mismo objeto de ella, la palabra poética revela la dualidad constitutiva del deseo y su necesidad de incorporar la experiencia estética como un régimen de figuración absoluta e irreparablemente singular —es decir, inteligible pero indescifrable— en el acto de amor: de ahí las oscuras vías para la enunciación del “yo te amo” —puestas de relieve en el texto conmovedor de Auden, *Dichtung und Wahrheit (an unwritten poem)*—,⁷ condenado a una generalidad cuyo único sentido verdadero estriba en la figura siempre inacabada del *acto poético*. Esta opacidad, esta materia trunca, elíptica del objeto poético reclama entonces su inscripción en series temporales múltiples: memoria y experiencia primordial, vislumbre e iluminación, nominación y eclipse de los objetos, invocación e imperativo, elucidación y velo, invención de la historia y ahondamiento del olvido. El poeta se acerca directamente a través de la palabra poética al orden mítico donde la palabra se aproxima a la autonomía significativa de la psicosis.

⁷ W. H. Auden, *Dichtung und Wahrheit (an unwritten poem)*, ed. bilingüe, nota y traducción de Javier Marías, Valencia, Pre-textos, 1996.

Para Freud, el *acto poético* es sublimación: al mismo tiempo anomalía, destino aberrante de la satisfacción, accidente perturbador del curso necesario de la especie, pero también culminación redentora de la exigencia pulsional, fundamento de lo social, de la tradición, de la propia significación y del régimen poético mismo, lugar de génesis y de creación, fuente de un placer cuya singularidad constituye un vuelco cualitativo en el horizonte de la historia de la especie. La sublimación participa así de un doble carácter: al mismo tiempo anomalía y condición de la identidad del sujeto, de la historia y del proceso de civilización, en la medida en que toda institución, toda realización simbólica comparte aun parcial y oblicuamente, una satisfacción inscrita en el dominio de lo sublime. Condición anómala e intrínseca de toda realización pulsional, la sublimación se exhibe abiertamente en el *acto poético*. Dos rasgos son puestos de relieve por Freud en el proceso de sublimación: la singularidad del acto y la universalidad del reconocimiento, la atribución colectiva del valor. El reconocimiento es la condición del placer, pero es también lo que hace posible la determinación del objeto y su presentación como objeto de la pulsión. Valor y deseo se conjugan en el objeto sublime de manera enigmática, como una propiedad del objeto mismo, al margen de todo deseo —como una decantación de deseos infinitos y concurrentes, de una “comunidad deseante”—, fraguados como fisonomía abstracta, destino de una pulsión virtual, sin sujeto, arraigada más que en el objeto mismo en la forma purificante de la ley y en su universalidad.

La forma y la materia del lenguaje no aparecen, por sí mismas, como objeto de satisfacción pulsional, no parecen conducir ni arraigar el deseo. La reflexión freudiana, sin embargo, es iluminadora: revela la condición “sublime” de la forma del lenguaje en sí, de su realización más imperceptible. Valor y deseo se expresan en la creación del diálogo, en la conjugación recíproca de juegos de lenguaje. El *acto poético* refrenda y exacerba esa faceta pulsional de la forma del lenguaje. Pone de relieve el vínculo de deseo —ineludiblemente singular, anclado en la experiencia intransferible del sujeto— con la creación del objeto poético, punto de convergencia de

la experiencia del sujeto y del deseo de los otros, de los juegos y los actos de reconocimiento.

Es en la creación cultural singular donde se ofrece la garantía de la duración de la identidad y del vínculo con los otros y entre los otros. Es en ese resplandor de la singularidad del deseo donde se hace patente la potencia del lenguaje para la supresión del desvalimiento, la significación amparo como lazo moral indeleble, edificado sobre el resplandor alucinatorio de la experiencia primordial de satisfacción. El poema emerge como materia residual del acto sublimado, una materia cuya forma se implanta como testimonio y como la cifra del deseo, como una promesa de satisfacción y de vínculo que remite a la satisfacción primera y se convierte por sí mismo en preservación de la creación pulsional. No obstante, el reconocimiento del objeto es ya un juego simbólico, un lugar de deseos especulares que subyacen en la apreciación del valor. No hay experiencia de reconocimiento sino a través de una fantasía de sí, del objeto, de la presencia imaginaria que éste hace posible. Surge sólo como condición imaginaria, como reinención del acto de lenguaje, que emana de la experiencia de los vínculos, de las pérdidas y de las formas residuales del valor constituido en horizonte y en ideal.

La sublimación designa la aparición del objeto cultural como hecho singular, como destino privilegiado y relevante para la estructuración pulsional. Quebranta así los mecanismos de la identificación inmediata y suscita el vértigo de la identificación simbólica. Juego donde se conjugan las formas de la identificación con el ideal del yo y con la materia poética como forma residual de la invención heroica de las identidades. El carácter universal de los valores y la singularidad del acto de creación se conjugan en el dominio de lo sublime y como condición de la aparición del placer. Es sólo bajo esa conjunción que se abre el tránsito hacia el propio objeto del deseo comprometido en el *acto poético* como forma privilegiada del vínculo colectivo.

Lo singular de la creación poética, sin embargo, surge de la universalidad del valor de lo poético y de la propia subversión de esa universalidad en la singularidad del deseo y del *acto poético* como

trayecto de satisfacción pulsional. La materia poética da cuerpo a la invención de los valores y a su revocación. Es también el momento del extrañamiento de la satisfacción, de su revelación como intensidad culminante y excluyente, y como forma anómala del deseo: precipitación en el espectro absorbente del objeto poético y reclamo de purificación en la universalidad de los valores; quebrantamiento y celebración de esos valores. El *acto poético* (sea cual fuere su materia: sonora –musical–, pictórica, material, espacial, corporal, dramática, narrativa) conjuga estas condiciones antagónicas cuyo punto de convergencia es la insistencia de la pulsión. Refutación de la ley y su afirmación, consagración de los valores y cancelación de todo valor, búsqueda y salvaguardia del reconocimiento y extrañamiento radical ante toda captura en el régimen simbólico: el *acto poético* se encuentra en la encrucijada de estos impulsos irreconciliables. De ahí su condición incierta: anclado firmemente en los patrones simbólicos, modelando su impulso según los dictados del principio del placer y, al mismo tiempo, entregado a los juegos a la deriva de la pulsión de muerte. El *acto poético* apela a la múltiple determinación del sentido del lenguaje: su condición perceptual, material, su capacidad de afección en el dominio pleno de la conciencia, su juego con las significaciones nítidamente derivadas del imperio simbólico y de la evocación voluntaria.

La poesía se inscribe en el régimen de la perversión –su captura en la zona de los placeres previos, transitorios, su culminación en la “prima de seducción”– para realizarla y subvertirla, instaurando un *orden* propio singular, un vértigo que se instaura como referencia colectiva, como horizonte que convoca la concurrencia del reconocimiento, como voluntad de sentido capaz de desafiar toda transgresión, como memoria y como vínculo, como refundación del orden simbólico y como línea de fuga irrecuperable para el régimen universal de la ley. Quizás este vínculo bifronte de la poesía –por una parte integrante y fundamento del régimen de la cultura, de la ley, tributo de la herencia, juego de celebración y de lo sublime, y, por otra, expresión de la anomalía del deseo, de la fascinación por el placer suplementario, el vértigo de la precipitación en silencio, la plenitud de

lo mortífero— sea el que haya suscitado la atracción extática, el culto y la particular reticencia de Freud ante el *acto poético*. En particular, su indiferencia ante la poesía en acto, ante la irrupción desconcertante de las vanguardias o ante los poetas que se adentran más abiertamente en el vértigo de la muerte (Hölderlin, Trakl, entre otros).

El gran culto de Freud a la poesía como anticipación, como alumbramiento, como iluminación, y como régimen de verdad, elude una y otra vez la aprehensión del *acto poético* como experiencia singular, como violencia ejercida sobre el régimen de valor, como momento de quebrantamiento de la tradición y como extrañamiento en sí mismo, como experiencia estética y como afección creadora. El lugar de la poesía como lugar colectivo de la experiencia estética involucra una relación compleja con el placer y con el vértigo de la disolución: pervisión y sublimación aparecen incorporados como polos simétricos, negativos, contrastantes, pero indisolublemente articulados, irresueltos en sus tensiones potenciales en el *acto poético* —que comprende en un mismo ámbito de sentido escritura y lectura. La repetición, la extrañeza, la disrupción de las certezas, la vacuidad de la significación, pueblan de manera incierta cada ritmo, cada giro, cada recaída del juego poético. Pero el *acto poético* es también la aceptación de la herencia y la conformación de la tradición. Ahí se condensan también las formas canónicas de los saberes, los artificios del lenguaje, las formas retóricas, los hábitos de la interpretación, los resguardos canónicos del placer. Pero, asimismo, se hace perceptible la repetición que adviene del espacio de la cultura y de la historia, o bien de los atavismos y estrategias del deseo.

Es esta invocación del *acto poético* como pervisión y como purificación, como palabra minada por lo indecible y por la voluntad de revelación, lo que en la aproximación freudiana se propaga a la reflexión sobre lo sublime y asedia el proyecto mismo del psicoanálisis. La reflexión sobre el dualismo de la creación y sus consecuencias en la concepción psicoanalítica de la cultura, involucran ineludiblemente el propio proyecto freudiano e introducen una circularidad abismal en la reflexión psicoanalítica: la reflexión sobre la sublimación es a un tiempo la iluminación negativa de la vertiente perversa

del trabajo de la cultura, y por consiguiente elucidación y crítica del proyecto mismo del psicoanálisis.

En la visión freudiana la reflexión sobre lo poético, más que una elaboración teórica consistente, involucra un conjunto de alusiones, de incitaciones fragmentarias que comprometen apuntes no menos fragmentarios sobre lo sublime, la creación, la locura, el lugar del lenguaje en la intensificación o la circunscripción del placer, el impulso a la deriva del lenguaje y su entrega al extravío absoluto en el tránsito por la palabra hasta la intimidad con el dolor.

Referencias

- Auden, W. H. (1996), *Dichtung und Wahrheit (an unwritten poem)*, Javier Marías (trad.), ed. bilingüe, Pre-textos, Valencia.
- Freud, Sigmund (1999), *Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet*, 18 vols., Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kri y O. Isakower (eds.), VII, *Der Wahn und die Traume in W. Jensens "Gravida", 1906-1909*, en *Werke aus den Jahren*, Fischer, Frankfurt, pp. 31-128.
- Freud, Sigmund (1999), *Gesammelte Werke*; VII, *Der Dichter und das Phantasieren, 1906-1909*, en *Werke aus den Jahren*, Fischer, Frankfurt, pp. 213-226.
- Mann, Thomas (1991), *Freud und die Psychoanalyse. Reden, Briefe, Notizen, Betrachtungen*, Fischer, Frankfurt.

Políticas y estéticas del miedo

Las afecciones crepusculares*

El miedo: la indeterminación de las afecciones

Acaso la palabra miedo encubra la conjugación y la composición de múltiples afecciones. Es posible hablar así de complejas fisiologías del miedo que comprometen procesos inherentes a la percepción y a procesos neuronales destinados a asegurar la alerta y la atención del organismo al entorno. Es posible referirlo a mecanismos innatos, a formaciones “instintivas” que se conforman según procesos evolutivos. Pero también, y sobre todo, es posible advertir la génesis orgánica de miedos y terrores en los procesos de organización biológica de la información y sus respuestas.

El miedo parece residir más allá de lo humano y en su fundamento. Apuntalarse en un sustrato biológico. El miedo parece anidarse en el fundamento mismo de la vida, en las exigencias del intercambio de información con el entorno, en la fijeza de los patrones de subsistencia. Parece dar sentido a la persistencia de los hábitos y a la necesidad de patrones, de regularidades, de identidad. Emerge como un recurso fundamental en la búsqueda de un equilibrio ante la mutación drástica y amenazante de las condiciones de vida, arma esencial contra la destrucción de sí y la preservación de la integridad propia, colectiva, de la especie misma. Señala el desempeño visible de toda especie animal y, quizá, abarca incluso zonas inaccesibles de otras actividades celulares. Parece señalar una calidad esencial de la fuerza vital misma que se traduce en patrones de percepción, modos de gestión de la información interior del organismo y su diálogo

* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 30, diciembre, 2008, pp. 11-58.

con el entorno. Se expresa como emisión de señales de alarma ante perfiles inusuales, formaciones insólitas de objetos u atmósferas degradantes. Da lugar a respuestas primarias, organizadas en patrones binarios: huida o ataque, preservación de sí o destrucción de lo que amenaza. El miedo se enlaza con la ética a través de la amenaza, entendida como promesa “negativa”: de devastación o de aniquilación. Entroniza como objeto privilegiado del miedo las figuras del mal. El mal se revela como la insignificancia de la heteronomía ética, de los imperativos del vínculo como alianza, como miramiento incondicional por el otro. El mal aparece así como la acción eficaz, al margen de la singularidad de la alianza y la universalidad de la ley: la soledad abyecta.

No obstante, más allá de la aprehensión meramente informativa de la amenaza, el sujeto define el miedo como un sentido inscrito en un horizonte, en un espacio simbolizado, en un aquí y ahora que emerge de los resguardos y las síntesis de la memoria y de los mecanismos de la anticipación. Involucra las composiciones simbólicas de la amenaza y de la expresión de la violencia como trastrocamiento de los fundamentos del vínculo. Enmarca la dialéctica de las identidades como recurso de exclusión, la suspensión del régimen social, la disolución de las redes de solidaridad, su quebrantamiento. En el hombre el miedo desborda estos procesos: su raíz cognitiva trastoca no sólo sus componentes afectivos sino todos los dominios psíquicos, emerge de los mecanismos de reconocimiento del entorno, de las relaciones fundamentales con el otro, de las condiciones reguladoras de la comunidad. Es posible advertir así miedos originados en procesos cuya génesis se desprende de los procesos de conformación de las identidades, de los vínculos. Comprometen, por consiguiente, los dominios de lo simbólico no menos que las formas complejas de síntesis propias de lo imaginario. El miedo humano conjuga la comprensión de tiempo, cuerpo, espacio y vínculo como regímenes de la significación. Es decir, compromete el dominio de la ética, no menos que el del conocimiento y la experiencia estética.

Es posible asumir que la categoría de miedo denomine no una afección específica, sino una clase de procesos que comprometen no

sólo los ordenamientos psíquicos, sino el desempeño de todos los dominios de lo social: la concurrencia de sujetos, acciones, vínculos y significados que se recrean siempre de manera singular dando lugar a un espectro de situaciones de amenaza. Emerge de la posibilidad de figurar la destrucción de sí y del universo de los vínculos, de anticiparlos, de asumir plenamente el umbral de la muerte, real o simbólica. El miedo involucra la posibilidad de vislumbrar la propia finitud como la experiencia del desastre inherente al mundo propio, o a la devastación engendrada por la violencia surgida de una acción extrínseca.

El miedo nombra una variedad sutil e indeterminada de estremecimientos, inclinaciones, disposiciones, sensaciones y sentidos de esa devastación que se anticipan vaga o claramente. Una devastación cuyas facetas intrínsecas o extrínsecas no siempre son nítidamente perceptibles y cuyos efectos se conjugan y confunden con frecuencia. Los rasgos que se vislumbran en esa atmósfera de devastación prefigurada integran múltiples evocaciones y reminiscencias del dolor corporal o psíquico, más que una afección puntual o una sensación punzante. El desasosiego se alimenta a un tiempo de la vaguedad de los perfiles de la amenaza y de su evidencia, de la fisonomía cambiante del entorno. Surge de las apariciones o desapariciones intempestivas cuyos orígenes y tiempos son impredecibles o indeterminados. De la composición de pasiones equívocas o a la concurrencia o sucesión de diversas experiencias de desaparición o de pérdida, vinculadas con una sensación de malestar, de dolor irremisible; la condición irremisible del dolor revela asimismo la imposibilidad, el desvalimiento, la finitud mitigadas sólo por la presencia de otro: consuelo, vínculo ético, promesa de satisfacción, fantasía o invención alucinatoria de la restauración del universo fracturado.

Acaso la noción de miedo ponga en juego diversas tramas de interacciones y posiciones subjetivas. Más que una clase de objetos o de agentes, el desencadenamiento del miedo o del terror recae sobre el carácter ambivalente o discordante de las identidades simbólicas y del destino de los procesos en su vínculo con la experiencia, las sensaciones y emociones. A pesar de que alude a afecciones de intensidades múltiples y en ocasiones indistintas, el miedo involucra

al mismo tiempo la reminiscencia de las afecciones del desaliento, el rechazo, la negación, la destrucción, y la aprehensión de una potencia de construcción de sí, una afirmación del reconocimiento y el impulso de preservación de la integridad de lo propio. El miedo está íntimamente relacionado con la experiencia de la desaparición del otro: define la afección inherente al régimen extremo del vínculo, la relación con la huella, con el dolor de la desaparición, con la repetición de ese dolor, con la fuerza de lo ausente.

Al comprometer constitutivamente el destino del vínculo el miedo asume su relevancia antropológica. Irreducible al dominio biológico, distante de las tiranías del instinto o del impulso desencadenado por una perturbación informativa inusual, inadmisible, cifra de la amenaza, el miedo está inscrito en la forma del deseo, en la imposibilidad de su satisfacción. Para Freud, está fincado simbólicamente en la pérdida mítica de una condición de satisfacción primordial. En su perspectiva, el miedo se desprende tácitamente de la estructura de la pulsión y su oscura relación con el deseo: la postergación infinita de la satisfacción, el fracaso del placer, la gravitación de la ausencia y la pérdida. Deriva de la calidad paradójica, de la pulsión: el deseo expresa la aspiración a un solo destino, la extinción absoluta del deseo, la satisfacción de la pulsión; pero es también la aspiración a la extinción del vínculo, la desaparición del otro. Juego de catástrofes: el advenimiento pleno del desastre. La extinción de la pulsión supone la muerte, real o simbólica, del sujeto, el eclipse irreversible de su universo de sentido.

Es posible asumir como la raíz irreconocible del miedo, como su impulso primordial, la huella corporal de la ausencia. Es una expresión de la experiencia aún innombrable del desvalimiento. Es una conmoción ardua de la imaginación, que se inscribe en los linderos de lo tangible y lo intangible, las certezas de la percepción y los señuelos de la fantasmagoría, en las inmediaciones de lo onírico y la firmeza de lo evidente. Es la experiencia de una señal equívoca entre la evidencia del riesgo y la fantasía del desastre.

El miedo surge acaso de la tensión entre figuras de identidad inherentes a la desaparición como condición negativa del surgimiento

de la identidad propia. En efecto, la desaparición revela una composición de huellas, imágenes, relatos, memorias fragmentarias, intensidades punzantes del afecto que emergen como trazos residuales de la invocación de lo ausente, modos inciertos de incorporación en el dominio de lo propio de testimonios tácitos sobre lo desaparecido. Es la afirmación primordial de la fuerza y el arrebató de la necesidad como experiencia de dolor y como régimen de lo intolerable. La raíz arqueológica de la necesidad la tensión inherente a la experiencia de desvalimiento y su entrelazamiento con el deseo permanecen como la huella enigmática de la fuerza paralizante del miedo. La violencia íntima, casi informable del desvalimiento, parece involucrar una reticencia del otro a la alianza del reconocimiento. Surge entonces un enrarecimiento de sí, que confina la experiencia de sí mismo en un ámbito imposible de significación, un trazo neutro, un puro estremecimiento en los márgenes del lenguaje. Una violencia primordial constitutiva surgida de la operación constitutiva de lo simbólico, la negación. Es el quebrantamiento de la identidad, la aparición de lo otro como desaparición potencial lo que constituye a un mismo tiempo la amenaza, la identidad y el miedo. El cuerpo emerge como la referencia ineludible de esa violencia que insta la necesidad en el dominio de lo propio, de lo ineludible; lo que hace surgir una condición primaria de necesidad como un espectro de afecciones sin nombre, derivadas de la señal del vínculo como régimen de la desaparición; es esa tensión negativa lo que da lugar a la génesis y la morfología del sujeto.

La muerte se confunde con la extinción del deseo. Pero son rostros distintos de la muerte: la muerte del organismo y la extinción del deseo no son simplemente equiparables. La aspiración a la extinción del deseo es también la disipación de la identidad, la renuncia al vínculo con los otros. Desaparición de sí pero también desaparición del otro. Ahí aparece la alianza paradójica entre la pulsión y la muerte, el impulso hacia esa desaparición de sí que se produce en el momento en que el deseo se precipita en la intimidad con su propio objeto. La devastación, la catástrofe. La muerte se expresa como eclipse de la integridad simbólica de lo propio. El deseo se revela

como impulso perpetuo, sin reposo, a la desaparición, revela su violencia, su potencia destructiva que sólo cesa, paradójicamente, en el placer y el juego de la insatisfacción. La insatisfacción es la suspensión paradójica de la muerte. Supone la fuerza vital que se precipita en busca de un objeto –siempre otro, siempre *otro sujeto*– que se despliega en una fantasmagoría surgida de la textura misma de lo simbólico. El deseo preserva su fuerza creadora al ofrecerse como mero vislumbre de una escenificación del objeto surgida de la propia experiencia. Objeto surgido del régimen narrativo que da cuerpo y que hace aprehensible el deseo. Que lo acompaña de una fuerza de acción.

Freud entrevió un momento privilegiado, el origen de la subjetividad, cuando esa desaparición de sí se expresa como un eclipse y génesis de la identidad al implantarse la ficción avasalladora del otro. En el origen mítico de la subjetividad, el otro se despliega como fantasmagoría y como agente efectivo de la satisfacción de la necesidad y la fuente de placer. El otro toma el sentido una presencia fantasmal –una ficción– que lo invade todo: el otro se confunde con la figuración de la extinción de la necesidad y la efusión del placer. Fusionarse con el otro, con el objeto-sujeto originario, como impulso primordial. La presencia engendra en la experiencia primordial del sujeto una luminosidad que consume y conforma la propia identidad, que la incorpora en el dominio de esa ficción mítica de la constitución de sí. El vínculo con el otro se confunde con el destino y el origen de sí mismo. El deseo llevado hasta el punto de ofrecerse como desaparición de sí se expresa en el extravío narcisista del enamoramiento. De ahí quizá el vértigo mortífero del extravío pasional que involucra la disolución de sí en la fantasmagoría del otro.

En el dominio orgánico no existe la muerte como acontecimiento: el acontecer surge de la experiencia del tiempo, de su régimen de sentido que resulta plenamente de la existencia. Lo que ocurre en el mundo orgánico es la destrucción, la desaparición. Una extraña paradoja: si bien la desaparición emerge de la extinción de la vida orgánica, un decaimiento de la fuerza y acaso el sufrimiento de una aprehensión de lo irreversible de la extinción sólo emergen de la es-

fera de sentido, del vínculo con el otro. Así, muerte y desaparición se experimentan como polos asimétricos de la experiencia. Mientras la desaparición responde al dominio subyacente de la inteligibilidad mecánica de los organismos, a un tropismo “negativo”, a una súbita mutación del régimen de los hábitos, la muerte se experimenta como pérdida, como abatimiento y fractura del espacio de lo propio, como derrumbe de la propia identidad. Se transforma en la afección suscitada por la extinción de un apego sin ficciones ni referencias, la disolución de la identidad de sí y del mundo. El miedo late bajo la súbita e irreparable extrañeza de sí que se intensifica hasta la clausura de la vida. El miedo es una afección del tiempo. Anticipación y amenaza son actos que conjugan la impronta de la memoria y la irrupción incierta del porvenir: una modalidad particular de la síntesis, un juego crepuscular de la imaginación. La disipación de las presencias se experimenta como el anuncio especular la propia desaparición, como un destino marcado por la pérdida. Acarrea la extraña certeza de lo absoluto asumido como vacío, como extinción radical y pérdida de todo régimen de sentido. Surge como acontecimiento de una ausencia percibida a través de las claves ininteligibles que señalan la metamorfosis del entorno ordinario cuya estabilidad hace posible la continuidad vital.

El miedo humano excede la desazón y el terror instintivos: advierte esas mismas perturbaciones del entorno, pero las traduce en síntoma extremo, en anuncio de la inminencia de la muerte. Las conjuga con fantasías y fantasmagorías, con el bagaje de memorias y conocimientos, con sus propios impulsos de comprensión, con la aprehensión autorreflexiva del dolor o las reminiscencias del dolor. El miedo trastoca lo que acaece en el entorno no en señal —como ocurre en el mundo orgánico— sino en amenaza, en realización de una atmósfera simbólica que se expresa en la violencia de la exclusión, de la degradación de la identidad o de la erradicación del vínculo.

El malestar, el extravío, la enfermedad son menos un tránsito o una vía iniciática hacia la transfiguración radical de sí en la figura imaginaria de los muertos, que un conjunto de índices con la fuerza de una anticipación, un anuncio, una implantación extemporánea

y meramente bosquejada del advenimiento de la muerte. La muerte no lo es si no aparece impregnada de la sensación de lo absoluto, lo irreversible, el desastre irreparable. Es lo contrario al viaje, a lo errante, al extravío o la inhibición, que no son sino emanaciones transitorias de la finitud. Y, sin embargo, la muerte es lo que da su sentido aterrador a la enfermedad, o al viaje, o a los trayectos iniciáticos; pero es también lo que los funde con el vértigo e incluso con la fascinación y el placer perverso. La experiencia primordial de finitud emerge así con la aprehensión misma de la ausencia originaria de un otro como determinación absoluta de la presencia de sí. La experiencia de finitud no es falta, no refiere a un objeto específico sino a la experiencia de un desvalimiento o la extinción de una potencia efectiva o figurada. Esta aprehensión de una ausencia singular, la de un otro *irreemplazable*, enmarca todo proceso de reconocimiento. Es una ausencia que sustenta la figura de lo propio a partir de la condición originaria de desvalimiento. La ausencia del otro —su desaparición— no supone una falta en el sujeto, sino la exacerbación de un imperativo de afección suscitada desde la evidencia de la propia finitud. Un deseo formulado desde el desvalimiento —desde el miedo que suscitan el dolor y el recuerdo del dolor—; un desplazamiento incesante del deseo que se transfigura en una potencia inextinguible de creación de vínculos, y en su fracaso incesante ante la experiencia íntima de la desaparición. Ese deseo edificado desde la desaparición, de los otros, de la propia integridad de lo propio, constituye una condición de preservación y una pretensión de identidad.

Esa potencia irrumpe en el acto de lenguaje, aparece como llamado, como acento, como textura; se decanta como figura; da su expresión residual al deseo, demanda asimismo un reconocimiento surgido a partir de la finitud y como su transformación; cristaliza en imágenes inéditas de tiempo, de espacio, de cuerpo, de vínculo. Es el deseo como horizonte de una potencia en acto lo que sustenta el vínculo en todas las facetas de su significación. El otro como lugar de subjetivación el sujeto como siempre otro respecto de sí y de manifestación significativa de la propia potencia, reclama para la afirmación de sí fincar el propio devenir en la extrañeza de sí mismo. El

otro aparece significado así como condición para la satisfacción de la necesidad; el otro cuya ausencia define el horizonte de toda finalidad del deseo. La ausencia aparece entonces como el rasgo constitutivo del otro, y se expresa como potencia orientada al vínculo, inherente a toda subjetividad. La identidad y el reconocimiento emergen de esta ausencia en su devenir vínculo; es en ese impulso en el que se realiza la propia posibilidad de ser. La ausencia se expresa simultáneamente como imposibilidad, como límite efectivo, y como la figura diferencial de la potencia. Como condición primordial de la génesis de la identidad.

Miedo y experiencia de finitud se enlazan. Ambos comprometen, de manera aparentemente paradójica, la certeza de lo inconmensurable, la violencia de lo absoluto: expresan la fuerza constructiva del fracaso de la propia potencia, el destino de su insignificancia. El miedo conlleva la incertidumbre del desenlace de la acción y del vínculo. Expresa corporalmente la *amenaza* de cifrar la identidad propia en la desaparición del otro; construirse a partir de la anticipación en la desaparición del otro, de la disolución radical de sí mismo. Pero el miedo revela esencialmente la finitud de la conciencia y la opacidad de la potencia propia ante el enigma del dolor y la violencia del desarraigo: pone en relieve las zonas limítrofes de la racionalidad y la precariedad del sentido y el producto de las acciones inherentes a la destrucción irreversible, a la desaparición sin retorno.

Su evidencia es una amalgama de afecciones íntimas cuya visibilidad, acaso, se expresa como un entrelazamiento errático de signos corporales, de sensaciones, de señales; una escenificación y una secuencia de relatos y acciones en la proximidad del delirio, una trama de interpretaciones cargada con la exaltación agobiante de la paranoia. Se hace patente la gama inabarcable de intensidades, estados y desplazamientos de esas afecciones. El miedo se ofrece como una pasión gradual, sometida a lapsos incalculables; lo errático del comportamiento, la debilidad del control de sí, la desaparición de patrones lógicos reconocibles, en la exacerbación sin freno de las incertidumbres, en el desafío de tramas conjeturales sin desenlace. Y, paradójicamente, el miedo, al someter al sujeto a la fuerza disruptiva de

intensidades que rebasan los umbrales de lo propio, suspende las determinaciones de lo cotidiano y revelan la fuerza de las determinaciones y furores íntimos. El miedo aparece entonces bajo otra máscara. Se ofrece como una vía del conocimiento de sí, pero también como una condición de reconocimiento recíproco marcada por el extravío.

El miedo parece así desplegarse así en una gama de intensidades y calidades; se incrementa gradualmente a medida en que se ahonda la opacidad de la conciencia y la intensidad del dolor en la certeza de lo absoluto: transita de la inquietud al desasosiego, para ascender eventualmente hasta el terror o el pánico. Pero esta gradación no es sólo una variación en las intensidades afectivas: es una transfiguración de los objetos, de las identidades, de los alcances de la conciencia, de la justeza de la aprehensión simbólica. Al plasmarse en figuras, al cifrarse en objetos, al precipitarse en un vértigo de intensificación progresiva, el miedo transfigura el sentido de la certeza: la certeza se finca entonces en el extravío, exagera el arrebató alucinatorio del deseo, se acentúan los perfiles elusivos y la referencia a un yo como centro absoluto pero en disolución. Se consolida el delirio como certeza tiránica cuyo polo de gravitación es un yo avasallador, oscuro, sin identidad, invadido por el miedo. El terror a lo absoluto y su transformación en actos reclaman la firmeza de una creencia cifrada en el absoluto yoico; pero un yo degradado hasta su miseria extrema. Supone la invención exaltada de una ficción cifrada íntimamente, la inmersión en un lenguaje hermético llevado a la ininteligibilidad, la vigencia inextinguible de la amenaza y la figuración agobiante de lo absoluto.

El miedo como identidad colectiva: la violencia del estigma

No obstante, el terror se convierte en seña de identidad: surge una comunidad monstruosa entre la clausura sin resquicios del terror y la aprehensión de sí como una singularidad radical. El régimen del mal, lo inhumano, la violencia extrema, se confunde con la cruel-

dad, se conjuga con la indiferencia del dolor en todo su espectro de calidades y de intensidades. Spinoza (1954) caracterizó alguna vez el miedo como afección que acompaña a la anticipación del mal, fruto de la tristeza conjugada con el odio y el deseo de desaparición de lo que la suscita; pero también inteligibilidad plena del mal, de su progresión: el miedo alienta la tentativa de sustraerse al acrecentamiento del mal. Del miedo surge un imperativo no ajeno a la relevancia ética del vínculo: conjurar la ampliación y la intensificación del mal, el incremento de su fuerza. La complejidad pasional del miedo se revela en su potencia equívoca. Se funde con la tristeza inherente a la fuerza con la que el miedo quebranta identidades y vínculos, de su potencia de disgregación. Pero también la tristeza se nutre del vínculo turbio, un desasosiego que suscitan las afecciones múltiples, confusas y amalgamadas, que derivan en el confinamiento de sí en la indefensión; en el sometimiento a la violencia inhibidora o al hundimiento arrebatador del miedo. Estas afecciones –miedo y tristeza– acompañan el sometimiento a la amenaza: alimentan el repudio, el odio que se extiende de manera equiparable a todo el que potencialmente participa de este universo. Emergen las formas perturbadoras de la relación con el otro amenazante: la reciprocidad de la sospecha, la omnipresencia de la exclusión o la degradación recíproca, la identificación anómala fundada en la fuerza de un afecto estremecedor. El miedo común, la participación en un dominio de terror, hace a los sujetos equiparables; pero también funda una dialéctica de la tiranía que los ata: sospecha y odio se conjugan con el miedo en una alianza íntima, perversa. El reconocimiento mutuo da lugar a estrategias comunes: se engendra una alianza en la vocación a la desaparición la relación se funda en la huida, el ocultamiento, la destrucción, la aniquilación, el asesinato, pero también en el sacrificio, el castigo, la purificación.

El miedo origina una piedad extraña a la exigencia del vínculo: reconocerse en el miedo como recurso extremo de las imaginaciones de la identidad. La alianza especular surge ante la violencia indiferente de la amenaza, ante la potencia de destrucción experimentada homogéneamente y que se constituye en el fundamento de una re-

lación, de una reciprocidad, de un intercambio instaurado en la fusión de identidades. El miedo no sólo separa. Finca una unión con los otros en la experiencia de la promesa de la desaparición o el dolor inminente. Apuntala la certeza compartida de una suerte, un mundo, un sentido común: el sufrimiento o el aniquilamiento. Revela la finitud como catástrofe actual. Engendra la experiencia del acontecer como una faceta oscura y degradante de la fatalidad. Instaure el régimen comunitario en la pasión silenciosa de la fascinación abyecta.

La experiencia del miedo, sin embargo, reclama la identificación de un agente objetivado de la catástrofe: esa objetivación figura la fuente material de la devastación. El miedo cobra su intensidad a partir de la identificación real o ficticia de la causa del dolor, de nombrar al agente de la exclusión o la devastación. No obstante, esa identificación no es sino la corroboración de la una fuente o una causa oscura. La fatalidad como devastación inmotivada sugiere la evocación alucinatoria del mal, los fantasmas de fragmentación, las alusiones mórbidas, los abatimientos melancólicos, pero también el furor. El miedo no sólo identifica sus agentes, fragua sus fisonomías, amplifica sus objetos, engendra sus ficciones. Da cabida también a las ficciones de la amenaza: transforma el miedo en juego mítico, confiere verosimilitud al delirio. El miedo alimenta la imaginación de la desmesura. Exacerba la efusión pasional: engendra reacciones que alimentan y amplifican la cadena del miedo. El miedo engendra el impulso de destrucción de los agentes del miedo. Engendra la violencia capaz de devastarlo todo, el miedo como germen de un miedo acrecentado. Una diseminación intensificada de la violencia que conlleva el arraigo de la experiencia colectiva en un miedo endémico. El miedo da lugar a la transformación de los excluidos en objeto sacrificial. Transforma el estigma en la marca simbólica que exige de aniquilación. Da cabida a la consagración ritual de los holocaustos.

