

LA PARADOJA DE LA REPRESENTACIÓN

Corinne Enaudeau
1998

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS.

ÍNDICE

1. LA REPRESENTACIÓN: LO MISMO Y LO OTRO	4
2. LA PRESENCIA EN LA AUSENCIA	11
3. LOS ESPECTROS.....	17
4. LA SEPARACIÓN	23
5. EN EL HUECO DE LA REPRESENTACIÓN	33
6. LA ANTICIPACIÓN	41
7. ¿RESONANCIA O DISONANCIA?.....	46
8. CUESTIONES DE ÓPTICA	53
9. EL HOMBRECITO QUE ESTÁ EN EL HOMBRE	60
10. LA ALIENACIÓN PRIMITIVA.....	68
11. REPRESENTACIÓN DE COSA Y REPRESENTACIÓN DE PALABRA	74
12. LA COSA PARA NOSOTROS	84
13. INTERPRETAR	94
14. LA FÁBULA DE LAS PALABRAS Y LOS CONCEPTOS	102
15. GRAMÁTICA	112
16. EL VIAJE DE LA MIRADA	122
17. HIATO.....	130

“[...] permanecían sentados frente a frente, mientras imaginariamente intercambiaban la idea que él tenía de la idea de ella, la idea que ella tenía de la idea de él, y la idea que ella tenía de la idea que él tenía de la idea de ella. Era inexpresable la extrañeza patética de la situación de la criatura y de su inocencia tan saturada de saber y tan diestra en todas las diplomacias.”

HENRY JAMES *Lo que Maisie sabía*

1. LA REPRESENTACIÓN: LO MISMO Y LO OTRO

Hacia el final de *La paradoja acerca del comediante*, uno de los protagonistas del diálogo, el “Segundo” (éste es su nombre), dominado por la elocuencia del “Primero”, profundamente perturbado por la idea de que el comediante imita y suscita tanto mejor la emoción cuanto menos la experimenta, propone verificar la paradoja en una obra, e ir al teatro. “Son las cuatro y media; representan *Didon*; vayamos a ver a la señorita Raucourt; ella os responderá mejor que yo.” Esperanza ingenua de que un ejemplo reemplace a una prueba, de que la interpretación de esa actriz pudiera mostrar y demostrar lo que sin embargo sería imposible ver: el resorte del juego, la fuente de la que un gran actor extrae su arte mimético. Flema y juicio según el “Primero”, alma y sensibilidad a juicio del “Segundo”: el espectáculo permitirá decidir. Revelará qué facultad real le proporciona al comediante su poder de ilusión. Se penetrará en las bambalinas del alma, ya que no en las del teatro, para enterarse de qué depende la “presencia” del actor, con cuál fuerza física la persona anima al personaje, asegurando el éxito a la ficción teatral: hacer creer en la realidad de lo que ella representa.

El segundo interlocutor, que quiere llevar al primero al teatro, pretende encontrar en la señorita Raucourt, la intérprete de *Didon*, a alguien que lo interprete a él, y ver representada en escena, visiblemente, su propia tesis sobre la sensibilidad del actor. Tesis que ese Segundo no supo representar, mediante palabras ante el Primero, y que por lo tanto sigue siendo una idea, una representación interior y muda en búsqueda de un vocero. Entonces el Segundo declara querer “asociar[se] un segundo”, la actriz en persona, lo que convertiría a la señorita Raucourt en una especie de “Tercero”, de modo que el Segundo, por antagonista que parezca, sólo sería un servidor del Primero, ese teórico de la flema que supuestamente encarnaba a Diderot.

Pero Diderot, según los textos, sostenía una u otra idea, la sensibilidad o la sangre fría del actor, de modo que ignoramos cuál de los diálogos, o de los personajes de esos diálogos, estaba encargado de representarlo. Sobre todo porque en este caso el primer interlocutor también aboga por la tesis de la inspiración del comediante, así como del artista en general (paradoja suplementaria¹ de *La paradoja*).

¹ En “La paradoja y la mimesis” (capítulo de *L’imitation des modernes*, Galilée, 1986), Ph. Lacoue-Labarthe analiza el encadenamiento de las paradojas que realiza Diderot, y la mimesis positiva que él defiende.

El actor, el poeta, el pintor, el orador, el músico —dice—, son visitados, “en momentos tranquilos y fríos, en momentos totalmente inesperados”, por una figura, un “gran fantasma”, una aparición súbita que los sorprende, y a la que a fuerza de trabajo intentarán acercarse. Como ese escultor, “Le Quesnoy, al que su amigo le aferraba las manos y le gritaba: ¡Deteneos! Lo mejor es enemigo de lo bueno, vais a estropearlo todo... Vos veis lo que he hecho —le replicaba el artista anhelante a ese conocedor maravillado—, pero no veis lo que tengo allí y que percibo”.¹ Pero la inspiración defendida aquí no es el entusiasmo, una posesión que encadena al hombre sensible a un *pathos* único y obliga al artista a imitarse a sí mismo, y al actor a no interpretar bien más que su propio papel. Lo que en este caso obsesiona el espíritu es un fantasma nacido de la imaginación, un “espectro” efímero que ilumina con su resplandor el esfuerzo de la creación, para desaparecer en la obra y renacer bajo una forma nueva en el trabajo siguiente. La libertad de la imaginación contra la servidumbre de la pasión: la oposición no es nueva. Pero la fuerza de *La paradoja* consiste en atribuir la creación de todo a la aptitud para la nada, a una “incomprensible distracción de uno mismo respecto de uno mismo”, que es alienación actuada y no sufrida. El “sacrificio de sí mismo” exige “una cabeza de hierro”, el coraje del desorden, del desarreglo, de donde surge la idea nueva. El hombre racionalista, con espíritu de sistema, que ve la unidad de las ideas incluso antes de que hayan nacido, nunca inventa nada. La flema del genio consiste en dejar hacer al extravío, dejar que se tejan las analogías, dejar que se multipliquen los espectros. “Hay un ojo un poco azorado; se habla a sí mismo, lanza carcajadas”;² en síntesis, estaría loco, si no trabajara, si no lo ensayara todo, es decir, cualquier cosa, a fin de ausentarse de sí mismo para encontrar algo. Pero no toda idea súbita es necesariamente buena. La sangre fría consiste en no embriagarse, en atrapar en medio del desorden la antorcha capaz de iluminar ese modelo ideal, ni percibido ni concebido, silueta imaginaria cuyo cuerpo toma ya el color de la carne.

El propio Diderot es ese comediante, guiado por una idea, un gran fantasma que ha ido a encarnarse en la obra que justamente lo invoca, *La paradoja*. Pero esta idea, puesto que es paradójica, se significa en un texto que la desdobra, en un diálogo escrito, huella de otro diálogo, mudo, que según Platón el alma mantiene consigo misma. O mejor: cada uno dialoga, no consigo mismo, sino contra (*para*) sí, contra una opinión (*doxa*) cuyo pensamiento se nutre y se ataca al mismo tiempo. El diálogo es infinito, puesto que los mortales están destinados a “alimentar dos pensamientos a la vez” (lo que Apolo le dice a Admeto), a hablar dos palabras, cuyo distanciamiento irreductible quiebra la unidad divina y permite sacudirse su yugo.

¹ *Paradoxe sur le comédien*, en *Oeuvres*, La Pléiade, Gallimard, 1951, pág. 1007. [Ed. cast.: *Paradoja acerca del comediante*, Madrid, Santillana, 1964.]

² “La pièce et le prologue”, *Oeuvres complètes de Diderot*, Garnier, 1875-1877, t. VIII, pág. 100.

Tampoco hay una fuente única que dé su voz a los interlocutores, se delegue en los personajes, se figure en sus representantes. No hay ningún punto cero desde el cual el pensamiento iniciaría su discurso, comenzaría a dividirse y propagarse. Ni siquiera es autora la Musa, que sólo puede resonar en la boca plural de los hombres, donde lo divino se divide.¹ División de las voces, en virtud de la cual se multiplican los diálogos y los personajes (de Diderot o de Platón), y con ellos el juego de las sustituciones.

El coraje de no ser nada, mediante el cual se hace todo, asustaba a Platón: el poeta, el pintor, el sofista, pasean sobre las cosas un espejo en cuyo vacío puede reflejarse todo; no producen algo real, sino su semblante; su arte es sólo un juego, sin otra cualidad que la de no tener ninguna.² Pero el hombre del espejo, el poeta, es también Platón, cuyos diálogos (lo mismo que las tesis sobre el arte: desde la posesión del *Ion* hasta el ilusionismo del *Sofista*) siguen las metamorfosis y divisiones del gran fantasma que lo obsesiona (a él, y a la filosofía después de él): “lo Mismo y lo Otro”, precisamente. Una y otra vez se retoma la misma cuestión, una única obra que no termina de ponerse en escena, “Él y yo”,³ en la que se habla aún de lo que hay que pensar del pensamiento, se pregunta cómo representarse la representación, se buscan representantes.

Cuestión filosófica oscurecida aun más por el hecho de que en el siglo XVIII se mezcló con ciegos (los de Moliné y de Yeselden),⁴ que no comprendían “cómo ese otro nosotros-mismos que [...] el espejo repite en relieve pueda sustraerse al sentido del tacto”.⁵ La distancia de cada uno respecto de sí mismo se duplica entonces con un nuevo distanciamiento, esta vez entre los cinco sentidos, que amenaza con la anarquía, e incluso con la nulidad, al cuerpo propio y al sujeto. Si no somos más que “un haz de fibras sensibles”, la señorita de Lespinasse podía perfectamente preguntarse “¿por qué no pienso en todas partes?”⁶ En efecto, ¿por qué no? La piel está en todas partes, en todos los miembros y órganos en los que se experimentan impresiones táctiles. Por otro lado, la conciencia, que se supone ordena bajo su autoridad los “filamentos” (ésta es la respuesta siendo Bordeu), se sustrae a la explicación genética, y sigue siendo un postulado. La identidad perso-

¹ Cf. M. Blanchot, “La parole plurielle” (en *L’Entretien infini*, Gallimard, 1969) y J.-L. Nancy, *Le Partage des voix*, Galilée, 1982.

² Sobre la comparación con el espejo (*kátoptron*), véase *República*, X 596d-e; sobre el juego (*paidía*), véase *Teeteto*, 235a y 235a.

³ Éste es a la vez el título de un diálogo breve de Diderot y el indicador de los dos protagonistas de *Le Neveu de Rameau*. Por otra parte, Platón, para refutar en *Sofista* la filosofía de su maestro Parménides, y por lo tanto para cometer el parricidio, no recurre al personaje habitual de Sócrates, sino al “Extranjero”.

⁴ Véase el inicio del capítulo IX

⁵ “Lettre sur les aveugles á l’usage de ceux qui voient”, en *Oeuvres*, ob. cit., pág. 814.

⁶ “Rêve de D’Alembert”, ibíd., pág. 923.

nal, tanto del ser vivo como del locutor, el actor o el autor, no tiene nada seguro. De esto Diderot parece alegrarse, puesto que es precio del genio, que sólo puede crearlo todo con la condición de no ser nada; es un gran comediante que, sin forma particular, nunca contraría “las formas extrañas que debe tomar”.

Diderot le niega cualquier convicción a sus personajes, porque nunca formulará la suya, en el sentido de que la relatividad de los puntos de vista permite una movilidad indefinida, prohíbe que el campo perceptivo se atenga a una representación fija, necesariamente un lugar común.

Uno mismo podrá desempeñar todos los papeles, divertirse y asustarse de esta inconsecuencia, y multiplicar las voces, hasta perder, si no la cabeza, por lo menos la clara conciencia de sí, con lo cual lo real se absorbe en el sueño.

Diderot juega con esta indecisión. A lo largo de los textos, y también en el desarrollo de cada uno de ellos, desplaza la escena, pasa de la calle al teatro, de la habitación al sueño, del ciego al vidente: serie de transposiciones en las que sus personajes simulan perderse. Bordeu no sabe ya si la señorita de Lespinasse habla en nombre propio o relata aún la diatriba que en voz alta d’Alembert se asesta a sí mismo en sueños. El hombre de la paradoja imagina haber estado disputando con su interlocutor, cuando el diálogo no era más que interior. Soliloquio del Primero que por supuesto el Segundo no logra prolongar, entregado él mismo al ensueño, como lo está durante ese tiempo. En cuanto al Sobrino de Rameau, ese genio abortado, esa parodia de artista, se agota en hacer hablar a veinte bocas a la vez, remeda a los personajes más contrarios, precipitando de modo tragicómico una serie de escenas en las que se anonada la identidad del sujeto. Ya no hay ninguna unidad ni permanencia de la escena interior.¹ Después de uno de sus últimos chistes, el Sobrino declara, golpeándose la cabeza: “Sin embargo, me parece que allí hay algo, pero puedo golpear, sacudir, y no sale nada”. Después, volviéndose a golpear, afirma: “O no hay nadie, o no quieren contestar”.²

No ser nadie: qué tragedia. Ser todo el mundo: qué comedia. Se cambia de máscara sin cambiar de obra: el duelo por uno mismo (*Trauerspiel*) es para morir de risa (*Lustspiel*).

No ser nada, pero parecerlo todo: grandeza y miseria.

Desde Platón hasta Diderot, se busca el rostro bajo la mueca, el adentro debajo del afuera, la presencia bajo la representación. En la teoría del signo que la *Lógica de Port-Royal* elaboró en el siglo XVII, la representación se convierte en el dispositivo único que engloba tanto el discurso como la imagen, tanto el poder

¹ En *Le Matérialisme enchanté* (Grasset, 1981), E. de Fontenay demuestra que la lectura del *Neveu* por Hegel es inaceptable, que la reconciliación de las voces del diálogo supondría su diferencia, mientras que Diderot, por el contrario, defiende su indistinción, y a través de ella el anonimato del autor.

² *Le Neveu de Rameau*, en *Euvres*, ob. cit., pág. 465.

como el teatro, tanto la muerte como la vida. Desde la traducción de la Biblia que opone de Saci a Barcos, hasta las tumbas y retratos de los reyes, pasando por el *Tra-tado de la comedia* de Nicole, se evalúa la representación, entre opacidad y transparencia, entre pérdida y salvación.¹

Grandeza y miseria del comediante que, lo mismo que el Rey en su corte, sólo goza de contemplarse contemplado, de verse visto. Grandeza y miseria del rey, pues “un rey sin diversión es un hombre lleno de miserias”.² La grandeza sólo existe por sus signos. Privados de exhibición (desfile de los ejércitos, ropa de circunstancias), el rey y el comediante no son nada. No es que estén desnudos: son nulos. Si se hace la prueba de la sustracción, no queda ningún resto. Sin la imaginación, proveedora de signos, no habría realidad que valga, las cosas no tendrían precio, no habría nada en que invertir el deseo. “Nuestros magistrados conocen bien este misterio. Sus túnicas rojas, los armiños con los que se envuelven como gatos peludos, los palacios donde juzgan, las flores de lis, todo ese aparato augusto era muy necesario, y si los médicos no tuvieran sotanas y babuchas, y los doctores no llevaran bonetes cuadrados y hábitos muy amplios de cuatro partes, jamás habrían engañado al mundo, que no puede resistir a ese escaparate tan auténtico.” Sobre todo, nunca el mundo se habría engañado a sí mismo, no se habría creado como sujeto de pasión, no habría excitado “su deseo, su cólera, su miedo por el objeto al que dio forma, como los niños que se asustan del rostro que ellos mismos han pintarrajeado”.³

No hay otra realidad, otro sujeto ni otro objeto que los que resultan del juego de las miradas y de los discursos que los ponen en escena.

El comediante es el paradigma de ese gran juego de la representación. La indistinción entre el oficio y la persona, entre el papel y el ser, hace del actor un ser-signo, signo de representación y en representación, totalmente entregado a la luz pública, sin la reserva de una parte de sí, sin el secreto de una vida privada.⁴

Ausencia de sí mismo, que Diderot defiende y Rousseau condena: “Un comediante en el escenario, exponiendo sentimientos que no son los suyos, diciendo sólo lo que se le hace decir, representando a menudo a un ser quimérico, se anada, por así decirlo, se anula con su héroe, y en este olvido del hombre, si acaso queda algo de él, sólo sirve como juguete de los espectadores”. La corrupción del teatro es la corrupción misma de la representación. De lo representado (la obra) pero también de los representantes (los comediantes o, peor aun, los espectadores,

¹ L. Marin, *De la Représentation*, Hautes études/Seuil/Gallimard, 1994, y *Pascal et Port-Royal*, PUF, 1997, en particular el capítulo 3, “La crítica de la representación”.

² Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, nº 142. [Ed. cast.: *Pensamientos*, Buenos Aires, Losada, 1977.]

³ *Ibíd.*, nº 82: “Imagination”, y nº 139: “Divertissement”.

⁴ Véase L. Marin, “Commentaires sur le *Traité de la comédie* de Nicole”, en *Pascal et Port-Royal*, ob. cit., págs. 240-265.

actores de la comedia social). “Únicamente para ellos se realizan los espectáculos. Ellos se muestran allí a la vez como representados en medio de la escena y como representantes a ambos lados; son personajes en el escenario y comediantes en las butacas”,¹ enteramente entregados a ese “tráfico de sí mismos” que signa la alienación.

Por lo tanto, el teatro no sería nada sin la mirada que allí se excita. “El *desencadenamiento* de los afectos personales [del espectador] y del goce resultante —escribirá Freud— corresponde por una parte al alivio generado por la descarga eficaz, y por la otra evidentemente a la excitación sexual concomitante.”² Placer culpable, según Nicole, “que nace de una secreta aprobación del vicio”. “No hay [...] nada más peligroso [...] que *querer ver* lo que uno no quiere ser: pues entonces es fácil convertirse en lo que se mira con placer.”³ Pero justamente uno no se convierte en ello, y el placer consiste en sentirse al abrigo de un exceso que, puesto en escena por el arte, deja de ser repugnante y se hace atrayente. En el peor de los casos, la representación permite mostrarse sin asustar, excitar sin rechazar, figurarse desfigurado.⁴ Comedia o tragedia, se sabe que se habla de nosotros, que se nos representa a nosotros, a nuestras pasiones y nuestros conflictos. Pero la violencia se mitiga. Una bella forma cautiva nuestra atención, disfraza lo esencial y nos hace gozar, en la seguridad de la sala, de los horrores que trastornan la escena. La oscilación entre el yo y el no-yo, la duplicidad de lo mismo y lo otro que produce el placer del espectador, repite otro desdoblamiento, tanto del autor como del dramaturgo, y en definitiva el del propio sujeto, capaz de pertenecer a la vez al espacio donde está y al del objeto que contempla, de disfrutar aquí de lo que le repugna allá.

Juego de la presencia y la ausencia, que define la representación.

Juego tributario de un dispositivo óptico, inaugurado por el teatro griego y fijado por la pintura renacentista. El espacio, que deja de envolver al ojo por todas partes, es proyectado sobre un escenario, un cuadro, un plano, rectángulo recortado que separa al ojo de lo que le hace ver. La representación es como el vidrio de una ventana, que sólo se abre hacia el otro lado si de este lado se inmoviliza el ojo

¹ Sucesivamente J. J. Rousseau, “Lettre á d’Alembert”, en *Euvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, t. V, pág. 74, y “La Nouvelle Héloïse”, *ibíd.*, t. II, pág. 252. Cf. “Le théorème et le théâtre”, en J. Derri-da, *De la Grammatologie*, Minuit, 1967, págs. 428-440.

² “Personnages psychopathiques á la scène”, en *Résultats, idées, problèmes, 1*, PUF, 1984, pág. 123. [Ed. cast.: “Personajes psicopáticos en el escenario”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, en adelante OC.]