Esta imaginación confiere su dimensión política al miedo: revela su dimensión fantasmal y su transformación en fuerza cohesiva, en ejercicio colectivo de la violencia, en exigencia ritual de purificación a través de la destrucción sacrificial de los objetos estigmatizados como agentes del mal. La quema de brujas, el etnocidio, las

purificaciones raciales, las soluciones finales ponen en juego el régimen del miedo, la piedad del terror, como recurso de aniquilación y de sometimiento. Ante el desaliento de la certeza, la degradación de las identidades, la plena instauración de la amenaza objetivada de la desaparición de sí, de los otros, de los vínculos, la acción no puede sino derivar de una confirmación de un ejercicio comunitario de la violencia. La puesta en juego de un extravío especular alimenta la confirmación de la amenaza, la comunidad de afecciones ante la inminencia de la destrucción, la sensación colectiva de tiempos que se agolpan en la catástrofe que se adivina inminente. Se instaura una comunidad intempestiva, inestable, precaria pero fundada en la intensa relación del delirio de aniquilación como fundamento de la alianza colectiva: una comunidad fundada en la experiencia compartida de una fuerza disgregadora propia del vértigo de la desaparición. El miedo se transfigura: la eficacia de la acción purificadora convierte la experiencia de desvalimiento, la miseria y el desaliento, de miedo ante la degradación vivida en figura de omnipotencia. La imagen del contagio ha marcado siempre la experiencia del miedo que incita esta comunidad súbita. El miedo como enfermedad, como fiebre que se propaga por la mera contigüidad, con la participación de una misma atmósfera. No obstante, la ilusión de contagio vela esta experiencia íntima de la finitud ante la común aprehensión de la amenaza, la piedad que surge de la desazón visible en el escenario de los cuerpos, y del consuelo e incluso el placer surgido del ejercicio de la violencia comunitaria y de la relación de identificación –cercana al amor– que se engendra. No obstante, esta concurrencia de identificación afectiva hace posible el escalamiento que transfigura la alianza y el amor, en miedo recíproco o en vocación al sometimiento. Adviene la intensificación del arrebató, su transformación en terror o su desenlace en el pánico. La imagen del contagio surge acaso de la resonancia en otros cuerpos, en otros rostros, en la extrañeza del entorno, de la propia experiencia del dolor y el desastre; pone el acento en el imperativo de la orientación narcisista, de la exigencia de resguardo y cuidado de sí. El fracaso generalizado de las certezas y la esterilidad de apreciación simbólica se

transforman en acción de preservación de sí; la comunidad participa de una intensidad afectiva que se encadena y se intensifica hasta el paroxismo. En el contagio, la amenaza pierde sus contornos, sus objetos específicos, sus anclajes. La interpretación en cada sujeto se singulariza y busca abarcar la totalidad de lo que acaece: se desplaza y vacila entre los objetos inciertos, limítrofes.

Se asumen los umbrales de lo intolerable: se vuelve la mirada a las identidades inciertas, a lo excluido, a lo que ha sido situado más allá de los márgenes. La violencia purificadora, capaz de conjurar el miedo, se vuelca sobre lo estigmatizado, forja las fantasmagorías lo infame como una vía para la objetivación de la amenaza. Pero al mismo tiempo la amenaza se disemina. Se proyecta más allá de los objetos o los sujetos. Impregna los sentidos más como una atmósfera, como la evidencia de una intimidad con lo impuro, sin resquicios. Reclama un acecho sin reposo, inquieto, errante. La violencia purificadora reclama así una restricción ritual a riesgo de convertirse en fuerza de disgregación.

La atmósfera de los signos difusos y ubicuos de la amenaza somete al sujeto a un desarraigo tiránico: la certeza de una destrucción inminente incita en el régimen de delirio, una narrativa de la degradación. Ocurre un vacío de reconocimiento en el vórtice de las identificaciones. El otro no existe, son cuerpos, movimientos, gesticulaciones, meras sombras de presencias arrastradas por el juego especular turbio, con perfiles turbulentos, sin nombres. Es una experiencia cuya intensidad prefigura la figura residual de un yo abismado en la promesa de la destrucción sin restitución alguna, sin régimen simbólico de reparación, sin horizonte de reconstrucción de sí mismo.

Al reflexionar sobre esa “extraña pasión”, el miedo, Montaigne había subrayado ya sus secuelas desconcertantes: la confusión en la comprensión y en las acciones se expresa en los cuerpos y en los rostros como parálisis o como arrebató, se manifiesta como suspensión de toda consideración ética, como cancelación de todo régimen de reconocimiento transformado en desconocimiento del otro y repliegue sobre sí mismo (Montaigne, 1962: 74). Y, no obstante, unos im-

pulsos no excluyen los otros. Se encadenan, se suceden, se alimentan entre sí. La secuela del miedo se sedimenta en una extraña ilegibilidad del mundo, patente sólo en el despliegue cifrado de la amenaza.

Kierkegaard y el miedo: el silencio, el reconocimiento, la tragedia

El miedo suspende la ética y apela a la experiencia paradójica de la fe. La fe aparece como la fuente del miedo y el recurso para mitigarlo. La fe involucra la reiteración del proceso de reconocimiento, sus garantías, sus hábitos, la firmeza de las identidades. Cancela entonces la vía del miedo. Pero también supone, en el horizonte de Kierkegaard (2003), la devoción singular a la singularidad absoluta de aquello que suscita la fe. Suspende entonces toda validez al lenguaje. Arroja al sujeto en la soledad radical. Lo arranca de toda relación con los otros. Lo enfrenta a la insignificancia de toda identidad y de todo reconocimiento. Lo sumerge en una identidad cuyo sentido deriva del sentido inefable de la absoluta diferencia del otro. Lo sumerge en el silencio y lo condena al secreto de su propia creencia. Lo encierra en la oscuridad de su fervor. Lo condena a fincar su identidad en la ininteligibilidad irremisible del otro. Es ahí donde arraiga el miedo radical. Al margen del lenguaje, al margen de toda simbolización, sometido a la tiranía de una alianza con lo inabarcable, no queda sino la devoción al terror. Surgir de ese terror asumiendo el silencio para desde el mutismo puro reclamar el reconocimiento, la restauración de los vínculos engendrados desde el miedo.

En un primer momento, la fe supone el quebrantamiento y la exacerbación del reconocimiento. Fe en otro absoluto: una relación radicalmente asimétrica. La negación de toda reciprocidad. No obstante, la exaltación de sí emerge de ese reconocimiento: entablar una relación privilegiada con lo aquella presencia absoluta —el otro— imposible de rechazar pero inaprehensible. Recibir el reconocimiento de ese otro que se sustrae a todo reconocimiento. Es el extravío en el goce de un reconocimiento sin correspondencia, oscuro en sus orígenes y en sus impulsos. La identidad se funda entonces en una ilusión

mimética: la singularidad absoluta del otro construye la identidad del sujeto en un movimiento especular. Se experimenta el miedo, el vértigo de aprehender la propia singularidad en la fusión con la imagen del otro. Asumir así la renuncia a toda identidad.

El miedo se transfigura en la generalización de la amenaza, la ruptura radical de todo vínculo y toda relación con los otros en una afirmación abismal de sí mismo. Se adivina en el otro la vocación potencial de destrucción. El vínculo con lo absoluto se confunde con otro absoluto, el de la muerte. La mimesis reaparece pero ahora como impulso de rechazo, de odio; la evidencia de lo inadmisibile. Es la destrucción catastrófica de la alianza fundada en la comunidad ilusoria del lenguaje. No hay lenguaje común. El único vínculo que sustenta la mimesis es la singularidad, el acontecer oscuro de la fe. El miedo acarrea la precipitación en la paradoja del lenguaje: la fusión con el otro recurre sólo al estremecimiento, al grito, a la glosolalia, al mutismo. Sometimiento silencioso a la violencia constructiva de la mimesis. Sumirse en el silencio acarrea ineludiblemente la ruptura de vínculos, el rechazo y el odio del entorno como la primacía de la insignificancia. La redención deriva sólo de ese adentrarse en el vínculo oscuro con lo absoluto. La condición de la soledad como acicate del miedo es la garantía de la participación en el vínculo pleno con el otro. La causalidad parece invertirse: no el miedo como origen de la soledad, sino la soledad originada por la fe asume como su signo el lenguaje del miedo.

Así, Kierkegaard, identifica el miedo y el estremecimiento como huellas que señalan la elección de la singularidad absoluta del sujeto, la paradójica soledad radical del sujeto sometido a las exigencias de la fe. Una elección absoluta, que lo arrastra más allá de toda pretensión de universalidad y somete su tentativa de expresión a la insignificancia. Es la elección del mutismo, de la opacidad misma del lenguaje. Sobreviene el terror de esa soledad sin lenguaje. La soledad genuina y extrema, la que surge de la ruina de todo vínculo comunicativo, de toda experiencia de solidaridad. Kierkegaard revelará una de las calidades singulares del miedo: su “visibilidad” como marcas de silencio impregnadas en el lenguaje, la integración de ese silencio en el acto

de reconocimiento en la constitución de sí a partir de la posición paradójica del otro. La derrota del lenguaje como fracaso de toda posición ética del sujeto. La fe rechaza la ética en la medida en que exhibe la imposibilidad del lenguaje de cara a la paradoja del otro como singularidad absoluta.

Pero Kierkegaard señala también una calidad insostenible del lenguaje: su vacuidad en el miedo; la insistencia repetitiva del miedo como una sombra que impregna inevitablemente el lenguaje. Es imposible cifrar en el lenguaje la singularidad de sí, del otro, y del vínculo aberrante de la fe. Es imposible hablar reflexivamente de la experiencia de radical disolución del vínculo con los otros, salvo mediante un mero gesto, el rastro de un silencio al mismo tiempo monstruoso y admirable, residuo de la singularidad radical del sujeto. La soledad surge únicamente de esta elección insostenible: romper el vínculo con todo otro a partir de precipitarse en el deseo de absoluto y la sumisión a él. Asumir entonces la vacuidad del lenguaje, sustentar la posición de singularidad radical de sí en una relación oscura e irreconocible con lo absoluto, renunciar a toda posibilidad de reconocimiento de sí y del otro. Es el terror pero también la plenitud de esa inmersión en la participación de lo absoluto.

La visión de Kierkegaard ilumina una calidad elusiva del miedo: la intensidad afectiva de una violencia asumida como estigmatización, como exclusión, aceptada reflexivamente como condición de la propia identidad en la firmeza de la creencia. Ser por el estigma de la fe, ser en la soledad y el mutismo, ser en la semejanza despótica con el otro en su oscuridad impenetrable. La desaparición de sí y del otro como anulación del acto de reconocimiento. Pero también es la puesta a la luz de la exacerbación del lenguaje, su condición excesiva. Es el reclamo paradójico de hablar de lo inconmensurable, de la elección de un vínculo que excede la potencia del habla; asumir en la fe la incorporación en una esfera inaccesible al lenguaje; aceptar para sí el silencio radical, la primacía de la existencia como una presencia sin aliento. No es sólo la destrucción del régimen comunicativo sino la de la palabra misma, de su sentido expresivo y de su fuerza referencial, de su capacidad para señalar el acontecer: la fe exige

así precipitarse en el pasado asumido como la urgencia absoluta del presente erigido como inminencia de la destrucción de sí. Desde la experiencia de la fe cesa la relación de causalidad entre el sujeto y su acto. No obstante, el carácter de éste preserva una liga indisoluble con el universo del sujeto. Ni origen, ni agente absoluto, el sujeto no es el gestor soberano de sus actos, ni creador deliberado de la acción como expresión tangible de un régimen de sentido. El acto, aun deliberado, es inaccesible en su sentido para el propio actor. El sentido del acto es a la vez asumido plenamente aunque excluido de toda inteligibilidad plena. Determinado por la sombra de lo absoluto, la fe impone una distancia que la separa de la conciencia; los actos emergen desde la potencia de creación al margen de toda posibilidad de sentido. La contemplación de sí, incita el terror de la propia inteligibilidad y la serenidad de la incorporación mediante la fe al régimen inhumano de lo absoluto.

El estremecimiento de la soledad radical estremecido por la absoluto rehúsa cualquier identidad. El sujeto, arrojado a su condición extenuante de soledad, está, sin embargo, en las antípodas de toda individuación. El presupuesto solipsista de la experiencia es abandonado al asumir la fuerza paradójica de una singularidad radical en el vacío de sí y en la disipación del vínculo con el otro. Este fervor está marcado por una lucidez entregada a su tensión más extrema: una ética negativa, erigida sobre la ininteligibilidad y la acción apegada implacablemente a una ley indescifrable, más allá del lenguaje, ajena incluso a lo inefable. A diferencia del imperativo kantiano que exige a la acción subjetiva una correspondencia absoluta a los determinantes formales, universales, de validez, esta exigencia ética radical enfrenta el sujeto al vacío de sí en ausencia del vínculo con los otros y de cara a un imperativo sin fórmula ni expresión, sin lógica y sin horizonte. Lo enfrenta a la exigencia implacable de afirmación del sentido, incluso ante el estremecimiento de este vacío de la palabra y de la identidad. La ética del acto de fe, de existir, no será sino un fervor sacrificial, una celebración no de la muerte sino de la paradoja de la exigencia preservar la vida en la desaparición de sí. La cancelación del sacrificio mismo: el terror atroz del pleno sometimiento

a lo inhumano como recurso para la redención. La recreación de lo intolerable como horizonte ético. Es en la soledad del acto de fe, en su vacío ético, como se experimenta la transfiguración del miedo en experiencia de redención. La angustia de la aniquilación de sí en el acto ético radical de la afirmación de la soledad absoluta, al margen incluso del vínculo divino arroja una luz oscura sobre la certeza misma de la redención.

Tiempos del miedo: reminiscencia y proyecto

El miedo se expresa como figuras equívocas de la anticipación, pero también como una figura de la negatividad. Como la urgencia de sustraerse a la destrucción, cancelar la fuente del miedo y conjurar su amenaza. La huida o el ataque. El primado de la intransigencia. El miedo surge de los signos que enrarecen el entorno, no solamente lo tornan inhabitual, sino lo revelan inhabitable. Preludian la catástrofe. El miedo involucra, ineludiblemente, una anticipación, algo apenas vislumbrado, la huella presentida aunque real de la desaparición absoluta. Surge así de esa relación que Kierkegaard había reconocido entre el sujeto y lo absoluto. Separa al sujeto de toda integración en el dominio universal de lo humano, lo entrega a lo monstruoso y, al mismo tiempo, lo exhibe en la plenitud radical de lo humano: la fragilidad del proceso de reconocimiento y la radical heteronomía de lo ético. En el miedo se conjugan la anticipación de la pérdida, el fracaso de la verdad, la disolución de la certeza. No obstante, la anticipación de la pérdida supone ya la experiencia de esa pérdida. Un encadenamiento circular.

Pero esa anticipación emerge ineludiblemente desde la memoria del dolor o a las fantasmagorías agobiantes de la desaparición. El miedo se alimenta de la certeza tácita de la destrucción como expresión de lo absoluto, una aprehensión sintética de lo irreparable que se enfrenta tácitamente al horizonte de una paradoja constitutiva: la exacerbación de la identidad individual como momento de la destrucción de sí mismo. Es la sensación que acompaña lo incalificable,

lo que rechaza toda nominación al expresarse en la voluntad de destrucción como algo irreversible. Surge también como confirmación retrospectiva de un desastre originario, en la génesis misma de la individualidad. Es la expresión de las secuelas de la conjunción paradójica de individualidad extrema, singularidad, soledad y ofrenda sacrificial, búsqueda de redención. Se confunde con el desconcierto y la parálisis que acompaña toda devastación, se impregna de su silencio súbito. El miedo se señala en esa tensión silenciosa del lenguaje: no es lo indecible sino la experiencia del fracaso mismo del lenguaje en todas sus facetas, como universo de signos, como lugar de comunicación, como sustrato del vínculo. Hay una relación íntima entre el miedo y la sonoridad inusual de ese mutismo: la señal inusual, el tumulto inerte de las memorias y los destinos que se eclipsan, la mortandad del timbre en las voces, la extrañeza inabarcable de las fisonomías.

El miedo invoca el mito de una catástrofe originaria, conlleva un retorno a los mitos de origen: es la memoria involuntaria del dolor como huella primordial, indeleble, que irrumpe reiteradamente para marcar los umbrales de la experiencia. No obstante, la memoria guarda una ambigua relación con el miedo: la evocación es en sí misma amenaza y consuelo, confirmación e incertidumbre de las identidades. La memoria no es una referencia al pasado o la implantación intempestiva de éste en el presente; es también vislumbre de lo por venir; asume las resonancias evocadas del dolor, su acontecer, lo imprevisible. Es la restauración atenuada de la experiencia de destrucción. No obstante, la memoria del miedo es también un fermento para la alianza comunitaria; el dolor y la pérdida trazan los perfiles del yo, sus fantasías: determina la aprehensión de sí y funda una condición del reconocimiento recíproco. Las fantasmagorías despertadas por el miedo comparten con la ensoñación el estremecimiento de una perturbación íntima, duradera, que se incorpora de manera indeleble a la memoria. La memoria del miedo es cardinal aunque paradójica: reclama una restauración permanente y también un olvido. Es imposible olvidarla, es condición de vida, pero su presencia cancela toda posibilidad de vida.

El miedo suscita el imperativo de olvidar a cualquier costo las condiciones, las vías y la inteligibilidad del dolor. Conlleva así el impulso inaplazable de cancelar las vías hacia el pasado, incluso de inventarlo. El miedo surge también del reclamo a tender un velo intransigente para la contemplación de lo que ha transcurrido sin por ello dejar de gravitar sobre la vida. Erige la identidad de sí como la defensa ante la memoria, desde la vitalidad creadora de la propia memoria.

Pero el olvido en sí mismo no es ajeno al miedo. El olvido no es menos aterrador que el recuerdo de lo inadmisibile de sí, inherente a la aprehensión de la plena individualidad. El olvido es la expresión misma de lo abyecto. Acompaña al deseo, expresado en relatos deliberados de fantasías, de condescender gozosamente al hábito de la degradación ética. Pero el olvido es también la condición del vínculo con el otro como acontecimiento puro, como reconocimiento inaugural, como recreación de lo singular. El miedo y el olvido acompañan al momento de reconocimiento. Se revelan en la evocación de lo inadmisibile de sí, de lo infame del yo, que ineludiblemente gravita en la reciprocidad; pero también determinan el reconocimiento del otro. El momento del vínculo supone el olvido de la desaparición siempre inminente del otro y de sí mismo, el de la finitud del vínculo, el del dolor inherente a la discordia ineludible. El otro emerge desde la memoria como un *advenimiento* de una presencia sin pasado, sin futuro, sin tiempo; la aparición del otro es también la exigencia de recreación de sí. El olvido es imprevisible, pero alienta el deseo. El olvido exalta el miedo, ahonda la marca súbita que imprime su perturbación. Fragmenta la duración de la vida, conforma la historia, cancela también la aspiración de los hábitos a su propia intemporalidad.

Las fases, los tiempos del miedo revelan calidades distintas de la experiencia de la desaparición. La evocación, la rememoración, las epifanías de la memoria, la irrupción de la visión íntima, hacen patente lo intolerable. Dan cabida al miedo y al olvido que se conjugan en la nostalgia. El miedo aparece como una sensación de abatimiento e inhibición, acompañada de excitación y de alerta, da lugar a una síntesis particular de la experiencia de la pérdida y la desaparición,

perturba los límites de la inteligibilidad y cancela la certidumbre. El miedo revela así una doble calidad: por una parte, hace evidentes los límites de la comprensión, señala las fracturas y la turbiedad de los procesos simbólicos; por la otra, busca exhibe una atención y una discriminación exacerbada orientada al esclarecimiento de las mutaciones del entorno. Orienta la percepción a las presencias enrarecidas, a las formaciones inhabituales que se confunden con figuras de la imaginación. Es la imaginación de la devastación y la memoria del dolor lo que trastoca las calidades de la afección y las atribuciones de la racionalidad. Esta doble calidad revela la fuerza de disgregación del miedo, pero también lo imperativo de su anclaje mimético: su capacidad para provocar un retraimiento del sujeto sobre sí, para centrar toda la capacidad de acción sobre el propio bienestar, para suspender todo imperativo ético —por la vía sacrificial o por la vía de la acción solipsista. Esa exacerbada atención al entorno se expresa en una respuesta paradójica: en el impulso para sustraerse del entorno, suspender su incidencia, cancelar su afecto o su eficacia, neutralizar la amenaza: es la vía del olvido, la renegación o la desestimación del entorno, la vía del alejamiento y la negación, y la vía de la acción destructiva.

El dualismo de las afecciones del miedo, impulso de segregación y de ruptura de vínculos, e impulso de fusión mimética con el otro, llevan a expresiones sociales inquietantes: la primacía social de la individuación radical, marcada por la ambivalencia persistente y degradante de la agresión y la exclusión. El miedo involucra así en el dominio de una pasión equívoca y ambivalente: la exaltación yoica en los linderos del delirio: grandilocuencia centrada en el sí mismo, desprendimientos paranoicos compulsiones egocéntricas. La exigencia de la mimesis reclama también una fuerza proyectiva de esta gravitación yoica: transforma el miedo en violencia excluyente, alienta las pasiones de fusión especular y la instauración de sectas, el olvido de la incertidumbre por la clausura solipsista de la experiencia y la afirmación compulsiva de los propios deseos de certidumbre.

Miedo y desaparición del vínculo

En su ensayo *Le terreur et la pitié* Marcel Schwob mira el terror como experiencia ontológica (2002: 608-606). Es una afección primordial inherente a la génesis de la identidad de sí. No obstante, no es una pasión aislada. Es incomprensible sin la piedad. Este dualismo es heredero de las interrogaciones radicales de la ilustración. Involucra la primacía de la individuación, pero revela la intervención constitutiva del sujeto en la calidad singular del vínculo. La visión de Schwob se inscribe quizá en la estela de la visión rousseauniana que caracteriza el impulso primordial del vínculo a partir de una identificación pasional, cuyo eje no es una mera atribución simbólica de identidades, sino el reconocimiento de una capacidad de concordancia de afectos. Schwob, avanza sobre la línea de una dialéctica del terror como la génesis del vínculo. Es al advertir en las resonancias de su propio terror la visión del terror ajeno donde surge el impulso que alienta la piedad. Para Schwob, la alianza con el otro pasa por esa comunidad del miedo sobre la que puede erigirse la experiencia comunitaria el vínculo de amor, siempre amenazado por el terror originario del dominio de la individuación.

Pero Schwob vislumbra en su escritura tiempos diversos del miedo, la multiplicidad de su génesis: intrínseca a la conformación misma del sujeto, nace de la condición alucinatoria del régimen de deseo, de la ambivalencia afectiva, de los arraigos melancólicos. Pero también el miedo responde a factores y procesos extrínsecos: acontecimientos del entorno que se ofrece siempre con las facetas del enigma, de la causalidad oscura, de los mecanismos que desbordan los alcances de la razón. Pero hay incluso otra faceta del miedo irreductible a estas dos categorías polares: un miedo engendrado por la calidad simbólica y la potencia negativa de la acción humana —la negación de lo dado: experiencia, regulación, proceso—, el miedo inherente a la creación como un impulso a adentrarse en dominios de la experiencia como negación radical del hábito. El miedo como disposición paradójica: apertura y clausura de sí ante el acontecimiento puro, ante el advenimiento de lo incalculable. La creación misma

ofrece la fascinación de la potencia realizada y el terror que adviene con la aparición de lo incalificable.

No obstante, quizá un estremecimiento común en las diversas raíces íntimas del miedo, es el del dolor del desvalimiento que expresa la primera huella de la finitud como experiencia primordial. Las raíces primordiales del miedo, acaso, se fincan en una primera aprehensión de sí derivada de la experiencia originaria de la pérdida o de la desaparición del objeto materno. Se teje ya una relación fundamental entre miedo y melancolía como calidades ontológicas de la génesis del sujeto. Una pérdida que es, en ese instante, constitutiva de una doble calidad de sí mismo. Por una parte, el sujeto tiene de sí una primera aprehensión: su vínculo con el objeto materno como condición de vida y como fuente de placer, como punto de referencia para su propia identidad y para la inteligibilidad del mundo; Por la otra, la ineludible separación del objeto materno condición de su propia identidad conduce a un momento en el que la génesis de la propia identidad, derivada de la separación con el objeto primordial, revela un dolor equívoco que se confunde con el miedo, al advertir su propio desvalimiento, ante otro dolor, el suscitado por la ausencia del otro. El vínculo se hace inteligible por los tiempos de la ausencia y por la aparición y eclipse del dolor.

Es la ausencia lo que revela la fuerza del vínculo, su necesidad, la exigencia determinante de su desaparición. Es entonces en la fuerza del vínculo donde se finca el miedo. El otro, inteligible por la ausencia, le revela al sujeto su perfil finito, avasallado desde su gestación por el acontecer de la desaparición; pero ese avasallamiento primario es el germen de su propia heteronomía ética. Esta ética involucra esa extraña libertad fundada en la heteronomía —el otro me incumbe, entonces el vínculo me compromete— concebida no como restricción de las potencias sino como la única posibilidad plena de la potencia del vínculo. Un desplazamiento marca ese miedo originario suscitado por la ausencia del otro: ir de la impotencia de sí segregado, a la potencia de vínculo; del vacío de identidad a la dependencia de otro ausente; y de ahí a la exaltación por el vínculo, al mismo tiempo como reconocimiento de finitud y como

posibilidad de creación de sí. Composición de afecciones, inversión de experiencias, ambivalencias en la aprehensión de sí mismo: se conforma de manera compleja, en torno del miedo y el dolor primordiales, la raíz potencial de la génesis del yo, que sólo adven-drá más tarde en la estela de esa conjugación de pérdida y terror, de dolor físico, surgido de una separación que habrá de determinar el curso de la vida.

El miedo teje así un doble vínculo: dolor y miedo se conjugan con potencia, identidad de sí y acción ética surgida del vínculo heterónimo desde la afirmación del otro por su desaparición potencial. Ese dualismo irresoluble funda una experiencia definitiva como fuente de la intimidad. La conjugación del dolor y el miedo como experiencia limítrofe está destinada a la reaparición persistente y, al mismo tiempo, hace patente la necesidad de su disipación inmediata. Una calidad particular de la urgencia cobra relieve. El miedo es la señal de un afán abierto, sin destino: la desaparición del dolor como signo de la presencia. El miedo anuncia una certidumbre: el dolor como verdad. Es una celebración de lo instantáneo vivido como disipación de sí, la precariedad del nombre propio; pero es también, sin embargo, una anticipación de la desaparición absoluta por venir. El miedo emerge en el cuerpo como la decantación de la experiencia del dolor, atenuado por el tejido del lenguaje y por las afecciones de la fantasía. Es el residuo de un dolor que surge de la memoria pero encuentra su objeto en lo por venir. Ese miedo se funde también con el gozo: el miedo como signo extremo de la vida y la voluntad de vida. Miedo y placer se confunden en ese punto. Esa experiencia es acaso equiparable a la que evoca el propio Freud al buscar las fuentes del inquietante placer que se busca en la contemplación del dolor trágico o que se advierte en los momentos en que se contempla el terror o el dolor de otros desplegado como figura, como alegoría o como representación.

El terror duradero alcanza en breve lapso alcances destructivos intolerables: se conjugua con la inhibición y suscita el vértigo: abre la vía a la destrucción absoluta de sí mismo, de los vínculos. Se transforma en pánico y multiplica al infinito sus objetos hasta los

umbrales del delirio. Cancela, en la exacerbación de la ansiedad, la atribución del sentido. La fuente de la amenaza se disemina en la atmósfera para borrar todo régimen de identidades. La búsqueda de la preservación de la propia identidad se lleva al paroxismo pero en ese instante se enrarece hasta desaparecer: los sujetos se precipitan a su propia destrucción. El eclipse de las identidades es también la derrota del control de sí, de la acción sobre las condiciones del entorno. En el miedo, la primacía de un yo vaciado de identidad, como mera polaridad vacía, domina esa sucesión errática de acciones, la ceguera provocada por la primacía absoluta de un sí mismo ya liberado del vínculo ético con el otro.

Y, sin embargo, esa efusión súbita, ese afloramiento de una potencia corporal y una acción de rasgos inusitados y singulares es un acontecer del cuerpo. Un acento sobre lo inadvertido de la potencia propia que acentúa la incertidumbre pero evoca una idea de potencia que permite eclipsar momentáneamente la aparición tajante de la finitud.

El miedo puede desencadenar una excitación capaz de irrumpir como una aparición relampagueante se confunde con el placer del ejercicio absoluto de la potencia propia. El cuerpo desborda sus límites habituales. El destino de la acción enfrenta una sola disyuntiva que aparece como un desafío disciplinario: entregarse al miedo o someter sus impulsos. Controlar el terror propio, negar su fuerza inhibidora o suspender el desencadenamiento de lo irrefrenable, es acaso uno de las experiencias determinantes en la conformación de sí mismo. Coloca al sujeto en la exploración de zonas limítrofes de la experiencia, lo introduce en una intimidad al mismo tiempo singular y sometida a la afección de una intensidad sin márgenes determinados. Es una de las modalidades del vértigo. Reclama al mismo tiempo la creación inaudita y el repliegue sobre lo previamente dado. Se confunde así con la experiencia estética, pero también incorpora el impulso a retornar a lo inequívoco, a las certezas, a la reinvención de los fundamentos, a la fe inconmovible, a los hábitos cuyo fundamento tiene la firmeza de los mitos. Enfrentamiento con lo incierto y repliegue sobre las certezas primarias.

Este dualismo no deja de evocar una calidad fundamental de lo psíquico. En una fase temprana de su reflexión, al analizar las fuentes y el acento de angustia en la pesadilla, Freud advierte una rasgo que hace patente su conjugación con el terror: la repetición como lo que reaparece al margen de todo control, sin aceptar condiciones, sin distorsión, intacto en su violencia de perturbación extrema, preservando plenamente su capacidad para engendrar en el sujeto un desasosiego profundo. Es el germen de lo que habrá de nombrar *pulsión de muerte*. Una anomalía constitutiva, para Freud, no sólo de lo psíquico sino de la vida misma. Impulso limítrofe, la pulsión de muerte, al expresarse oscuramente en el régimen anómalo de la repetición, revela la dimensión más oscura de sí. Exhibe como figura sin fisuras la fuerza primordial de la fragmentación, a la disgregación. Transfigura su propia anomalía en afección intensa de terror. La figura onírica de lo que se repite advierte ya la matriz insólita del miedo: la visibilidad de lo que subyace en el dominio psíquico, que quebranta las barreras de la represión. Esta visibilidad suscitada por una inversión súbita hace visible lo que debe permanecer invisible, pone en escena lo intolerable: alienta el dolor psíquico, invoca la destrucción melancólica. El miedo es una pasión de la extrañeza de sí, lo *Unheimliche*. Designa intensidades y modalidades de experimentar la monstruosidad *constitutiva* de las identidades. Alienta una figura íntima del terror, el terror de sí mismo, la extrañeza intolerable de lo propio, de la intimidad. El asedio fantasmal de sí mismo como otro y del otro como sí mismo, la revelación de la extrañeza asumida como la incorporación en sí de lo inadmisible, de lo radicalmente excluido, de lo que es a un tiempo íntimo, constitutivo y aterrador. Es el despliegue irreconocible de la represión, la visión transfigurada de lo que ha quebrantado radical, irreversiblemente, la integridad de lo psíquico, pero que, paradójicamente, lo constituye como una huella primordial.

La repetición está enlazada íntimamente con el placer y el miedo y sugiere una alianza entre ambas afecciones, vías que conducen de uno al otro en un juego no pocas veces confuso que las enlaza o bien las separa. Placer y miedo aparecen como destinos opuestos

que comprometen las alternativas disyuntivas del deseo. Y, no obstante, se conjugan en pasiones equívocas: como un placer incierto que acompaña en ocasiones la experiencia del miedo, o bien, el miedo que se experimenta en las zonas limítrofes del placer. Estas zonas indefinidas donde se transita de uno al otro, donde se experimenta su fusión, donde se sufre un abandono a la fuerza discordante de ambos, se expresa como un matiz inaudito en la expresión estética: en el siglo XVIII el pensamiento político y filosófico experimentó la atracción ejercida por la revelación del arrebató que los confundía: nombró esa experiencia de lo exacerbado en los límites del terror y el placer, lo inscribió en el horizonte de su reflexión: lo sublime.

Esta experiencia es inherente a la aprehensión figurada de sí. En ello radica, quizá, el recelo, el miedo e incluso el temor ancestral a las imágenes de los cuerpos: los espejos, la fotografía, los retratos. La imagen muestra la posibilidad de invocar la presencia acentuando la evidencia de lo desaparecido; invoca la exigencia y la fuerza alienante de la identificación para aprehender lo que confiere a las imágenes una potencia aterradora y al mismo tiempo, un poder de fascinación que arrastra la percepción hasta la certidumbre. La imagen resguarda la potencia de suscitar el vértigo. Establece con éste una relación velada aunque irresistible. El despliegue de lo ausente en una figura sugiere inevitablemente la impregnación y las resonancias de la presencia. En su relación constitutiva con lo ausente, con la desaparición de los objetos, la imagen involucra potencialmente una vacuidad de la certeza, un derrumbe de los ejes que estructuran el mundo simbólico. La fuerza espectral de la imagen acarrea oblicuamente una violencia experimentada a partir de la disolución de las taxonomías, de las formas tajantes de separación del objeto. Es fuente potencial de la impureza. Exhibe la debilidad de las certidumbres frente a la fuerza imperativa de lo espectral.

Poderes del miedo: la culpa y la metamorfosis de las pasiones políticas; vigilancia, control y visibilidad

Jean Delumeau (1978 y 1983), en la lúcida reconstrucción de las metamorfosis del miedo en Occidente a partir del siglo XIII, pone un acento en su relación con la culpa. Advierte una calidad intrínseca y cambiante entre ambos que se acentúa y se diversifica en el trayecto histórico hacia la modernidad. Miedo y culpa se alimentan mutuamente. Su relación es estrecha y sometida a intensas y variadas metamorfosis. Estas mutaciones derivan de otras: las de las pautas simbólicas de las identidades y los vínculos. Señalan los momentos de su fracaso. Ponen a la luz las líneas de ruptura del espacio simbólico. El miedo se exagera cuando emergen visiones de los límites, de lo no simbolizado, espectros de identidad incierta que dominan el ámbito de lo nominado y suscitan la inquietud primaria de una ambigüedad irresoluble. Esas zonas limítrofes alientan una racionalidad propia que se expresa en la interpretación colectiva de la experiencia de dolor, en las atribuciones simbólicas del mal. Engendran movimientos y repliegues de lo social, furores colectivos, fantasmagorías del origen del mal y modos de la acción orientados a la destrucción violenta de sus agentes alucinados o reales. Los relatos, narraciones y memorias de las acciones formulan entonces un orden causal: el mal provocado por la impureza, el pecado, la ruptura de alianzas, la transgresión. El dolor o la destrucción, todo lo que adviene, parece derivar de la violación de las prohibiciones o desprenderse de la inobservancia de las prescripciones. La culpa se ata constitutivamente a este pensamiento causal: a actos que ponen en entredicho la fuerza de obligatoriedad de las prescripciones y prohibiciones y, en consecuencia, de los mecanismos de legitimidad y los criterios de verdad que las sustentan. Da cabida asimismo a la atribución reflexiva de la culpa: se atribuye a la propia acción un desempeño causal en la génesis de la catástrofe.