³ “Des spectacles”, XIV ensayo de los *Essais de morale*, citado en L. Marin, *Pascal et Port-Royal*, *ob. cit.*, págs. 250-251.

⁴ Cf. L. Kahn, “L’attention détournée”, *Perspectives psychiatriques*, 1995, nº 48/III, págs. 157-164.

en un punto fijo.¹ El código perspectivista impone a la mirada su regla y su freno, la encierra en un marco que cerca y delimita lo imaginario representado. “La representación es eso: nada sale, nada salta afuera del marco del cuadro, del libro, de la pantalla.” Ese enmarcamiento, necesario para el espacio de la ilusión, define según Barthes las “artes dióptricas” (teatro, pintura, cine, literatura), y no la música. Aunque no haya imitación ni verosimilitud, habrá representación “mientras un sujeto (autor, lector, espectador o contemplador) dirija su *mirada* hacia un horizonte y recorte en él la base de un triángulo del que su ojo (o su espíritu) será la cima”.²

Resta saber si la “representación” mental, que su nombre parece incluir en ese dispositivo espacial, no sufre de este modo la imposición de un esquema óptico que le es extraño. La concepción del espíritu como una caja por la que desfilan cuadros supone aún el modelo del aparato psíquico pensado por Freud, en el momento mismo en el que Husserl, mejor incluso que Brentano, ofrecía una comprensión nueva de la conciencia con la idea de la “intencionalidad”. También Merleau-Ponty pudo lamentar que Freud interpretara el inconsciente en términos de representación. “Es aquí donde le faltan a Freud la psicología y la filosofía = la representación como «cuadro interno» está desacreditada, y usarla como orientación supone conocer mal la teoría del inconsciente.”³ Error de orientación, si el inconsciente, en sus propias “representaciones”, hereda la mirada que la conciencia cartesiana pretende dirigir a las suyas.

Si en la percepción no hay ya otros ojos que vean la imagen retiniana inscrita por la luz en el globo ocular, se corre el riesgo de que el ojo del alma sea una metáfora, tan cómoda como errónea: un ojo de más. Antes de cualquier escena imaginaria, la ilusión primera consistiría en atribuirle una visión al alma, en inmovilizarla ante cuadros interiores, cuya objetividad muy pronto suscitará inquietudes. ¿Cómo juzgar si lo representado está sólo adentro, o también afuera, si es alucinado o percibido? Esta “cuestión del *adentro y afuera*”, como dice Freud,⁴ de lo subjetivo y lo objetivo, tan vieja como el escepticismo griego, quizá sólo sea insoluble por estar mal planteada.

¹ Sobre la adopción en el Quattrocento del sistema de representación “verdadero” de las cosas por medio de la perspectiva y del jalonamiento en profundidad del espacio, véase P. Francastel, *Peinture et société*, cap. 1 [ed. cast.: *Pintura y sociedad*, Madrid, Cátedra, 1984], y J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klinksieck, 1971, capítulo sobre la “Veduta” [ed. cast.: *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979].

² R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, Seuil, 1973, pág. 90 [ed. cast.: *El placer del texto*, México, Siglo XXI, 1972], y “Diderot, Brecht, Eisenstein”, en *L’Obvie et l’obtus*, Seuil, 1982, págs. 86-87 [ed. cast.: *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós, 1996].

³ *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, Seuil, 1995, pág. 352.

⁴ S. Freud, “La négation”, *Résultats, idées, problèmes*, II, PUF, 1985, pág. 137. [Ed. Cast.: “La negación”, OC.]

2. LA PRESENCIA EN LA AUSENCIA

El teatro concentra en el escenario la paradoja de la representación. Representar es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar la ausencia. Por una parte, transparencia de la representación: ella se borra ante lo que muestra. Gozo de su eficacia: es como si la cosa estuviera allí. Pero, por otra parte, opacidad: la representación sólo se presenta a sí misma, se presenta representando a la cosa, la eclipsa y la suplanta, duplica su ausencia. Decepción de haber dejado la presa por la sombra, o incluso júbilo por haber ganado con el cambio: el arte supera a la naturaleza, la completa y la realiza.

En suma, ¿puede una cosa hacerse representar por otra sin perder al mismo tiempo lo que gana, una presencia efectiva, ya que para hacerse conocer debe ausentarse de lo que la representa? La representación, al reemplazar y suplementar a su modelo, pecaría a la vez por defecto (es menos que ese modelo) y por exceso (su apariencia nos hace gozar y nos engaña).

A menos que la ilusión sea inversa, que seamos víctimas, no de la representación, sino de la creencia en una presencia inicial de la cosa, supuestamente delegada a continuación en un representante. Pues esta cosa en sí misma (la “cosa en sí” opuesta por Kant al fenómeno, a la cosa para nosotros, a la representación) sólo tiene existencia para la inteligencia que la piensa, y no es más que una representación, la del filósofo que la concibe. Fichte lo dice de este modo: “El concepto de un ser que desde cierto punto de vista debe presentarse independientemente de la representación, tiene no obstante que deducirse de la representación, puesto que sólo puede ser por ella”.¹ El círculo es inevitable, no se puede salir de la representación para asistir desde afuera al mecanismo de su producción. No se puede ir al teatro para captar allí en acto la “presencia” (del actor o de la cosa), que sólo será presentada, es decir, representada.

¹ “Seconde introduction á la Doctrine de la science” (1797) en *Oeuvres choisies de philosophie première*, Vrin, 1990, pág. 299. Es en el propio Kant donde Fichte encuentra ese doble punto de vista sobre la cosa en sí. A veces, para refutar la acusación de idealismo, Kant le atribuye realidad a la cosa en sí, como fundamento de nuestras impresiones sensibles; otras veces, para descartar el dogma realista de la metafísica, su pretensión de conocer las cosas en sí mismas, Kant define la cosa en sí como un “nómeno”, un objeto solamente pensado, que podría ser conocido por una intuición intelectual infinita y divina, en cuanto que, a diferencia de la intuición humana, sensorial y finita, ella daría existencia al objeto por el simple hecho de pensarlo.

Tampoco se puede ya creer en otra modalidad del pensamiento, supuestamente arcaica, que sería anterior a este dispositivo teatral en el que un sujeto pone ante sí un objeto y de tal modo se propone una imagen de él, un cuadro en el cual mantiene fijado el mundo. “La época de las concepciones del mundo”, que Heidegger deplora, no tiene edad. Desde siempre “el hombre se postilla a sí mismo como el escenario en el cual el ente debe en adelante representarse, presentarse, es decir, ser una imagen”. No hay un momento en el que haya comenzado la representación, en el que “el hombre se convirtió en el representante del ente en el sentido de objeto”.¹ Nuestra pertenencia a la representación es inmemorial, sea cual fuere la lengua en que se diga: en latín, *repraesentatio*; en alemán, *Vorstellung*, o incluso en griego, *eîdos*.

Eîdos: lo que responde a la pregunta “¿qué es?” ¿Qué es el coraje, qué es lo Bello? La enumeración de todos los corajes, de todas las bellezas, en su variedad y su diversidad, no bastará como respuesta. Hay que encontrar el género que subordina a las especies, la esencia de lo Bello, lo Bello en sí, *autó tò kálon*, cuya comprensión sigue siendo una y la misma a través de la extensión de los casos que lo ilustran. Función del *eîdos*, que le asegura una estabilidad, un “aspecto”, un “ser” al flujo perpetuo de las cosas, como único modo de hacerlas conocibles. El término *eîdos*, sobredeterminado, designa tanto su contorno externo (la figura visible) como su estructura interna. *Forma*, dirá el latín. Lo identificado por el ojo de la carne, gracias al ojo del alma, es el “aspecto” de la cosa, lo que le da rostro, una apariencia tanto visible como inteligible.

Pero preguntarse “qué es lo Bello” equivale a preguntar “qué es lo que llamamos bello”. Para Platón, el problema de la esencia es desde el principio el problema de la nominación. Ahora bien, el lenguaje instituido es equívoco. Las palabras no son fieles a la naturaleza de las cosas, la traicionan, son signos engañosos que echan un primer velo sobre la verdad. El saber debe pedir palabras a las cosas mismas. La esencia es la medida del lenguaje, y no a la inversa. Realismo de las significaciones, puesto que el sentido preexistiría a las palabras, del mismo modo que la esencia gobierna la existencia concreta de las cosas. Lenguaje absoluto de los “nombres en sí”, de los cuales los nombres instituidos serían sólo una copia sonora y deficiente. Las palabras, como las existencias, son imitaciones, pinturas de la realidad en sí, que el modelo verdadero para llegar al cual hay que buscar un acceso directo, sin el socorro del signo, sin el suplemento de una copia.

Ir a las cosas mismas sin las palabras, reencontrar la inscripción de la verdad en el alma debajo de la inscripción exterior y errónea de la escritura (*graphé*) o de

¹ M. Heidegger, “L’époque des «conceptions du monde»”, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, págs. 82-83; traducción modificada.

cualquier otra pintura (*zógraphía*) sensible: éste será el esquema de toda crítica de la representación, en su anhelo de una presencia no mediada.¹ La *theoría*, saltando por sobre el teatro de sombras, introduciría al espíritu en la cosa, sería intuición (*intueri*) del intelecto, más allá del movimiento articulado del lenguaje, la “dialéctica”, con su trabajo de división y reunión. El discurso, palabra o escritura, es inconmensurable con lo que quiere aprehender; tampoco “ningún hombre sensato correrá el riesgo de confiarle sus pensamientos, sobre todo bajo la forma coagulada de los caracteres escritos”. El saber de las cosas mismas, a diferencia de los otros saberes, “no se deja poner en fórmulas (*rhétón*)”, ningún tratado podrá jamás exponerlo. Sólo un comercio asiduo con el objeto puede hacer surgir el verdadero saber en el alma, “como la llama que surge de la chispa y después crece espontáneamente”.² Platón parece apelar aquí a la iluminación mística, al silencio de una visión muda de lo verdadero.

Por imperfecta que sea, la copia sigue siendo sin embargo el único acceso al modelo. Sin duda, el peligro consiste en que la representación quiera pasar por la presencia, el signo por la cosa misma. Subsiste el hecho de que la repetición del modelo, su duplicación en las copias, no es un accidente, sino algo propio de la naturaleza de la idea, de su verdad. El *eídos* es verdadero, en cuanto es lo estable, lo identificable. Ideal e invisible, es en el seno de las cosas lo que siempre puede repetirse como lo mismo, lo igual a sí mismo. Más aún: sólo se manifiesta como tal, idéntico a sí mismo, en el movimiento que lo repite y lo multiplica, que lo envía sin fin de un representante a otro. Además la repetición es tanto movimiento de lo verdadero como de lo falso, lo que presenta al *eídos* y lo revela, o lo que lo representa y lo vela. Ambivalencia de la representación, cuyo juego alberga a los contrarios, igual que el *joker*, carta neutra que da juego al juego, abriendo la posibilidad del doble.³ Juego de lo otro y de lo mismo, de la diferencia en la unidad, que definiría el ser, según el “Extranjero” del *Sofista*.

De modo que el origen está ausente. La presencia plena y absoluta del *eídos* ha sido ya sustituida por la serie de los suplentes. Sólo en ellos y por ellos se alcanza lo verdadero. El nombre (*ónoma*), la definición (*lógos*), la imagen (*eídolon*), y finalmente la ciencia (*epistémé*) son cuatro maneras de aprehender un mismo objeto, de representárselo: todas imperfectas, imputables de oscuridad, que tal vez extravíen la investigación. No obstante, el ida-y-vuelta entre una y otra constituye la única

¹ Cf. Platón, *Cratilo* 438a-439b; *Fedro* 267a, 278a. En *De la Grammatologie*, ob. cit., J. Derrida ha demostrado que, desde Platón hasta Lévi-Strauss, pasando por Rousseau, no se ha cesado de denunciar la tiranía de la letra, de la escritura, como suplemento peligroso.

² Platón, *Carta VII*, 343a y 341c.

³ Éste es el análisis que propone J. Derrida en “La pharmacie de Platon”, en *La Dissémination*, Seuil, 1972 [Ed. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.]

posibilidad de hacer saltar la chispa de lo verdadero, de “lo que es” (*tò ón*), que el alma querría conocer.¹

Pretender que el platonismo, con el *éidos*, la forma, la idea, inauguró el reino de la representación (sin estar él mismo sometido a ella, por su situación liminar como origen de la filosofía), oponer este reino de la representación a la gran época griega, a una supuesta virginidad del pensamiento, es aún proponer disyunción entre presencia (*Anwesenheit*) y representación, oposición que funda precisamente el dispositivo representativo, de modo que este último dicta aún su ley a la interpretación que Heidegger da de él.² Pero, repitémoslo, la representación es originaria, no tiene antes ni afuera. No hay una verdad a salvar que se haya olvidado, no hay un comienzo que gobierne el juego de la reproducción, que abra la serie de los representantes. No hay siquiera una disensión (*Zwiespalt*) que el hombre tendría que reparar, que decir; no hay una disensión que supuestamente atravesase esta presencia sin pertenecer al espacio escénico de la representación, y que la anuncie sin participar en ella. Porque el mundo no tiene otra presencia que el cuadro que se erige de él, representación en la cual por principio se divide y delega. Todo comienza con los sustitutos, es decir, no comienza. Lo único auténtico es el sucedáneo, imagen o palabra. O incluso, como escribe Derrida, “desde que hay envíos, y los hubo desde siempre, algo como la representación no aguarda, y hay que arrelárselas con ella [...]”.

Nadie se las ha arreglado verdaderamente desde el romanticismo alemán, es decir, desde que el pensamiento se afanó por superar la crisis abierta por la “Crítica”, en una nostalgia de la unidad cuyo saber Kant creía haber curado. El espíritu, que en la “revolución copernicana” se hace juez *único* de sus representaciones, pero *sólo* juez de sus representaciones, tomó nota al mismo tiempo de su autoridad y de su finitud. No hay otro sujeto más que el que piensa y sabe que piensa, pero no hay otro objeto conocible que el marcado por el sello del espíritu, que obedece a las exigencias de la representación. Parece consumada la ruptura entre el saber, relativo al sujeto que lo construye, y la realidad-en-sí, relativa a nada, tan inconocible como absoluta.

Pero no por esto renunciará la ontología, que quiere el pensamiento al unísono con el ser, y que no conoce más saber que el saber absoluto, el saber de lo absoluto, en el cual lo absoluto llega al saber de sí mismo, siendo al mismo tiempo el que sabe y lo sabido. Alma del mundo, alma que es el mundo, que también se denominará Naturaleza, Idea, Ser o Logos. Es entonces la verdad misma la que

¹ Platón, *Carta VII*, 342b-e.

² Tesis sostenida por J. Derrida en “Envoi” (*Psyché*, Galilée, 1987), conferencia pronunciada en un congreso sobre “la representación”.

piensa y la que nos piensa, la que habla y la que nos habla. El lenguaje es siempre verdadero y, al igual que el mito, dice la verdad sobre la verdad. Las palabras no tienen ya valor de instrumentos, de representaciones en las cuales nos ofrecemos las cosas en una ojeada general que les da sentido. Solipsismo de un discurso erigido en Sujeto y que se supone sólo se preocupa por él mismo.

Al confinar el pensamiento en el campo cerrado de un significante, privado tanto de significado como de referente o de locutor, sin más relación que consigo mismo, sin remitir a nada que no sea él mismo, Lacan, después de Heidegger¹ y Hegel, sacraliza a su vez el Logos, que deja de ser representante para convertirse en la cosa misma, el origen único que actúa en secreto en todo lo que lo representa. Lengua de nadie, de ninguna parte. Lengua original del pensamiento, o que más bien sería el Pensamiento mismo, un pensamiento cuya autoridad deriva exclusivamente de su mayúscula. Lengua del Inconsciente por la cual serían hablados los sujetos cuando tienen la ilusión de ser ellos quienes hablan. La Palabra, se nos dice, no puede ser tomada, del mismo modo que el Ser no puede ser mirado. Es Ella la que desde siempre nos ha tomado a nosotros, así como Él nos toma en cuenta. Sólo la conciencia daría lugar al error, en cuanto se cree justamente el lugar, el lugar de origen, el punto desde el que hay que ver y la posición desde la cual hay que hablar, mientras que no habría lugar, ni lugar ni tiempo de los que dependa el saber. Tampoco habría más instancia que la de la letra, el único Espíritu absoluto. A lo sumo podría pensarse en una densidad, una concentración debida a un retorno sobre sí mismo, por el cual el Ser *se mira* y la Palabra *se dice* en un "sujeto" (el hombre) entregado a una "reflexión" que entonces no depende de él, sino de lo que "se concentra" en él.

Tal sería la manera de "arreglárselas" con la representación, con la distancia entre lo mismo y lo otro, entre el sujeto y el objeto: hacer de ella la alienación ilusoria pero necesaria del Logos, el camino que lleva la Palabra (*die Sage*) a la palabra (*die Sprache*); el discurso *sobre* la cosa viene a ser el *de* la Cosa.

En tal sentido, habría que decir tanto del Inconsciente como del Saber absoluto que, si él "nos *extravía*, no lo hace transfiriéndonos a otro lugar, sino haciéndonos perder el gusto por todo paisaje".² Por lo tanto, ya no habría que preguntarse "dónde estoy" ni "por dónde voy", puesto que las coordenadas con las cuales se relaciona espontáneamente la representación ("sea que se trate de las normas lógicas, de la temporalidad, de mi muerte o de mi presencia en el mundo") serían arrastradas por el movimiento anónimo e infinito de la Verdad, donde todo obser-

¹ La sacralización de la lengua (el idioma griego y el idioma alemán) de la que Heidegger quiere ser el profeta ha sido criticada con vigor y talento por H. Meschonnic en *Le Langage Heidegger* (PUF, 1990). "Logos", conferencia de 1951, fue traducida en 1956 por J. Lacan y publicada en el nº1 de *La Psychanalyse*.

² G. Lebrun, *La Patience du concept*, Gallimard, 1972, pág. 407, y pág. 408 para las citas siguientes.

vatorio está permitido de antemano. En ese Logos en el que “todo está dicho” no hay literalmente ya “nada que decir”. No hay pensamiento al margen de la Cosa (*die Sache*) ni tampoco cosas (*Dinge*) al margen del pensamiento. Se está necesariamente *en* la verdad, al igual que lo está toda representación, puesto que lo falso es una figura de lo verdadero, un rostro en el que el saber se adelanta, se olvida y se retorna. Sin que nosotros lo sepamos.

Un buen “arreglo”, en efecto, en el que lo que rescata la representación es lo que la recusa, en el que el dispositivo representativo pierde todo sentido, puesto que justamente el sentido no se distingue ya ni del signo ni de la cosa, y todo está dicho de antemano. A lo cual me gustaría responder con Beckett: “Es una linda astucia que me hayan pegado un lenguaje que ellos imaginan que yo no podré utilizar nunca sin confesar que soy miembro de su tribu. Voy a maltratarles su jerigonza.”¹

Una jerigonza que pretende “impedirme decir quién soy, dónde estoy”, esto es, adoptar un punto de vista desde el cual pueda considerar las cosas, esa perspectiva supuestamente vana por unilateral, limitada al lado del sujeto, obligada a hacer retroceder al objeto (y a distinguirse de él) para considerarlo.