La culpa surge de la posibilidad de vislumbrar otra *racionalidad* inusitada que se despliega así como amenaza: de las formas de vida, de la memoria, del porvenir. Esta racionalidad *ajena a la ley* y a los

marcos del espacio simbólico no puede expresarse en la fuerza perturbadora de una paradoja atemorizante: la racionalidad emergente se fundamenta en un extravío de la razón. La culpa confirma la racionalidad anómala de la propia acción como agente de la devastación al margen de la razón consagrada. La trama mitológica del mal convalida la acción del sujeto como la causa del dolor, la destrucción, la desaparición. Su actuar parece desatar la calamidad que señala el fin de los vínculos o su insignificancia, el derrumbe de las identidades. A las acciones inciertas o limítrofes en el campo simbólico se atribuye la invalidación irreparable de las identidades, la disolución de los vínculos, la putrefacción del universo, la clausura de los tiempos. La culpa conduce a la oscuridad de la memoria y al abatimiento del horizonte. La purificación, por el asesinato sacrificial de lo culpable, es la restauración de la ley, la rearticulación del orden simbólico y la plena visibilidad del o los agentes de la perturbación.

La culpa invoca una zona imaginaria de exterioridad al régimen comunitario: pero supone una *racionalidad de lo impuro* que reclama de una acción de restauración: destrucción, exclusión, estigma, reclusión de los agentes de la contaminación, de la ambigüedad, de lo incierto. La *economía de la pureza* pasa por las estrategias destinadas a hacer visible esa racionalidad de la catástrofe. Se orienta de manera patente a la construcción perceptible de la vigencia de la regulación, a su expresión escénica. La construcción de esa visibilidad tiene varios nombres: purificación, expiación, castigo, penitencia. La restauración de la fuerza imperativa de la norma también admite múltiples denominaciones: perdón, impartición de justicia, respeto de la ley, restablecimiento del orden, salvaguardia de la comunidad. El castigo, la purificación que conjura el miedo, supone la erradicación visible de la potencia anímica, corporal, simbólica y material de intervención de estos agentes a los que se atribuye una racionalidad de la impureza. Supone asimismo el despliegue espectacular de la violencia excluyente, una acción orientada a un territorio ajeno y acaso antagónico a las exigencias del régimen social.

La visibilidad de la pureza apela así a una retórica inconvencional edificada sobre la violencia las estrategias y gestiones de la desapari-

ción real o simbólica como único recurso para equilibrar el régimen duradero de los intercambios. La culpa no es otra cosa que el nombre que adopta, para el régimen instituido, la visibilidad y la inscripción simbólica de lo ambiguo, lo neutro, lo inclasificable; es la transfiguración de lo incierto en suciedad, en malestar, en agravio. Es la posibilidad de objetivar lo inaprehensible del acontecimiento y la motivación de la tragedia. Es lo que exhibe el enrarecimiento de la normatividad que transita desde la disipación de los marcos simbólicos, hasta la restauración de su plena vigencia y la recuperación de la pureza. Culpar hace posible la naturalización de la violencia excluyente, del furor inherente en toda purificación; es una condición de toda legitimidad. Está al servicio del espejismo de las identidades. Es la vía para suspender la exigencia ética y restaurar la estabilidad jerárquica de los regímenes normativos. La culpa es el recurso privilegiado para asumir la fuerza imperativa de la racionalidad canónica, la doxa. Es el recurso para señalar, apuntar y contrarrestar la fuerza con que un acto disloca el ordenamiento de los nombres y los hábitos y andamios de la creencia y los fundamentos imaginarios de la ley. Asumirse culpable es, por otra parte, invocar el perdón, admitir la violencia purificadora, someterse al avasallamiento de las jerarquías excluyentes inherentes al dominio jurídico; es reclamar para sí la vía de acceso a la reconciliación, es decir, a la plena integración del propio régimen de las acciones al dominio de la doxa.

La historia social del miedo está enlazada, quizá de manera íntima, con las fórmulas sociales del control y las estrategias rituales del sacrificio y la exclusión. Remite a las raíces y la mecánica de la magia como técnica social edificada para acotar los poderes incalculables y la aparición caprichosa de la muerte, la devastación de lo propio y del entorno, el dolor, la violencia y la desaparición o destrucción incomprensible de las alianzas. Remite, por consiguiente, de manera tácita, a las tramas de lo simbolizado y los alcances perturbadores de la acción individual y colectiva. Compromete el derrotero de procesos de reconocimiento, es decir, involucra los regímenes de atribución de identidad, de nominación, a los usos descriptivos, a los criterios de certidumbre y a los regímenes de juridicidad que emer-

gen ineludiblemente de las pautas del intercambio. La historia social del miedo no alude a la calidad o intensidad de la afección ni a sus efectos perturbadores o no de las potencias individuales de acción y vínculo. Alude más bien a sus objetos y al reconocimiento de los actos que el propio miedo suscita.

La relación del miedo con el control es equívoca aunque ineludible: la debilidad del control o su desaparición suscita el miedo, desata su escalamiento, alienta comportamientos que lo acrecientan recursivamente, pero el sometimiento al control, la supresión del vínculo ético, la extinción de la autonomía y la alienación de la potencia propia que supone el control alienta la sensación de desvalimiento. Incita el miedo. La circularidad fatal del miedo ahonda el miedo, pero también lo disemina. En las sociedades erigidas sobre el control, como la moderna, la operación capilar del control involucra la génesis del miedo en todos los recodos de la experiencia. El sujeto se repliega sobre los ámbitos de su propio dominio. Busca hacer predominar su propia esfera de control. Ocurre un repliegue sobre el fantasma yoico centrado en acrecentar y apuntalar la fantasía de una capacidad de control propia. La concatenación de comportamientos suscitada por la referencia fantasmal del miedo, centrada en la referencia yoica, quebranta las alianzas y enrarece los vínculos hasta hacerlos insostenibles. No obstante, esta omnipresencia del miedo se erige sobre el espectáculo cotidiano de la destrucción: de cuerpos, de territorios, de civilizaciones, de dignidades, de alternativas. La escenificación melodramática del desvalimiento como régimen de vida. A diferencia de la contemplación del dolor o la tragedia, que suscitan la piedad y el consuelo —la contemplación íntima de la alianza y la solidaridad—, la contemplación del miedo de los otros atemoriza, tanto o más que la experiencia propia. Desencadena la afirmación desesperante del control, las escenificaciones grandilocuentes de la afirmación yoica, en los linderos del delirio. Esa diseminación del miedo por identificación, no es propiamente contagio sino la perturbación del impulso recíproco de reconocimiento: asumir la propia destrucción desata respuestas anómalas, surgidas de la anticipación del desamparo, la impotencia y la derrota de las identidades, al

margen de los mecanismos de control instituidos. La implantación de estrategias políticas se conjuga entonces con una economía de las afecciones que gira en torno de la creación de territorios cuyos linderos acotan dominios de certidumbre.

Más allá de las esferas de control irrumpe la inquietud, el temor, el riesgo: territorialidad y amenaza se amalgaman para fraguar un régimen político cuyo imperativo se rige por un miedo al mismo tiempo perenne y difuso, omnipresente y acotado a los territorios de identidades prescritas y a territorios simbólicos restringidos. La vida pública —lugar abierto al acontecimiento— aparece como un ámbito amenazante. Se restringe progresivamente. Sus territorios son espacios, tiempos, zonas identificadas como riesgos, contaminación, impureza, ámbitos sociales marcados por la exclusión, zonas inhabitables, dominios desérticos de la experiencia. Los ámbitos de vida pública reclaman progresivamente la evidencia espectacular del control: policiaco, mecánico, electrónico; o la implantación de bóvedas “ecológicas” que excluyen toda presencia o acción ajena a los códigos instituidos. Lo público, es decir, la vida social misma, se exhibe como ámbito de riesgo. El riesgo, al acrecentar el reclamo de dispositivos de control, no sólo caracteriza el ámbito del acontecer social, sino cancela la disponibilidad para el acontecimiento. La fórmula de la amenaza que veda el tránsito hacia lo público se equipara con la pérdida potencial de sí, de los bienes, de la integridad o bien se condena a los sujetos a la infamia, al desprestigio, a la sospecha; se marca a quienes cruzan hacia esos territorios liminares con la degradación. Se los entrega a la intemperie de la violencia política: sobre ellos pesa la amenaza silenciosa de agresión impersonal —sin agente reconocible—, la realización plena de las estrategias de la violencia “estratégica” y la exclusión social como desenlace fantasmal de cualquier disposición a abandonar las identidades prescritas y abrirse al advenimiento.

Pero el miedo no remite exclusivamente a una condición subjetiva. Mary Douglas (1996) identifica en la mecánica del riesgo, en la identificación del peligro, en la atribución de suciedad y de pecado la perturbación de las categorías y la anulación de la fuerza

determinante de las taxonomías sociales. No señala una mera experiencia de quebrantamiento de la esfera simbólica de lo propio o una vicisitud del vínculo que señala la inminencia de su desaparición. Revela una perturbación en los modos instituidos de la significación, una dislocación en el régimen colectivo de las acciones, la ambivalencia o la vacilación en los procesos de reconocimiento implantados en la comunidad y en la conformación social de las identidades. Esa perturbación de las taxonomías instituidas no sólo acarrea la atribución de suciedad, pecado, impureza: también indica la culpa, infunde el miedo y el terror, prescribe la exclusión o el estigma. El miedo emerge como un síntoma de la vacuidad o de la devastación de lo social mismo. Pero surge también del acontecer mismo y de su fuerza disruptiva. La irrupción de un acontecimiento desplaza las identidades, los enmarca en el silencio los dominios de lo simbólico. El miedo anuncia y arraiga corporalmente lo indescriptible, lo impensable; señala los umbrales de la tolerancia social a la permisividad del azar. Señala un fracaso de la inteligibilidad de las redes, las alianzas y los regímenes de la colectividad. Revela la finitud y la cortedad de los mitos. Hace visible a la oscuridad de lo social y los confines inapreciables del tiempo: suscita la angustia ante la amenaza de supresión de las redes de alianza, cancela las certezas de la memoria cifrada en los testimonios que vacilan al demolerse los fundamentos de la certidumbre. Corrompe la firmeza de los hábitos disipando los perfiles de su identidad, la claridad de sus dependencias; posterga o anula la certidumbre del control y la evidencia de sus desempeños.

Esos acontecimientos intempestivos, tácitos en la afección del miedo, revelan un “afuera”, un “más allá” de lo simbolizado que irrumpe en la propia comprensión de la comunidad, dislocando la dinámica de las acciones colectivas y de los regímenes de inteligibilidad admitidos. Como sugiere Mary Douglas, esta irrupción no puede sino emerger temáticamente en los relatos colectivos —mitos, leyendas, memorias, testimonios, esquemas escénicos de los procesos rituales— destinados a la restitución de las alianzas instituidas, como lo contaminado, la suciedad, lo impuro. Señala un dominio taxonó-

mico propio que restaura los confines de lo simbólico, reafirma los mecanismos de reconocimiento, restaura las identidades y las alianzas normadas. La vía para la purificación como restauración de un régimen simbólico capaz de restaurar la estabilidad de la norma no puede ser sino rituales.

Los relatos del miedo dan su conformación alegórica a la materia simbólica destinada a la inteligibilidad de las perturbaciones bajo la figura de la amenaza y la conjura, la violencia y la incorporación de las identidades en el dominio de las acciones, los hábitos y las certezas. La escenificación narrativa del miedo, destinada a la instrumentación del control, alude toda fuerza estética, toda conformación de vínculos. Promueve la reclusión, la sospecha, el aislamiento, la incorporación a la vida íntima de las taxonomías y la doxa sustentadas por las instituciones. La perturbación simbólica manifiesta en tema y en figuras cifradas, apela a una conformación derivada del mito: el recurso para construir la inteligibilidad del acontecimiento apelando a referencias cognitivas establecidas y a procesos de creación inferencial apuntaladas en una modalidad de la acción ritual: la violencia sacrificial. Mal, purificación, diálogo, acontecimiento, ritual y destrucción sacrificial se expresan en las afecciones colectivas del miedo. Invisten como agentes de la amenaza objetos, fenómenos, procesos que aluden alegóricamente a las facetas de la catástrofe, la ruptura, el significado equívoco de la risa o el silencio, las formas difusas, lo irreconocible o lo que cancela la serenidad de los hábitos concurrentes.

Sacrificio y destrucción ritual se enlazan como una figura capaz de fundar la legitimidad de la acción colectiva. Revelan un momento definitivo en la dinámica agonística de los dramas trasladados a relatos de memoria, a juegos metafóricos o a testimonios alegóricos, que no desdeñan las figuraciones del sueño o la escenificación aterradora del delirio. De ahí la calidad histórica del miedo y la trama de sus dependencias respecto de los múltiples procesos y regímenes de inteligibilidad apuntalados en formas instituidas. Como sugiere Douglas, la experiencia de riesgo recrea e imagina incesantemente las taxonomías colectivas de la amenaza: traza una y otra vez los umbrales

de lo intolerable y de lo ininteligible; formula temáticas que cifran el miedo en proyecciones figurativas que se dibujan en el horizonte del tiempo, que se ampara en los perfiles míticos del destino y en las máscaras y figuras intemporales, monstruosas, de los orígenes. Las experiencias de miedo y riesgo entran en consonancia, pero preservan cada uno su propia naturaleza, exhiben calidades distintas: apelan a diversas fuentes, se orientan a la destrucción de diversos objetos, derivan de distintos saberes, comprometen diversas regulaciones institucionales, reclaman distintos amparos derivados de las relaciones y vínculos sociales.

En contraste con el miedo, el riesgo es una expresión temporal e institucional del temor: anticipación codificada de la catástrofe, reclama prudencia, previsión, control, pero se expresa privilegiadamente en hábitos, apela a márgenes nítidos de la conducta. Supone un miedo atenuado que no inhibe la acción, sino incita su realización controlada, no supone otra racionalidad, supone el pleno reconocimiento de los márgenes instituidos, de los saberes admitidos destinados a la postergación o de conjuro de la destrucción. Apela a la conciencia, al cálculo, ofrece un esquematismo causal que cifra en la racionalidad del sujeto la causa de la eventual catástrofe. Es una forma instituida de una amenaza tolerable y naturalizada, es también el recrudecimiento de la racionalidad causal de la acción subjetiva.

El riesgo reclama una *acción eficaz* capaz de suprimir la amenaza, mantenerla a raya, atenuar su violencia. El miedo asociado con el riesgo adopta las convenciones y las evidencias establecidas; se transforma en impulso de la razón instrumental y en sustento de una razón alentada por las fantasías de la potencia propia: intervenir sobre el futuro, cerrar el margen de las variaciones inconcebibles, cancelar toda posibilidad a la aparición del acontecimiento, adecuar la vida a los márgenes de las identidades, valores y teleologías admisibles. Eludir lo intolerable, desdeñar la intimidad con el dolor.

Racionalidades del miedo, usos políticos de la purificación: culpa y castigo

El psicoanálisis puso un acento sobre el escándalo de la culpa, pero la inscribió en el dominio de los fantasmas trascendentales: cifró en el dominio mítico su condición originaria en la génesis de la subjetividad. Subrayó su condición ontológica. Desde la perspectiva psicoanalítica, la culpa aparece como una dimensión inherente a los mitos fundadores de la identidad. No como derivado de la acción sino como su fundamento; en las raíces mismas de lo imaginario. Ese mito acaso tiene su origen en la imposibilidad de sustraer el mal a la causalidad, la imposibilidad de admitir la gratuidad enigmática del dolor no sólo como sensación sino como el significado anticipado de la desaparición, la sensación de desmesura, de castigo, de injusticia que conlleva. De ahí quizá la oscuridad que acompaña a la aparición arbitraria, incondicionada, absoluta del dolor, pero también de su fuerza constructiva. Cuando Freud advierte en la constitución primaria del sujeto, la concibe como producto de un dualismo conformado por la experiencia de dolor y la experiencia de satisfacción, vinculados por extrañas vías, como matrices de organización lógica de los procesos simbólicos, advierte ya la participación del dolor en la génesis misma de la subjetividad. Señala su fuerza constructiva, pero también hace patentes las raíces del miedo como proceso lógico y simbólico en la génesis misma de la subjetividad.

La culpa precede y sucede al advenimiento de la catástrofe, al desastre, al dolor. Se sustenta en el mito de la racionalidad eficaz de la acción del sujeto. Remite a la forma instituida de la ley o sus derivaciones en saberes del control asumidos como imperativo. El castigo sucede así a la culpa: el dolor, la violencia –acaso la destrucción–, como régimen para purificar la catástrofe simbólica acarreada por el dolor, la violencia o la destrucción. La relación entre culpa y castigo emana plenamente de la norma, ratifica su fuerza, exhibe su impulso a la inhibición de las potencias del sujeto, pero la remite a la forma abstracta del mito de la universalidad. Si bien no hay ley sin culpa, la culpa se proyecta de manera intrínseca en el tiempo. En la racio-

nalidad moderna la culpa se relaciona íntimamente con el riesgo: nombra el fracaso de la planeación, la insuficiencia del cálculo, la victoria de lo intempestivo. Nombra, por consiguiente, la fractura de las estrategias de control y los límites de la fuerza ordenadora e imperativa de la ley. La fuerza de la ley surge menos de la sanción o del castigo que del reconocimiento de la racionalidad anómala del acto impuro, infame: la culpa surge de hacer reconocible, en el seno de una racionalidad, otra racionalidad eficaz; en el ámbito de validez de una ley, otra ley; en un ámbito mítico de causalidad, otra causalidad. Poner a la luz la interioridad de una racionalidad inadmisible en el seno mismo de otra racionalidad instaurada. De ahí la raíz mítica de la culpa, la atribución de su fundamento intemporal, la invención de su condición ontológica —hacer de la culpa el fundamento del vínculo social mismo.

La culpa es engendrada por esta concurrencia indecible de racionalidades excluyentes, pero inherentes una a la otra en la forma misma de la ley. La culpa engendra también la visibilidad de la fuerza excluyente y avasalladora de la ley y su capacidad para someter el campo complejo de la acción humana a las retóricas de la impureza: a la racionalidad anómala, la fuente de la culpa, se atribuye entonces la disipación de los mitos de origen y el debilitamiento de la fuerza ordenadora del linaje. Se reconoce en el acto propio la racionalidad anómala como extravío de sí mismo. Se advierten en esta racionalidad los orígenes de las vicisitudes del vínculo y las fuentes del mal. Se apuntalan en esta dialéctica del reconocimiento anómalo los relatos de predestinación y de condena como desenlace del existir, la evidencia del fracaso de la acción y de las cortapisas de la acción eficaz. Se hace tolerable la violencia de la exclusión y el confinamiento propio de las pautas disciplinarias y de control que advienen con el fortalecimiento de la trama institucional. Se vela la visibilidad de la densidad institucional y se ciñe la experiencia social y de la confrontación normativa que involucra.

No obstante, el miedo es menos al castigo o al dolor que al estigma, a la marca simbólica que se inscribe en los cuerpos y en las identidades, la exigencia de la desaparición. No es sólo sufrir el castigo

sino admitir en el propio cuerpo, en el propio nombre el estigma del castigado como una marca suplementaria, pero constituyente de la identidad del condenado. El estigma de haber sido castigado es una marca suplementaria. Un castigo indeleble en la memoria por el castigo inflingido en la exigencia de purificación. De ahí la hermandad suscitada por la comunidad de los estigmatizados. La invención de un habitar propio de estos seres tachados por la anomalía. El vínculo exige la cancelación del estigma, su disolución, su olvido. Lo intolerable del castigo es menos la penalidad que acarrea que el imperativo de ingresar en el ámbito de una racionalidad que ha marcado el cuerpo y la identidad con la huella suplementaria del estigma, en la estela de la ley y de las formas instituidas, como aquel que ha sufrido y admitido la purificación: el que retorna desde la infamia y el enrarecimiento del nombre propio. Al sufrimiento propio del castigo se añade otro, más intenso porque amplía sus resonancias a todos los ámbitos de vínculo; impregna todas las formas de intercambio, exhibe la culpa de haber sido culpable en todas las participaciones del sujeto en el dominio de lo instituido: es el sufrimiento del estigma tácito, que hace imposible el retorno, el perdón, que hace de la purificación una maquinaria de culpabilización. Ese sufrimiento suplementario producto de la exclusión, del repudio del castigado, se transforma en la amenaza perenne de la desaparición necesaria de los vínculos; no hay perdón, nunca, la memoria de la purificación supone ya la vigencia indeleble de la excomunión y la supresión de la identidad y la relevancia simbólica de quien revela lo “otro” de la ley. La relación esencial entre el miedo y la culpa se cifran en esta ambigüedad y esta dualidad de la gestión del sufrimiento.

La historia política de Occidente se confunde con las metamorfosis del sujeto moderno. Los últimos tres siglos han evidenciado una transición hacia modos de subjetivación dominados por una individuación creciente, amparados por estrategias simbólicas y argumentativas que modelan la experiencia y los perfiles de lo propio, asociadas a la legitimidad de los regímenes representativos.

En el marco de las profundas transformaciones de la institucionalización de las alianzas y las relaciones entre sujetos sociales, la

experiencia del sujeto se ha conformado según patrones discordantes aunque concurrentes: un debilitamiento extremo de los vínculos de solidaridad, una determinación institucional de las redes sociales, una agudización de los criterios y regímenes de control demográfico, y la conformación de los fundamentos imaginarios de la legitimidad a partir de la exacerbación de las expectativas universalistas de la esfera de los valores y las finalidades. Un efecto de este proceso civilizatorio es un miedo que toma diversas fisonomías, elige diversos objetos, da cabida a nuevas expresiones institucionales y fundamenta estrategias políticas cambiantes. Se conforma en una atmósfera omnipresente del riesgo y la primacía de una inhibición de la potencia de vínculo. Fruto de las estrategias normalizadas de control simbólico, propia de la modernidad, el miedo, se transforma en hábito, lo intolerable se incorpora al horizonte de lo tolerable. El miedo se somete a los patrones institucionalizados del riesgo, emerge de todos los resquicios institucionales. Se multiplica, se vuelve capilar: emerge desde los objetos públicos, los privados, arrebatada la intimidad. Se confunde con los riesgos de la libertad y aparece públicamente como el desenlace de esta “evolución moral” del mundo contemporáneo edificada con la pretensión de autonomía y la creciente individualización.

Se consolidan así el régimen jurídico y las fantasmagorías del mercado como figuras míticas de la regulación. No solamente responden a las exigencias de castigo, estigmatización y exclusión, sino también de ordenamiento, de restablecimiento de lo habitual, de regulación institucional y de consuelo ante la degradación de lo íntimo. Intervienen en todos los campos de la interacción colectiva. La modernidad ha dado lugar a la implantación de nuevas estrategias del miedo: el mercado de trabajo, el desarraigo comunitario, la fractura de las redes de solidaridad, la fragilidad, la diversificación y la estratificación excluyente de los accesos al consumo, la multiplicación de las escenificaciones de lo público fruto de lo inconciliable entre las estrategias de control simbólico, la industrialización de memorias y fantasías, y los horizontes de la experiencia propia y colectiva. El miedo contemporáneo se convierte en régimen habitual, imperceptible: la tolerancia de lo intolerable, los hábitos de lo abyecto, la

exaltación de la moral cínica y la degradación de la exigencia ética en el dominio público. Los procesos simbólicos industrializados concurren en un proceso en apariencia paradójico: la intensificación de la culpa fruto de una inquietud indefinida, generada por la desaparición de los regímenes de solidaridad, se apareja a su diseminación y a la pérdida de sus perfiles definidos. La profunda individualización de la culpa se confunde con la indiferencia del riesgo y su creciente omnipresencia en la experiencia colectiva.

La culpa sobreviene asimismo como sensación, cómo señal y como huella de sentido. La culpa punza así el cuerpo propio, lo modela. Se asemeja al dolor y a la angustia, se confunde con ellas. Hace palpable como perturbación sensorial la sombra imaginaria de sí mismo, como causa de la acción, de su sentido y de sus secuelas. Exhibe las afecciones de la experiencia del desvalimiento. Se ofrece a sí mismo como objeto de purificación. La culpa se finca en la composición entre la trama pulsional y el proceso de reconocimiento, mediado y determinado por la necesidad de preservación de la fuerza de la ley. Pero la culpa invoca otro mito: el de la autonomía radical de una acción que responde a la elección voluntaria, consciente, del mal. Este mito cancela, desestima la ética. Ignora la heteronomía de la responsabilidad. Suspende sus imperativos reemplazándolos con un velo que da cabida a la compulsión, a una restauración de la catástrofe del dolor, significada retroactivamente como voluntad de purificación, de restauración del estado originario. La culpa no ni el fundamento de la ética ni su consecuencia. La eclipsa, la contraviene. Es la huella de la ensombrecimiento crepuscular del vínculo ético; el umbral donde éste se extingue.

La culpa exhibe un trayecto oscuro de la memoria: reaparición de las secuelas simbólicas del dolor propio, de la separación, del quebrantamiento y la pérdida, pero también del dolor que emerge de las formas complejas de la identificación: el amor, la piedad expresión negativa del amor, el arrebato pasional, el abandono de sí en la estela imaginaria del otro. Esa memoria del dolor y las imágenes del dolor que suscita la piedad prevalecen aun sobre el fracaso del reconocimiento de sí. Se expresan como anticipación de la pérdida, como

restauración de la experiencia originaria de la desaparición del otro. Esas afecciones modelan la figura secreta del cuerpo y la memoria silenciosa decantada en las cifras corporales de la experiencia sedimentada. Reclaman una intervención detallada sobre la propia figura en la constelación de los vínculos y las relaciones.

La culpa acompaña y acentúa otras pasiones, múltiples, engendradas desde el miedo: odio, olvido, repudio, fascinación, abatimiento, sometimiento perverso, excitación, delirio narcisista, hábito de lo abyecto. Pero también, como subraya Delumeau en su análisis del cristianismo en la génesis de la modernidad, la culpa compromete el miedo de sí, la progresiva instauración de la exigencia de autonomía y la referencia del destino a la acción individual. Surge así en el horizonte del sujeto una relación con la ley que somete a su voluntad la disponibilidad a la “desviación”, al desacato, al desconocimiento de la ley; el propio sujeto aparece ante sí mismo y ante los demás como causa capaz de provocar la condena. Este miedo de sí, este temor ante los alcances de la propia acción, ante la propia propensión al mal, emerge de esta contemplación del sujeto de su propia acción autónoma. El fantasma de “merecer el estigma” define el curso del proceso de reconocimiento, la creación social de identidades y el asumirlo íntimamente. Las estrategias de control se la propia exclusión de sí mismo, la propia e íntima condena a la reclusión y a la soledad. Conlleva la autoobservación, el fervor del control de sí, la impaciencia confesional y los fantasmas de la sobrevivencia más allá de la muerte como garantía de la incorporación a las formas admisibles de la institución. Supone una mirada abismal, una clausura reflexiva sobre sí mismo, y el desprecio del mundo: el vértigo solipsista y la exaltación argumentativa del yo en la cauda de la fe. Estas pasiones conforman facetas cruciales en el dominio de lo político.

Así, lo político gira sobre un conjunto de efectos de las confrontaciones diferenciales de poder que intervienen en el dominio ético: la gestión del dolor psíquico, físico; simbólico, sensorial, la gestión de la privación, las estrategias de inhibición de las potencias de los sujetos, el oscurecimiento de los horizontes de sentido para el vínculo colectivo, los manejos de la exclusión como garantía de acceso al

bienestar de segmentos de la población sobre otros. Se advierte en estas estrategias de gestión la instauración de una economía general que modela el juego de las identidades, los juegos pulsionales y de los regímenes de poder. Estas pasiones se erigen sobre la experiencia primordial del desvalimiento y del apego que suscita la figura de dominio: la escenificación de la potencia y el desamparo, la exaltación espectacular de la destrucción y de la condescendencia o la degradación. Quien suspende la destrucción y conjura el miedo establece un vínculo asimétrico con el sobreviviente, reclama un apego y una fidelidad: devuelve una vida que se asumía ya perdida en la imaginación, implanta un don ineludible e intolerable porque hace imposible toda restitución. Recibir la vida desde la clemencia del otro es al mismo tiempo un don incalificable y un estigma indeleble. El donador aparece como dotado de una potencia que desborda la fuerza devastadora de la vida misma, pero suscita también la fantasía de una alianza primordial, más allá de todo régimen instituido, más allá de todo intercambio posible: el dar la vida incita las fantasías originarias y los mitos de creación.

Provocar el terror y suspender la devastación conlleva inspirar una modalidad oscura del respeto o incluso el amor: el que surge de la fascinación y el horror de una potencia de destrucción capaz de imponer una ley que supera la propia potencia. El germen de la violencia política, el sometimiento admitido por los otros, según la fórmula de Maquiavelo (1995) se cifra en un aparente dilema: inspirar el amor o el terror. Para Maquiavelo, la elección, como se sabe, no es difícil. Una vez inspirado el terror se incita el impulso del extravío amoroso: las fantasías de posesión ante la figura omnipotente, los ideales del ejercicio de la fuerza irrestricta, la exaltación de sí como agente omnipotente de la creación, el arrebatado delirante de aparecer como el dador universal. La instauración de un régimen de gobierno se sustenta así en una incierta polaridad afectiva: no amor u odio, sino amor o temor. Es un dualismo que se expresa como un horizonte disyuntivo en el acto de gobierno. La política aparece como esta conjugación de alternativas que expresan un orden estratégico derivado de la alianza con los otros y la gestión de

las pasiones. El miedo aparece como un objeto económico. Se opera sobre él para ofrecerlo como acto simbólico e inscribirlo así en una trama de fuerzas: amenaza o alianza, complicidad o sometimiento, fervor o extrañeza. Las relaciones de poder se expresan como una mascarada: el miedo se mimetiza en respeto para instaurar el simulacro de un vínculo ético. Es entonces cuando el miedo encuentra correspondencias y analogías, vagas y grotescas similitudes con el prestigio y la autoridad genuinas emanadas de la lógica del don. Nociones discordantes como autoridad y poder encuentran, sin embargo, en la afección turbulenta del terror rostros equiparables y caretas indiferenciadas. Pero son pasiones incomparables. El miedo suspende el vínculo con el otro o lo somete a la identificación perversa: la identificación en la experiencia misma del miedo. Extravío especular en la exaltación de la preservación del yo y ajeno a toda figura del intercambio. Por otra parte, la autoridad emana de una aprehensión íntima de la heteronomía ética. Supone el vínculo ético crucial: el respeto; sustenta la afección y el vínculo con el otro en la aceptación de la imposibilidad de identificación, en la diferencia irreductible.

Así, el respeto quebranta la identificación plena, instaura una distancia diferencial con el otro fundada en el horizonte de una legitimidad asumida como condición de la identidad de sí mismo. El respeto involucra la intervención de una fuerza negativa de ley: la ley como un reclamo imposible de cumplir, como una entelequia, un régimen ficticio, un horizonte. Se expresa en la fuerza afectiva de un vínculo de responsabilidad, inquebrantable, sin condiciones y *sin relación contractual*, que instaura el pleno reconocimiento de las identidades particulares y la alianza, y cuya única condición es una ética sin condiciones. El respeto participa del impulso de la dignidad, entendida como respeto de sí, como expresión en el dominio íntimo de la teleología de los vínculos y de la tensión irresuelta entre las facetas que se conjuntan en la propia identidad. De ahí la calidad disyuntiva de las raíces de la alianza política a la que alude Maquiavelo. La alianza política reemplaza con el miedo no sólo la ética, la intensidad y las afecciones del vínculo, sino incluso la fuerza de obligatoriedad de la ley y la fragilidad de las alianzas. El miedo ava-

salla el respeto y lo suplanta, se confunde con las metamorfosis del temor. Pero el miedo, que es siempre miedo al dolor que no es sino el producto de la intensidad desmesurada que marca en el cuerpo la huella de la ausencia, se trasmuta asimismo en dolor. El miedo engendra una causalidad circular: aparecer como causa del dolor y de sí mismo. La circularidad aparente del miedo un miedo que reaparece engendrado por sí mismo profundiza el aislamiento del sujeto y constituye un impulso a la intensificación del miedo. El miedo se implanta así como una fuerza omnipresente y sin agente, una disposición natural que se hace patente con cada acontecimiento. Impregna el mundo y se convierte en una condición consustancial a la acción misma, a los vínculos. Define lo público. Abisma al sujeto en una esfera cerrada que se alimenta de lo privado. El sujeto, asediado por el terror al vínculo, cierra la disposición al acontecimiento y a los impulsos permanentemente disruptivos de la intimidad.

Aparece un giro fundamental en el dominio del dominio político: el miedo al miedo, el dolor del miedo, el miedo al dolor, el dolor de estar sometido al dolor. Serie de intensificaciones. El miedo se presenta como agente impersonal en la perturbación. Suscita así la inhibición de la propia acción y la “delegación imaginaria” de la potencia propia a un régimen instituido, una abstracción normativa de lo social. La ley sustentada por el miedo no anula su fuerza imperativa, su potencia de intervención. Por el contrario, la acrecienta, pero no conjura su fragilidad. El hábito del miedo, la familiaridad del riesgo, la concurrencia de otras racionalidades, invalidan la fuerza imperativa de la norma. Al fundar la pasión intensiva del miedo el régimen de la legalidad cancela su sustento ético y su arraigo en la alianza. El respeto, como horizonte ético formal, como reclamo para la tolerancia de violencia imperativa de la ley sufre una metamorfosis. En la estela del miedo se disipa y se confunde también el respeto: ambas pasiones, respeto y miedo, parecen responder a un mismo impulso y sustentar un mismo régimen de intercambio. Los equilibrios que parecen engendrar apelan al olvido de la violencia constitutiva de la norma.

La modernidad instaaura una multiplicidad y concurrencia inabarcable de normas, leyes, regulaciones cuya plena vigencia, ámbitos

de validez, regímenes de aplicación y relevancia pública y privada escapan a todo régimen de reconocimiento. Surgen infinidad de “legitimidades locales”. La legitimidad asume rostros de una diversidad inabarcable y de expresiones imperativas indescifrables. Multitudes de instituciones diversas, de estamentos sociales, de jerarquías particulares, ofrecen horizontes y esferas de valor que enmarcan las acciones y las orientan para dar cabida a moralidades indeterminadas. Se multiplican también las exigencias pragmáticas de acción moral relativas a las teleologías locales de las instituciones. Se multiplican y diversifican las formas de vida que reclaman mecanismos de control simbólico eficaces y adecuados a la racionalidad económica de la gestión política.

La vastedad, diversidad y complejidad del tejido normativo, paradójicamente, cancela la relación constitutiva entre el reconocimiento contractual de la norma y su vigencia. Suscita zonas de vaguedad normativa que hacen posible la elección de criterios de regulación meramente estratégicos al margen de una validez comprensiva, generalizada, de los fundamentos éticos de la contractualidad.

Las formas de vida se tejen en la atmósfera de normatividades densas e inabarcables cognitivamente. Así, la trama de las formas de vida conlleva, de manera tácita, la impronta genética y reguladora de esta indeterminación de las normas, sin por ello hacerlas visibles. Por el contrario, se profundiza la exigencia de la opacidad de los regímenes normativos eficaces. Se suspende el régimen contractual y con ello se cancela la posibilidad de respeto, que se funda en la plena efectividad del acto de reconocimiento recíproco. Pero también se instaaura un sentido equívoco de la norma y de las acciones relativas a ella. Las sociedades contemporáneas fundan la eficacia de la norma sobre lo inaccesible de la racionalidad del contrato. Alimenta con ello la fuerza indeclinable del miedo y la culpabilidad como condiciones inherentes a las formas de vida. Es imposible saber qué ley, ordenamiento jurídico, reglamento o mera costumbre se está cumpliendo o se está transgrediendo en cada acto. Imposible revocar su relevancia, su legitimidad o su sustento colectivo. La multiplicidad normatividad desborda toda estrategia de observación y rehuye la

expresión explícita de sus interpretaciones públicas. No obstante, esa ignorancia irreparable de la concurrencia intrincada de las normatividades, las sustrae del escrutinio público en la medida en que se orienta a la preservación de estrategias de exclusión.

El respeto se expresa políticamente por la implantación de su forma invertida: la ley en la modernidad reclama no el respeto, sino la condescendencia a una amenaza abstracta, un resguardo de la arbitrariedad de los estamentos jerárquicamente excluyentes que gravita sobre la acción pública. Las formas de vida se moldean por el imperativo del mimetismo, el juego de simulacros, el despliegue de la propia acción como espectáculo. Una figura anómala de la mimesis ceremonial suple a la razón normativa.

El eclipse de los vínculos de solidaridad y la instauración de simulacros contractuales como régimen garante de la gobernabilidad instauran así como recurso eficaz de control colectivo el uso privado y el sentido escénico como instrumento del saber jurídico para el dominio político. La eficacia de estas estrategias de control político radica en un giro cualitativo de la experiencia del miedo: privado de referencia objetiva, privado de la capacidad de identificar el agente de la perturbación, del dolor y de la inhibición de su potencia, el sujeto experimenta un miedo sin objeto, sin referencias objetivas, sin la posibilidad de apuntalarlo en una interacción con los otros. La experiencia social se resguarda en la expectativa de una mimesis plena que cancele todo acontecimiento, toda desviación: la utopía atroz del dominio armónico del ejercicio jurídico. En los umbrales de la fase contemporánea de la modernidad, Spinoza, al reconocer las afecciones del miedo como germen de la estrategia al impulsar una acción, señala que no es sino la tentativa, o bien de contrarrestar el crecimiento del mal, o bien de incitar el crecimiento del bien. Pone asimismo en relieve el lugar del miedo en la conformación de lo público. La única alternativa contra el uso instrumental del miedo sería la creación de una autonomía sustentada en la incorporación de la propia potencia singular en la colectividad para el bien de ésta. Este bien no puede ser sino la adquisición de potencias suplementarias derivadas de la propia composición de las potencias. Se abre la

vía a la gestión de las acciones orientadas a la supresión de toda distribución inequitativa de la potencia misma del actuar. Es la supresión de la intimidación, la razón de la distribución equiparable de la potencia entre la multitud.

Intimidar es la puesta en acto de las estrategias de esa amenaza que parece emanar de la vida pública misma. En la fase contemporánea de la modernidad, actuar más allá del ámbito de lo privado es sufrir la intimidación, y, en consecuencia, inhibir la potencia de lo íntimo. Es posible advertir que en Spinoza el miedo aparece como un desenlace de una hermenéutica de la afección. Juego de anticipaciones en el que el miedo aparece como el momento en que la opacidad del acontecer y la amenaza se conjugan. Se revelan como modos de comprender el despliegue temporal de la acción: la progresión del mal o la potencia orientada a acrecentar el bien. La amenaza reclama así esa fuerza temporal del miedo. En la modernidad nadie se sustrae a la amenaza; ésta asume la súbita visibilidad del destino: el terror convertido en hábito, en el hábito de la amenaza, aparece como una fatalidad escenificada sin relieves, sin acento, sin afecciones. Modelada por una racionalidad oscura pero inerte. El control de lo aterrador surge de mecánicas impersonales —el mercado, el contexto geopolítico internacional, instituciones sin hábitat, sin fisonomía, entre el secreto, la indiferencia y el olvido. De esa manera, se presenta como sobrehumana, ajena a la fuerza del terror que en la estela de la conmoción que suscita, afirma una supremacía sobre el objeto o el sujeto del miedo. El uso instrumental del terror es un gesto de una inhumanidad que reclama las filiaciones de lo sagrado.

Imaginaciones del miedo: estéticas del miedo; el dominio de lo sublime

Durante el siglo XVIII se concibe una extraña relación entre la belleza y el horror, el éxtasis ante la desmesura y el estremecimiento que exagera el miedo hasta las inmediaciones del vértigo, de la precipitación en la propia destrucción. Burke había definido aquello que

suscita las ideas de dolor o terror, que aparece como lo terrible, como una fuente de lo sublime. Un rasgo adicional: la asimetría en el dolor y el terror sobre el placer advierte de su primacía en la experiencia, su dominio sobre todas las facetas de la vida. Lo sublime aparece como un retorno, como una resonancia o una memoria del dolor, transfigurada en una exaltación de naturaleza equívoca: en consonancia con el placer. Una afección que se suscita por las huellas del dolor o el miedo una vez que se las mira a distancia o una vez que el tiempo ha transcurrido (Burke, 1990).

Pero es Kant quien asume plenamente todas las dimensiones lógicas, cognitivas y estéticas de lo sublime, sin eludir los alcances oscuros de la noción. Las dos figuras reconocibles en Kant para lo sublime —matemático y dinámico: magnitud y fuerza— no aparecen de manera disyuntiva.¹ Un vínculo se advierte entre estas dos diferentes facetas de lo sublime. La magnitud que al manifestarse como existencia material, al devenir corpórea, exhibe su calidad relacional, su poder de engendramiento, su fuerza. Produce el tránsito entre el asombro y la aprehensión reflexiva de la finitud de sí, la magnitud ínfima de la potencia propia. Surge la figura de la amenaza, sus señales, la experiencia de la inminencia de la violencia envolvente de esa magnitud infinita. A esta señal sigue la afección de admiración que conjuga la magnitud y la oscura fertilidad de lo que acaece. El miedo ahí emerge como una señal que es preciso asumir negativamente: un momento de vértigo, de inhibición de la respuesta de huida o de ataque, un momento de fascinación y de extravío del impulso a la preservación de sí; pero también un momento de aprehensión de la potencia propia como incomparablemente limitada ante la desmesura de lo contemplado. La amenaza surge en consecuencia de un modo de aprehender lo que aparece como potencia *pura*, inconmensurable. Dos figuras del límite emergen de esa contemplación: la potencia como agente de devastación, de avasallamiento a partir de la fuerza inconmensurable que exhibe, pero también la finitud de la razón para articular lo inabarcable, lo

¹ En *Kritik der Urteilskraft*.

que rechaza toda aprehensión relativa en una totalidad. Lo sublime apela así a la imaginación como única vía para el acceso a una aprehensión totalizadora de esa singularidad de un acontecer como desmesura. Una imaginación sometida a la exigencia de equipararse con la desmesura de lo que busca aprehender. La condición de la experiencia de lo sublime es asumir y suspender el miedo, transitar por él y recobrarlo como un impulso de transfiguración radical. Señala una experiencia de finitud que emerge desde la aprehensión de lo inconmensurable. La finitud emerge de su confrontación con la magnitud absoluta. El juicio de cantidad, inherente a la formulación lógica del juicio de lo sublime, se enfrenta a una imposibilidad: buscar la concordia imposible entre el carácter relativo de los atributos de magnitud y la aprehensión de la desmesura que advierte de los límites de la determinación conceptual.

El miedo revela así el momento de la transformación de la afectación inherente en lo sublime: a partir de la aprehensión de la condición dinámica de la magnitud exorbitante, se transita de la admiración al miedo, para, una vez suspendida la fuerza de la amenaza, dar cabida a la génesis reflexiva de lo sublime como modo de comprensión de la potencia propia, la expresión de una razón confrontada con sus límites y llevada a una relación irresoluble aunque definitiva con la imaginación.

Lo sublime asume así la exaltación, el placer de esa figuración reflexiva de la potencia de la razón en el vértigo doloroso que la confronta a los límites y al reclamo sintético de la imaginación imposible de satisfacer. Lo sublime revela así una dinámica y una faceta de lo estético que constituye tanto su exacerbación, su momento limítrofe como su iluminación. La incorporación de miedo, vértigo, placer y dolor en los territorios en que se conjugan sin lograr jamás una síntesis ulterior la razón y la imaginación, sin la gravitación articuladora de la forma. La fertilidad del miedo se revela plenamente bajo la exigencia de su propia metamorfosis: su presentación como potencia pura e inacabada de la comprensión de sí y de su confrontación con las magnitudes y la potencia misma de lo dado.

Referencias

- Burke, Edmund (1990), *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Oxford University Press, Oxford.
- Delumeau, Jean (1978), *La peur en Occident*, Fayard, París.
- Delumeau, Jean (1983), *Le péché et la peur*, Fayard, París.
- Douglas, Mary (1966), *Purity and danger*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Kant, Emmanuel, *Kritik der Urteilkraft; Gesammelte Werke*, 12 vols., Suhrkamp, Frankfurt.
- Kierkegaard, Søren (2003), *Crainte et tremblement*, Payot, París.
- Kierkegaard, Søren (2003), *La répétition*, Payot, París.
- Machiavelli, Niccoló (1995), “The Prince”, en *The Prince and Other Political Writings*, Stephen Milner (ed.), Everyman, Londres.
- Montaigne, Michel de Essais (1962), *Œuvres Complètes*, Albert Thibaudet y Maurice Rat (eds.), Gallimard, París.
- Schwob, Marcel (2002), “Le terreur et la pitié”, *Œuvres*, Alexandre Gefen (ed.), Les Belles Lettres, París, pp. 608-616.
- Spinoza (1954), *Œuvres complètes*, Roland Caillois, Madeleine Francès y Robert Misrahi (eds.), Gallimard, Col. La Pléyade, París.

Umbrales y ámbitos de la experiencia del tiempo: sujeto e interacción*

Umbrales, ámbitos y pliegues en la experiencia del tiempo

El tiempo y cambio participan de sentidos íntimamente aliados. Pero el tiempo involucra también persistencia, invariancia, interroga el sentido mismo de duración como trayecto, la aprehensión de la variación incesante, las formas de la continuidad y la discontinuidad, repetición, ritmo y singularidad, las modalidades de la intensidad, sus expresiones, su revelación en la experiencia de la catástrofe: el cambio señala un rostro definitivo de nuestra experiencia del tiempo: sus umbrales, la duración acotada, la finitud, la desaparición, la extinción. Supone en el sujeto la percepción y la afección de la transformación, de las transfiguraciones, pero también el de las identidades; la fragilidad que exhibe la inminencia del deterioro, y la finitud de las propias acciones que hacen patente los linderos del sentido; la precariedad y la transitoriedad de los vínculos y su insistencia que reclama la intervención de la memoria. La experiencia del tiempo hace posible el pleno sentido del aquí y ahora, la memoria y la espera, la inscripción del propio sujeto en relación con el mundo, y la aprehensión del transcurso de su propia experiencia. Sus propias metamorfosis, la edad y la mutación de las capacidades.

La interrogación sobre el tiempo no ha dejado de conjugar facetas complejas que desembocan en la atribución de sentido para estas transformaciones: en principio, la aparición de impulsos y fuerzas, los procesos y su persistencia, su incidencia en el dominio subjetivo y su expresión abierta en el vínculo entre sujetos y la aprehensión

* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 33, diciembre, 2010, pp. 11-41.

de la colectividad. Su aprehensión reclama primero el claro reconocimiento de las sensaciones y luego su integración e incorporación en la trama compleja de lo psíquico, articulado y acaso confundido con experiencia de lo extrínseco, del otro, del mundo. La experiencia como acto de aprehensión y atribución de sentido: facetas activas y pasivas de lo psíquico conjugadas en la imaginación, la memoria, en los distintos aspectos de la inteligibilidad y las afecciones, constituyen el punto de partida potencial para la génesis de las identidades. Pero este régimen de las identidades no las despliega todas en el mismo ámbito de sentido. Las marcas, las señala, las destaca, las arranca de un entorno indiferente, las desplaza e intensifica las afecciones, crea polaridades, delimita los perfiles, fija la atención. Pero este proceso no es indiferente a la incesante transformación de vínculos, fuerzas, disposiciones potenciales. Involucra, en principio, el sentido mismo del tiempo y la aprehensión de la temporalidad específica de los múltiples procesos que concurren para dar su calidad y su relevancia a la experiencia. La experiencia de lo temporal de toda atribución de identidad como trayecto de un proceso se expresa como un sentido atribuido al desplazamiento de los acentos, las mutaciones de las fisonomías, las duraciones, las modalidades en que se expresa esta duración en la composición de las formas y correlaciones dinámicas reconocibles. Procesos extrínsecos —lo extraño a la esfera de lo propio, el otro, el mundo— encuentran su correspondencia y su adecuación con los tiempos y procesos propios, con las facetas de lo íntimo. Guardan entre ellos una cierta correspondencia, su conjugación, no obstante, es una cancelación de cualquier reflejo, analogía o mimesis. La génesis incesante de intensidades y figuraciones pone en relieve el permanente abandono de la compenetración analógica o correspondencia causal, mecánica entre el sujeto y lo que lo excede. Así, entre los procesos extrínsecos al sujeto y los que conforman su particular desempeño psíquico se da simultáneamente una correspondencia y un extrañamiento, un “paralelismo concomitante”, como había sugerido Spinoza.

Este paralelismo conlleva de manera necesaria un régimen de acción, entendido como realización singular de una potencia; esa rea-

lización es una modalidad de respuesta a un acontecer que incita la génesis de un impulso propio, adecuado a la aparición de una exigencia externa. El sentido del tiempo deriva de este régimen de acción, del sentido de una dinámica de las afecciones, suscitadas por la correspondencia entre la acción propia y el reclamo extrínseco –la condición pasional de la aprehensión psíquica– y que dan sentido, forma, e intensidad a toda acción. Más aún, el sentido suscitado por la acción suscita por sí mismo una diversidad de acciones que responden a ella. Se diversifican las modalidades de la acción en la medida en que se desarrolla la aprehensión reflexiva de esa composición de intensidades. Pero ante esta multiplicidad y composición de acciones, de impulsos, de afecciones, en síntesis, de fuerzas –como procesos esencialmente temporales–, se delinea aquí, con claridad, una interrogación fundamental formulada por Husserl:

[...] ¿cómo se comprende la aprehensión de los objetos temporales [*Zeitobjekten*] trascendentes que, o bien se extienden sobre una duración, se realizan plenamente en continua igualdad (como una cosa sin cambios) o bien en cambio constante (p. ej. procesos objetivos, movimientos, transformaciones, o similares...) (Husserl, 1980: 384).

Para Husserl, esta interrogante persiste, desemboca en una segunda interrogante que, sin embargo, no cancela la primera, más bien la esclarece. Este dualismo de la pregunta deriva de una disyunción intrínseca de la conciencia de lo temporal: por una parte, la comprensión del propio objeto temporal, por la otra, la comprensión del tiempo –duración y sucesión– en sí mismo. Esta disyunción no supone una exclusión recíproca de estas facetas aparentemente disyuntivas de sentido. Por el contrario, exige un esclarecimiento no sólo de su naturaleza distinta, sino de su conjugación y de su expresión integral. La posibilidad de esclarecimiento está en relación directa con el acto perceptivo, con los lapsos, ritmos y procesos de la afección y el entendimiento, por las múltiples facetas de intervención de la conciencia inherentes a toda condición del actuar. Todo proceso psíquico es un acto que engendra por sí mismo sentido. La

acción supone asimismo una aprehensión reflexiva: la aprehensión consciente del propio hacer. Esa reflexión involucra también el sentido y el desenlace de ese acto su incidencia en el entorno, respecto del otro, y las resonancias y secuelas de ese acto. Anticipa y responde de manera inherente, al espectro de acciones concordantes o discordantes que suscita a su vez la incidencia y el sentido de la acción. En efecto, toda acción suscita una reacción. No obstante, en el ámbito significativo del actuar, suscitar no es causar. La acción que responde a otra acción no tiene necesariamente el sentido de su negación. Su fuerza no es tampoco, necesariamente, una resistencia. Entre una y otra surge una diferencia irreductible a cualquiera de ambas, un impulso disruptivo, un enrarecimiento. Ese momento de enrarecimiento revela la creación de condiciones tanto tácitas, implícitas y patentes, como materiales y significativas para la génesis de las respuestas potenciales divergentes, inconmensurables a la acción incidente. La acción que emerge de esas condiciones es por sí misma acontecimiento. Así, la aprehensión conceptual de esas metamorfosis no puede darse a su vez sino como un acaecer del pensamiento, en cuya forma se expresa el desenlace de una serie espectral de acciones. Múltiples series, sucesiones, encadenamientos, engendramientos y tensiones, en disipación o persistentes, se enlazan y se distinguen por su fuerza diferencial en cada forma del acontecer.

Una inflexión genealógica: la meditación de San Agustín sobre el tiempo. Vislumbres de la finitud

Quizá un punto de inflexión radical en la comprensión contemporánea del tiempo se anuncia tempranamente en la reflexión de San Agustín. Sus reflexiones despliegan ya el espectro de la reflexión por venir sobre el tiempo. A la luz de sus meditaciones la aparición, metamorfosis y desaparición propias de los hombres se despliega. En *Las Confesiones*, San Agustín aborda la noción de tiempo a partir del contraste del devenir presente, la disolución del tiempo humano en lo infinitamente presente del tiempo absoluto de la divinidad. De

esa confrontación emerge la forma evanescente del tiempo humano, su equívoco y el juego paradójico de su transcurrir a partir del inexistir del presente, su disipación incesante, su afirmación en la línea del instante. Es esa plenitud y vacuidad de la presencia la que forja el eje del tiempo, surge ahí la conjugación imaginaria de dos modalidades de la ausencia, tiempos y desapariciones de distinta naturaleza: lo pasado que se disipa, el devenir inexistente de la presencia, y lo por venir que emerge como fantasmagoría edificada sobre el inexistir, sobre el devenir existente. La presencia como la composición de dos impulsos y tensiones del inexistir: el presente como enlace entre las formas que emergen trastocadas por la memoria y aquellas que toman su forma de las afecciones y los deseos que modelan el sentido de lo futuro.

La experiencia del tiempo enlaza dos sentidos inconmensurables del devenir: devenir ausente y devenir presente. Figuras también de la duración y la finitud. El tiempo se confunde con la experiencia de esta conjugación de los sentidos dispares del devenir, con su precipitación, su condensación de huellas y de fantasmagorías, con sus ritmos, sus acentos y sus impulsos, con lo que acarrea este permanente filo del presente en el que se expresan las dos figuras de la ausencia entendida como un espacio de lo potencial. El tiempo señala esta conjugación de los trayectos del inexistir irreductibles entre sí: el que señala la desaparición de lo ya atestiguado, de lo ya representado, de lo presente, y el que anticipa la realización potencial de lo inexistente, lo por venir que, desde la desaparición, desde el inexistir, devendrá presente, para en ese mismo instante precipitarse en el inexistir de lo transcurrido. Persisten como duración en el presente sólo las huellas, escombros evocados como evidencia del pasado. El tiempo aparece en el texto de San Agustín vinculado con una exigencia reflexiva; las confesiones, más que la exploración de sí, expresan la exigencia y las vacilaciones de la mirada de la propia inteligibilidad, las caídas de lenguaje y los recursos reflexivos del decir en voz alta las zonas limítrofes del entendimiento. Así, la confesión es una expresión que conjuga en el relato reflexivo, expresado en voz alta, es menos el invocar la purificación, que una invocación de un

devenir y un destino ofrecidos como revelación, la iluminación en la vislumbre de fundamento. Es la exploración del drama y la finitud de la inteligibilidad de sí, de la justeza de la acción. La confesión es menos la expectativa de exteriorizar en lenguaje la verdad de sí, que advertir en la incertidumbre de la propia condición, las claves cifradas del misterio de la propia finitud de la palabra y de la inteligibilidad de lo dado. Más que sofocar en la culpabilidad la fragilidad de la incompreensión, las Confesiones despliegan el asombro y la palabra balbuceante de lo inconmensurable del misterio. La confesión es menos la pretensión de alcanzar, asumir o expresar la verdad de sí, que la justeza de aproximarse al filo del enigma y asumir el asombro como condición limítrofe de la iluminación. Destino y fundamento emergen como certeza en esta voluntad de purificación por el rigor del entendimiento, como respuesta al advenimiento de la extrañeza.

El giro reflexivo de San Agustín, al enfrentar la negación divina de su experiencia del tiempo, despliega la experiencia íntima, la figura de lo humano, edificada desde la finitud en la sombra de la intemporalidad de lo divino. Revelación del tiempo en la desaparición: la propia transitoriedad, la experiencia y el presente como mero fulgor en el filo del tiempo, cuyo sentido emerge sólo de su inscripción en la presencia absoluta, intemporal del tiempo negado y afirmado por la presencia divina. Lo absoluto como articulación y simultaneidad de todas las temporalidades, tiempo negativo, sin transcurso, origen y destino sin tiempo, sin sucesión, inscrito uno en el otro –origen y destino en una totalidad paradójica, sin linderos y sin inscripción. Identidad como composición de todas las identidades, más allá de todo límite, sin límites. De ese trasfondo emerge el tiempo del sujeto edificado desde el acontecer de la existencia pura como evanescencia; evanescencia que en su transitoriedad no elude la paradoja: el tiempo humano edificado desde el vacío mismo del tiempo, el tiempo inmóvil y pleno, omnicompreensivo de lo divino, presente perpetuo sin el vértigo de la presencia, la radical intemporalidad del instante infinito de dios. El instante de dios como fugacidad sin tiempo, como fulgor sin tránsito, como extinción absoluta, como afirmación y disipación de una calidad pura, irreductible a toda otra calidad temporal, y que,

sin embargo, da su sentido y su fisonomía a toda duración, conforma el trayecto de las intensidades, ilumina la finitud del tiempo humano y su vocación a la muerte.

Pero el instante humano es ante todo la experiencia de la implantación de una huella evanescente que cobra su sentido al constituirse únicamente en vértice de la memoria y de la espera. El tiempo se desdobra en las figuras de lo no-presente: lo desaparecido, lo perdido, lo extinto, y lo que señala la tensión de todo advenimiento, de todo porvenir: anticipación y deseo, espera y esperanza, articulados sobre el vacío de lo incalculable, de aquello que sólo puede darse como vislumbre y como fantasmagoría, como fantasía y como ansiedad. Este desdoblamiento del instante, sin embargo, no da cabida a la vacuidad. El tiempo se exhibe como precipitación e inminencia. Esta conjugación de los modos de aparecer de lo desaparecido confiere al tiempo humano, desde la mirada de San Agustín, su contraste irreductible con el tiempo divino, erigido desde los tiempos de la imposibilidad de ausencia, de los siempre presente, de lo absolutamente presente, de la imposibilidad de la desaparición pura en la esfera de lo divino. Suma de todas las presencias y lugar de la presencia de todas las desapariciones, la divinidad se expresa como devenir perpetuo e imposible de una totalidad intangible, plena y sin desaparición.

El enigma del tiempo emerge así en todas sus facetas de la paradoja del tiempo absoluto, lugar inalterable de todas las movilidades, de todos los cambios; suma y extinción de orígenes y destinos, presencia de todo lo desaparecido más allá de la desaparición, presencia de lo por aparecer, lugar de todas las afecciones y las pasiones vuelto perpetuamente sobre sí mismo, totalidad de presencias sin ausencias, sin exterioridad, sin linderos, lugar, tiempo y duración inextinguible de todos los umbrales. La opacidad intransigente de lo invariante de la comprensión infinita de todo lo que se trasmuta. El tiempo divino como el que comprende toda variación posible, se agolpa en esa síntesis absoluta. En el asombro de San Agustín, el tiempo de Dios es todos los tiempos y extinción del tiempo, todos los instantes conjuntados en la abolición radical del instante, no la invención de un origen sino su verdad como misterio, no la anticipación o la

vislumbre de todo lo por venir sino su plena evidencia y confirmación. El tiempo como sucesión se anula, es sólo la densidad infinita del instante en el espacio de lo divino, cada uno de los cuales integra y despliega toda temporalidad posible. Origen y fundamento de toda identidad, el tiempo asume la plena evidencia, inaccesible para la razón, de la fusión de los tiempos: presente, pasado y porvenir; su inscripción en el tiempo se da más allá de la exigencia fallida de la memoria y de la ansiedad de la espera que acompaña las afecciones de lo que advendrá.

Sin embargo, la experiencia del tiempo es extraña a la divinidad, emana de ella: una emanación no menos paradójica en la medida en que no hay nada extrínseco a la divinidad; el mundo y el hombre mismo están inmersos en esa esfera absoluta del vértigo temporal de la intemporalidad de dios. La emanación humana del tiempo es interior a dios mismo, se da como experiencia al refractarse en el espectro propio de lo humano: del sentido como seña y testimonio de la finitud. El tiempo divino carece entonces de sentido; vacío de significación se torna significativo al desplegarse en sucesión de inexistencias, al emerger de la desaparición. Es la extinción lo que aporta el sentido, la negación que da origen a los signos es la que emerge de la finitud de la muerte. El tiempo toma sentido como experiencia de la extinción. El sentido del inexistir ampara la certeza de esta emanación de lo divino en el seno de sí mismo como tiempo de lo humano.

La reflexión de San Agustín señala un vuelco reflexivo para el mundo cristiano: la religión europea se abre necesariamente a la sombra emergente de una violencia irrenunciable: las de las vacilaciones de la fe ante la interrogación lúcida y rigurosa surgida de la experiencia de la finitud. La visión dogmática enfrenta sus propias vacilaciones. La fuerza de la interrogación y el enfrentamiento con la paradoja confieren a esta reflexión sobre el tiempo ofrecida por San Agustín toda su vitalidad. La fuerza de su interrogación no sólo se ha preservado, sino que ha constituido el germen de la reflexión fundamental sobre el tiempo. Si bien no es posible inaugurar la reflexión contemporánea del tiempo con San Agustín, tampoco es posible

ignorarla. Hace patente que la reflexión sobre el tiempo, edificada desde el filo del presente, exige construir la imaginación sobre el tiempo sobre la extrañeza y la fuerza de la memoria, y asimismo sobre las tensiones y desasosiegos de lo por venir.

Este giro de la imaginación: comprender el presente sobre la memoria y la espera, impulsa, por una parte, a la exploración de las modalidades de la memoria: evocación, reminiscencia, la efusión de las huellas de lo pasado, origen, impulso, la transfiguración de la memoria en historia, en mito, en certeza, su apuntalamiento del régimen de verdad, su implantación en la conciencia como figura de la certeza; por la otra, a las modalidades expresivas de la tensión hacia lo por venir: espera, esperanza, deseo, fantasía, utopía, vislumbre, anticipación, estrategia, finalidad, proyecto, destino. Ambas facetas de la reflexión, la exploración de la memoria y la modelación fantasmagórica del futuro exhiben un incesante trabajo de recreación recíproca, conjugan en la invención de la forma expresiva del tiempo, el quebrantamiento, la finitud, la extenuación, la desaparición, la anticipación de la muerte, pero también las fantasías del deseo y las fulguraciones metódicas del cálculo. La experiencia de lo presente articula en un vértice estas modalidades –pasadas y futuras– del sentido del tiempo, empuja al sujeto a una inscripción pasional en el mundo, la exigencia incesante de una respuesta a las formaciones enigmáticas del acontecer.

Pero la experiencia del presente está iluminada también por la tentación oscura de lo absoluto: la finitud como absoluto, la muerte. La certeza y la ansiedad de la muerte, como realización corpórea, humana, de lo absoluto del tiempo, se enlazan con el peso de la extrañeza intemporal del tiempo divino, su infinitud. La experiencia del tiempo se finca en esta aparición de la finitud como amenaza y como exigencia de redención. Ahonda la experiencia de finitud como condición patente, aunque intangible de lo humano. No obstante, la experiencia subjetiva del tiempo, apuntalada en la fugacidad del presente, atenazada por lo absoluto, no puede sino fundirse con la certeza de la desaparición: como condición de esa finitud señalada por la evanescencia perpetua del presente.

Tiempos de la acción: la figuración corporal del presente. Dinámicas y catástrofes de la identidad

La experiencia del devenir ausente y el devenir presente se eclipsa en la exigencia que impone el acontecer del mundo y de los vínculos al sujeto; el presente no es sino la respuesta a esa demanda, el imperativo del presente; esa respuesta es siempre acto. Pero la acción se transforma en velo, incluso en olvido del tiempo: la acción despliega el espejismo de la plenitud y la autonomía del instante, la disipación de la memoria, la transformación del horizonte en una finalidad inmediata, el olvido del acto como postergación o como promesa desplegados en un horizonte más allá de la propia finitud. La experiencia del tiempo no puede aprehenderse así sin confrontarse con las modalidades de la acción y del proceso narrativo que la significa. Pero el sentido de la acción deriva sobre todo de la aprehensión significativa de los marcos y las configuraciones de la regulación. Regla y norma¹ como expresión de la fuerza imperativa que significa la acción, subyacen a toda aprehensión narrativa de ésta.

El acto señala el devenir presente del sujeto. Acota su régimen de identidad. El devenir presente de un sujeto no es menos catastrófico que la súbita irrupción de lo absoluto del tiempo, de la desaparición. Revela el destino equívoco y mutable del reconocimiento como fundamento no sólo de la aprehensión de sí, sino de la expresión colectiva de la propia identidad. El proceso de reconocimiento: el actuar del sujeto, surgido del ámbito propio, se inscribe en el dominio del otro, ante él, respecto de él. Incide sobre la identidad del otro tanto como la acción del otro modela la identidad propia: conjugación de los horizontes del deseo. La acción no es nunca simple, unidireccio-

¹ La distinción entre regla y norma es crucial. Remite a la fuerza imperativa de cada exigencia de invariancia, a la aprehensión eidética del actuar, y de su necesidad. Señala así su pretensión de generalidad y su incidencia en la comprensión del acto como modalidad del intercambio y de éste como expresión significativa, comunicativa, de la intersubjetividad —forma primordial del reconocimiento recíproco— y la interacción, figura comunicativa del régimen de la particularidad, ajeno a la expectativa de generalidad o universalidad de la norma.

nal. Es siempre múltiple, cada acción es la composición potencial de todas las reacciones posibles, la expresión potencial de múltiples devenires, la disyunción y consonancia de los deseos, la apertura no sólo a los hábitos y a la anticipación, sino a la disposición ante lo incalculable. Conlleva asimismo el derrumbe y la recomposición del mundo, del otro, de sí mismo. Pero la acción conlleva en sí misma una transfiguración del entorno, de las identidades, del sentido; hace patente una mutación que exacerba, simultáneamente, la memoria y el olvido, las catástrofes y los límites del deseo. Así, el presente que emerge de la síntesis de lo pasado y de las anticipaciones y vislumbres del futuro, y de su incidencia eficaz sobre la experiencia del aquí y ahora, no revela una sola temporalidad sino la composición de múltiples tiempos, cronologías, ritmos, involucrados en la composición y disyunción de los procesos de reconocimiento. En éstos se funde en una síntesis disyuntiva, el espectro de las memorias y las concordias y discordias sobre el sentido de lo pasado.

Acto y reconocimiento no surgen así de un sujeto originario, primordial. Revelan un tiempo que antecede a toda acción y que hace de ésta un acto que responde a otros actos, un reconocimiento que responde a otro reconocimiento, que se expresan como una exigencia, como un imperativo. Induce a la acción ante la génesis de una apuesta de sentido, ante el vértigo teleológico surgido del reclamo de la *avaykḗ*. Es de esta confrontación con la *avaykḗ* de donde deriva la exigencia ética ante la emergencia del otro, en un mundo en perpetuo movimiento, en incesante catástrofe. Este reclamo hace patente la urgencia de la reinención de la memoria y la precipitación del horizonte de sentido sobre el deseo, sobre el impulso de la acción surgida siempre desde el concernimiento que lo otro suscita. Trastoca también el espectro completo de los tiempos; reclama la implacable invención del sentido y la diseminación del desarraigo, de la metamorfosis irreparable de las identidades exigida por la fuerza paradójica de la *avaykḗ*. Ésta conjuga acontecimiento y necesidad, transitoriedad e infinito, movimiento y fijeza, el espectro completo de los tiempos: pasado, presente y futuro. En la *avaykḗ* se enlazan destino, condición, imperativo, fatalidad lógica, haecceidad, origen,

finalidad, determinación de lo incalificable y condición invariante del devenir: prefigura la constelación de tensiones disyuntivas del ser como devenir. El presente se revela así como devenir presente de lo otro –siempre es lo otro–, tanto lo otro inherente al devenir de lo propio, al desastre de las identidades, como lo otro patente en el advenimiento de lo extrínseco: emergencia de lo que irrumpe, la fuerza que impulsa ese devenir presencia y la catástrofe de los vínculos y los umbrales del mundo propio.

El presente, entendido como el momento de la composición de las fuerzas antagónicas articuladas desde la irrupción de la *ανάγκη*, pone en juego en principio la experiencia del propio cuerpo en el dominio, la inteligibilidad y el impulso disruptivo de la acción. El cuerpo propio surgido como aprehensión de sí y como régimen pasional a partir del vínculo con el otro. Cuerpo y acción se revelan así en una composición inextricable, capaz de desplegar los regímenes simbólicos del vínculo y expresión de éste, pero también el acontecer mismo del cuerpo y la realización de sus afecciones potenciales, de sus tramas pulsionales y de las interferencias espectrales de sus deseos. No obstante, como se ha hecho patente desde Spinoza, la dimensión corpórea del sujeto en el mundo confiere una calidad específica a los movimientos anímicos.

La percepción del entorno, del otro, de sí, las sensaciones de la perturbación anímica son ya un vértice de confluencia entre el sentido y sus formas simbólicas objetivadas y las exigencias del vínculo: proyección de las intensidades, los tiempos, las duraciones, y la calidad de las afecciones y pasiones, sobre las capacidades anímicas, que conforman con ellas las figuraciones y las fisonomías de los objetos, establecen la proximidad o la lejanía, asumen su disponibilidad o su inaccesibilidad, su familiaridad o su extrañeza. La percepción, como “acción pasiva” que se expresa como contemplación, escucha, intensidades táctiles, demoras gustativas, son un momento, a su vez de la experiencia íntima que va del registro, al nombrar, al narrar, al testimonio, el recuerdo, la anticipación. A pesar de esta plena mundanidad del cuerpo, la inscripción del sujeto en el mundo no puede darse sin un extraño desarraigo: siempre dentro y fuera del mundo.

Lo contempla desde una radical extrañeza surgida de su incorporación en un régimen de sentido, pero sometido plenamente a sus reclamos, a las necesidades, a las dependencias y los destinos trazados por la trama de los procesos derivados de su estar en el mundo.