Sin embargo, el pensamiento, a pesar de todos los nombres sagrados con que se pretende invocar su espíritu, no es más que ese esfuerzo del sujeto por representarse los objetos, dárselos, ponerlos para él y ante él. Y esto, desde los propios griegos, por “grande” que haya sido su inicio, es decir, desde que los ciudadanos, adueñándose de la palabra, recusaron la ley divina, su lengua (el mito) y sus maestros de la verdad (reyes, poetas y adivinos).² En síntesis, desde que el poder es una cuestión (y por lo tanto un objeto) y, a falta de fundamento divino, la autoridad está en discusión, sujeta a duda.

Inventar la ciudad es inventar la representación, el lugar donde el poder se disputa y se delega, donde cada uno puede presentarse en el centro del círculo y decirle a la asamblea cómo él se representa lo que sucede y lo que hay que hacer. Lugar de nacimiento del escepticismo, del conflicto de las interpretaciones, de esa multitud de dobles, *eídos* e *eídolon*, *phantasia* y *phántasma*, cuya apariencia corre el peligro de ser un falso semblante.

¹ S. Beckett, *L'innommable*, Minuit, pág. 63. [Ed. cast.: *El innombrable*, Madrid, Alianza, 1998.]

² Cf. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, La Découverte, 1990 [ed. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1986], y Pocket, 1995; y también J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La Découverte, 1990 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1993].

3. LOS ESPECTROS

La representación participa de la muerte. De un extremo al otro, desde la evanescencia de la idea (jamás “fija”, según Valéry) hasta la parálisis de la estatua, le falta siempre plenitud y movimiento, calor y vida. El doble es frío, tiene el frío de la piedra y del soplo (*psychrón*), el frío de la muerte. El doble suena hueco. Según el *Dictionnaire*¹ de Furetière, “representación” se dice también, “en la Iglesia, de un falso ataúd de madera, cubierto por un paño mortuorio, en torno al cual se encienden cirios cuando se realiza un servicio por un muerto”; Littré, citando a Bossuet, lo confirma. Falsas o verdaderas, todas las tumbas están vacías, son monumentos abandonados por quienes uno honra en ellas.

“O no hay nadie, o no quieren responder”, clama el Sobrino mientras se golpea la cabeza. En lucha con la ausencia, el bufón no carece de melancolía. “¿Qué percibo? Formas. ¿Y qué más? Formas. Ignoro la cosa.”² Esto es lo que observa Diderot.

Hay muchas formas para representar la cosa, para ofrecer una visión de ella. En primer lugar, el *eîdos*: forma eterna, ese algo siempre igual a sí mismo que para Platón no es cosa ni simple idea, ni duplicación de lo sensible ni producto del espíritu, sino lo inteligible que hay que creer real, si la cuestión de “lo que es” tiene un sentido, si el saber difiere de la opinión, tanto como el ser del devenir. Después, derivado del *eîdos*, está el *eidólon*: otro “aspecto” de la cosa, no ya la verdadera esencia, sino su sustituto devaluado, la imagen. Imágenes visuales, pero también “imágenes habladas” (*eidóla legómena*).³ las palabras. Y además, como sinónimo del *eidólon*, el *eikón*: la imagen en cuanto ella se asemeja (*éoika*) al modelo del que es copia. Finalmente, el sustituto más débil: el *phántasma*, lo que pasa por copia sin serlo, la ilusión, esa nada que puede imitarlo todo, ese juego de espejos que es el oficio del pintor y el sofista. Es grande el poder del semblante: la imagen, ídolo venerado cuyo oro y cuyos ornamentos son todo el ser, seduce más que la cosa.

Eidólon: en Homero, fantasma, sombra, simulacro. Cuando Patroclo muerto se le aparece en sueños a Aquiles, es el amigo mismo, su voz, sus hermosos ojos, su cintura y su vestimenta. Pero Aquiles le tiende los brazos en vano, no puede aferrarlo. La *psykhé* desaparece bajo la tierra, como un humo, con pequeños gritos.

¹ A. Furetière, *Dictionnaire universel...* (póstumo, 1690), citado en L. Marin, *De la Représentation*, ob. cit., pág. 271.

² “Eléments de physiologie”, en *Oeuvres*, “Bouquins”, Laffont, 1994, t. I, pág. 1313.

³ Platón, *Sofista*, 234c.

Aquiles, sorprendido, despierta, y pronuncia las siguientes palabras lastimeras: “¡Entonces, incluso en la mansión del Hades, hay un alma (*psykhé*) o bien una sombra (*eidólón*) de la que se ha retirado el espíritu (*phrénes*)!”¹ La *psykhé* reproduce el cuerpo, pero a la manera de un fantasma, comenta Halbwachs.² No es principio de la vida y la conciencia, sino un calco del cuerpo, un espectro sin consistencia, un hálito que escapa de la boca de los muertos y visita los sueños de los vivos (igual que la idea súbita al creador). Por lo menos, así lo hace mientras el rito funerario no haya convertido al cadáver (*sóma*) en un muerto, en el difunto, o más bien en su doble: la *psykhé* erra entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sin pertenecer a ninguno de los dos. Que es de lo que viene a quejarse la aparición de Patroclo en el sueño de Aquiles. Si se quema el cuerpo, la *psykhé* descenderá al Hades, para perderse en la cohorte de las sombras, cáscaras vacías, seres sin cualidades porque no tienen espíritu, con la excepción de Tiresias, el único que ha conservado *phrénes* y *noûs*, el sentido y el conocimiento de los vivos, el único que ha retenido su identidad.

Como lo ha demostrado Jean-Pierre Vernant,³ la *psykhé* homérica pertenece a la categoría del doble, de los *eidóla*, que incluye también la imagen del sueño (*óneiros*), la sombra (*skiá*), la aparición sobrenatural (*phásma*), y finalmente el *kolossós*, la piedra erigida en el suelo o colocada en la tumba vacía que figura al cadáver ausente. El doble no es imagen, como lo será en Platón. Tampoco es copia de un objeto real ni reproducción mental; es una realidad exterior al sujeto, sustituto insólito de un ser familiar cuya presencia aquí revela que él está en otra parte. Mediador, el doble no es un simple signo de lo invisible, sino su retorno en lo visible. *Spectrum* al que tanto su fluidez (*psykhé*: el soplo) como su rigidez (*kolossós*: la piedra) oponen al hombre vivo, que camina sobre el suelo pero sin dejar los pies enclavados en él.

La representación participa de la muerte. La pasión de los fotógrafos por reflejar la vida es ridícula y vana. La fotografía (y en esto se aproxima al teatro primitivo, en el cual los actores desempeñan el papel de los muertos) es “un *tableau vivant*, la figuración del rostro inmóvil y maquillado bajo el cual vemos a los muertos”.⁴ No es tanto una copia como una emanación de lo real, “una especie de pequeño simulacro, de *eidólón* emitido por el objeto, que de buena gana yo denomina-

¹ *Ilíada*, canto XXIII, versos 103-104.

² M. Halbwachs, “La représentation de l’âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1930, pág. 496.

³ “La catégorie psychologique du double”, en *Mythe et pensée chez les Grecs*, ob. cit., y “*Psuché*: simulacre du corps ou image du divin?”, en *NRP* nº 44 (“Destins de l’image”).

⁴ R. Barthes, *La Chambre claire*, Ed. De l’Étoile/Gallimard/Seuil, sucesivamente págs. 56, 22-23, 135-136, 140. [Ed. cast.: *La cámara lúcida*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1982.]

ría el *spectrum* de la Fotografía — escribe Barthes —, porque esta palabra conserva a través de su raíz una relación con el «espectáculo», y añade ese algo un poco terrible que hay en toda fotografía: el retorno del muerto”. Para Niepce, “La mesa puesta”, su primera foto, debía ser “como el ectoplasma de «lo que había sido»: ni imagen ni real; verdaderamente, un ser nuevo, un real que uno ya no puede tocar”.

La muerte tiene que ver con esto, con que el espectro, la escena resurgida, es intocable, no tiene futuro, y de allí su patetismo y su melancolía. En este sentido, toda obra de arte es estatua, dice Levinas. Fijada en una eternidad inmóvil, “realiza la paradoja de un instante que dura sin futuro”.¹

En las rocas, todas las tardes, una mujer contempla la puesta del sol, con la cabeza envuelta en un pañuelo de colores, una especie de bohemia sensual. Todas las tardes, con las manos unidas alrededor de una rodilla, como si posara para un fotógrafo invisible, está sentada allí, con esa mirada que hace retroceder los límites del mundo, como si los ojos no le sirvieran para ver. Ciega, al menos para aquel que, cada vez más enamorado, ha huido a esa isla desierta de las persecuciones del continente: el narrador. La mujer es uno de los veraneantes que habitan en el museo, en la parte alta de la isla, héroes del esnobismo o alienados que bailan en las malezas al son de un fonógrafo potente, cuyas dos únicas melodías, *Tea for two* y *Valencia*, se imponen al ruido de la tempestad y de las olas. Faustina, o más bien su doble, pertenecen a “la invención de Morel”.² Ella y sus compañeros franceses reinterpretan indefinidamente siete días de su existencia, esos días cuyo registro les costó la vida, entregada a sus hologramas, fantasmas que durante toda la eternidad repetirán en la isla los gestos de esa única semana. El dispositivo de captación de su apariencia corporal es tan sabio que los simulacros reproducen a los individuos tal como fueron, con todos sus atributos sensibles, forma visible, olor y sabor de la piel, contacto y ruidos del cuerpo. Ahora bien, una vez “coordinadas las sensaciones, surge el alma”. Según Morel, ninguna persona podrá en el futuro negar que esas imágenes tengan conciencia, y ver solamente imágenes. Pero la explicación a los interesados acerca de la eternidad que les aguarda (paraíso o infierno de una repetición, en el que nadie podrá salir de la conciencia que tuvo de cada momento) pertenece también a la semana eterna, está en el disco eterno que el testigo quiere volver a poner. Después de haber negado vida a las apariciones y superado su repulsión, el narrador, para quien el único infierno sería verse separado de Faustina, decide pasar a su lado, sumarse al registro de los siete días. Aunque el precio

¹ E. Levinas, “La réalité et son ombre”, en *Les Temps modernes*, noviembre de 1948. Véanse comentarios de este texto: C. Chalier, *Sagesse des sens* (cap. 2: “Lever les yeux”), Albin Michel 1995; Colleony, en *La Part de l’oeil*, nota 9, pág. 90; F. Armengaud, “Ethique et esthétique. De l’ombre á l’oblitération”, en *Cahier de l’Herpe. Emmanuel Levinas*, L’Herne, 1991, Livre de Poche, 1993, págs. 611-612.

² A. Bioy Casares, *L’Invention de Morel*, 10/18, Laffont, 1973. [Ed. cast.: *La invención de Morel*, Madrid, Alianza, 1998.]

por compartir su destino será la muerte, la corrupción progresiva de la carne (él lo sabe bien), y convenirse en un sosia de sí mismo que durante toda la eternidad contemplará al sosia de Faustina.

Penetrar en ese universo irreal perfectamente consumado, intercalarse en él sin ser intruso, exigirá quince días de repeticiones ininterrumpidas para establecer el propio papel, los gestos y las réplicas que simulen un diálogo con Faustina, personaje en sí mismo inalterable. Después vendrá el registro, la entrada en escena definitiva.

“Los seres entran en su destino porque son representados”, escribe Levinas. Laocoonte será eternamente estrujado por serpientes, eternamente sonreirá la Gioconda y la mujer de Nadar se llevará la mano a la boca. El futuro que se anuncia en su gesto seguirá suspendido, inminente, sin florecer jamás como presente. La obra tiene la estupidez del ídolo, congelada en un instante interminable, en el cual se ha detenido el tiempo, o más bien se ha pospuesto a sí mismo en un intervalo petrificado, que Levinas denomina “el entretiempos”. Levinas señala que la sucesión introducida en la obra no cambia nada. Literatura, teatro o cine: la historia dura pero no avanza, tomada en una consumación que la desprende del curso de las cosas, para hacer de ella un destino. Faustina, igual que Lol V. Stein, sueña quizá con “otro tiempo en el que lo mismo que va a producirse se produciría de otro modo”.¹ Pero sueña en vano. La representación no se abre sobre ningún posible, es impotente para forzar el futuro. Del otro lado de la ventana todo se ha oscurecido. Lo real ha perdido su sentido, para no ser más que su desecho sensible. Una imagen. Vuelto a este lado de él mismo, reducido en su propio doble a lo elemental, al trapo que el ser deja cuando se imita, se asemeja, cuando escapa de sí mismo en una réplica pasiva, en la que está neutralizada la acción y perdida la libertad.

Esa es la imagen, el *eidolon*, el espectro: la sombra que lo real lleva en su rostro, la duplicación del ser por su alegoría, su desdoblamiento en un sensible, fantasma o marioneta, del que se ha retirado la presencia. Sombra de la muerte que es el estigma de toda representación, su “*punctum*” como dice Barthes, énfasis desgarrador del tiempo suspendido que me hiere o me punza. El *eidolon* es una ficción vacilante pero inalterable, encerrada en una forma plástica acabada. Aunque escape de un real del que es el doble, no se evadirá del marco (cuadro, novela, sueño) en el que está tomado. Por el contrario, hará entrar en él al sujeto, que creía tener el espectáculo ante sí.

La atmósfera de la obra tiene que ver con la oscuridad misma de la imagen, con el ritmo que nos cautiva, con el hechizo, el embrujamiento donde nuestra iniciativa se anula en pasividad. El sí-mismo pasa al anonimato, pierde su poder sin

¹ M. Duras, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, Folio, Gallimard, 1976, pág. 187. [Ed. cast.: *El arrebatado de Lol V. Stein*, Barcelona, Tusquets, 1987.]

perder conciencia. Oscura claridad a medio camino entre el sueño y la vigilia, sueño despierto en el que el sujeto se deja seducir por su propia representación. No es una invención única de Morel, sino que toda obra fuerte arrastra a su testigo a la escena que ella le representa. Igual que en el sueño, él ve su propia vida interior desde afuera. “Exterioridad de lo íntimo”, dice Levinas. Paradoja de lo imaginario, ya descrita por Sartre:¹ la conciencia se fascina a sí misma, se deja cautivar por las imágenes que ha suscitado; espontaneidad hechizada, sin recursos contra el encanto de un mundo que se cierra sobre quien lo ha proyectado.

Por lo menos en el sueño, donde la ilusión es completa. En el espectáculo irreal que contemplo estoy representado yo. Allí vivo, obro y sufro. El yo imaginario del sueño no es sólo lo que veo, sino lo que soy. “Y en la intimidad de mi conciencia no me siento *él*, como puedo sentirme en el estado de vigilia, el mismo que ayer, etcétera. No, yo *me siento él*, afuera, en él.”² Él es en un sentido exterior (porque yo quiero hacerlo), y en otro sentido es interior, sin distancia, puesto que estoy irrealmente presente en él. El sueño es mundo representado y vivido al mismo tiempo. Tengo a la vez el punto de vista superior del durmiente y el punto de vista relativo y limitado del yo imaginario, hundido en la escena soñada. Estoy tomado en ella, no puedo romper el hechizo, “obligado a vivir hasta las heces la fascinación de lo irreal”.

Tenemos allí una idea justa de lo que sería una conciencia para la cual no existiera en absoluto lo real como promesa de lo posible. El mundo se daría a ella como un mundo sin libertad, y sin necesidad tampoco, sino como fatalidad. Conciencia cautiva de siluetas ficticias, “ambiguas” y “fatales”. Ambiguas, porque el ser irreal no es nunca francamente él mismo, sino también otra cosa, varias cosas en una, como esos dibujos infantiles, de perfil y de frente al mismo tiempo, sin ningún punto de vista establecido. Fatales, por ser intocables, por estar fuera de nuestro alcance.

Sueño u obra, la vida se paraliza en su propia caricatura, autómata tan perfecto como estúpido, extraño al juego que lo absorbe, abrumado por su destino de imagen pero liberado tanto de esfuerzo como de iniciativa. El acabamiento de la imagen hace su pesadez; la irresponsabilidad hace su gracia, su ligereza. Ella es definitiva como el pasado caduco de las ruinas, e inaprehensible como un encanto exótico. Tiene la oscuridad de la noche y la vacilación de la llama.

La imagen no posee la transparencia del signo, la claridad de la palabra, que deja ver la cosa cuyo sentido capta. Por el contrario, la imagen, al duplicar el objeto, lo aleja e incluso lo anula, lo convierte en una sensación pura en la que desaparece

¹ J.P. Sartre, *L'Imaginaire*, Gallimard, 1940. [ed. cast.: *La imaginación*, Barcelona, Edhasa, 1980.]

² *Ibid.*, pág. 221.

el concepto, el objeto conocido. Cubre lo real con un velo cuya opacidad detiene el pensamiento, lo llena y le basta. Allí reside el poder de la alegoría: lo sensible eclipsa lo que figura, el atractivo del representante hace olvidar lo representado. Personaje de relato o animal de fábula, la imagen reemplaza a la idea, la suplanta, neutraliza su evidencia y la nimba de oscuridad. El escritor más lúcido se mueve en el equívoco de las sombras. Habla en enigmas, alusiones, sugerencias, “como si le faltara fuerza — dice Levinas— para plantear las realidades, como si no pudiera ir hacia ellas sin vacilar [...] como si volcara la mitad del agua que nos trae”.¹

Pero sin duda no hay más que agua huyente, volcada; sólo hay significación errante, traspuesta, alegórica. La fuerza del concepto es su franqueza, pero también su pobreza. Músculo del espíritu que sólo recoge lo real para aligerarlo, depurarlo, liberarlo de sus premisas: los espectros, sombras y reflejos, que son la inherencia de las cosas al cuerpo, los lazos que unen a unas y otro. El pensamiento límpido ignora esa intrusión que, según Merleau-Ponty, hace de la imagen el adentro del afuera y el afuera del adentro, diagrama de lo real en mí, textura imaginaria que tapiza el objeto en su interior, que es su duplicación invisible. Los espectros que la claridad recusa, ídolos ocultos, son sin embargo los vestigios de una ciencia primera, tácita, sedimentada en el interior, que la pintura y la poesía saben despertar. Ecos o espectros de la “génesis secreta y afiebrada de las cosas en nuestros cuerpos”,² iconos en los que el mundo se dibuja desde el seno mismo de mi carne, antes de toda concepción del espíritu. Espectáculo al cual uno se abandona sin gobernarlo, que se despliega en nosotros más que ante nosotros.

¹ E. Levinas, “La réalité et son ombre”, ob. cit., pág. 789.

² M. Merleau-Ponty, *L’Oeil et l’esprit*, Gallimard, 1964, pág. 30. [Ed. cast.: *El ojo y el espíritu*, Barcelona, Paidós, 1986.]

4. LA SEPARACIÓN

El joven Descartes quería a una joven de su edad “que era un poco bizca”, y cuyos “ojos extraviados” quedaron tan ligados a su pasión que “mucho tiempo después, al ver a personas bizcas, [él se] sentía inclinado a amarlas más que a otras personas”. El estrabismo, que desdobra los objetos, los nimba de una ambigüedad fluida, y hace que lo percibido se aproxime a lo soñado, iba a seguir acosándolo. “Cuando lo pienso con más detenimiento, veo tan manifiestamente que nunca se puede distinguir por marcas seguras la vigilia respecto del sueño, que quedo estupefacto, y este mismo estupor me confirma casi en la opinión de que duermo.”¹ La amenaza de indistinción es un problema de la infancia, que la empresa metafísica querrá conjurar.

Podemos reírnos de la duda cartesiana, de su loca desconfianza respecto de lo real, pero ella no hace más que llevar al extremo el desconcierto de juzgar, de diferenciar el adentro y el afuera, lo percibido y el sueño, hipérbole en la que la experiencia de la angustia se convierte en un medio para defenderse de ella, se invierte en experiencia metafísica.