Es la acción lo que hace patente el acontecer corpóreo del vínculo; desplaza y transfigura, debilita o acentúa sus rasgos, dilata o restringe los alcances. El vínculo —que es simultáneamente reconocimiento, intersubjetividad, interacción, intercambio y compromiso pasional con el otro— se hace presente como forma de las intensidades, la variedad o la insistencia o duración de las afecciones, la aprehensión de sí como realización potencial de los vínculos. Pero también reclama una síntesis inusitada de la modalidad de la inscripción del sujeto en el eje temporal de un aquí y ahora; transforman el sentido del instante al modelar la inscripción del cuerpo en su diálogo con el mundo.

El aquí y ahora, forma espacio-temporal del presente como nudo de convergencia de las huellas de afecciones y las reminiscencias, como lugar de una síntesis disyuntiva de las huellas de lo vivido, no puede eludir tampoco un modo particular de integración del futuro, expresado como expectativa y promesa. La intensidad y el carácter de la espera derivan de la exigencia de la necesidad, de la implacable presión del deseo, del reclamo intransigente del mundo, y de las modalidades de su imperativo. Esta conjugación de necesidad, deseo y reclamo de respuesta, impuesta por las condiciones de la forma de vida, plantea la interrogante sobre las tensiones entre la forma objetivada —instituida— del tiempo y la experiencia subjetiva. Alienta la inquietud por el dualismo fundamental en el régimen del tiempo: su institucionalización y la expresión de ésta el espectro admisible de sus expresiones narrativas, y las formaciones subjetivas —intensidades afectivas, pulsionales y significativas propias. El tiempo propio, el tiempo íntimo, el tiempo enteramente cifrado en los mecanismos y en los horizontes de la experiencia, se distancia y se entrelaza con los nombres, las cifras y los encadenamientos de las transformaciones normadas, hábitos convertidos en ceremonias e imperativos, extraños a la plena determinación de las propias acciones.

Dar sentido al mundo –sentido inteligible e intensificación de la presión pulsional– ancla al sujeto plenamente en el mundo, pero también lo arranca de él. No puede haber ninguna incorporación plena del mundo cuando el sujeto se separa del mundo al objetivarlo en un régimen simbólico instituido. Pero es esta misma simbolización la que lo inscribe en el mundo y teje los vínculos pasionales con la expresión y las modalidades del acontecer. El mundo aparece plenamente al mismo tiempo como una exterioridad y como resultado de un modo particular de inscripción de sí en el seno de este mundo; afuera y adentro, extraño e inscrito plenamente en el mundo, arrancado por el propio sentido más allá de la mecánica silenciosa del mundo e inmerso en él en la medida en que el mundo existe sólo como sentido. En este juego complejo que explora Merleau-Ponty: la relación cruzada, ambivalente, doble inscripción paradójica de la mundanidad del cuerpo y la corporeidad del mundo, la percepción como acción, como interioridad y exterioridad de la conciencia ante y en el mundo, un mundo engendrado desde la interioridad de la conciencia. Merleau-Ponty asume este juego de inversiones y de inscripciones recíprocas entre sujeto y mundo; los identifica con la figura retórica del quiasmo; un juego de múltiples inversiones, de composiciones antagónicas, contrastantes, permanentemente en fusión. El quiasmo de la relación sujeto-mundo se expresa también en la relación entre el lenguaje y el silencio –silencio de los cuerpos, de los objetos, pero también forma silenciosa del espacio y el tiempo–, entre el adentro y el afuera del lenguaje, el devenir lenguaje del silencio, y el devenir silencio del lenguaje. Las figuras del quiasmo desbordan la clausura de una relación negativa cerrada sobre sí misma. Revelan tensiones dispares, imposibles de equiparar: tensiones en movimiento.

Cuerpo, espacio, tiempo, lenguaje: exhiben también esta conjugación de tensiones, modos de darse de la simbolización; pero también la relevancia que adopta en la aprehensión del sentido las potencias derivadas de la capacidad reflexiva del lenguaje, su posibilidad de transformación de su propia calidad significativa y las resonancias y las secuelas de su pliegue. El lenguaje se refiere a sí mismo, a

su objeto y a su génesis, a sus reglas y a la voz y las condiciones de su enunciación, a su significación y a las modalidades de su realización y a las condiciones de su eficacia. El lenguaje despliega una calidad singular de su atribución al revelar los múltiples juegos potenciales de este “pliegue”: volver sobre sí mismo para trastocar sus usos, el sentido de su realización como acto simbólico, las reglas que lo orientan, los objetos a los que se refiere, los sentidos que suscita, la fuerza de su incidencia en el espacio simbólico, su papel en la génesis de las identidades. Este pliegue ha sido designado con un concepto equívoco: metalenguaje. No obstante, es posible devolver a esta capacidad de pliegue una relevancia cardinal: crea, en la esfera misma del lenguaje, una discordia en las calidades de la significación, una disyunción que es al mismo tiempo de significación, de referencia, pero también y sobre todo de la fuerza inherente al impulso reflexivo del acto de lenguaje. Se instaura así un juego singular: el lenguaje se revela como una acción simbólica dotada de múltiples facetas. En realidad, la acción simbólica es una conjugación y asimilación de múltiples acciones, cada una con fuerza, orientación y regulación propia.

Así, el “juego” metalingüístico no es la conformación de un saber sobre el lenguaje, sino una conjugación de actos, de modalidades de simbolización, la implantación de un múltiple estrato de significaciones simultáneamente articuladas y disyuntivas. Ese “juego” metalingüístico instaura una presencia singular del sujeto en el seno del lenguaje y marca también su inscripción en la conjugación de los planos de temporalidad inherentes al decir: decir sobre el tiempo, decir en el tiempo, nombrar el tiempo, inscribirlo en un ámbito múltiple de designaciones, narrar para hacer inteligible el tiempo como transformación de identidades y procesos. Pero el “juego” de los pliegues metalingüísticos es también un modo de composición de los tiempos del lenguaje, sus modos de significar del tiempo: señala la posición del sujeto en el lenguaje y en la experiencia de sí, pero también señala la posición del sujeto en su relación con los tiempos del otro. Aparece así otro juego: el del diálogo, que no es sino la composición de las simbolizaciones propias y del otro, simbolizaciones a la vez corpóreas, rítmicas, reguladas y singulares,

objetivadas en la composición de voces, en facetas contrastantes de la narración y sus correspondencias. Acciones simbólicas disyuntivas que, sin embargo, se someten a las regulaciones de la reciprocidad, que participan en procesos de reconocimiento que modelan el sentido de sí a partir de la modelación del sentido del otro.

El diálogo invoca y evoca la fuerza significativa de la acción simbólica propia de los cuerpos. En el vértice del presente se desdobra la experiencia del tiempo en todas sus facetas: tiempo como régimen de lo vivido, tiempo como condición de toda inteligibilidad, tiempo como modo en que el sujeto distingue las figuras y las potencias de la imaginación –imaginación como presentación y como representación–, tiempo como ámbito de reglas con las que la experiencia responde a las exigencias de la identificación, tiempo como modalidad de inscripción de sí en un doble régimen de sentido: como reconocimiento de sí y del otro, como condición de la responsabilidad y como régimen de objetivación de la esfera de lo propio, del mundo, de los vínculos en una expresión material: las formaciones simbólicas, privilegiadamente, el lenguaje. La objetivación del lenguaje –todos los planos de relaciones entre las formas sonoras y su integración en la densa trama del lenguaje instituido: una lengua y las pautas reguladoras de su uso– no es una formación relacional inerte. Por el contrario, las formaciones del lenguaje constituyen constelaciones de fuerzas articuladas en un régimen de composición duradero capaz de orientar la cognición y las formaciones pulsionales, dotarlos de un tiempo que confronta y acota la violencia del acontecer, pero paradójicamente, lo hacen desde la posibilidad de hacer del lenguaje el germen mismo del acontecer del sentido, la irrupción corpórea y significativa de la imaginación.

Pero el acto de lenguaje, al apelar a las formas objetivadas de la expresión, infunde a la significación instituida la fuerza ficticia de una generalización sin agente, sin tiempo, sin circunstancia. El lenguaje aparece como una formación al margen del tiempo. Esta ficción hace de las formas objetivadas del lenguaje fuerzas ajenas a todo anclaje subjetivo, disipa en ellas toda huella duradera de apropiación. Imponen con ello un marco potencial para las formaciones

generales de la afección y el pensamiento. Ofrecen el espejismo de una identidad estable, completa, derivada de la insistencia de la regulación, que surge así con el aura de una ley, asume su fuerza imperativa. La lengua aparece entonces como una formación autónoma, una estructura articulada y completa. Sustenta además todas las formas de objetivación de la regulación y su fuerza de obligatoriedad –lo que denominamos “normas”– y engendra, con ello, algo que podemos reconocer como una formación duradera, persistente, finca un tiempo colectivo.

La objetivación del lenguaje expresa una decantación de las fuerzas psíquicas² en formas expresivas, simbólicas, que hacen posible la realización de esas fuerzas potenciales psíquicas, que hacen posible una afectación de los otros, una demanda a los otros para la creación de una inteligibilidad expresada a su vez en formas simbólicas dinámicas. La forma de lenguaje expresa esa síntesis compleja y la despliega de manera espectral como una fuerza que se sustenta en la resonancia entre las formas objetivadas. Expresa, en una constelación específica de formaciones sonoras materiales, tanto las regulaciones, restricciones, y condiciones de las formaciones cognitivas, como las propensiones y potencias marcadas afectivamente en los procesos conscientes e inconscientes del desempeño psíquico. Las formas objetivadas del lenguaje y los procesos subjetivos –las formaciones cognitivas y afectivas en acto– no guardan entre sí correspondencia plena ni adecuación mimética, tampoco revelan una analogía, ni correspondencia estricta con los procesos psíquicos ni con la forma de los procesos extrínsecos al acto de lenguaje. Lo que emerge del juego simbólico no es sino un espectro de resonancias entre todas las facetas de la acción simbólica y el régimen de interacción y reconocimiento.

Los procesos psíquicos y los impulsos corporales son extraños a la materia misma del lenguaje, pero emergen como actos significativos a partir de su expresión material en los símbolos objetivados e

² La metáfora de la decantación supone, en principio una desagregación, una discriminación, una extracción y una síntesis de esas fuerzas y composiciones.

instituidos. No obstante, esta institucionalización de lo simbólico no articula universos homogéneos, sistemas ordenados, completos, patrones estructurales. Por el contrario, los patrones simbólicos, sus composiciones admisibles, las derivaciones conceptuales y relacionales, las secuencias inferenciales, la traslación de juicios y fórmulas de comprensión en hábitos y en nuevos patrones de acción simbólica ponen en juego formaciones de reglas heterogéneas, configuraciones relativas a situaciones específicas de la interacción. Fijan modalidades para la heteronomía de los sentidos. Pero cuerpo y palabra, enlazados en la composición de acciones simbólicas despliegan su propia temporalidad: son asimismo procesos, un devenir sentido, devenir vínculo; asumen la incidencia de la memoria y la espera, fundan y ordenan los tiempos de la subjetividad y de los vínculos.

El vínculo y la acción expresan modalidades fundamentales del tiempo. No hay vínculo que no involucre necesariamente las vicisitudes de la duración y las modulaciones y ritmos de la intensidad. Duración, identidades, intensidades, afecciones, memoria, son invención también de cronologías, mitos, memoria de orígenes e imagerías de futuros, proyección, horizonte; el vínculo exhibe en su propio devenir el espectro de la temporalidad. El vínculo reclama constelaciones de acciones, pero no deriva su sentido solamente de ellas. Asume la forma y la experiencia del instante, de lo puntual, pero asimismo reclama siempre el sentido de la duración, de los ritmos como recapitulación de las regularidades y la certeza de las identidades, como confirmación y renovación del sentido de lo ocurrido y como anticipación, vislumbre y resguardo de sí ante la incertidumbre del porvenir. Invoca el sentido de la repetición. Suscita las imagerías del retorno o del abandono, las fantasías de la circularidad, la fuerza o los espejismos del aprendizaje. Mitiga el desconuelo de lo irreparable, da cabida a la serenidad del duelo. La experiencia del vínculo sustenta otra experiencia crucial: la del consuelo, como expresión de la solidaridad, como la forma inusitada, incondicionada del vínculo. Una duración sin sustento, que se preserva más allá de las desapariciones.

Vínculos y ritualidad: tiempos imaginarios del drama colectivo

La relación del sujeto con la comunidad como totalidad no puede derivarse de las tensiones, alianzas y conflictos de la interacción o de la reciprocidad, y la confrontación y lucha inherente a los procesos de reconocimiento, no puede ser sino imaginaria y apuntalada en el sentido que se desprende de la vigencia de lo normativo. De ahí la relevancia privilegiada de los rituales, incluso ínfimos, circunscritos a esos intercambios precarios y ceremoniales que suscitaron la atención de Goffman. La interacción objetivada en tipologías de situaciones, en regulaciones al margen de la confrontación eventual de los sujetos, se plasma en esos hábitos reiterativos, normas locales y ceremoniales particulares que rigen la vida cotidiana. Esos intercambios ceremoniales, interacciones residuales y desdibujadas que prevalecen en los márgenes, en las riveras crepusculares de los grandes rituales, son la vía para la visibilidad integral e integradora, sinóptica, de las colectividades. Conforman las identidades en un marco normativo duradero que sustenta la experiencia de estabilidad de las culturas tradicionales.

Esos ceremoniales –*interaction rituals*, en la conceptualización de Goffman– como recurso de aprehensión sintética, ficticia, de la generalidad de la norma y de su observación consensual. Los ceremoniales asumen una fuerza metonímica particular: en principio, como formas atómicas, residuales, germinación de los rituales integradores de la colectividad; pero también como formas indicativas de ordenamientos e identidades. Si bien las ceremonias cotidianas son inconmensurables con los rituales de integración colectiva de las comunidades, se teje entre esta constelación de ceremonias y la serie articulada de procesos rituales comunitarios una trama de vasos comunicantes que cristaliza en la experiencia íntima. Como las series rituales, esta constelación de ceremoniales puntúa y define los tiempos y los ritmos de la interacción cotidiana, hace patente la “realidad” íntegra de la presencia comunitaria como una fuerza intemporal, como un imperativo sin exterioridades. Sustraerse a la fuerza integradora del ritual o a este espectro complejo de ceremo-

nias es asumir la violencia excluyente de la marginalidad normativa, es experimentar el eclipse de las identidades o bien en un modo de inexistir simbólico, la vacuidad del reconocimiento como expresión radical de la violencia sin agente, ejercida por la entidad intangible de lo social. Con estos ceremoniales se enlazan unos con otros los hilos de las tramas vitales que dan su fisonomía a las formas de vida y se revela, en patrones gestuales, verbales, escénicos y afectivos, la fuerza patente del orden imaginario de la totalidad social.

La interacción, así, no tiene un tiempo o una duración, sino múltiples. Ritualizada, o en el modo indicativo de la ceremonia, la interacción emerge como restauración de la memoria, toma la edad insondable del mito y se proyecta sobre el horizonte como una plenitud de la vigencia inalterable de la norma. No obstante, la realización ritual, siempre en confrontación real o imaginaria con el acontecer potencial, asume una realización siempre singular. Si bien es, por consiguiente, realización de la memoria, es también su reinvención y su revocación. Revela siempre una faceta del acontecer social. Pero es la preservación de la norma y su revocación, su enrarecimiento y su restauración. Es la plena reapropiación de una identidad pasada y su olvido. Cada interacción o bien ritualizada, o bien meramente bosquejada en la ceremonia, fraguada en hábitos generalizados y particulares, es, por consiguiente, repetición, recreación y distanciamiento de las figuraciones que emanan de la fijeza meramente conceptual, ficticia, de la norma.

Los tiempos de interacción exhiben los planos temporales y abiertos de la reciprocidad como condición ineludible del efecto imaginario, producido por la escenificación sinóptica de la integridad imaginaria de comunidad. No obstante, esta integridad imaginaria se experimenta como efectiva. La realización comunitaria tiene el tiempo del refrendo de la alianza: es una doble promesa, la de la irrelevancia de los quebrantamientos —no su olvido ni su perdón—, la de la preservación y cumplimiento futuros de los ciclos de intercambio. En los ceremoniales y los rituales, el tiempo de la promesa, y en particular el momento de su cumplimiento se asume de antemano como inexorable, una figura equívoca de la necesidad. De ahí

su fuerza cohesiva. No habrá suspensión de la trama de los intercambios. No habrá jamás un abandono o una interrupción de la serie que exige como condición de lo colectivo la “reacción ante la reacción del otro”, en la fórmula sintética y compleja de Bateson, la preservación de las fórmulas de reconocimiento e intercambio. Pero esta serie no habla de una continuidad plena entre cada fase de la interacción. Una reacción muestra, ante la otra, una discontinuidad, un desfase, un momento disyuntivo. Lo que separa una reacción de otra es un hiato introducido por la intervención simbólica —a su vez instituida y singularizada por su realización específica y adecuada en la acción simbólica— que hace de toda respuesta, la realización de una respuesta postergada. Ni siquiera en la reacción súbita, intempestiva, inmediata de un sujeto frente a otra acción hay inmediatez: se inscribe entre ambas una postergación introducida por el anacronismo de la memoria, de las reminiscencias, de la irrupción de lo pasado sobre lo presente y la anticipación, por mínima que sea de la respuesta y las resonancias por venir y por la propia iluminación y opacidad inherente a la intervención constitutiva de lo simbólico.

Ceremonias y rituales asumen, sin embargo, los tiempos contrastantes de la reciprocidad y la huella del acontecimiento mismo del intercambio: creación y preservación de las regulaciones, pero, asimismo, preservación de la fuerza disruptiva del acontecer que aparece con cada fase del intercambio, con cada modalidad de la acción incorporada en el proceso de ratificación y reinversión de la norma. En efecto, cada fase del intercambio es al mismo tiempo ratificación de las prescripciones y prohibiciones, pero también interpretación autónoma de las exigencias de cada imperativo del intercambio. Esta “aplicación” de la interpretación es un acontecer que marca potenciales enrarecimientos, incertidumbres, distanciamientos y confrontaciones en el trayecto mismo de refrendo de las identidades y las regulaciones. La preservación de la cohesión colectiva reclama así un olvido de esos momentos del acontecer. Su visibilidad introduce la potencial fragmentación de la colectividad, la incitación de las confrontaciones, la exhibición de sus fisuras, sus jerarquías conflictivas, su potencial disolución. La fuerza de creación de la ceremo-

nia y del ritual surge de la integración y fuerza de disrupción de estas tensiones temporales en la trama de las interacciones. Lo comunitario se revela así no como una calidad específica de un conjunto de interacciones, no define un sujeto integral, coherente, sin diferencias y sin fisuras. La identidad comunitaria, su cohesión no es sino un sentido que se le atribuye metonímicamente a un patrón interacción comprendido siempre como inacabado, fragmentado, recorrido por tensiones que emergen incesantemente de las formas y los propios procesos de interacción, pero cuya correspondencia se asume como necesaria, postergada pero actual, potencial, pero asumida como ya realizada. Lo comunitario es un atributo ficticio pero eficaz, creador de experiencias generalizadas de identidad, anclada en la visibilidad de lo ritual o en las resonancias metonímicas de las diversas ceremonias, un valor atribuido al régimen que entrelaza y que conjuga las tensiones y las dinámicas de interacción.

Acaso, un concepto crucial para reconocer este juego de temporalidades se exprese en el concepto psicoanalítico de la instauración retroactiva del sentido de la experiencia [*Nachträglichkeit*]. Es un movimiento reflexivo de la significación, un juego singular de la memoria que suscita un momento de certeza a partir de un instante de aparición relevante de lo no significado del pasado que, sin embargo, se preserva aparentemente como una huella indiferente en la memoria. Es una operación singular de memoria en la medida en que este recordar no es una evocación ni una mera incidencia o reaparición de lo no significado, sino su interferencia en las certidumbres de la identidad de sí, de los vínculos, de la colectividad, del mundo mismo. Pero también una recreación de todo relato de la experiencia del tiempo derivado de este significar lo insignificante, inscribirlo en la historia que se revela como un relato opaco, inacceso, marcado por lo insignificable. La significación retrospectiva obliga así a rehacer no sólo la propia historia, sino el sentido mismo de la memoria, de los procesos de reconocimiento, las figuras de la identidad. Pero quizá lo más perturbador de esta iluminación retrospectiva es que el sentido de lo insignificable no emerge de una mera operación reflexiva de la conciencia, no es una “reconsideración” ni un retorno puramente

reflexivo hacia las huellas de lo vivido. Por el contrario, ese sentido emerge de instancias ajenas a toda simbolización, a todo proceso de significación dado. Surge de las presiones del deseo y de las vicisitudes pulsionales expresadas como significación aberrante, como una significación sin regularidad ni referencia, como un acontecer puro de la significación que surge de los tiempos y las huellas inaprehensibles de la subjetividad. La memoria, a la luz de la operación retroactiva de atribución del sentido a la experiencia, desde la inscripción patente de lo no significado, revela una forma de sentido que conjuga el reconocimiento del acontecimiento mismo del significar, como de las modalidades inusitadas de la memoria. Pero esta retroacción no surge del sujeto mismo, sino del proceso de interacción, del intercambio, del reconocimiento; proviene de esta incidencia del vínculo. Introduce una oscuridad y una iluminación en la génesis misma de los procesos de reconocimiento y de conformación de la identidad, marca con la inquietud de lo pulsional todo relato de la memoria y toda prospección, toda imaginación del futuro.

*Las modalidades de la historia y el espectro
de lo imaginario: las modalidades éticas
como síntesis disyuntiva de la experiencia del tiempo*

La construcción de las identidades y los destinos de la interacción no requieren sólo la intervención eficaz de la memoria, las incidencias significativas de las fantasmagorías del deseo y las sombras figurativas de la pulsión, de las imagerías y los umbrales significativos del proyecto y la anticipación. Reclaman la formulación de las narrativas que den inteligibilidad de estas identidades, a su génesis, a su posible destino.

Estas narrativas no son simples expresiones reflexivas de la experiencia, sino tramas en las que se enlazan, se conjuntan, se conjugan, se funden, se sintetizan las historias múltiples de los otros, del propio sujeto. Los discursos sobre el pasado se separan en modalidades distintas –asumiendo la caracterización hecha por Benveniste del

discurso histórico—: aquellas, como los relatos de la memoria, que ofrecen la marca del acto mismo del evocar, que exhiben la huella de la afección suscitada por la evidencia de lo desaparecido, y aquellas, el discurso propiamente histórico, que ofrecen el relato de lo pasado en la retórica de la realidad, testimonio sin testimoniante, relato descriptivo o valorativo de lo ocurrido. La historia, entendida por consiguiente en la perspectiva de Benveniste, surge como conjunto articulado de relatos de hechos pasados privados de toda huella patente de su relator, arrancadas de acto de decir, asumidos como descripciones y valoraciones sin otra temporalidad que la formulada en su propio contenido. Los géneros de la historia y la memoria exigen así modos disyuntivos de significar el tiempo: por una parte, la memoria exhibe una comprensión dinámica que asume la experiencia presente como síntesis de lo evocado, las reminiscencias, el deseo, la expectación o incitación, la demanda de las situaciones de intercambio y de la conformación de las supremacías; por otra, el discurso de la historia como la comprensión surgida reflexivamente de la puesta en narración de acciones significadas como pasado sin la huella viva de la memoria: el simulacro de memoria sin subjetividad, un “así fue” sin tiempo ni forma de la enunciación.

Pero la memoria propia como ejercicio de una capacidad de inteligibilidad de lo desaparecido en la experiencia del sujeto, y la memoria colectiva originada desde el conjunto articulado de relatos singulares sobre lo pasado reclama un modo complejo de composición. El tránsito de los discursos particulares de la memoria propia, anclada en la experiencia de los sujetos, a la conformación de la trama diferencial de los relatos que se asume como memoria colectiva conlleva la conformación de un género narrativo, que no es otra cosa que un conjunto de reglas aceptables de inteligibilidad compartida y de la cual se deriva un campo de variaciones narrativas admisible y verosímil. La memoria colectiva emerge, así como un marco regulador de los patrones narrativos del pasado, asumido como condición de inteligibilidad reclamado en los procesos de intercambio colectivo. Como figura de la verosimilitud de las narraciones de lo pasado, la memoria narrativa no es sino un género a su vez histórico. Se dis-

tingue así de las modalidades del mito que se presentan bajo la imagen del relato intemporal de la temporalidad.

No obstante, ambas, el género de relatos míticos y el género de relatos de lo pasado comprendido como el género discursivo llamado “memoria colectiva”, se integran en lo que emerge, en las condiciones de intercambio como condición y como evidencia de todo régimen de intercambio y todo destino dialógico de la interacción. No obstante, la historicidad del género llamado “memoria colectiva”, al inscribirse como condición de las acciones recíprocas, las figuras de reconocimiento y los procesos de identidad se integra plenamente en las estrategias para construir supremacía, sometimiento y exclusión. Aparece como condición de las formas del poder y de su ejercicio. Es esa la dinámica que rige su transformación. Los relatos del pasado se transforman unos en otros por las situaciones que rigen la dinámica de la supremacía de las identidades y los ámbitos y capacidades de acción.

El tránsito de un momento en la invención de los relatos del pasado a otro no ocurre según una sucesión progresiva. No hay regularidades ni lógicas invariantes en el desplazamiento, composición, fusión o discordia entre esos relatos. Asumen modos de composición en series de variantes en las que la invención narrativa, los juegos imaginarios, las fantasmagorías del deseo y las incidencias de la retroacción despliegan los tiempos entreverados de la edificación de las facetas estratégicas de la voluntad de dominación. Historia, mito y memoria revelan géneros y modalidades distintas de la referencia narrativa a lo pasado articulados necesariamente en procesos de enlace, composición y coalescencia. El mito no puede fincar su validez como relato de los polos escatológicos –origen y destino comunitario– sin hacer posible el tránsito incesante entre su propia textura alegórica y los arraigos patentes con los relatos de historia y las variantes de relatos de la memoria.

Pero cada uno de estos géneros –historia, mito y memoria– involucra eficacias y modos de incidencia distintos en el curso de los procesos de interacción y el desenlace de éstos. Cada género participa así de manera particular en la instauración eventual de las supremacías y en la inteligibilidad del fundamento imaginario de las accio-

nes. Cada género revela también impulsos diferenciados inherentes a la atribución de identidad y al proceso de reconocimiento. Estos planos de la temporalidad, a pesar de su conjugación, de su aparición simultánea, no se funden. Interfieren uno en otro, se dislocan recíprocamente, pero sin disipar su calidad propia. Más aún, las facetas que intervienen en la síntesis dinámica del tiempo: memoria, deseo, expectación, incitación no designan condiciones o actos simples. Emergen a su vez de otras síntesis: la memoria conjuga a su vez invocación y efusión, voluntad y juego pulsional, exigencia derivada del diálogo real o virtual con el otro, de las exigencias reflexivas derivadas del imperativo de inteligibilidad de la demanda, y la incitación del presente.

El deseo, por su parte, no se expresa en un acto simple: conjuga series de actos —“el deseo es siempre deseo de algo”, pero también impulsa a expresiones pragmáticas diferenciadas, esfuerzos orientados por la necesidad de cumplir el deseo o por el rechazo de esta necesidad—, asimismo el deseo reclama la traslación de las afecciones al régimen de la figuración y su edificación como fantasmagoría. Por consiguiente, involucra la conformación figurada de su propio objeto que surge, ineludiblemente, no del propio sujeto, sino del vínculo con otro y de las pautas de intercambio y reciprocidad. La inscripción del deseo, como figura del tiempo, de la memoria y la anticipación, inscribe en el régimen de intercambio tensiones derivadas de la inadecuación constitutiva entre deseo y objeto. Marca con ello el vínculo, le confiere una carga intensiva de las afecciones que trastoca el curso mismo de las afecciones y la experiencia de las supremacías, el sometimiento y la exclusión.

Deseo y memoria son inextricables. Así, la memoria no designa sólo una capacidad que confiere sentido al evocar, rememorar o hacer presente la memoria propia, compromete también, en la forma de la propia evocación la incidencia y la interferencia de las memorias de otro, de los otros, como condición de la implantación en la memoria del tiempo futuro marcado por la huella intensa del deseo. La memoria se finca en las disciplinas de los cuerpos y en los hábitos gestados y consolidados en el diálogo con los otros, en la relevancia

en los arraigos afectivos de la interacción, de los automatismos subjetivos y colectivos. Es una composición de acciones, afectos y movimientos incesantes de la conciencia, pero marcado y puntuado por los automatismos de la repetición, las interferencias de la pulsión, la irrupción de las fantasmagorías fragmentadas del deseo. Participan en esta conjugación de planos formas, relaciones, figuras que emergen de una doble inscripción subjetiva de la conciencia y del inconsciente, pero que se funden y recomponen de los sentidos expresos y tácitos que derivan de las tramas normativas del espectro social. La memoria toma así figuras, esquemas, y figuras dinámicas que se despliegan en múltiples planos: corpórea y psíquica, consciente e inconsciente, afectiva y cognitiva, íntima y pública, derivada de los automatismos propios y de las dependencias normativas. Su expresión adopta los esquematismos corporales y los atavismos y recurrencias de los hábitos, patrones narrativos y esquematismos míticos, formaciones dramáticas y rituales colectivas y patrones particulares de intercambio, modos normados del reconocimiento y la reciprocidad, fórmulas verbales petrificadas y certezas sin enunciador, hundidas en las fórmulas intemporales de la cultura. Sus significados expresos surgen de la interferencia, la amalgama, la síntesis y la incesante reconstrucción de estos ámbitos de la figuración de lo pasado, es este conjunto de fuerzas y tensiones lo que modela el sentido de todo juego de identidades individuales y colectivas.

Pero esta conjugación de memoria y deseo, de fuerza testimonial, sin sujeto, de los relatos, estas modalidades narrativas de la historia, inscriben en la trama y la dinámica de los vínculos entre sujetos –incluso aquellos enmarcados en el ritual y la ceremonia– una tensión suplementaria: la que enlaza, en los discursos sobre el pasado y en los regímenes de acción, las experiencias de verdad, certeza, fuerza normativa y compromiso pasional, ético. Esta tensión surge de la relación entre tiempo y evidencia, entre tiempo y verdad. Señala los modos de incidir de la memoria individual y de las reglas del género de memoria colectiva en la inteligibilidad y los actos en la fuerza del vínculo que emerge al margen de las normas y de la juridicidad –la ética de la solidaridad. La que surge de dos modalidades de significa-

ción reflexiva, la atribución de verdad y la experiencia de la certeza, ambas modalidades a su vez diferenciadas y en un juego complejo de conformación recíproca que involucra a su vez, modos de inscripción de la relación del sujeto con su entorno y con su esfera de vínculos. Estas modalidades de la certeza “apuntalan” el sentido ético de las acciones.³ La modalización de la certeza –posible, experimentada, ineludible– asume la fuerza de una formulación ética en la medida en que reside esencialmente en la relevancia de la relación entre el enunciador y su enunciado, y cobra, eventualmente, la figura de lo ejemplar. La memoria se expresa como un relato histórico con alcances pedagógicos y asume la fuerza de una acción de validez general –acotada o no a las condiciones propias de la situación.

La relación de la certeza y la atribución de verdad a lo pasado íntimamente relacionadas entre sí por la fragilidad puramente argumentativa de toda corroboración de la evidencia de lo desaparecido, corresponde a un apuntalamiento del efecto pedagógico de la memoria a partir de su transformación en paradigma, en ejemplo, trasladada a la acción ejemplar –con toda la variedad de sus expresiones simbólicas: verbales, corporales, objetales, espaciales, rítmicas, y sonoras, tanto como sus modalidades afectivas articuladas– se conjugan en una objetivación y su expresión instituida. La generalidad tácita de su fuerza ejemplar toma la forma de una regulación articulada de las acciones. Asume una generalidad ajena ya a la singularidad de la situación: indiferente a la identidad específica de los actores y de su marco imperativo. Esa traslación al régimen de una generalidad anónima preservada en la memoria corporal, verbal, rítmica o sonora de los otros, trasladada a una exigencia afectiva en consonancia con los reclamos pedagógicos inherentes, Gadamer ha llamado la atención sobre el carácter constante, necesario, dinámico

³ En efecto, la relación entre cognición y el sentido ético de la acción no deriva de una modalidad de la implicación entre ambas, ni de una necesidad lógica específica: ni derivación ni grados de obligatoriedad. No obstante, es posible admitir que entre ellas se da una relación de apuntalamiento en la conciencia, una relación no determinada, que responde a las condiciones específicas de una situación y que se expresa como motivación, como respuesta adecuada, legítima que, a su vez, se asume como una racionalidad singularizante.

y, no obstante indeterminado de estos sentidos objetivados del pasado. En su perspectiva toman el sentido de “la tradición”, y ésta, el sentido de una historia que incide efectivamente sobre cada acto de atribución de sentido: es el alcance de la “historia efectual” [*Wirkungsgeschichte*]. No obstante, la relación entre la “tradición”, la historia como saber y como discurso sobre el pasado con pretensión de verdad instituida, la historia “efectual” y las formas genéticas de la memoria no es inmediata. Más aún, la noción de historia referida a la experiencia de lo pasado como incidencia efectiva de las reminiscencias y las huellas de la experiencia sobre la atribución de sentido es radicalmente inconmensurable, no sólo con las múltiples expresiones y facetas de la memoria, sino con la “tradición” –constelación de certezas desplazadas al régimen de lo ejemplar, de lo pedagógico, objetivada en modelo normativo, o asumida como regla de orientación ética, afectiva o cognitiva– y con la historia como discurso con pretensión de verdad.

El desafío de la historia como saber es la transformación de lo desaparecido en evidencia mediante la recreación de las huellas equívocas de lo ocurrido –señales, monumentos, reminiscencias, testimonios, documentos– y su transformación en objeto de conocimiento mediante la conformación del archivo y su gestión sistemática de esas huellas. La historia concebida como saber instituido es la transfiguración de las trazas dispersas, fragmentarias, incompletas del archivo, en figura patente de la plena inteligibilidad de acontecimientos y procesos extintos, marcados al mismo tiempo por la atribución de verdad y por la experiencia de la certeza. Pero la historia efectual se expresa privilegiadamente en la exigencia de atribución de sentido, no sólo a una textualidad patente, sino a las orientaciones y las modalidades del intercambio, a las facetas múltiples y opacas de la interacción.

Es en la dimensión ética del vínculo donde se expresa en una síntesis abierta, incesante, disyuntiva, todas las facetas de la experiencia del tiempo. En la medida en que esta dimensión ética deriva de una modalidad expresa del sentido del actuar. El carácter múltiple de la acción –la noción de que lo que se aprecia como acción única se

revela como una multiplicidad de acciones en composiciones diversas, dotadas de su propia temporalidad, ritmos, regulaciones, horizontes, modalidades y condiciones de relevancia— se expresa en las modalidades éticas inherentes a ésta. Cada una de estas facetas expresa también, por consiguiente, lazos propios con facetas de la memoria, asume su propio sentido en el dominio histórico, responde a facetas del deseo que se revela asimismo como múltiple a la luz de la forma multifacética de la acción y se orienta según diversas expectativas. Las modalidades de la ética así, responden a condiciones normativas diferenciadas: aquellas ajenas a toda derivación normativa y engendradas como singularidad de una composición incondicional de una relación con el otro derivada de una reciprocidad afectiva (en el sentido spinoziano), aquellas conformadas según la expresión imaginaria de la relación con el otro derivada de un orden normativo particular, y aquellas derivadas de una forma general de la reciprocidad ajena a todo régimen de identidad y de reconocimiento y que, en los marcos de la modernidad está destinada a intercambios meramente instrumentales y estratégicos.