Descartes no inventó la representación, ni la inquietud de que sólo podamos conocerla a ella, pero sí inventó “la carrera por la existencia”.² Antes de él, los escépticos griegos declararon por cierto que siempre se ignoraría lo que son las cosas por sí mismas, pero no cuestionaban la existencia de la cosa que estaba detrás del fenómeno.³ Se limitaban a admitir que no se sabe lo que es, que su esencia permanece inaccesible. Por lo tanto, en el peor de los casos no habría ciencia, el ser seguiría oculto para nosotros. Pero eso era todo. Para Descartes, el problema es peor: tal vez no haya ser en absoluto, tal vez nada exista; a lo sumo (desde la Segunda Meditación) existiría el hecho mismo de dudar, de ser consciente de dudar. No sólo no alcanzamos la esencia de lo real, sino que tampoco tenemos la seguridad de que exista. Las *Meditaciones* son el relato de la lucha metódica por atri-

¹ *Méditations métaphysiques*, I, traducción de M. Beyssade, Livre de Poche, 1990 [Ed. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977]. Sobre la joven bizca, véase “Lettre à Chanut du 6 juin 1647”, en *Oeuvres et lettres*, la Pléiade, Gallimard, pág. 1277.

² La expresión pertenece a H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962, pág. 268.

³ Esto es lo que dice Gassendi (“*De logicae fine*”, libro II, cap. 3, en *Syntagma philosophicum*, Ed. de Lyon, 1658, citado en J.-P. Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène*, Vrin, 1985, pág. 54), copiando casi al pie de la letra a Sexto Empírico (siglo II d.C.), *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 22 (Points-Seuil, 1997, pág. 67).

buir a las cosas algo más que un ser de razón: una existencia efectiva, independiente del espíritu que la piensa; son una lucha, pues, por dar cuerpo a fantasmas, si no carentes de consistencia, con una existencia sólo representativa.

Lucha patética, ya que, entregado sólo a sus representaciones, sin poder postular ningún objeto fuera de sí, el Yo cartesiano se cree víctima de un Genio Maligno que lo invade y lo maltrata con sus espejismos.¹ La angustia consiste en que nada real, ni mundo ni cuerpo, puede separar los dos polos de esa diáda arcaica en la que el Yo se siente amenazado de absorción y disolución por un doble perseguidor, que es en su totalidad una intención maléfica.

De tal modo, la representación nos entrega a un universo pavoroso, porque está totalmente animado, y en él todo nos mira y nos apunta, todo es una intención impersonal en la cual el sujeto se hunde. Realidad exclusivamente psíquica, sin afuera, de la que pretende alegrarse el idealismo, para el cual el Mundo es un Alma. Pero por simple negación. En verdad, en ese mundo sin extensión, y por lo tanto sin distancia, tampoco hay representación, puesto que todo se compenetra, sin que un sujeto pueda diferenciarse de un objeto, oponérsele, separarse de él. Además la representación, en el sentido de un “cara a cara”, sólo es posible sobre el fondo de un universo físico, en el que la existencia de los cuerpos y del cuerpo propio asegura al sujeto la impenetrabilidad mutua de los seres, y la realidad psíquica se puede distinguir de la realidad material.

Queda por saber de qué modo. Pero nunca se logrará arrancar a una realidad psíquica impersonal y malévola la prueba tranquilizadora de que existe una realidad material. A menos que de pronto se atribuya a esa realidad psíquica una intención benévola, como lo hace Descartes, según Pasche, reemplazando al Genio Maligno por un Dios protector, garante del saber y por lo tanto de la existencia exterior de lo real. De tal modo la representación encuentra sus límites extremos en el Todo-poderoso, que está a la vez en mí y absolutamente fuera de mí, oscilando entre la ficción de una idea (el veneno del Genio Maligno) y la existencia segura (el remedio del Buen Dios).

De las tres soluciones empleadas por la metafísica para asegurarle a la representación la efectividad de su objeto, el recurso a Dios es, según Kant, “el más extravagante que pueda elegirse”,² puesto que se considera a Dios capaz de posibi-

¹ Este es el análisis de F. Pasche, en “*Métaphysique et inconscient*” (1981), *Le Sens de la psychanalyse*, PUF, 1988. Véase también, en la misma obra, “*L’ordre de l’inconscient*” y “*Cure-type et réalité. Théorie et praxis*” (1982), que prolongan esta interpretación muy esclarecedora de la metafísica cartesiana.

² E. Kant, “*Lettre á Marcus Herz*” (1772), en *Oeuvres*, La Pléiade, Gallimard, 1980, t. I, pág. 693. Carta célebre, puntapié inicial del interrogante crítico: ¿sobre qué fundamento reposa la relación entre el objeto y lo que nosotros llamamos representación? ¿Es el objeto el que, afectando al sujeto, produce

litar el conocimiento humano, siendo que este conocimiento debe ser ya posible para saber que existe un Dios. Círculo vicioso del que Descartes se creyó sin duda protegido por la absoluta singularidad atribuida a la idea de Dios. Como el ser pensado es en este caso el infinito, la infinitud del ser mismo, el sujeto pensante se ve desbordado por algo que no puede propiamente comprender, abrazar en su idea. Algo que, al hacer estallar la inmanencia subjetiva, se impone en su realidad efectiva, en su trascendencia. Maravilla del infinito que, superando su idea, está infinitamente alejado de ella, es exterior a ella, y por lo tanto existente. Concluye la pesadilla. El infinito es lo absolutamente otro, lo que nunca será igual “a lo mismo”, lo que, negándose a ser totalizado, encerrado en una representación, anima el pensamiento, porque es el horizonte de sus esfuerzos, absolutamente real en tanto que incomprensible. Sólo se piensa en la medida en que no se logra comprender.

El Genio Maligno no amenaza al sujeto cartesiano con la absorción por un Otro que uno no puede representarse, puesto que no se distingue de él; el Genio Maligno amenaza con dejar al sujeto abandonado al universo exclusivo de las representaciones, porque el Otro, socarrón y silencioso, se dejaría engullir por ese mundo, perdiendo al mismo tiempo su alteridad.¹ En suma, riesgos muy análogos, en los que uno se siente a la vez aspirado fuera de sí y poseído en su interior, tan despersonalizado dentro como desrealizado queda el mundo afuera, juguete de un perseguidor que hace caer todas las cosas y cae él mismo en el rango de las imágenes, de las apariciones equívocas.

Según Pasche, para sustraerse al sueño angustioso hay que interponer entre el perseguidor y uno mismo una realidad material lo bastante sólida y consistente como para prevenir la amenaza de intrusión. Hay que encontrar cosas que resistan a las intenciones, o (en el vocabulario de Descartes) una sustancia extensa que se oponga a las sustancias pensantes: en síntesis, un mundo neutro de objetos inanimados e impenetrables, el único que estaría verdaderamente afuera. La sustancia extensa, que sólo obedece al mecanismo ciego de las causas y los efectos, ignora cualquier otra intención. Pero también ignora toda finalidad. Entre la realidad psíquica, intrusiva, y la realidad material, inerte, no hay lugar en Descartes para el movimiento de la vida, para una materia orgánica que se metaformosee bajo el efecto de un principio interno, y que sería ya más que una cosa, aunque menos que un espíritu. Al final de la Primera Meditación, yo podría e incluso debería temer la posibilidad de que no tenga “manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido, y crea falsamente que tengo todo eso”. Pero cuando recupero el rostro, las manos y

la representación, o bien el sujeto produce al objeto por el sólo acto de pensarlo, o es acaso Dios quien le garantiza al sujeto la adecuación de su idea a la cosa?

¹ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, 1961; Libro de Poche, 1990, págs. 10-13, 39-45, 90-92. [Ed. cast.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme Ediciones, 1997.]

los brazos, se trata de una “máquina de órganos como la que también se observa en un cadáver”. Junto al espíritu sin cuerpo, el cuerpo sin vida. Cuerpo mecánico, tan resistente como extraño, que el sujeto, en su vértigo, mira desde afuera, sin poder hacerlo suyo, sin poder habitarlo.

Se ha cambiado de doble, se ha pasado del fantasma a la marioneta, de los espejismos de la conciencia a los engranajes de la máquina. El Genio Maligno sigue merodeando. “El cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto” como un reloj que funciona difiere de un reloj descompuesto.¹ Ya que no desencarnado, uno está quizá mecanizado, igual que esos transeúntes cuyos sombreros e indumentaria podrían ocultar a autómatas.² Sería prudente imaginarlo, si el cuerpo no es más que “una estatua o máquina de tierra formada por Dios expresamente para hacerla tan semejante a nosotros como resulte posible”.³ Un universo tallado, forjado y urdido por el Todopoderoso es un mundo fingido, ficticio (el latín dice *fingere*), fruto de un artificio, que uno mismo tiene que duplicar para desbaratarlo. No ha sido descartado el falso semblante: el autómata es aún un doble cuyo mecanismo simula la vida.

Pero para imaginar semejante ficción es preciso que al temor a ser engañado se añada una aprehensión del mundo muy particular, desvitalizada. Como lo atestigua la sorprendente carta a Guez de Balzac en la que Descartes describe su percepción de Ámsterdam: “Voy a pasear todos los días entre la confusión de una multitud, con tanta libertad y tranquilidad como vos en vuestras alamedas, y a los hombres que veo no los considero de otro modo que a los árboles de vuestras selvas, o a los animales que allí pastan, si se diere el caso”. La soledad es igualmente perfecta si los habitantes, igual que los animales, son máquinas. “Incluso el ruido de su ajeteo no interrumpe mis ensueños más de lo que lo haría cualquier arroyo.” Por otra parte, el ensueño no sería sólo pavor, tendría sus delicias: “[...] después de que el sueño ha paseado durante mucho tiempo mi espíritu en bosques, jardines y palacios encantados, donde experimento todos los placeres imaginados en las fábulas, mezclo insensiblemente mis ensueños del día con los de la noche, y cuando

¹ Descartes, *Les Passions de l'âme*, Primera Parte, art. 6. [Ed. cast.: *Las pasiones del alma*, Barcelona, Orbis, 1985.] Véase también la *Méditation VI* (ob. cit., pág. 243), las *Réponses aux Quatrièmes Objections*, y el final del *Traité de l'homme*.