Las diversas modalidades éticas de la acción guardan relaciones singulares con la memoria. La ética singularizante conforma, por sí misma, a partir del acontecer de la composición afectiva, un régimen propio de la memoria, ajena a toda fuerza prescriptiva derivada de la generalidad. La modalidad normativa de la ética apela a las formas objetivadas, instituidas de una memoria colectiva —el género narrativo de la memoria— que se acoge a ámbitos normativos específicos y se confunde con figuras del relato histórico. Las modalidades generales, instrumentales o estratégicas, derivan de una memoria y una historia derivada de patrones cognitivos destinadas a sustentar la inteligibilidad y aceptabilidad —formas equívocas de lo legítimo— de los desenlaces del intercambio.

Estas modalidades éticas toman una calidad específica del régimen de verdad y certeza de los relatos de la memoria y de los patrones de verdad asociados a los géneros de la historicidad. La experiencia del tiempo se expresa en una síntesis incesante de pasado, presente y futuro en cada modalidad ética de la acción y en su régimen de

composición. La fuerza de la ética no condicionada, singularizante, deriva de la certeza de lo íntimo, es decir, de la duración y la intensidad de la relevancia del otro, de la fuerza incesante y recurrente de la pulsión que encuentra en el otro, la confirmación y el reconocimiento ajenos a la figura de la supremacía; es la vigencia radical del vínculo asentado en la diferencia como fuente de intensidad afectiva, expresada como responsabilidad primordial, es un régimen de potencia incesantemente realizado y en disipación, sometido a una exigencia implacable de reinvencción.

La modalidad ética que deriva de patrones normativos toma su fuerza de la incidencia de la norma en la conformación de los patrones de reconocimiento, en la modelación y orientación de patrones y situaciones de creación de identidad, individual y colectiva. Invoca por sí misma una alianza entre validez y certeza, entre verdad y necesidad. De ahí el sentido de intemporalidad, de duración sin linderos, que acompaña la plena realización, la incidencia efectiva de la fuerza normativa en el curso y el sentido de las interacciones y los intercambios. Esta duración y esta intemporalidad apelan asimismo a la regularidad y la aceptabilidad general de los relatos de la memoria, de los presupuestos de verdad de la historicidad. Por su parte, las modalidades de la ética general apelan a un régimen de naturalidad del sentido de las interacciones, cesa la exigencia de reciprocidad del intercambio que se transfigura en un horizonte vago, equívoco, elusivo.

La fuerza de la memoria se disipa en la evidencia de lo inmediato y en la vigencia incontrovertible de la evidencia surgida de los presupuestos de la naturalidad. La instrumentalidad plena y la aceptabilidad de la acción estratégica restringen la fuerza del reconocimiento a las condiciones de eficacia de la propia acción. Es el dominio del olvido, más que de la historicidad. Pero el olvido inherente al sentido instrumental y estratégico de los intercambios aparece como una exigencia propia de la naturalidad de los patrones instrumentales de la acción. Es un olvido orientado a las afecciones de la memoria y la fuerza vinculadora de la memoria colectiva, y que acentúa, sin embargo, la memoria cognitiva, restringida a la operación práctica, capaz de asegurar la eficacia y la relevancia de los patrones de intercambio.

Es también un olvido de las formas singulares de la reciprocidad, de su exigencia incesante de recreación tanto progresiva como regresiva.

El olvido no es la cancelación de la memoria. Señala sus límites, sus patrones, la fragilidad de sus recursos, la reiteración de sus vacíos y sus derrumbes. Olvido y memoria no son cosas separadas ni antagónicas. El olvido no es tampoco lo contrario de la memoria. Es su borde, el dominio de su extrañamiento. Una fuerza que alienta en la memoria misma. La modernidad las separa, las vuelve una contra la otra. Busca la primacía del olvido como garantía de la racionalidad instrumental, eficiente. Hace surgir una modalidad equívoca de la historia: el relato de lo pasado como objetivación de la exigencia de olvido. Es el olvido de las modalidades éticas de la solidaridad y de la fuerza cohesiva de la memoria colectiva, de la incertidumbre que emerge de las interrogaciones sobre la condición finita de la experiencia.

Referencias

- Bateson, Gregory (1958), *Naven*, 2a. ed., Stanford University Press, California.
- Benveniste, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard, París.
- Benveniste, Émile (1974), *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, París.
- Gadamer, Hans-Georg (1986), *Wahrheit und Methode*, J. C. Mohr, Tübinga.
- Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual. Essays on Face-to-face Behavior*, Pantheon Books, Nueva York.
- Husserl, Edmund (1980), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inner Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga.
- San Agustín (1991), *Confesiones*, en *Obras completas*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Las escrituras de la ausencia*

Palabra, escritura, ausencia

La escritura *emerge* de la experiencia de la desaparición: de los otros, de sí mismo, de la condición efímera y la extinción del acto del lenguaje, asumido así, de manera irreductible, como un devenir significación desde la huella, la desaparición. La escritura, edificada sobre la certeza de la evanescencia del lenguaje, remite una trama de desapariciones. Quien escribe señala su propia desaparición al transformarse en una voz engendrada por el texto, una emanación de la potencia constructiva del texto, un panorama de huellas que emana de la propia escritura. Lo que queda de quien escribe en la letra impresa es sólo una incierta resonancia de un testimonio reflexivo sin origen: “existió alguien que escribió”. Las palabras mismas –lo escrito– asumen la resonancia de esa afirmación indiferente. La vacuidad en la escritura arrastra consigo también cualquier afirmación de la identidad de los destinatarios. La escritura se entrega a la indeterminación de la lectura, al desarraigo del lector. Cualquiera puede ser el lector de un texto escrito, los sentidos de lo escrito ofrecen el perfil enigmático de una sombra errante. El lenguaje pierde en la escritura su arraigo en el diálogo de las presencias atadas por el juego del lenguaje. El *devenir ausente* que impregna la palabra escrita se funde –y acaso se amortigua, se atenúa, incluso se disipa– con las imaginaciones de una identidad que no puede sino emerger de esa conjugación de vacíos.

La identidad del acto de escritura conlleva una relación absorbente con la muerte, la muerte propia y de los otros, con la génesis y la destrucción. La escritura tiene la posibilidad de persistir más allá de todas estas muertes, e incluso de remitir a ellas como símbolo o como síntoma, como residuo o como huella, como vestigio o como

* Este texto fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 60, julio-diciembre, 2023, pp. 15-56.

escombros. Sin duda, lo escrito no escapa a la condena de la desaparición. Su intemporalidad, su sobrevivencia no es menos mítica que la sobrevida de lo humano. En la ficción de la sobrevivencia de la escritura, sin embargo, se compromete una inflexión del pensamiento mítico. Al describir el efecto del primer contacto con la escritura entre los nambikwara, Claude Lévi-Strauss reconoce entre los indígenas un doble efecto desconcertante: un asombro y un impulso de apropiación. El primero era por el carácter duradero de las marcas evidentemente referidas a una voluntad expresiva; no obstante, el impulso de apropiación no obedecía al sentido de las palabras escritas, ni a su relevancia significativa o cognitiva, sino a un simbolismo “colateral”, el efecto de prestigio, de control y de poder que involucraba el acceso diferencial a la materia de lo escrito. Claude Lévi-Strauss discernía sobre la compleja respuesta de los indígenas ante el acto de escritura que “no se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de adquirir el prestigio y la autoridad de un individuo —o de una función— a expensas de otro”.¹ Lo que narra Lévi-Strauss es el sentido “suplementario” que emerge de la desaparición de la escritura —su “devenir-ausente”— y la huella que deja como escritura, para preservar sólo la fuerza de su acto que se muestra como un ordenamiento paradójico: a la vez ampliando de manera indeterminada su dominio de inclusión (cualquiera puede leer y lo puede hacer también en tiempos indeterminados) y, al mismo tiempo, el carácter restrictivo, iniciático, excluyente y de apropiación inherente al acto de escritura y sus objetos. Pero también advierte una dimensión reveladora de la naturaleza misma de la escritura: la ficción de su naturaleza indeleble, la falacia de la “inmortalidad de la escritura” y, con ello, de la “inmortalidad por la escritura”; pone a la luz la destrucción de la potencialidad expresiva de la escritura, la conversión de lo escrito en materia inerte y la transformación de su apropiación en recurso de poder. Madeja de ficciones cuyo remanente es el eclipse o incluso la degradación o la destrucción de la escritura como tal, velada por la

¹ El capítulo específico de este muy revelador análisis se titula: “Leçon d’écriture” (“Lección de escritura”), en Lévi-Strauss (1955: 342).

persistencia de la materia escrita, que persiste como un velo o incluso como una negación de la estela de las desapariciones.

Quien escribe encuentra en las ficciones de la escritura la garantía vacua, la fantasía de la permanencia de su nombre más allá de la muerte; el lenguaje escrito parece cobrar el peso de lo indeleble, su finitud se vela detrás de la materialidad de los signos, la volatilidad, la presencia azarosa y errática del lector parece conformarse como una evidencia del tiempo indeclinable de la escritura y la lectura, es apenas una presencia eventualmente cristalizada en las estelas de la escritura. No obstante, a pesar de ese tejido de velos imaginarios, la muerte se advierte como una resonancia mate, pero irreductible en el juego mismo de la escritura. La escritura supone así un entrelazamiento de tiempos: el tiempo mítico del origen, los anudamientos y las incertidumbres del devenir, el rostro múltiple, inabarcable, inabordable, del presente, y un porvenir incalificable y casual, un horizonte que se traza como una frontera difusa que conjuga el devenir ausente de los signos y el devenir presente de los sentidos informulados. La escritura persiste más allá del gesto que la traza; su materia muerta exhibe, no obstante, una fuerza capaz de engendrar en cada lectura un espectro de facetas irreductible a toda voluntad expresiva.

Sin embargo, la escritura, como hecho histórico —más allá de revelarse como un modo de darse de la potencia expresiva y con ello de la existencia de lo humano—, aparece como acto de expresión, de creación de significación —de significancia— y como recurso de figuración conformado por palabras, derivados de un *acto expresivo*. Lo escrito se exhibe como huella de este acto, una huella arrancada de toda relación reconocible con quien las articula en signos y la plasma en trazos duraderos, como demanda de significación.² La escritura como objeto

² Comprendemos la *significación*, en esta reflexión, como el momento en que la significancia de los signos se conforma finalmente en el acto de recepción, en el momento en que se integra el proceso dialógico y el acto comunicativo se despliega como la forma germinal del don: dar significado. Antes de ese momento, acaso podemos hablar de un “devenir significación” —un proceso de conformación de la significación abierta al juego de iteraciones, presencias y ausencias, apariciones y desapariciones que despliegan los trayectos potenciales de la significación.

residual de un acto expresivo se desprende de un cuerpo marcado ya por su potencia significativa. Abandonada como una emanación, el texto (el objeto escrito) es también anticipación de esa experiencia de lo insignificante, de la desaparición absoluta. La fuerza desplegada por el acto de escritura, su capacidad para engendrar sentido supone la disipación de los perfiles de su autor, su desdibujamiento radical, la imposibilidad de su presencia. Lo escrito aparece como objeto entregado en un acto de don indeterminado; adquiere los tiempos y las duraciones de la materia inerte capturada en el trayecto de reciprocidades del acto de don. Una huella que no es sino el sedimento fragmentario e inacabado de una voluntad de expresión que elude toda fidelidad con un origen. La génesis de la escritura es irreconocible e irreconstruible: se precipita en los territorios de lo conjetural o en los fervores de la certeza sin fundamentos. Es la huella de un sujeto cuyo vacío, sin embargo, habita el texto, lo desborda y gravita sobre él como una fantasmagoría sin arraigo, sin origen, sin finalidad, ajeno a todo valor prefigurable. Es sólo en la consolidación de la significación como don que se hace patente una fuerza de obligatoriedad que fija los umbrales de la significación admisible; las palabras, a partir del ciclo dialógico, se despliegan como señales de la exigencia interpretativa de los signos, lo intolerable se funde entonces con los linderos de la inteligibilidad. Se escribe desde el advenimiento cotidiano del derrumbe —derrumbe de la identidad del autor, derrumbe de todo perfil adivinable de un destino, derrumbe entonces de toda forma delimitada de la expresión.

Son constelaciones de huellas que se ofrecen como un “devenir signos”; un devenir cuyo desenlace se asume ya como una certeza irreductible, pero sin fisonomía; un resabio, una degradación cuya culminación, cuya realización completa, esencial, no puede ser sino precipitarse en la propia desaparición. La muerte se revela plenamente en la experiencia de la desaparición absoluta prefigurada por la opacidad irreductible del texto, en su promesa de permanencia indeleble destinada a otro extraño a toda complicidad de sentido. Irreparable, irreversible: el otro presente como sombra sin contornos, sin fisonomía, presente en su ausencia, irrecuperable, cercenado de toda

presencia posible que no sea la vaga y fragmentaria, inerte reaparición en lo imaginario.

Acaso, el acto poético es una modalidad limítrofe de la escritura. En sus manifestaciones más radicales, cuando su fuerza expresiva asume su más perturbadora exigencia, la escritura poética participa del “devenir ausente” de la escritura, una fuerza expresiva en colindancia con la música participa de su capacidad de perturbación afectiva y corporal, también en la frontera con el grito, impulsa a la significancia del lenguaje a las formas tangibles de la indeterminación del sentido. Blanchot asume la escritura —y en este caso, la escritura poética— como una experiencia marcada por un rasgo fundamental: “es una prueba, pero indeterminada”. Esa “prueba” es una exigencia paradójica de búsqueda de un sentido cuya existencia es negada por el propio trabajo poético. Esa paradoja intensifica el vértigo de la indeterminación: una búsqueda indeterminada de un sentido cuya identidad se asume de antemano como absolutamente indeterminada. Blanchot recupera y explora esa frase de Paul Valéry, frecuentemente tomada como una profesión de fe formalista: “el verdadero pintor, busca toda su vida la pintura. El verdadero poeta, la Poesía” (1955: 104). La vía se traza a partir de la interrogación sobre la relación imposible, paradójica, entre la verdad y la búsqueda infinita, indeterminada, irreconocible en sus recursos y sus dominios. Valéry alude a una búsqueda marcada por la oscuridad y por el carácter fantasmal de la Poesía cuya esencia es in formulable, exorbitante. Es una búsqueda no sólo de un objeto imposible, irreconocible, sino también de un tiempo inaprehensible. Esa búsqueda no puede sino agotar las latitudes del tiempo vital. Buscar durante una vida cuyo sentido surge de esa experiencia indeterminada que se revela como el centro vacío de toda identidad. Asume la vacuidad del sentido reconocible en la propia voz. La escritura poética además asume una paradoja constitutiva: destinada a significar en el silencio de la lectura se presenta con la sonoridad de una voz sin sonido, hecha presente en una imaginación sin figura. Música silenciosa, voz muda, ritmo hecho de discontinuidades y de gravitaciones sin acentos. Da lugar a una experiencia que no emerge sino de la propia ausencia de sí mismo.

Blanchot subraya esa consideración absoluta y tajante: “busca toda su vida” un objeto cuyo perfil se dibuja sólo en la negatividad de lo irreconocible de una palabra transformada en sonoridad pura, enlazada al cuerpo por una guturalidad también imaginada. La vida se convierte en la mera resonancia, el trazo residual de esa búsqueda se realiza “*enteramente* en una actividad que no está segura ni de sus fines, ni de sus medios, que está sólo segura de esa incertidumbre y de la pasión absoluta que ella reclama” (1955: 104). Esta condición, escribe Blanchot, admite dos respuestas: “Para escribir un solo verso es preciso haber agotado la vida”. Esta conjugación de experiencias surge de otra experiencia primordial: la de una finitud que no se resuelve en “otro” sentido. Una finitud también paradójica: la finitud de la palabra señalada por su transformación negativa en una sonoridad pura, insustancial pero gutural, arraigada en un cuerpo también insustancial como una potencia capaz de engendrar una afección también pura y sin perfiles, la finitud señalada por el horizonte intransigente de lo imposible. Valéry: “se trata de una experiencia no indeterminada, sino determinada por su indeterminación y que involucra la totalidad de la vida, incluso si parece ignorarla” (Blanchot, 1955: 104). Acto imposible de palabras, la escritura poética cobra sentido en el pliegue que separa la vida como lugar del sentido, de la muerte, como ese “afuera” del vivir que Blanchot no deja de aludir con la expresión vertiginosa: “pas au delà” (que significa al mismo tiempo “paso más allá” y “no más allá”) que no es sino esa señal que apunta a ese lugar sin lugar, a ese tiempo sin tiempo, a ese cuerpo todavía cuerpo y ya materia inerte: ámbito de la muerte. El escritor, añadirá Blanchot, “adquiere su poder de una relación anticipada con la muerte” (1955: 110).

Pero en el dominio de la experiencia esa relación con la muerte tiene asimismo una intensidad afectiva: es la laceración de una identidad que el propio testimonio del morir del otro ha desdibujado. Una herida impuesta a un cuerpo sin materia, sin forma, una virtualidad pura. La escritura es ese acceso privilegiado a la posibilidad de asumir el fundamento inaccesible de la ausencia:

La muerte, en el horizonte humano, no es lo dado, es lo que está por hacer: es una tarea, es eso de lo que nos apropiamos activamente, eso que se convierte en la fuente de nuestra actividad y nuestras destrezas. El hombre muere. Eso es una banalidad. Pero el hombre es a partir de su muerte, se vincula íntegramente con ella mediante un lazo del que él mismo es el juez, él construye su muerte, se hace mortal y, al hacerlo, se da el poder de hacer y otorga a lo que hace su sentido y su verdad (Blanchot, 1955: 115).

Hacer la propia muerte supone la posibilidad de formular ese juicio sobre ella. Recobrarla como un tópico cardinal: erigir, modelar la propia muerte como un trayecto hacia el sentido. La escritura, acaso, es una vía privilegiada para la composición de ese juicio. Hablar sobre la muerte de la palabra inapropiable de la escritura, esa palabra súbitamente transformada en extrañeza incorporada en el propio universo del actuar. El juicio escrito, la palabra articulada como una tentación del acto de dar nombre a lo que es inaccesible a fuerza designativa del nombrar. Nombrar la muerte en la escritura para esa apropiación de la fulguración vacía de la muerte, de su acontecer radicalmente extraño a toda apropiación. Adentrarse en la anticipación de la propia ausencia. Pero más allá de la escritura, acaso de los recursos radicales de una expresión destinada a la interrogación radical sobre aquello que se erige más allá de todo alcance y, sin embargo, en la absoluta proximidad, la muerte es esa brutal conmoción de la desaparición anónima —aun cuando esté marcada por un nombre, aun cuando se le imponga un rubro y una celebración—, que está destinada a disiparse en la impotencia y la fragilidad de la memoria. La muerte es abismarse en el olvido progresivo: “se muere”, escribe Blanchot, acotando el estremecimiento del morir con ese “se” impersonal que le es propio. Ese dilatado, abierto territorio de la muerte desplegado en la escritura experimenta la mutación de las vicisitudes de la memoria. Esas vicisitudes no son sino la disgregación, la turbiedad, la fabulación, las interferencias de la fantasía, las fantasmagorías del deseo, el anonimato encubierto del enaltecimiento mítico. La memoria se edifica así con la insistencia de la elipsis, los vacíos,

la incidencia de la desmemoria, la distorsión; pero también con el simulacro afirmativo de la concatenación de relatos ínfimos y dispersos, constituidos por metáforas o metonimias —descripciones hiperbólicas o traslaciones (metáforas), sinécdoques implantadas en la imaginación como fuentes sofocadas, como semillas estériles, como florecimientos baldíos. La memoria tiene dos destinos: la extinción y la metamorfosis, el olvido radical —olvidar el olvido— y la transfiguración de la constelación de las sinécdoques en fórmulas que emigran para implantarse en la esfera de los mitos. Hay otra metamorfosis posible de la memoria: su transformación en el silencio estridente del relato o, más enrarecido aún, en el trabajo silencioso de las fusiones imaginativas del amor.

La ausencia del otro se dibuja en una diversidad de ámbitos afectivos que toman sus intensidades y matices de la conjugación de tiempos, proximidades, calidades del vínculo, historias, relatos de vicisitudes, inclinaciones del impulso testimonial. La ausencia irreparable, irreversible que se proyecta sobre el eje que abarca de lo efímero, lo temporal, lo duradero, lo infinito y toma de esta inscripción temporal su intensidad perturbadora; señala con esas señas temporales las marcas de la afección y del espectro pasional: desde el amor al odio, desde el apego hasta la indiferencia, desde la comprensión al extravío. No hay duelos que no exhiban la singularidad de esos tiempos y esas intensidades afectivas; sin embargo, escapan a las pretensiones de la nominación inequívoca. Caen bajo el peso, bajo el nombre de un mismo abatimiento: el dolor psíquico, la virulencia de una catástrofe sin fisonomías, la sombra abrumadora de la experiencia absorbente de la ausencia. No obstante, la marca de la ausencia absoluta impone al dolor un matiz irreproducible, una singularidad radicalmente singular que es la que acaso expresa de manera privilegiada el célebre poema de Poe: la violencia reiterativa de ese nombrar el tiempo de la ausencia ante el testimonio puntual de la muerte del otro. “Never more”, repite de manera agobiante, siniestra, el cuervo de Poe ante la visión del cuerpo inerte de la mujer que ha sido el objeto absorbente del amor. “Never more”, la conjugación del tiempo de la ausencia y la finitud transformada por la muerte en un absoluto. El enigma de la

ausencia como fuente intensa del dolor no deja de ejercer una perturbación insistente: la precipitación del otro el no-ser como capaz de revertir el destino de la intensidad afectiva: la intensidad de los afectos suscitados por el otro, una vez privada de su objeto, retorna sobre el propio sujeto, pero transfigurada, desdibujada. Freud apela a la metáfora de la sombra del otro que se proyecta sobre el propio ser. Esa fuerza está marcada por el rasgo del vacío. La intensidad del amor al otro retorna a sí desde el vacío, lleva la huella de un desarraigo irreversible. Ese retorno sobre sí de la intensidad afectiva, marcada por la ausencia absoluta, es como una condición intratable. Es lo intratable mismo. Aquello, escribe Barthes, con lo que no hay relación dialógica posible.

Disyuntivas de ausencia y polifonías del duelo, tiempos y resonancias de la tragedia

Acaso, en la memoria mítica de la escritura de la ausencia, ésta se confunde con los ceremoniales del duelo y con las expresiones textuales de la melancolía. En una reflexión sobre las inflexiones expresivas de la tragedia, Blanchot asume una condición múltiple de la tragedia, más allá del ámbito poético o de la representación escénica. La tragedia se ofrece, en principio, como una calidad potencial del pensamiento, propia de la creencia y del mito, pero también como una experiencia afectiva realizada en las vertientes del relato; aparece como una figura del acontecer en el trayecto vital, como la evidencia de la discontinuidad y la extinción de las identidades: está marcada por una trama paradójica inherente a las experiencias disyuntivas del tiempo: eternidad, finitud, repetición, persistencia, duración, continuidad, acontecer, que se proyectan sobre el dominio de los afectos, las modalidades del conocimiento, los vínculos y la realización de la vida pública. Blanchot se acerca al discurso perturbador de Pascal para encontrar en las paradojas de la fe el fundamento de lo trágico. Al advertir, en el núcleo de la reflexión cristiana, una contradicción insuperable, que se revela en

el carácter dual y contradictorio de Cristo, *al mismo tiempo*, dios y hombre, escribe: “debemos esperar a encontrar la marca de la verdad en la repugnancia y la contradicción. La marca de la tragedia revela un sustrato de creencia como condición del reconocimiento de la fe”. Afirmar la simultánea conjugación de infinitud y finitud, de vida eterna y muerte, de lo irremisible de los actos y lo necesario de la divinidad, de la culpabilidad y la inocencia, de la violencia y la expiación. La tragedia exhibe así su condición de verdad: son ciertas porque son paradójicas. Blanchot subraya: “Saberlas como ciertas a causa de su oposición” (1969: 137). Acentuar el sentido de la negatividad irreductible a cualquier tentativa de síntesis, como condición de la aprehensión de la verdad.

La tragedia despliega esta condición de negatividad en la composición paradójica de las oposiciones, acentuadas por la condición de simultaneidad propia del juego paradójico: una proposición A es verdadera, *al mismo tiempo*, que la proposición NO A también lo es. La condición trágica reclama un ámbito específico: la conjugación de una génesis (un “devenir existente”) aberrante, oscura, y una extinción, la precipitación ineludible en la muerte. Ambos marcados por un enigma de una causalidad inaccesible y un destino al mismo tiempo inapelable, absoluto, pero incalificable. La tragedia enlaza toda una trama de paradojas: la que subraya la disyunción entre el modo de implantarse de la ley –las leyes que emanan de las vicisitudes de la historia humana, y aquellas que parecen inherentes a la existencia y la singularidad del sujeto ante los imperativos del vínculo colectivo–; o bien las interrogantes sobre el modo de darse de su conocimiento: las leyes cuya eficacia se hace patente más allá de lo indefinible o lo inaccesible de la regulación. La tragedia apela asimismo a la ineludible ignorancia de los fundamentos y la fuerza de la ley: su raíz fincada en los orígenes inmemoriales de la comunidad, y apuntalada en la experiencia de la identidad colectiva enfrentada siempre a la indeterminación de la vida singular. Los vuelcos de la tragedia asimismo refieren la relación constitutivamente inconmensurable entre las formas del incumplimiento de la ley y el castigo: la incesante aparición de las asimetrías con frecuencia desmesuradas

entre la dimensión humana de la falta y la tiranía inabarcable, la crudeza y la crueldad del castigo. La tragedia también se adentra en la raíz oscura de la culpabilidad y la expiación.

La figura de la tragedia se esboza de manera distinta en cada una de las variantes de aparición de la paradoja: su desdoblamiento en el espacio y en el tiempo, su cercanía con el diferendo, la apertura a la síntesis en la composición dialéctica, o, por el contrario, una disyunción irreductible que, sin embargo, no admite ninguna resolución; o bien, la paradoja que se desliza en las operaciones retóricas como el oxímoron o el quiasmo y entre las que podemos incluir de manera oblicua la ironía. Pero la paradoja asume también enrarecimientos y matices inherentes a la disposición incesantemente desplazada de la negatividad: su capacidad potencial para intervenir todas las facetas de la lógica y toda la conjugación de afectos, aunque bajo la exigencia de incorporar en ellos las dimensiones diversas de la temporalidad: los tiempos, las modalidades y las intensidades afectivas del devenir-ausente, como experiencia y como sentido; los matices que van de la insensibilidad al dolor a lo intolerable, de la indiferencia al abatimiento, de la insignificancia al desastre. Devenir-ausente de lo humano y lo inhumano –material o inmaterial–, de las formas concebibles de la existencia humana o mítica, como formas de lo individual o lo colectivo, como el desenlace de un alejamiento, devenir ausente como el producto de un acontecer desafortunado, devenir-ausente de manera absoluta y extraña a toda aprehensión racional –la muerte–. La muerte, el asesinato, las vicisitudes exorbitantes del dolor, las situaciones de desbordamiento pasional, los asedios de la alienación y el tajo silencioso del desastre se presentan como facetas expresivas de esas condensaciones paradójicas. La escritura poética y sus realizaciones escénicas, en particular el género escenificado cuyo origen se atribuye al mundo griego –la tragedia en Grecia–, se revelan como modalidades privilegiadas para la expresión de las calidades múltiples de la tragedia.

El enigma del duelo: discordias expresivas

El duelo y su espectro de especularidades y discordancias con la melancolía y la manía –despliegue de facetas de la relación subjetiva ante la pérdida– aceptan caracterizaciones divergentes, involucran distintas expresiones de la memoria que responden a momentos diferenciales del narcisismo, alientan respuestas de la evocación y los apegos inconmensurables entre sí, surgidas del enfrentamiento del sujeto al acontecer de la pérdida –el devenir ausente– del objeto marcado afectivamente. Pero tanto el duelo como la melancolía y la manía son expresiones también destinadas para dar una dimensión tangible a las imaginaciones de la ausencia, a velar o incluso sofocar las resonancias que tiene en el sujeto la gravitación de lo inimaginable. Tanto duelo como melancolía –y manía– participan de los linderos inciertos de la memoria, involucran el desdoblamiento del tiempo: pasado, presente y futuro se proyectan uno en otro hasta confundirse. La memoria se modela con el deseo y se proyecta sobre las percepciones y los reconocimientos –en particular el reconocimiento de sí mismo–. La pérdida, no obstante, no impone a la memoria una impronta definida e inerte, una huella indiferente. Supone un modo de asumir la fragilidad y la transitoriedad de los vínculos con los objetos del mundo –todo objeto conjuga los tiempos del devenir ausente y el devenir presente.

La petrificación imaginaria de las identidades participa de la intemporalidad y la invariancia ilusoria del instante, exhibe la súbita inhibición ante el resplandor lacerante del acontecer. La fijeza de los tiempos y de los fantasmas, el apego a las identificaciones ignora la mutación incesante de las identidades, supone incluso un olvido o una desestimación del mundo como la sedimentación de las figuras simbólicas de las desapariciones. Reconocer un objeto en la corriente del tiempo es aprehenderlo no como una presencia fija e invariante, sino como el resplandor en el momento de esa conjugación de devenires en sentidos encontrados, anticipación del “devenir presente” del objeto inaccesible del deseo y recreación en la memoria del “devenir presente” de lo desaparecido, tentativa siempre fallida de

restablecer lo perdido, de fraguar con ello la espera y la progresiva asimilación de la pérdida. Es posible asumir así que el objeto es aquello que desaparece. El objeto se define por la necesidad de su desaparición: la esencia del objeto es su sustraerse a la esfera del mundo, su precipitación en un “afuera” del existir. El mundo se eclipsa sin pausa en las fisonomías evanescentes de los objetos que se desplazan más allá de los confines del mundo. En la estela de ese desvanecimiento de los objetos del mundo se bosqueja ya el virtual devenir presente del objeto y, con ello, de una nueva fisonomía de lo mundano, una nueva composición del sentido. La reflexión freudiana enfrenta y confronta estas distintas experiencias del tiempo, la génesis, la aparición, el desvanecimiento, la memoria, la duración, la ilusión de permanencia y la desaparición absoluta, la aniquilación en esta disyuntiva del duelo, la melancolía, la manía y las edificaciones equívocas y ambivalentes de las identificaciones.

Pero la perspectiva de Freud señala sólo un conjunto de potenciales comprensiones de esta relación entre el sujeto y la desaparición. En efecto, recapitula, despliega y acaso vislumbra, en un acercamiento propio, múltiples genealogías del pensamiento sobre la desaparición y sobre las afecciones que ésta suscita. La melancolía y el duelo han conformado tópicos permanentes en la edificación de la cultura: desde el pensamiento mítico en todas las culturas, las prácticas rituales y ceremoniales del duelo y los inagotables cultos y celebraciones a la muerte en todos los ámbitos religiosos, las prácticas del consuelo y las hermenéuticas de las memorias ancestrales; la meditación sobre la melancolía en Aristóteles, las prácticas médicas y las meditaciones éticas y ontológicas en la tradición greco-latina y el Renacimiento, hasta las incontables vertientes de estas expresiones que han surgido en la modernidad. Así, esta tensión ante la desaparición, ante el desastre que marca el acontecer de la desaparición absoluta, la muerte, ha dado cabida a modos de instituir colectivamente la reinvención de los vínculos, formular concepciones, establecer redes de prácticas sociales y dar cabida a respuestas subjetivas y afectivas inconmensurables entre sí. Sin embargo, quizá entre todos los regímenes de la experiencia, duelo y melancolía persisten en el dominio de las culturas como dos

facetas discordantes, pero íntimamente enlazadas a través de incontables, inextricables y a veces irreconocibles vasos comunicantes.

El duelo supone una doble inscripción en el dominio de la experiencia: por una parte, involucra el carácter colectivo de la pérdida. La muerte de un miembro del grupo trastoca todos los regímenes de la acción colectiva e, incluso, llega a poner en crisis la vigencia del campo normativo e institucional de una colectividad. La presencia misma del cadáver, destinado a la descomposición, despierta sensaciones de horror y repulsa, se impone como signo de impureza y supone el acto de purificación de todos con quienes el muerto ha tenido contacto. Con el muerto se quebranta también la multiplicidad de los vínculos y las acciones que lo incorporaban. Purificación, restauración a través de las mutaciones identitarias, señalan el sentido colectivo de la respuesta ante la muerte. Las diversas identidades, jerarquías y dignidades del muerto reclaman, por consiguiente, distintos conjuntos de acciones de restauración y recreación normativa. Por otra parte, el duelo nombra la profunda singularidad de la experiencia de devastación íntima, singular, de la desaparición del destinatario de las afecciones. Esta participación dual del duelo en la conformación de la experiencia del sujeto se constituye en una trama dinámica, cambiante.

A partir de su análisis y reflexión sobre las ceremonias mortuorias entre los grupos étnicos de los pueblos indonesios, Robert Hertz señala:

Cuando un hombre muere, la sociedad no pierde solo una unidad; se ve sacudida en los fundamentos mismos de su vida, en la fe que puede tener en sí misma. [...] Pero esta pérdida no es definitiva. Una sociedad sana no la puede considerar irrevocable, como tampoco a la muerte, porque preserva la fe en sí misma, no puede admitir que un individuo que ha participado de su propia sustancia, sobre el que ella ha impuesto su marca, se ha perdido para siempre; la última palabra debe permanecer viva bajo formas diversas; el difunto surgirá de las agonías de la muerte para entrar de nuevo en la paz de la comunión humana (2014: 113).

La expresión colectiva de la pérdida supone la instauración de recursos colectivos, privilegiadamente rituales, pero también la vigencia de las prácticas y técnicas de la memoria: edificación de monumentos, lápidas, ornamentos, representaciones pictóricas, cantos, composiciones y ejecuciones sonoras, tanto como un repertorio incesantemente amplificado de composiciones simbólicas: danzas, vestimentas, máscaras; huellas que se funden en la densidad de los ancestros; pero, asimismo, esa pérdida reclama también prácticas verbales de la preservación imaginaria, a veces un mero trazo evanescente en la memoria, una sombra apenas tangible del desaparecido: relatos orales, canciones, narraciones míticas, registros de distintas lógicas de la escritura; el duelo pone en juego todos los recursos simbólicos orientados a configurar y garantizar un perfil de la memoria colectiva e individual para la restauración de la integridad de la esfera compartida de la experiencia.

Por el contrario, la experiencia individual, la vivencia subjetiva del duelo involucra la aceptación de la singularidad de la pérdida, las fórmulas de lo irremplazable —que se mantiene en los márgenes de la expresión, que se confunde con lo indecible, que se impone como un silencio capaz de expresar en la ausencia de la palabra la ausencia absoluta del otro. El duelo conlleva asimismo con frecuencia la inhibición o la distorsión de la voluntad narrativa— no sólo relativa a la pérdida, sino de la desaparición y, en condiciones limítrofes, el proceso del morir —la desaparición del ser querido acarrea el vuelco de la vida a partir de la experiencia de la desaparición como acontecer de lo absoluto—. Conlleva un trastocamiento del propio universo, de los tiempos de la experiencia, y, con ello, la reinención de las tramas de la memoria y de los horizontes del propio devenir. Involucra, por consiguiente, el trabajo de la memoria, de la gestión psíquica de las huellas, no menos que la recreación de las imaginaciones de la ausencia: el pasado y lo por venir. Esta recreación de la imaginación impone derroteros singulares a los hábitos expresivos, transfigura los ámbitos de lo narrado y lo narrable, interviene en los modos del mirar y del mirarse, en la conformación de las identidades. Impone sus propias inflexiones a las condiciones del testimonio y la ficción, a las

fantasmagorías arraigadas a los nombres, a las situaciones, a los tiempos y a los espacios vividos.

Duelo y melancolía se plasman, sin embargo, en distintas vertientes de la significación: modos de afrontar la muerte, designarla, nombrarla, aunque sus formas expresivas se despliegan también en la escritura. Un juego de inflexiones diferenciadas en la medida en que en el paso por la escritura el destino de la afectividad experimenta desplazamientos y juegos metafóricos suplementarios, supone inscribirla mediante la escritura en el tiempo de la vida de los otros. El acto de escritura supone ya en sí una inscripción tácita del devenir ausente en el velo que involucra la disolución de la fisonomía del propio acto de escribir. Sin embargo, hay un vuelco suplementario de la escritura: el dar a la muerte esa presencia singular que surge de hacerla presente en la enunciación de cada texto. Darle nombre a la muerte y a los muertos, hacer de la escritura ese gesto capaz de realizar la memoria y afirmar su duración, esa transfiguración de la presencia desaparecida en la fuerza de arraigo del mito. Nombrar la muerte, ofrecerle la fuerza escénica de los cuerpos, o narrar el morir es una de las vocaciones tácitas de la escritura, acaso de toda escritura. Pero la muerte del otro no es un mero ausentarse, provisional o eventual, es la extinción, la desaparición permanente, lo irrecuperable mismo, aunque se asume como un pervivir del otro más allá de la propia presencia: una persistente afirmación del abandono. La muerte del otro es una desaparición que rechaza la costumbre de la ausencia. Sintetiza una diversidad de tiempos: señala tanto el instante original de nuestra acción que lleva consigo la impronta de su finitud y exhibe ya su propia desaparición; como el tiempo del decaimiento y la degradación de la vida, la decantación de la ausencia en los cuerpos que se extinguen. Los relatos del morir despliegan tiempos y memorias heterogéneas y hacen posible su integración en la unidad ficticia de la vida. No hay relato de esa catástrofe súbita del morir. El nombre del morir y los juicios que suscita son siempre palabras dichas desde un “afuera” de la muerte, acaso, ofrecen una crónica entrecortada, fragmentaria, puntuada que anticipa y prescribe los nombres inagotables del duelo. El

testimonio del morir de los otros es ya la apertura del duelo, de sus rituales y sus escenificaciones. Testimonio del morir y escenificación del duelo: se anudan en momentos decisivos del trabajo de gestión del dolor de la ausencia. Roland Barthes escribe sobre ese dualismo que se despliega en el relato del duelo: las referencias evanescentes a la muerte, y los trayectos balbuceantes del duelo, puntuados por la efusión del dolor:

Hay un tiempo en el que la muerte es un acontecimiento, una a(d)-ventura y, en ese carácter, moviliza, interesa, tensa, activa, tetaniza. Y luego, un día, deja de ser un acontecimiento, tiene otra duración, compactado, insignificante, no narrado, lúgubre, irrevocable, un verdadero duelo insusceptible de cualquier dialéctica narrativa (2009: 60).

La descripción de Barthes despliega el aparente dualismo de los tiempos de la muerte: un acontecer y una pendiente de disipación del dolor que desemboca en el silencio de todo impulso narrativo. El duelo se despliega en múltiples temporalidades: cada calidad de los órdenes temporales indica un proceso distinto, un momento en una situación que se transforma incesantemente, pero que a pesar de tornarse imperceptible jamás concluye. Sólo se confunde con la vida misma, con la insólita serenidad de un dolor amortiguado, en las inmediaciones del olvido, inenarrable. Pero acaso es este desenlace en la consolidación del ritual del duelo algo que impone un rasgo diferencial a los tiempos: su modo de realizar la consagración a los nombres de la ausencia, y su gravitación en torno de la certeza de la finitud. Exalta esa pendiente de lo irrecuperable que se anticipa en toda desaparición y se corrobora de manera incontrovertible en la muerte. Es esta transfiguración de la desaparición, su traslación al dominio de lo simbólico, lo que marca asimismo un sentido espectral del juego de la metáfora. Mas la conjugación de los tiempos del duelo supone una “conclusión” equívoca: al fusionarse con la vida, su intensidad se torna inadvertida, subyacente, se preserva en los perfiles de la propia experiencia. Ese final aparente del duelo, ese momento de restauración del horizonte vital, es y no es un punto

de clausura: señala los bordes del silencio, un responder a la imposibilidad o la insustancialidad del relato referido al acontecimiento del morir con una reinención de los linderos del relato, con las serenidades lacerantes de la vida que insiste. Roland Barthes concluye su diario del duelo con una frase plena de resonancias sobre la extensión ilimitada de la estela del duelo “que termina” —termina la escritura del *Journal de deuil*—: “Hay mañanas tan tristes...” (2009: 215). Tiempo abierto, sin marcas, sin linderos, despliegue desigual de intensidades, dolores difusos, inacabados. El duelo reclama desembocar en esa extraña in-sensibilidad ante la conciencia de lo inevitable, que Scheler identifica asimismo como el “efecto” de la realización de la tragedia y que, de manera equívoca se identifica a veces con la conformidad, un “aquietador” (*Quietiv*) de la voluntad”, o una “resignación” (Schopenhauer, 1986: 354), la catarsis en la que encuentran su desenlace los rituales y los ciclos del duelo, y la expresión dramática de la tragedia. Scheler ofrece un matiz al abatimiento mencionado por Schopenhauer, llama a ese punto de clausura el momento de “una quietud y tranquilidad inmensa, una especie de paz, de serenidad (*Gelassenheit*) que les es propia” (Scheler, 1915: 287). En ambos casos, el duelo —que se revela, así como un ritual en los confines de la tragedia— se realiza en ese momento de quietud, de reconocimiento del carácter necesario de esa ausencia absoluta, del advenimiento absorbente del tiempo de lo inhumano.

Ese carácter elusivo, equívoco, inasible del desenlace del duelo remite más claramente a una afección neutra, a una inhibición sin plazos de la afectividad, a la de una insensibilidad integral y una extrañeza que incorpora al mundo y a sí mismo, sin que ello involucre un repliegue ante el entorno y los otros. Sus tiempos son extraños a la temporalidad y a las inquietudes de la interacción y la narración y, cuando quedan sometidos a las formas, los tiempos y las lógicas del relato, dejan un resto irreductible, una sedimentación irrecuperable, más allá de las huellas de lo vivido, extrañas a las tentativas de la memoria y de la evocación. Relatar el duelo es siempre un ejercicio que conjuga el sentido de un testimonio fallido, la resonancia de un

silencio intratable, irreconocible, aunque punzante, y un desapego al mismo tiempo inadmisible e ineludible, pero suscita también un rechazo íntimo, la sombra de lo irreconocible. Una desconcertante indiferencia, acaso de un carácter semejante a la anestesia. El duelo no puede ser sino la plena vigencia de una paradoja: un sobrevivir en la estela de un sí mismo que ha dejado de serlo, un sí mismo ya inexistente; un perseverar en ese tiempo del sobrevivir como quien ha abandonado su existencia; un persistir en la vida en el silencio de toda identidad. Como escribe Blanchot en relación con el desastre: el dolor del duelo “punzante, fragmenta, deja en carne viva lo que no puede ser vivido, ni siquiera evocado” (1980: 87). Es el escándalo de lo inhabitable entronizado en una vida que ha sido privada de su propio horizonte; lo inhabitable que circunda a la pérdida sin poder nombrarla, y sólo, acaso, señalarla como un pliegue, una decantación y un enmudecimiento progresivo de su memoria –y del dolor que provoca ese vacío– en los linderos de la evocación.

La muerte del otro exhibe así una afección dual: la de la pérdida absoluta, singular, que es asimismo una pérdida de calidades inadvertidas de la propia imagen; y la de la confirmación de que esa muerte es, asimismo, la prefiguración, el mero anuncio, la señal de la inminencia de la muerte propia. Ante la fotografía de su madre niña, contemplada después de su muerte, Barthes escribe:

El horror es esto: nada que decir de la muerte de quien he amado más, nada que decir de su fotografía, que contemplo sin poder jamás penetrar en ella, transformarla. El único “pensamiento” que puedo tener es que, en el fondo de esta primera muerte, mi propia muerte está inscrita; entre ambas nada más que esperar: no tengo otro recurso que esta ironía hablar de “nada que decir” (1980: 145).

Vivir en la estela de la muerte del otro conlleva una prefiguración de la propia muerte reconocible sólo en el enmudecimiento del que emanan palabras que no son un relato, sólo escritura. Palabras sin otra referencia que un vuelco radical del inexistir. No obstante, ese juego de reflejos es la virulenta confirmación del quebrantamiento de

la especularidad. No hay identificación con el muerto. Acaso la identificación, si ocurre, es con rasgos de lo vivido en común. En esa pérdida aparece esbozado el resplandor especular del propio destino, de su omnipresencia y su inmediatez. Aun en los casos en que ocurra como la confirmación de una muerte anunciada, la muerte del otro es un acontecimiento. Imposible de anticipar en su realización singular, en su tiempo propio, en la intensidad y la duración de sus resonancias. No hay lenguaje para ofrecer un sentido a esa desaparición absoluta que asume también la contundencia del azar y el agobio de la necesidad. Hay algo paradójico en ese desaparecer que es un golpe rotundo en un instante, un ocurrir súbito y absoluto, un vuelco, un vacío que remite a un desaparecer como una posibilidad realizada de antemano y, sin embargo, inminente siempre, hasta su advenimiento. Es el advenimiento de lo irrepetible que conlleva la exigencia de una generalización sin restricciones: “todos habremos de morir”, que despliega una afirmación sin sentido –futuro que es al mismo tiempo presente y pasado: hemos ya muerto incesantemente como lo hacemos ahora– que enlaza una seña de universalidad y un verbo en infinitivo que señala un instante de vida ya ajeno a toda experiencia: universalidad plena y singularidad radical, fulgor y permanencia, presencia invocada siempre y secretamente, pero también destinada al olvido; evidencia omnipresente y agobiante, pero también una fuerza perturbadora que yace suspendida, confinada a los márgenes del asedio por una *epojé* –nombrar esa “cosa” que es la muerte, carente de identidad y de existencia, pero reconocible en un “en sí” privado de otro sentido que el de las resonancias de su inexistir, aunque asumida como condición de vida–. Esa *epojé*, modo de darse de la muerte como una “presencia irreparable y suspendida” que habita el lenguaje como un sentido tácito, indefectible, y, sin embargo, inexpresable, es la señal de una ausencia que sustenta y habita cada signo del lenguaje, que subyace a la persistencia y la necesidad iterativa del lenguaje, que no pueden dejar de desplegarse, sino como un resto, las resonancias mudas del lenguaje.

Hay algo en la designación de lo muerto que permanece en la periferia del decir y que emerge de esa conjugación de rasgos paradóji-

cos: lo absoluto de la desaparición, y el fulgor lacerante, *absolutamente singular*, de ese acontecer. La palabra cobra toda la intensidad de su potencia designativa, su capacidad para hacer inteligible el mundo y tolerable el espectro de sus afecciones, a partir de su capacidad de integración sintética del despliegue del acontecer en el que se conjugan la presencia en la esfera intangible del sentido y la desaparición de lo acontecido en el mundo. La palabra nombra con un solo signo, con una sola palabra, no solamente la presencia evocada del objeto ausente, sino todas las posibilidades, inagotables, innombrables, inconcebibles, de realización. En cada palabra se subsume todo posible acontecer de un objeto y la esfera de sus relaciones reales y potenciales, y los modos de darse del objeto como vértice de las realizaciones de un mundo posible. Dar nombre a una presencia no es sino hacer inteligible esa ausencia del objeto marcado de antemano ya por la certeza de su devenir ausente. El objeto de toda designación no es sino la sombra de lo ya inaccesible. Ese objeto que ya en el momento de ser percibido se precipita en el vértigo de la recomposición incesante. La mera presencia del objeto es ya su precipitación en su propia desaparición, que sólo se precipita en los perfiles de una identidad por la operación de la conciencia; pero esa identidad reclama para su plena apreciación de la palabra que impone un tiempo indefinido, una resonancia ficticia, a la vigencia de lo ausente.

Es esta relación con el “devenir ausente” que anima cada objeto que irrumpe en la esfera del sentido lo que pone en relieve el fundamento del lenguaje: la repetición. El lenguaje existe como régimen de repetición de los signos. El lenguaje se repite porque cada una de sus reapariciones es irrepetible, su acontecer encuentra una resonancia constitutiva con el acontecer del mundo, se trata de una resonancia sin identidad, sin correspondencias, enigmática y al mismo tiempo esencial: sobre esa paradoja se erige la repetición de los signos —en cada aparición el signo es ya en sí mismo una reiteración de su presencia y una recreación de su potencialidad de sentido—; la repetición del lenguaje está sustentada sobre una experiencia apenas discernible del vértigo suscitado por el vacío absoluto de la identidad.

Cuando Saussure sostiene la arbitrariedad del signo no hace sino afirmar ese vértigo que emerge en el signo, que revela su vacío como fundamento: el signo está arrancado radicalmente de la incidencia de lo mundano, pero al mismo tiempo es el fundamento del existir mismo del horizonte, del propio mundo. Ese vértigo de la repetición tiene una resonancia propia: instauro el dualismo entre dos modalidades simultáneas de la significación. El signo, en su capacidad de integrarse relacionalmente con todo un espectro abierto de elementos significativos, conforma el espacio y los recursos autónomos, aunque de sustrato subjetivo y social, de toda inteligibilidad posible; pero también el “devenir significativo” del signo es inextricable de sus resonancias simbólicas —es decir, de su fuerza expresiva y de su incidencia en el dominio del actuar, en su potencialidad para dar forma a la incidencia actuante de los cuerpos—. El signo ocurre, así, como una entidad relacionada de manera in formulable con el mundo como una integración abierta de una conjugación inabarcable de devenires: el mundo es esa presencia que conjuga el campo indefinible de la existencia potencial y la configuración de lo presente como una decantación instantánea y fugaz de lo no realizado, que no es sino el devenir ausente de toda realización. El vértigo de la repetición emerge de ese vértice en el que se anuda la potencia ausente, inmaterial, constitutiva de lo mundano y las realizaciones que plasman las tensiones incalificables de su incesante devenir tangible. Lenguaje y repetibilidad, sin embargo, no son simplemente condiciones formales de existencia del lenguaje, sino son condiciones fundamentales de la condición simbólica de la significación.

A partir de su realización en la repetición, lo significado revela su doble génesis: el sustrato subjetivo de la repetición, lo que insiste del propio sujeto para encontrar su forma en la composición de los signos, y la figuración —la modelación aprehensible— de la integridad de lo presenciado. Se trata de una figuración ex/céntrica, que emerge de la aprehensión de otro, que emerge de la vigencia del vínculo. No hay mundo —el mundo como una esfera de sentido que integra lo potencialmente realizable con la integridad de lo

atestiguado— sino como una figura surgida de la concurrencia y de la forma de la intersubjetividad. Si bien acaso sería posible asumir un sentido de los objetos del mundo como derivado de la acción singular que privilegia la relación entre la conciencia y la multiplicidad de los objetos —presentes o virtuales—, ésta no puede remitirse al mundo desde una condición solipsista. Explorar la extrañeza del solipsismo a partir de la intersubjetividad formulada por Husserl supone admitir la conformación esencialmente intersubjetiva del yo, la condición heterónoma de toda experiencia del mundo y de sí mismo. El mundo se vuelve inteligible en el momento en que la experiencia se realiza en la forma expresiva —intersubjetiva— de los signos asumidos como una potencialidad indicativa —una capacidad referencial— que “señala” el acontecer del mundo, reconocible a partir de los momentos cambiantes —las situaciones singulares— del vínculo intersubjetivo.

La repetición nunca es la simple restauración de lo mismo, supone, por el contrario, una iteración destinada a una mutabilidad incesante de las condiciones de la significancia, hace patente la maleabilidad incondicional de la fuerza referencial de los signos —en su dimensión significativa dual: como sistema de entidades autónomas de composición y significación, y como formaciones efusivas de la subjetividad en las condiciones del vínculo intersubjetivo—. ³ La repetición no deriva de la “naturaleza” o de la “esencia” de la significación, sino de su naturaleza regulada. Un signo es repetible en la medida en que la “significancia” (el devenir signo de una materia potencialmente expresiva) deriva de su posibilidad de ser integrada en una trama de regulaciones inherente a la exigencia expresiva de los vínculos. Repetición supone así la insistencia iterativa de la regulación como condición de la significatividad.

³ Es preciso subrayar que la noción de “referencia” que se ofrece aquí no tiene encuentro con una “relación” entre un signo y un objeto, sino en una fuerza derivada de la regulación intersubjetiva del uso de un signo, y que conforma el modo de aprehender un objeto del mundo. Es una fuerza que no emana del signo mismo, sino de su uso expresivo en una situación específica del vínculo con otro.

Pero más allá de las condiciones formales de su despliegue, la iteratividad de las formaciones significativas asume, en sus dimensiones simbólicas una calidad perturbadora. Ya Edward Sapir había señalado la raíz expresiva de lo simbólico y su dualismo desconcertante (1985: 565): lo que denominó “simbolismo referencial” orientado a la aprehensión del entorno, del mundo, y el “simbolismo de condensación” destinado a dar expresión a las “tensiones emocionales tanto de manera consciente como inconsciente”. Remite a un simbolismo lo que expresa, simbólicamente, mediante la composición de los signos, la integración enigmática de conciencia y régimen pulsional, y da relevancia figurativa y conceptual a sus objetos indeterminados —o quizá, más bien, sobredeterminados—. Ese simbolismo da lugar a un reclamo pulsional de satisfacción imposible de identificar o acotar, cambiante, lábil, errático, pero también extraño a cualquier patrón preestablecido, indócil incluso ante las exigencias del “principio del placer” o llevado incluso a esa extenuación de toda tensión vital: impulsado por el vértigo de la atracción de lo inerte. La fuerza imperativa de la regulación tiende, arrancada de su fuente vital, a la disipación de su energía, a su reencuentro con los automatismos de la naturaleza. De ahí, quizá, la relación que advierte Freud entre la repetición y el doble destino de la repetición: por una parte, la atenuación progresiva del dolor, la transformación de la fuerza potencialmente disruptiva de la repetición, en la docilidad de los hábitos: repetir la experiencia lacerante hasta que va disipando, hasta tornarse irrelevante, insignificante, su incidencia degradante, hasta que se confunde acaso con el malestar de lo cotidiano; la repetición como recurso para doblegar la violencia degradante —o acaso purificadora—⁴ del dolor; o, por la otra parte, la exacerbación de las intensidades, la

⁴ Más allá de una concepción de la purificación emanada de la atmósfera religiosa, la imagen de una purificación por el dolor surge de un enfrentamiento con una experiencia irreductible que remite a una concepción radical del cuerpo propio. No hay experiencia radical del dolor que no derive en una gravitación de la conciencia sobre los límites del propio cuerpo. El dolor como un abandono del mundo y de la mundanidad del propio cuerpo. El dolor, sobre todo físico, pero también psíquico, es ya una interrogación sobre las condiciones y la posibilidad de la sobrevivencia.

dilapidación de los desahogos derivados de la exuberancia impulsiva del dolor que escapa al confinamiento en los márgenes de lo tolerable, para conducir el ordenamiento vital a su radical quebrantamiento, que conlleva la búsqueda de la tentativa de desembocar en una intensidad desmesurada donde el extremo del dolor señala el umbral de la desaparición de la calidad reconocible de las sensaciones.

El duelo exhibe un dualismo que pone en juego otra faceta de las dimensiones del “devenir ausente” del otro, esa ausencia absoluta. Por una parte, el duelo como una faceta absurda de la preservación de la propia vida al margen de la ausencia, una secuela sin identidad de la desaparición de los otros —es decir, en el vórtice de la propia desaparición—; por otra, preservar la trama de los vínculos colectivos lacerada y quebrantada por lo irreparable de una ausencia ya sin nombre. El duelo como un proceso subjetivo, íntimo, inenarrable, ajeno a toda nominación; y el duelo como un ritual escénico, como un despliegue teatral destinado a reinventar identidades, normas y vínculos quebrantados por el acontecer de lo inconmensurable, de aquello cuyo único nombre posible es el silencio.

Un rasgo singular, esencial, de lo humano es la disposición ritual de los cadáveres: la consagración de su figura residual. Ese objeto inerte, un devenir inorgánico carente de sentido, preserva, sin embargo, un aura imaginaria de vida se inscribe como la huella de una memoria anticipada, tallada en los umbrales de su desaparición. Los ritos de disposición del cadáver lo toman como foco simbólico de la instauración y desarrollo de un espacio ritual: entierro, cremación, o incluso su consumo en una comida ritual asumen íntegramente la persistencia y la potencia diseminativa de una fuerza vital derivada de su calidad simbólica. Pero las secuelas y resonancias de esa implantación simbólica no se extinguen al término del proceso ritual, se integran en un juego de mutaciones simbólicas, relatos, rememoraciones, otra trama de celebraciones que se ofrecen como estrategias y metamorfosis de la memoria colectiva: la veneración de la huella, la preservación de las reminiscencias, la depuración de las evocaciones, la rememoración de las fantasmagorías biográficas y la exaltación de los andamios míticos de las identidades. Ese objeto, el cadáver y su

nombre, sus reliquias no son sino la evidencia silenciosa, la presencia paradójica de lo ausente, esa presencia tangible de lo absoluto del vacío del otro, ese nombre reiterado de un secreto que marca de manera tácita la pulsación de toda forma de vida.

El silencio como el nombre sin signo de un sentido cuya referencia secreta no puede ser sino expresada como la tentación de un restablecimiento de un diálogo con el mundo, con los otros, aparece bajo las condiciones de un vínculo ritual, como una faceta de la repetición simbólica destinada al abatimiento del dolor y a la implantación de la desaparición. El duelo como modo de restaurar los vínculos destruidos por la muerte del otro, vínculos devueltos a *otra* significación —no hay restauración de lo colectivo tras la muerte, hay mutación de las alianzas: las alianzas surgidas, vigentes en la vida, se tornan referencias abstractas, lazos que nos vinculan con el muerto integrado en el dominio colectivo, en la esfera mítica de los ancestros—. El desenlace del duelo, del proceso colectivo de “recreación” de los vínculos quebrantados, no es sino la consagración de las formas inertes de lo social: los hábitos en las coordenadas fronterizas con la rutina, que no es sino la significación de esa calidad extraña del hábito que tiene como desenlace la infertilidad, una monotonía destinada a la desecación de las efusiones vitales. La rutina que se confunde con la indiferencia —y acaso el tedio— esa figura de lo neutro cede a las formas inertes de la significación, la insistencia de la certeza orientada hacia el eclipse radical del sentido. El duelo aparece como ese modo de ofrecerse de la mortandad destinado a la consagración de lo mismo, a la celebración de la fantasía del retorno, de la restauración, a las fantasmagorías de la invariancia. El duelo despliega su impulso a la repetición con modalidades particulares de la repetición simbólica. Freud había subrayado la participación de la identificación con lo desaparecido en esta incidencia reiterativa del duelo. La identificación como un modo de intensificación y fusión de diversas aproximaciones a un vínculo íntimo cifrado en las vías diversas del vínculo icónico con el otro.

La escritura del duelo

Hablar es imposible, pero guardar silencio también lo sería, como lo sería ausentarse o rechazar compartir la tristeza. Simplemente les pido que me perdonen si no tengo hoy más que la fuerza de algunas palabras muy simples.

JACQUES DERRIDA, "In Memoriam: de l'âme"

Homenaje a la memoria de Paul de Man

La escritura del duelo no puede sino apelar a la "simplicidad de las palabras", una fuerza de designación imaginaria que se ampara en la persistencia ilusoria de la fuerza nominativa de las palabras: su capacidad para designar los objetos, los seres, para cifrar en una síntesis indeterminada la identidad de sí y de los otros, las figuras y su memoria. Las palabras, ante la exigencia de nombrar lo ausente, reclaman ese apego a la nominación, despliegan una extraña fuerza al abismarse en un impulso de síntesis que conjuga la percepción y la memoria fundidas en un acto de instauración de una imagen, de una identidad. Pero esa simplicidad de las palabras destinadas a nombrar lo ausente toman también su fuerza de la virulencia del acontecer: la extinción, la desaparición, la ausencia. Acaso una fuerza que surge de la naturaleza de esa ausencia y de su intensidad afectiva. Roland Barthes usa esas palabras simples. En su *Diario de duelo* escribe: "No es una falta eso que lastima el corazón del amor (no la puedo describir como algo que falta, porque mi vida no se ha desorganizado), sino una herida" (2009: 75). Barthes subraya esa experiencia enigmática: la desaparición del objeto amoroso hiere. Es una ablación, una laceración, pero también un tajo. No es sólo simplemente la contemplación de la inmersión del otro en el no-ser. Es que ese no-ser del otro disloca con una intensidad incalificable el trayecto del devenir propio. Es un abismarse en el no-ser que, al mismo tiempo, devasta lo que pertenece a su propio entorno de sentido. Este dislocamiento del devenir no da lugar al reconocimiento. Suscita una aprehensión pasiva, sugiere Blanchot, es una herida indeleble, pero que escapa a la percepción, penetra el espesor de la experiencia.

La fuerza de las palabras simples deriva acaso de la torsión metafórica que experimentan: metáfora sin metáfora: la herida, de la que habla Barthes, no puede remitirse a una imagen, a una figura, no está “en lugar de otra palabra”, no remite a un quebrantamiento tangible, más bien, a la incidencia perturbadora y paralizante del dolor. Es un desgarramiento de la epidermis del sentido, un punzar de lo inabarcable en la esfera de lo admisible, que ocurre en los márgenes de la efusión figurativa. Paraliza la evocación. Las palabras entonces parecen obtener su fuerza de una referencia ajena a toda designación. Nombrar la fuerza disruptiva del desaparecer nombra el efecto devastador del devenir-nada del otro: una herida irreconocible pero definitiva surgida de la virulencia de esa precipitación del otro en el no-ser, una precipitación arraigada en las resonancias del afecto. En la invención narrativa del duelo que privilegia las derivaciones de la alegoría, confluyen el sueño, el silencio, el jadeo, el espanto —no el miedo—, las alegorías como sustento de las afecciones de la finitud, las texturas de la piedad. Los lenguajes del duelo suponen una dualidad de fuerzas: la de lo vivido y la de lo expresado que cobran al mismo tiempo una autonomía, pero también se enlaza en una atmósfera de resonancias compartidas. Sentir “la herida” como un relato elíptico de un sufrimiento que abandona los confines del cuerpo; un sufrimiento que emerge de la tensión y la discordia de las certezas y la negación de la finitud: al mismo tiempo irreductibles una a la otra, e inextricables.

Jaspers señaló, desde un acercamiento y perspectiva propios, con acentos singulares y diversos matices, este dualismo de las afecciones de la desaparición y el dolor al reflexionar sobre la naturaleza de la tragedia. Por una parte, la tragedia es un acontecimiento en sí, “que muestra lo que en la existencia despierta el horror (*Grausenerregende*)” (1983: 925), como un modo de nombrar el sufrimiento exorbitante ante un evento lacerante, una pérdida descomunal y, acaso, súbita, tajante y con frecuencia inesperada e intolerable. Jaspers privilegia para su comprensión la noción de *fracaso* (*Scheitern*) como una condición trascendente de la existencia: “el ser del hombre se manifiesta como tal en el ocaso”. Por otra parte, la tragedia como la

formulación de una conciencia, de un saber sobre esa experiencia de “fracaso”, de derrumbe, del sufrimiento provocado por el absoluto desvalimiento (*Hilflosigkeit*) experimentado en el derrumbe del actuar. Para Jaspers la tragedia no surge de una posición “contemplativa” ante la muerte o la finitud, sino de una aprehensión del destino necesariamente fallido de conjurar el horror, surge de la experiencia pragmática de esa finitud. Mediante la ficción poética se hace patente un modo de conciencia de ese derrumbe pragmático. La tragedia es una trama de acciones que involucran la fatalidad de la transgresión y la oscuridad de su sentido. Es una trama que se despliega, con frecuencia escénicamente, como una representación, apuntalada alegóricamente, de una aprehensión de las condiciones de la extinción, lo indecible, el vacío, la insignificancia y la finitud de la acción humana –los linderos del lenguaje ante la muerte, una vivencia sacudida por el dolor, orillada al pasmo y al derrumbe de la palabra ante la injusticia intolerable, la violencia que desborda toda razón posible: el género de la tragedia nombra y confiere presencia a la oscuridad de las fuentes y la virulencia de la ley, pero también a las fuentes inexpressables de la transgresión y sus secuelas: las modalidades insustentables del castigo, las raíces múltiples, insondables, inextinguibles de la culpabilidad.

La forma poética de la tragedia despliega el enfrentamiento ante lo exorbitante del sufrimiento o de la expiación; traslada al lenguaje y las imágenes el peso inasequible e inescapable de lo absoluto. La virulencia de la tragedia no surge sólo de la necesidad de nombrar y asimilar la conjugación de la finitud y lo absoluto: la muerte, la desaparición, sino de algo más perturbador, lo inaprehensible de esa desaparición, su intensidad exorbitante está alimentada por la exigencia de incorporar lo inconmensurable y lo incalificable en el dominio de la experiencia. El dolor que involucra la plena visibilidad y el reconocimiento de esa finitud y de su oscuridad responde a la virulencia de la experiencia vivida que emana de un derrumbe del sentido, conlleva asimismo un quebrantamiento de sí, no sólo irreparable sino irreversible. La expresión simbólica –privilegiadamente poética– de esa experiencia toma su potencia de la posibilidad de una

renovación de la significación, de una exploración “purificadora” de la fuerza digresiva de la palabra: se arraiga en la exigencia de formular en formas cambiantes, en mutaciones incalculables de los lenguajes, poético, narrativo, escénico, una posibilidad de trasladar a la fuerza desquiciante de las palabras, la violencia punzante del testimonio de la muerte. La finitud vivida que recurre a la intensidad de los actos expresivos capaces de exhibir en la simplicidad alusiva de palabras y escenas, la irrupción tajante de la ausencia.

Son las calidades mismas del existir lo que se compromete en la virulencia de la herida abierta por la desaparición y sus tiempos: su duración, su permanencia. No hay solución para el duelo, sólo los hábitos que acompañan la disolvencia del deseo, la lenta erosión de las afecciones de la memoria, los recursos del olvido para el encubrimiento. El duelo como la búsqueda imposible de la cicatrización de la ausencia absoluta. Ese dualismo de la búsqueda que reclama la restauración de los vínculos colectivos quebrantados por la desaparición, y, al mismo tiempo reclama el retorno imposible de sí mismo, a pautas propias de la experiencia, a la restauración de la vida psíquica. Así, el duelo ocurre en la esfera social junto a los testimonios, historias, relatos míticos, oraciones, plegarias, escenificaciones rituales; surgen también con ello modos de condensación y cristalización simbólica de la memoria: monumentos, lápidas, esculturas, tatuajes, señales y composiciones pictóricas, himnos, sonoridades, música, llantos, gritos y quejas plasmados en rasgos escénicos. Todas ellas conectadas con formas compartidas de la nostalgia, la rememoración, las conmemoraciones, la entronización de las identidades y las mutaciones de las redes de vínculos y acciones que sustentan la colectividad. Todas también marcadas por los reclamos y pliegues, las exacerbaciones y arborescencias del vínculo amoroso. Todos marcados por las irrupciones fantasmales del deseo. Pero acaso la zona intersticial entre las formas sociales del duelo y su desempeño psíquico pasa por las figuras del relato, del mito escenificado, del ritual amparados en la expresión del sueño, la fantasía, las alegorías de los orígenes inaccesibles de las afirmaciones identitarias y de los vértigos de eternidad, los relatos también integrados en las fórmulas primordiales de los mitos escato-

lógicos, como anticipación y mimesis de la muerte, enmarca las transfiguraciones del mito y sus derivaciones escénicas.

También la tragedia explora los confines y los pliegues de la palabra: da cabida a la música y al drama como recursos de vislumbre, como modos de dar arraigo y peso a la premonición, como ruta adivinatoria, como trayecto iniciático, como vía de acceso a lo sagrado. La relación a veces irreconocible entre tragedia y relatos del duelo encuentran su régimen expresivo privilegiado en las formaciones rituales, en sus derivaciones y en las construcciones figurativas del relato mítico. De manera cercana al sueño, a la fantasía, incluso al delirio, el mito aparece como una forma categorial conformada como una trama potencial de acciones enlazadas para ofrecerse en un relato que quebranta toda relación mimética con su propio origen y con el conjunto de los otros relatos con los que comparte origen.

Pero la tragedia asume como sustrato constitutivo la potencialidad abierta de la palabra en el enlace inextricable entre figuración poética y ficción que se despliega en la escritura. La escritura fue acaso, desde su génesis, un desprendimiento exorbitante de los territorios fronterizos del acto de hablar, una derivación de los sistemas verbales orales cuya materialidad sonora, evanescente, más que fijar los ámbitos de lo decible, abrió los signos a la potencia de un sentido abierto, enmarcado en las esferas de una regulación social, de un ordenamiento institucional al mismo tiempo imperativo y de linderos imprescriptibles. La escritura invocó, desde su aparición como régimen gráfico de expresión, no un “sistema secundario” de interacción surgido como eco o como resonancia de la condición dialógica de la palabra hablada; la escritura tampoco emergió como un recurso para dar permanencia a la palabra, para operar en ella una traslación de los tiempos efímeros de la oralidad, a la duración de la palabra cifrada en materia gráfica, cuya reproducción se sometía a las veleidades de las transcripciones.

La escritura podría pensarse como “técnica (τέχνη) de expresión”. La relación entre escritura y técnica se revela a la vez como intrínseca y extrínseca: la técnica aparecería en sí misma como una modalidad de la escritura, al tiempo que la escritura exhibe a través

de sus condiciones materiales de realización los rasgos que definen un dominio técnico y su conformación dinámica autónoma. La escritura como práctica supone así un desempeño y una condición técnica de realización, mientras que toda técnica supone facetas del saber necesariamente sustentados sobre prácticas heterogéneas de escritura. Este juego de composiciones y correspondencia pone a la luz la ampliación sin contornos de los territorios inaccesibles del sentido propios del acto de escritura para ampliar y borrar los contornos definidos a su régimen de expresión. En efecto, la práctica de escritura se desarrolla en la estela de las exaltaciones de la destreza corporal, de las disciplinas y el autocontrol de la fineza táctil, de los reclamos de una alianza y una complicidad inherente a los regímenes rituales, cognitivos, sensoriales y afectivos de la lectura. Escritura y lectura compartieron la alianza de dos derivaciones discordantes, pero inseparables de la potencia expresiva de los signos surgidos de la moderación gráfica de una materia pretendidamente indeleble.

Es posible quizá hablar entonces de la génesis de lo literario al margen de la escritura, pero su relación, su juego de resonancias, la multiplicidad de sus incidencias e intervenciones recíprocas abre también un espectro intrínsecamente imposible de delimitar. Su espectro de relaciones, no obstante, pone a la luz una condición compartida, fundada en la relación constitutiva de la palabra con el devenir ausente, con el acontecer de la significación, siempre referido a un entorno que se eclipsa para emerger con una fisonomía irreductiblemente otra. En este punto se ilumina una dimensión suplementaria de la tragedia: como un género de la literatura, como una modalidad singular de la escritura, como un modo de aprehender el curso, el sentido y el desenlace del devenir de la existencia sometida a la condición de la finitud y la extinción, bajo la forma ineludible de la ley, como una fuerza de modulación sin origen.

La tragedia aparece, así, como una conjugación de las modalidades del hacer expresivo –su dimensión pragmática– que opera sobre la experiencia del tiempo, la duración, la finitud y el vacío. Esta tensión entre literatura, escritura y tragedia exhibe también la composición de espacios normativos: lo literario responde

a una exigencia de institucionalidad de una experiencia que anuda el goce –no en el sentido de Lacan, sino designando esa modalidad que conjuga el júbilo, con el vértigo y el placer– y la palabra, con el devenir del sentido y la experiencia del dolor y su espectro testimonial. Pero la tragedia responde a una multiplicidad de exigencias institucionales –como ha sido puesto de relieve por Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet (1972) y, desde otra aproximación, Nicole Loraux (2001)– y por consiguiente acotadas histórica, cultural y políticamente, antes de su decantación en una forma instituida dotada de cierta autonomía –y por consiguiente histórica, como instancia de regulación social marcada por pautas de intercambio, una temporalidad y una duración propia–, como tentativa para conjurar la precipitación del olvido, para apuntalar las aflicciones de la memoria, para confrontar la declinación del sentido y preservar la fuerza testimonial de lo dicho.

El acto de palabra, del que se nutre el acto literario, no puede prescindir de la gama integral de las potencialidades afectivas, cognitivas, comunicativas, pragmáticas y políticas de la lengua. Contadores de cuentos, relatores de mitos, trovadores y ejecutores de cantos populares participarían en este momento genético cardinal de lo literario, que anticipó la incorporación del acto de escritura al de la creación poética y colectiva con facetas escénicas propias de la ritualidad. La escritura, a diferencia de lo literario, ofreció la vía para ampliar y sustentar los umbrales de lo decible más allá de las fatigas de la convención. La invención de “lo literario” tiene una raíz múltiple y un impulso difuso, extraños a la escritura: se nutrió de evocaciones e invenciones, testimonios y rememoraciones orales, del canto, las plegarias, las alegorías y los ritmos rituales, de las pasiones narrativas que alimentan la alianza y el intercambio y la memoria colectivos. Expresiones todas orales pero destinadas a preservarse en las estructuras móviles y efímeras de las formaciones ceremoniales en permanente movimiento, en permanente recomposición, capaces de ofrecerse como un régimen perseverante de lo decible. No obstante, lo propiamente literario, en la medida en que se sustenta en la escritura, es siempre desbordado por ésta.

La implantación canónica de lo literario está sometida permanentemente al desbordamiento de la escritura, a la irrupción de aquello que excede los bordes de lo decible, a la expansión inusitada de todos los márgenes de la *doxa*. Lo literario toma quizá su rumbo cardinal, la exploración de las potencias abiertas de toda significancia posible, en un vuelco en el que las exaltaciones del relato se conjugan con las tensiones de la escritura entre las calidades exorbitantes de la expresión, y la incidencia irrepresentable de lo indecible, lo informulable, lo que permanece irreductible a todos los imperativos de identidad. Se trata, quizá, de la exploración de las condiciones de posibilidad de una poética que, apuntalada en el régimen institucional de la gestión colectiva de la memoria, se finca en la potencia expansiva de las afectaciones y la semiosis potencial de la palabra. La escritura germina desbordando los márgenes de la práctica ritual, administrativa, política y jurídica de la literatura; suspende la fuerza reguladora del canon y la doxa, mina las significaciones establecidas como la génesis de un enralecimiento, inflexiones casi secretas.

La escritura alienta un permanente avasallamiento de los linderos de la fe y de su apuntalamiento en los fervores de la palabra. La literatura se apuntala en las figuras de la religiosidad y participa incluso del extravío del fervor; se ofrece abierta, súbita y drásticamente al escrutinio público a partir de la irrupción de las tecnologías del registro de la palabra; pero la escritura se apropia a su vez de esas tecnologías —la potencia disruptiva de la escritura se exagera con la imprenta y las sucesivas técnicas de diseminación de las expresiones materiales del lenguaje—. Esta alianza entre las técnicas de la escritura y el desprendimiento autónomo de las potencias del acto de imaginación lingüística inherentes a lo escrito impone el juego de la inflexión radical que alcanza un paroxismo paradójico en la modernidad con la “reproductividad técnica” (W. Benjamin) que libera a la palabra de la atadura de los cuerpos, las situaciones, los destinos inequívocos, las intenciones indeclinables: la escritura sustentada sobre las condiciones singulares de un acto sin agente inequívoco, engendra un acto anómalo —sin autor específico, sin destinatario específico, sin marco de regulación reconocible, cuya calidad anónima,

cuya vacilación en el juego de identidades es constitutiva, definitiva aunque velada y oblicua—. La escritura participa de las aperturas de la reproductividad potencialmente inabarcable de una materia entregada a la indeterminación; asume la fuerza de esa voz fantasmal de lo escrito, sonoridades y afecciones difusas, pero ineludibles, perseverantes, acaso indelebles, inherentes a la escritura. Esa “otra potencia” del lenguaje —la escritura— dotada de una fuerza de modulación de la experiencia individual y colectiva. A partir de este vínculo genealógico entre literatura y escritura surge el puñado de tensiones que abre un abanico divergente de sentidos que inviste hoy el inmenso paisaje de las expresiones de escritura.

Así, la literatura no puede darse sino como el testimonio y la revelación de las fisuras, los enrarecimientos y las intensidades propias de los tonos, tiempos y ritmos de lo decible. La literatura aparece como una manifestación privilegiada de una efusión expresiva de la palabra sin contornos. Es la potencia inextinguible de signos que exceden los marcos de inteligibilidad plena de un acto, de un impulso expresivo; dan cabida a un territorio de la significancia en sí mismo inabarcable. Esa expresión sin marca de agentes, sin destinatario y, por consiguiente, sin anclaje en cuerpos o formas de vida, está, sin embargo, inextricablemente ligada a los contornos difusos de la voz que resuena, sin otra sonoridad que la evocación, en los trazos inequívocos de su asentamiento gráfico, el extraño despliegue espacial de cuerpos cuya temporalidad inequívoca insemína la apertura absoluta del sentido de lo escrito. La literatura, esa “anomalía regulada” de los lenguajes ante la exigencia testimonial del derrumbe de la designación fija, de toda exigencia de verdad, ha sido asimismo el ámbito privilegiado para los ceremoniales del duelo, para la convivencia con la ansiedad, la angustia y el dolor de las ausencias y las pérdidas, de los derrumbes que confirman la vigencia de lo incalificable. En un cierto sentido, toda escritura se finca en la experiencia del desastre.

La persistencia de la letra parece responder a la exigencia de conjurar la violencia de la pérdida; los tiempos y la implantación material de la escritura parecen alentar el vértigo especular de la disipación de las presencias y el enrarecimiento de la memoria.

El duelo, la pérdida, el atestiguar y vivir la muerte del otro, es la conjugación disyuntiva de una experiencia de quebrantamiento afectivo, de amputación de sí mismo, pero también como anuncio anticipado de la muerte propia, como la irrupción incesante de la inminencia evidente, omnipresente y velada, de la propia muerte. Derrumbe de la propia identidad, devastación afectiva –dolor psíquico– y prefiguración de la muerte propia marcan la experiencia del duelo; es quizá un dominio de la experiencia que toca íntimamente las interrogaciones sobre los procesos psíquicos y se abre a la exploración del psicoanálisis y también su zona de convergencia con la antropología y la filosofía. Esa experiencia se proyecta y se amplifica en los episodios históricos de la guerra, o de la violencia y desaparición de las colectividades. Las resonancias del acercamiento a la muerte inciden reiteradamente, incluso abrumadoramente, en el texto psicoanalítico. Arrastran la reflexión psicoanalítica a dominios limítrofes de su conceptualización –como las reflexiones sobre el dolor, la fugacidad de la vida, la transitoriedad.

Quizá, una de las expresiones que hicieron patente de manera al mismo tiempo lacónica e irreductible los rasgos emergentes del duelo en el acto de escritura fueron los epitafios y los monumentos mortuorios: los epitafios, relatos ínfimos en los que se condensa la relevancia de una vida, la anticipación de su memoria plasmada también en efigies escultóricas; memoria cifrada en edificaciones arquitectónicas, en los territorios rituales destinados a la consagración, sepultura o disposición de los cadáveres y la inscripción de señales, frases y pequeños relatos incorporados en la narrativa familiar, destinados a ofrecer una memoria purificada de los desaparecidos. Los cementerios como invención de un ámbito territorial, en las fronteras de la vida social destinado al despliegue de señales identitarias de raíz simbólica, en los linderos del tiempo, en una esfera neutra en los confines de la extinción, que se conjugan en síntesis e hipérbole de los rasgos ínfimos, irreductibles de un trayecto de vida, ofrecidos para una rememoración sin destinatarios: despliegues escénicos en una composición asimétrica de juegos de identificación. Un repertorio de signos que despliegan en múltiples estrategias síntesis bio-

gráficas, simientes potenciales de la memoria en las que convergen miradas discordantes, pero ineludiblemente celebratorias; germen de fulguraciones míticas proyectadas sobre un “tiempo más allá del tiempo” (*in illo tempore*) que, sabemos, es uno de los rasgos insistentes de la temporalidad mítica (Eliade, 1989).

La relación del duelo con la escritura se revela, así, como una conjugación de múltiples expresiones que adoptan formas significativas de una diversidad inextinguible. Al duelo constitutivo de la escritura —la escritura como surgida de la incidencia de la ausencia como condición de significación— se añaden otras facetas del duelo: aquellas surgidas de la vertiente ritual del duelo, con todas sus facetas políticas, institucionales, y su papel en la conformación de las identidades individuales y sociales, y aquellas que emergen de las intensidades afectivas y pulsionales de la pérdida, o del peso inmanente de las ausencias y su peso sobre la imaginación y sobre la vida simbólica de los sujetos.

Sin embargo, el duelo emerge siempre de la asimetría entre lo desaparecido y lo que permanece, aún en condición de devastación. Blanchot, por otra parte, advierte de otra modalidad de la desaparición: el desastre, aquello que arrastra, desde fuera, la totalidad de lo que es, el sujeto, su raíz, su apuntalamiento, sus objetos, sus entornos, su devenir y las distintas calidades del olvido. Blanchot (1980) dedicó integralmente uno de sus textos más estremecedores al desastre. En *L'écriture du désastre* incorporó una constelación de fragmentos conjugados por tramas disyuntivas destinadas a una reflexión sobre ese acontecer singular en el que ocurre un quebrantamiento radical de las condiciones del existir. Habla quizá, de manera vagamente alusiva, oblicua, de la muerte de otro íntimo, esa ausencia que torna en escombros la esfera íntegra del propio universo hace del paisaje de lo vivible una diseminación de restos irrecuperables cuyo nombre se torna ya en sí mismo vacío, impronunciable. Un quebrantamiento que acarrea un trastocamiento radical de todo horizonte de sentido, pero que permanece más allá del transcurso y la trama de lo vivido, lo inabarcable, lo indecible de la experiencia de la muerte del otro íntimo. Pero ese derrumbe, esa implantación de lo

irrecuperable torna en ruinas la entera esfera del sentido. Había insistido, a veces oblicuamente sobre la singularidad inconmensurable de experiencia de un tiempo abrupto, de un trazo tajante en la integridad de la propia vida.

La escritura, cuando se asume íntegramente, con toda su virulencia, surge de una doble vertiente que toma su sentido de las temporalidades del desastre. Se escribe desde el desastre mismo, pero también desde esa exterioridad del desastre que no puede ser sino una extrañeza que se propaga a todo lo pensable. El desastre es aquello de lo que no es posible dejar de hablar, pero para lo que no hay sino un resguardo expresivo: un silencio que emerge de la fuerza misma de las palabras. La irrupción del desastre guarda cierta alianza con la melancolía. Desmiente el universo del sentido, el desastre es lo irreparable para cualquier tentativa de significación. De ahí su imposibilidad de integrarse al espectro de nuestras experiencias (la experiencia supone la consolidación de un sentido). Sería posible incluso encontrar una trama de correspondencias entre el desastre y la melancolía, sobre todo ahí donde la melancolía se torna una realización plena de un sometimiento vacío, una inmersión en una atmósfera estéril.

Blanchot encara la exigencia de escribir sobre ese derrumbe integral, ofrece esa definición imposible, la formula de manera sucinta: “El desastre lo arruina todo, dejando todo como está [*en l'état*]” (1980: 7). La imagen y los términos del enunciado apuntan a algo inabarcable: una devastación que cancela incluso el sentido mismo del duelo; alude a algo capaz de arrastrarlo todo a las ruinas y, al mismo tiempo, salvaguardar intacto la totalidad de lo que existe. Esa conjugación contradictoria del devenir de las “totalidades” guarda una íntima relación con la irrupción de la muerte íntima, capaz de derrumbarlo todo, incluso el pensamiento y los más recónditos resguardos de lo psíquico, sin que nada, propiamente, muestre las huellas de la absoluta devastación. La condición del desastre como una calidad de la existencia: lo inminente, el riesgo de ese derrumbe tan integral que cancela incluso toda posibilidad de una experiencia vivida, pero que, sin embargo, se mimetiza con la vida misma. Una

devastación que hace al mismo tiempo imposible, inútil, irrelevante, inimaginable, el duelo mismo, en la medida en que no hay un sustrato psíquico que escape a la devastación. La vacuidad de lo psíquico como lo que ocurre al margen mismo de todo lo experimentable, de todo lo vivible, de la vida misma como continuidad más allá de la desaparición.

El desastre exhibe una calidad suplementaria, irreductible a la pérdida misma: es un estremecimiento que no encuentra ni perfil ni fondo, que escapa a la fuerza de gravitación de las palabras, que suspende para siempre la exigencia del relato, que se mantiene al margen del impulso a toda repetición. Es la incidencia tajante de lo irrepetible mismo. Carece de desenlace porque es en sí mismo un borde, un pliegue íntimo del existir: es cuando la devastación del objeto, del entorno, del mundo como configuración de sentidos, devasta también el deseo, lo allana, lo marca con las notas enlazadas de lo insignificante y lo irrelevante. Peter Handke, en la apertura de un texto estremecedor sobre el suicidio de su madre, menciona “ese embotamiento, ese quedarse sin habla con el que reaccioné a la noticia del suicidio” (1972: 7). No obstante, el mutismo impregna ese silencio con un vacío que es un mero indicio, un gesto insignificante pero implacable, una expresión al margen de toda significación, sin objeto, hacia el golpe brutal del acontecer. A ese embotamiento siguió un impulso intenso de escribir.

Sí, ponerme a trabajar, ya que la necesidad de escribir algo sobre mi madre, que tan inesperadamente se presenta a veces, es, por otra parte, tan indefinida que será necesario esforzarse en el trabajo para no golpear, como me correspondería, con las mismas teclas el papel de la máquina de escribir.

Handke añade sin concesiones: “esa terapia de movimiento [*Bewegungstherapie*] no me sería en absoluto útil, me haría aún más pasivo y apático”. Blanchot advierte esa señal reconocible del advenimiento del desastre: la pasividad. No la pasión reintegradora del duelo, ni los arrebatos y la exaltación destructiva de la melancolía.

El desastre tampoco se inscribe en la estela de la “pérdida del sentido”. Es la pasividad pura, la inafección. Escribir se confunde con un arranque que responde a una necesidad indefinida que se expresa en movimiento, con una impresión de huellas monótonas y sin sentido sobre la página, como una tentativa estéril de restauración del sentido. El destino de ese impulso, de ese arrebato casi irrefrenable de movimiento sería la pasividad y la insensibilidad, arrastrarlo a las inmediateces de la muerte.

Si bien la pérdida puede ser en sí misma una experiencia devastadora, la naturaleza del desastre asume y excede la pérdida, la experiencia de la pérdida. Aparece como un acontecer carente de fisonomía en la medida en que escapa aun al pensamiento y a toda experiencia posible. Supone un desvanecimiento o una oscuridad suplementaria. El desastre supone la persistencia de esa opacidad radical, de esa luz extinta. Una forma paradójica de la presencia: vaciada de toda identidad, inasequible, tocada por un extrañamiento incurable.

Referencias

- Barthes, Roland (1980), *La chambre claire*, Gallimard/Seuil/Cahiers du Cinéma, París.
- Barthes, Roland (2009), *Journal de deuil*, Seuil/Imec, París.
- Blanchot, Maurice (1955), *L'espace littéraire*, Gallimard, París.
- Blanchot, Maurice (1969), *L'entretien infini*, Gallimard, París.
- Blanchot, Maurice (1980), *L'écriture du désastre*, Gallimard, París.
- Eliade, Mircea (1989 [1951]), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Gallimard, París.
- Handke, Peter (1972), *Wunschlos Unglück*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno.
- Hertz, Robert (2014 [1907]), “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, en C. Isnart (ed.), *Œuvres publiées*, Garnier, París, pp. 39-124.
- Jaspers, Karl (1983 [1947]), *Von der Wahrheit*, Piper, Múnich.
- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes Tropiques*, Plon, París.

- Loraux, Nicole (2001), *La Voix endeuillée: Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, París.
- Sapir, Edward (1985 [1949]), “Symbolism” (1934), en D. G. Mandelbaum (ed.), *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, epílogo de D. Hymes, University of California Press, Berkeley.
- Scheler, Max (1915), “Zum Phänomen der Tragischen”, en M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, vol. I, Weissen Bücher, Leipzig (reimpreso Literaricon Verlag, 2022).
- Schopenhauer, Arthur (1986 [1818]), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en W. F. von Löhneysen (ed.), *Sämtliche Werke*, vol. I, Suhrkamp, Frankfurt del Meno.
- Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre (1972), *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, François Maspero, París.

DOI: 10.24275/tramas/uamx/20236015-56

Nota en homenaje a Raymundo Mier Garza

Gabriel Araujo Paullada

La verdad es que creo que traigo la cabeza en otro lado, desde hace rato pienso en Raymundo y [...] más allá de las clases, pienso en el cubículo que compartían; siempre me parecía extraño y curioso pensar en ambos como dos personas parecidas físicamente, aunque uno más alto que el otro (esa era la diferencia que en mi infancia más notaba...). Yo me recuerdo viendo en él una figura que sí era más amigo de mi papá o un profesor. Tengo claro también que no sería la persona que soy si no lo hubiera conocido. Raymundo me ayudó a saber qué tipo de cine y qué tipo de literatura me gustaba. Creo que no he dejado de ver el mundo con los lentes que me prestó en esa área de concentración. Muchas veces se preguntaba si valía la pena lo que hacía; al menos yo (y no creo ser el único) puedo decir que sí. El amigo de mi amigo es mi amigo; y Raymundo es el mejor amigo de mi mejor amigo (mi papá), entonces quizá, más que un profesor, Raymundo es también mi amigo.

Mensaje del 10 de enero 2024 vía WhatsApp de

ANDRÉS ARAUJO IZQUIERDO

Escribo esta nota acerca de Raymundo Mier, quien fue mi amigo por 40 años. Recientemente cumplí 80, así que nuestra amistad abarcó la mitad de mi vida.

Esta nota trata sobre un vínculo, el cual, parafraseando a Raymundo Mier, es el acto hacia el otro que da cuenta de los destinos de la afección recíproca y de los universos del deseo, un proceso que, en nuestro caso, comenzó en 1984 y terminó en 2024. Un vínculo que se vio atravesado por esas vicisitudes a las que Raymundo Mier denominó interacción, intercambio y solidaridad.

Un vínculo refrendado y fortalecido con un ritual semanal consistente en desayunar un día a la semana (miércoles, los primeros

años; lunes, los siguientes) entre las 9 y las 11 de la mañana. Desayunar para conversar de todo y de nada a la vez. Hablar, callar, refrendar y reforzar el vínculo. De esta manera, Raymundo y yo establecimos, sin planearlo, una modalidad de relación que no sé cuándo reconocimos con el nombre de amistad. Una relación de amistad en la que los desayunos regulares fueron uno de los momentos privilegiados destinados al encuentro para el diálogo, que es también un modo de darse de la interacción, del intercambio y de la solidaridad como experiencias vinculares. Cito, a propósito de esta suerte de regulación de los encuentros, fundada por nosotros voluntariamente y sin que derivara de alguna fuente externa, lo que Raymundo escribe:

El efecto restrictivo de la regulación se abre a la incertidumbre al ofrecerse siempre, implícitamente como una promesa de continuidad, de homogeneidad del espectro de los vínculos, de la acción [...]. Toda regulación es promesa de su propia duración, de su perseverancia, de su repetición (Mier, 2004: 137).

Como podemos apreciar, la historia de nuestro vínculo ha sido no sólo larga, sino también rica en experiencias que van de las complicidades a las discrepancias, de las semejanzas a las diferencias, de las certezas a la incertidumbre y la duda, de las identidades cristalizadas a las identificaciones temporales: de la interacción al intercambio, y de éste a la solidaridad.

En cuanto al intercambio nos dice Raymundo que se trata de una

condición que revela las fuerzas creadoras, imperativas, conjuntivas y diferenciadoras del vínculo, la capacidad de éste, tanto para la preservación como para la disrupción, la instauración y la transformación de los marcos de la experiencia; en el don, (como condición del intercambio) atestiguamos la creación y ratificación simultáneas de atributos de identidad [...] firmeza de los compromisos [...] consolidación de lazos afectivos y exigencia incesante de la afección recíproca (Mier, 2004: 146).

Y, respecto de la solidaridad como experiencia vincular, cuya característica preminente es la gratuidad, Raymundo escribe (y yo subrayo) algo que no quisiera pasar por alto, dada la fuerza con la que lo expresa y, en consecuencia, el efecto que produce en mis intentos de reconocer la naturaleza de nuestra amistad, de querer nombrarla recuperando la escritura de un artículo que trata de la génesis de la acción social. Elijo y retomo para dar cuenta de lo anterior los siguientes fragmentos:

es posible pensar la solidaridad en un régimen situado en los límites de la experiencia del intercambio, en una zona de lo inadmisible [...] más bien su aparición como mero acontecimiento: en el ámbito de la gratuidad, la generosidad, la hospitalidad, la gestación de la disponibilidad ante el acontecimiento, la apertura del vínculo y su duración al devenir; a lo intempestivo. La solidaridad quedaría en un dominio cercano a las secuelas de la anomia [¿ajeno al campo normativo?, me pregunto yo].

Momento donde el vínculo exige un esfuerzo radical de creación sin otra finalidad que la posibilidad de experimentar el vínculo mismo como potencia de realización del deseo [...] así la solidaridad se inscribiría en un dominio que desborda la polaridad expresa de interacción e intercambio [...] de formaciones estereotipadas y de creación de identidades singulares [¿cristalizadas?, me vuelvo a preguntar].

La experiencia de solidaridad está enteramente apuntalada sobre otra experiencia, la que surge en el sujeto de la invención dialógica de sus propios vínculos. Es un momento en un proceso de recreación incesante del vínculo. *Supone un fundamento ético enteramente modelado sobre la experiencia de la finitud, sobre las afecciones de la presencia y la desaparición, sobre la calidad del duelo y de la espera, sobre la experiencia de la fragilidad [...] involucra de manera dominante la fuerza de afección suscitada por los signos, las ausencias, los imperativos, los tiempos y los ritmos. Es la forma misma de una disponibilidad abierta, una espera sin objeto, una pura apertura al advenimiento surgido del vínculo y de su*

duración y su calidad punzante. La solidaridad se revela como una experiencia que incorpora en el vínculo imágenes y calidades afectivas, primordiales e irreductibles, desplegadas en la invención metafórica y narrativa propia de la alianza, al margen de las vicisitudes y accidentes de la identidad, en un vínculo enteramente dominado con una ética íntima que desmiente, refunda y desplaza los imperativos de los hábitos impersonales, los códigos institucionales y las convenciones deslegitimadoras de lo social (Mier, 2004: 147-148).

De lo escrito por Raymundo y seleccionado por mí para dar lugar a esta larga cita, he subrayado aquello que me interpela afectándome singularmente en estos tiempos en los que su muerte puso punto final a los 40 años de vida de nuestro vínculo, ese que hizo posible una amistad que devino vínculo vivo, abierto al tiempo, al ritmo y a las transformaciones esperadas e inesperadas.

Con esta misma lógica con la que decidí escribir esta nota final con la que se cierra un libro-homenaje que reúne algunos de los textos escritos por Raymundo Mier, lógica en la que procuro articular lo que Raymundo escribió entonces con lo que yo pienso ahora después de su muerte y, siento, acerca de él como amigo y como autor, como cómplice de no pocos proyectos y no menos batallas tanto al interior de la UAM como fuera de ella en distintos frentes. Regreso a uno de los fragmentos que subrayé que alude a la invención metafórica y narrativa con la que el autor de un ensayo sobre los vínculos y sus vicisitudes da cuenta del desarrollo del lenguaje (oral y/o escrito) con el que intenta abordar la experiencia que incorpora en el vínculo imágenes, y calidades afectivas primordiales e irreductibles.

Para dar cuenta de esta modalidad expresiva, añado a las citas anteriores algunos fragmentos de dos de los escritos que, en mi opinión, apuntan al lenguaje poético tan caro para nuestro fecundo escritor que dio cuenta a través de una amplísima gama de piezas gráficas que abarcaron los más diversos géneros de estas formas de ser de la escritura.

El siguiente escrito fue presentado para la revista *Tramas* en el 2023 para un número que está por publicarse. Este artículo lleva por

título “Escrituras de la ausencia”; entre las ironías que la vida nos tiene deparadas, ésta no me parece menor cuando nos percatamos de estar ante un artículo que sale a la luz cuando su autor ya no está presente entre nosotros los vivos. En los hechos formales, se trata de un artículo póstumo cuyo título parece anunciar la ausencia de su autor, pero, junto con esto, al leer esta densa y rica pieza de escritura, experimentamos (al menos así me sucedió a mí y a otros colegas) una suerte de sentimiento que nos conecta con una intuición premonitória de un autor que, como Raymundo Mier, busca la verdad en el lenguaje, asumiendo, en toda la extensión posible de la palabra (si esta figura es válida), la finitud de todo lo existente como es la muerte para todo lo que vive.

Así, Raymundo titula la primera parte de su artículo como “Palabra, escritura y ausencia”, y nos dice que

la escritura emerge de la experiencia de la desaparición: de los otros, de sí mismo, de la condición efímera y de la extinción del acto del lenguaje, asumido así de manera irreductible, como un devenir significación desde la huella la desaparición. La escritura, edificada sobre la certeza de la evanescencia del lenguaje, remite a una trama de desapariciones. Quien escribe señala su propia desaparición al transformarse en una voz engendrada por el texto, una emanación de la potencia constructiva del texto. Un panorama de huellas que emana de la propia escritura. Lo que queda de quien escribe en la letra impresa es sólo una incierta resonancia de un testimonio reflexivo sin origen: *existió alguien que escribió*. Las palabras mismas —lo escrito— que asumen la resonancia de esa afirmación indiferente [...] los sentidos de lo escrito ofrecen el perfil enigmático de una sombra errante. El lenguaje pierde en la escritura el arraigo en el diálogo de las presencias atadas por el juego del lenguaje. El devenir ausente que impregna la palabra escrita se funda, y acaso se amortigua, se atenúa, incluso se disipa con las imaginaciones de una identidad que no puede si no emerger de una conjugación de vacíos (Mier, 2023).

Y así, Raymundo continúa su escritura destinada a lectores indeterminados. “Cualquiera puede ser el lector de un texto escrito, los sentidos de lo escrito ofrecen el sentido enigmático de una sombra errante” (Mier, 2023).

Sin embargo, se escribe esperando la lectura de alguien, de uno cualquiera, sin reconocer que ese uno es indiferente para quien escribe. Aun así, se escribe como “posibilidad de asumir el fundamento inaccesible de la ausencia” dice Mier, y más adelante añade, cuando cita a Blanchot para abordar la muerte como trayecto hacia el sentido, que “el hombre es a partir de su muerte, se vincula integrante con ella mediante un lazo del que él mismo es el juez. Él construye su muerte, se hace mortal y al hacerlo se da el poder de hacer y otorgar a lo que hace su sentido y su verdad” (Blanchot, citado en Mier, 2023).

En la última parte de este artículo póstumo, bajo el subtítulo de la “Escritura del duelo”, Raymundo Mier escribió (o dijo por escrito) con una fuerza, profundidad y contundencia singulares, uno de los textos que más me han afectado, dadas las circunstancias dolorosas de quienes experimentamos el dolor ocasionado por su muerte. Por ello, además de recomendar una lectura atenta y pausada del artículo en su totalidad, selecciono para incluir en esta nota, como lo he venido haciendo hasta ahora, unos cuantos fragmentos cuya capacidad expresiva invita a evocar el modo oral del decir contundente tan propio de Raymundo Mier, al grado de invitar a los lectores a leer estas partes en voz alta.

La escritura del duelo no puede sino apelar a la simplicidad de las palabras [...] las palabras ante la exigencia de nombrar lo ausente reclaman ese apego a la nominación, despliegan una extraña fuerza [...] que conjuga la percepción y la memoria fundidas en un acto de instauración de una imagen, de una identidad. Pero esa simplicidad de las palabras destinadas a nombrar lo ausente toman también su fuerza de la virulencia del acontecer: la extinción, la desaparición, la ausencia (Mier, 2023).

Aquí, Raymundo hace hablar a Roland Barthes, de quien dice que usa esas palabras simples escribiendo en su “Diario de duelo” la siguiente imagen: “No es una falta eso que lastima el corazón del amor (no la puedo describir como algo que falta porque mi vida no se ha desorganizado), sino una herida” (Barthes citado en Mier, 2023).

Después de esta cita, Raymundo, tocado por esta imagen, la refuerza añadiendo:

La desaparición del objeto amoroso hiere. Es una ablación, una laceración, pero también un tajo. Es que ese no ser del otro disloca con una intención incalificable el trayecto del devenir propio [...] es el abismarse en el no ser que al mismo tiempo devasta lo que pertenece a su mismo entorno de sentido. Este dislocamiento del devenir no da lugar al reconocimiento. Suscita una aprehensión pasiva, sugiere Blanchot, es una herida indeleble pero que escapa a la percepción, penetra en el espesor de la experiencia (Mier, 2023).

Sigamos a Raymundo, leámoslo en voz alta, prestándole la voz cuando dice:

La fuerza de las palabras simples deriva acaso de la torción metafórica que experimentan: Metáfora sin metáfora: la herida de la que habla Barthes no puede remitirse a una imagen, a una figura, no está en el lugar de la palabra, no remite a un quebrantamiento tangible. Mas bien a la incidencia perturbadora y paralizante del dolor [...] desgarramiento de la epidermis del sentido [...] punzar de lo inabarcable en la esfera de lo admisible, en los márgenes de la efusión figurativa (Mier, 2023).

Y así continúa esta escritura que, como nos advierte Raymundo, ha derivado en una torción metafórica, un intento de encontrar en esos márgenes de la efusión figurativa esa metáfora sin metáfora, esa parálisis ante la evocación del dolor que nos duele al no poder nombrarlo.

Hasta aquí dejo el texto en el que Raymundo escribió de la ausencia, citando el párrafo con el que nuestro escritor da por termina-

do lo que desde mi perspectiva de lector y de amigo fue una de sus experiencias vitales más importantes que, al afectarnos intensamente, nos abre a vivir la lectura también como una experiencia de vida.

Cabe añadir que este último párrafo incorpora al desastre del que habla Blanchot como una experiencia aún peor que la de la pérdida. Dice Raymundo,

si bien la pérdida puede ser en sí misma una experiencia devastadora, la naturaleza del desastre asume y excede la pérdida. Aparece como un acontecer carente de fisonomía en la medida en que escapa al pensamiento y a toda experiencia posible. Supone un desvanecimiento o una oscuridad suplementaria. El desastre supone la persistencia de esa opacidad radical, de esa luz extinta. Una forma paradójica de la presencia, vaciada de toda identidad, inasequible, tocada por un extrañamiento incurable (Mier, 2023).

Después de leer para escribir aquí este brutal fragmento, y antes de poner punto final de esta nota, debo llamar la atención de los lectores de la misma para presentarles la obra poética que Raymundo compiló y publicó en 2019 en el marco de los 45 años de vida de la UAM, obra que tituló *Tetraedro/Caleidoscopio (1977-2015)*. Recomendando a quienes quieran saber más de esta obra poética que, además de leerla (en voz alta), busquen en el boletín 642 del 9 de diciembre de 2019, una presentación de la misma y vean el video difundido por la UAM y producido en la FIL el 6 de diciembre del mismo año.

Con esta sugerencia de lectura y con un fragmento del poema Amistad, cierro esta breve nota luctuosa que habla con y de Raymundo Mier, y deja que sea él quien hable desde la ausencia de algunos de sus innumerables y significativos escritos.

Amistad
Labramos en la piel el insomnio de ciudades
indistintas
Compartimos el brote de la furia

tallamos la insinuación de los incendios
en la estridencia del sueño

En el templo de los hombres dobles
engendramos los litorales de palabras
con la garantía del viento
Tintas de tierra
arcanos grabados en los trazos de salitre
jeroglíficos arrancados a la germinación del derrumbe

Todo esto y más compartimos, amigo querido, hasta el momento
de brindar con mezcal en la víspera misma de tu muerte.

Adiós y hasta siempre, Raymundo.

Referencias

- Mier, R. (2004), "Calidades y tiempos del vínculo. Identidad, reflexividad y experiencia en al génesis de la acción social", en *Tramas*, núm. 21, UAM-Xochimilco, México, pp.123-159.
- Mier, R. (2019), *Tetraedro/Caleidoscopio (1977-2015)*, UAM, México.
- Mier, R. (2023), "Las escrituras de la ausencia", en prensa.

Las escrituras de la ausencia: tramas y pasiones en la obra de Raymundo Mier, se terminó de imprimir en enero de 2025. La tipografía se realizó en tipos AGaramond, Arial, Helvética y Univers. Se tiraron 500 ejemplares en papel Unibond marfil de 90 g.