² *Méditation II*.

³ Inicio del *Traité de l'homme*, que se abre con las siguientes palabras: “Estos hombres estarán compuestos, como nosotros, de un alma y un cuerpo. Y es preciso que yo os describa en primer lugar el cuerpo por separado...” (las cursivas son nuestras) [ed. cast.: *Tratado del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1980]. Esta ficción analógica (sobre la cual se exploya el *Discours de la méthode*, Quinta Parte) ya no será necesaria en *Les Passions de l'âme*, donde Dios forma directamente las máquinas de esos cuerpos, sin utilizar un modelo vivo.

advierdo que estoy despierto, lo hago sólo para que mi contentamiento sea más perfecto, y mis sentidos participen en él”.¹

Esta vida crepuscular sólo podía ser tan deleitable gracias a una contrainvestidura de lo irreal para conjurar su angustia. “La fábula de mi Mundo me gusta demasiado como para dejar de terminarla”, le escribió a Mersenne en noviembre de 1930, al iniciar un pequeño tratado de metafísica que se ha perdido. Las *Meditaciones* serían ese completamiento, ese remate. El mundo convertido en fábula, el Cogito sólo cuenta consigo mismo. Entonces el veneno se convierte en remedio, la duda se vuelve poder del espíritu, la confusión de los cuerpos se invierte en la certidumbre de las ideas claras, para que finalmente, en la idea del infinito, la desproporción entre lo que se piensa y el que piensa asegure una distancia inatravesable entre el sujeto y el objeto, una distancia que exorciza toda confusión y le confiere su veracidad a la representación.

Esto no impedirá que el cuerpo y el espíritu sean de distinta esencia, y por lo tanto separables en derecho, pero ha ganado crédito su unión, pues “experiencias demasiado seguras y demasiado evidentes” nos hacen conocer todos los días su interacción de hecho. Necesidades, sensaciones, emociones, pasiones, recuerdos, movimientos voluntarios: el sentimiento de la unión es tan indudable como persistentemente oscuro el modo de ligar dos sustancias heterogéneas. Para Descartes, sólo hay ciencia racional del alma sola o del cuerpo solo, y nuestra psicofisiología no es nada si el guión constituye en sí mismo la totalidad del problema.

No obstante, la última obra será dedicada a las pasiones, en las cuales, más que nunca (más incluso que en el dolor o el placer), somos un todo único, una sola persona. Alma y corazón agitados por el mismo movimiento, confundidos al punto de que el alma, en su total adhesión a la emoción, pierde con la calma el uso de sus facultades de retroceso, la retracción que la hace exterior a los movimientos del cuerpo.² El hombre de las pasiones no puede ser espectador de sí mismo; su relación consigo mismo es sentimiento interno. El intelecto (el Cogito) y la máquina (el cuerpo) pierden por igual su autarquía y no son ya más que representaciones abstractas de uno mismo, extraídas del “compuesto”, el cuerpo propio, el único que se vive.

La pasión del joven Descartes por la bizca, por los ojos extraviados, no era quizá más que su pasión por la pasión, o incluso la pasión por lo real en sí, siempre más confuso que los puntos de vista claros y distintos adoptados respecto de él. Conciencia transparente o cuerpo mecánico, el sujeto (o, más bien, la representación que él tiene de sí mismo) carece de peso para oponerse a las ficciones del Ge-

¹ Sucesivamente, cartas a Guez de Balzac del 5 de mayo y el 15 de abril de 1631.

² Sobre la unión del alma y el cuerpo, véanse, entre otras, las cartas a Isabel del 21 de mayo y del 28 de junio de 1643; y a Arnauld del 29 de julio de 1648. Sobre las pasiones, cf. *Les Passions de l'âme* y el comentario al respecto de D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, Albin Michel, 1995, 2 tomos.

nio Maligno. Mejor que cualquier representación, el sentimiento oscuro de sí mismo le asegura a cada uno que existe y hace impenetrable su identidad.

Desde la idea incomprensible del infinito hasta el sentimiento inaprehensible del compuesto, la fe en la existencia (de Dios o del cuerpo propio) se sustrae al entendimiento lúcido. Si la metafísica debe admitir lo que no puede comprender, si no todo es objeto de ciencia, la ciencia conserva sin embargo la inteligencia de sus objetos, y pretende iluminarlos con una luz sin sombra. La óptica cartesiana quiere exorcizar los espectros y reflejos que acosan a la percepción; como dice Merleau-Ponty, sueña con un espacio sin escondrijos, homogéneo e igual a sí mismo, objetivo. Pero ese mundo sin equívocos, sin intrusiones ni latencias, es un mundo construido o representado que la ciencia —pero también el Maligno— puede sobrevolar y manipular con toda tranquilidad. El aplanamiento de las cosas, su reducción a figuras o conceptos rigurosamente distintos, les quita oscuridad, pero también relieve y consistencia. Al no admitir como verdadero más que lo que es claro y distinto, el entendimiento opera con un universo de signos cuya limpidez no tendrá nunca el espesor de lo real. El rigor de las matemáticas no confiere ninguna existencia a sus objetos.

La paradoja está en que, para desbaratar los fantasmas de clarividencia de una razón todopoderosa, es necesario apelar ahora a la opacidad de la sensación o del sentimiento, cuando se pensaba que precisamente había que luchar contra esa opacidad. Se había creído que la enfermedad era lo irreal, que el veneno debía convertirse en remedio, la duda volverse discernimiento, y que la representación verdadera tenía que otorgarse realidad. Se aprendió que el remedio podía ser veneno, que la claridad de las representaciones podía signar su vacuidad, y que en todo caso la oscuridad tiene sus virtudes.

Por lo menos, es así como Merleau-Ponty quiere leer a Descartes para salvarlo de sí mismo. Para recordarle a su ciencia, a la óptica cartesiana, una experiencia del mundo que fue el origen de esa ciencia y que esa ciencia posteriormente eliminó. La visión, de hecho, igual que la pasión, sigue pensándose unida a un cuerpo, envuelta en él. “Se la puede practicar, ejercer y, por así decirlo, se la puede existir, pero de ella no se puede extraer nada que merezca llamarse verdadero. “Si, igual que la reina Isabel —escribe Merleau-Ponty— se quiere pensar a toda fuerza en algo, sólo cabe [...] concebir el pensamiento como corporal, lo que no se concibe, pero ésta es la única manera de formular ante el entendimiento la unión del alma y del cuerpo.”¹ En verdad, visión y pasión son inconcebibles, son “los indicios de un orden de la existencia —del hombre existente, del mundo existente— que nosotros no estamos encargados de pensar”. La unión del compuesto y la fe en lo real, así

¹ M. Merleau-Ponty, *L' Oeil et l'esprit*, ob. cit., pág. 54-55.

como el Dios impenetrable que los garantiza, determinan la oscuridad de lo dado, aunque sean el único suelo sobre el cual se elevan nuestras luces. Tal sería por otra parte el equilibrio cartesiano: por un lado, la ciencia queda justificada en su lugar, pero no agota el mundo existente; por otra parte, la opacidad de lo real cava los esquemas planos que supuestamente nos lo representan, apelando a la metafísica para superar a la ciencia. Es empujando hasta allí, hasta el enigma de lo dado, como se puede “encontrar en Descartes algo así como una metafísica de la profundidad”, escribe Merleau-Ponty.

El secreto del compuesto es el secreto del cuerpo propio. El cuerpo que somos y que no tenemos, que no será nunca un objeto entre los objetos, porque estamos “pegados a él”, del mismo lado que él, sin poder sustraernos de él, verlo desde afuera, cara a cara. El cuerpo tiene su mundo, lo comprende y lo interpreta sin conceptos, porque en él habita y se mueve, y en él es “la medida de las cosas”.¹ La representación de lo real que reconstruye el espacio geométrico como neutro y sin punto de vista, es segunda. La ciencia ignora mi solidaridad incomprendible con uno de los objetos del mundo: “este cuerpo actual que llamo mío”.² Para la ciencia, la conciencia es un espectador imparcial, y el mundo, un espectáculo objetivo; la subjetividad, un interior sin exterior, y el cuerpo, un exterior sin interior. Sin embargo, hay un comercio con el mundo más viejo que la inteligencia, presupuesto olvidado en el que enraízan los modelos de la ciencia. “Hay un cuerpo del espíritu y un espíritu del cuerpo, y un quiasma entre ellos.”³ El espesor del mundo tiene que ver con esto, con que él y yo somos las dos caras de una misma carne, y estamos ligados en ella como el frente y el dorso de una hoja, en una reversibilidad cuyo pivote es mi cuerpo, punto de inversión donde se intercambian el adentro y el afuera, donde lo visible se hace vidente, y el vidente, visible.

Allí está el enigma de la representación, en ese poder que tiene el cuerpo de pasar al mundo para ser percibido allí, y en el poder que tiene el mundo de pasar al cuerpo y ser percibido en el cuerpo. El cuerpo representa el mundo. No porque el espíritu lo tome como signo de la naturaleza total y lo considere desde afuera como el objeto tipo, sino porque el cuerpo tiene en sí mismo, en el interior de sí, en toda sensación vivida, el poder de estar en otra parte, fuera de sí, en el mundo; tiene el poder de ser la otra cosa que toca, ve u oye, sin dejar sin embargo de ser él mismo. El poder de estar allí como la cosa sentida, y aquí como la cosa sintiente.

¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, pág. 199. [Ed. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral. 1970.]

² *L'Oeil et l'esprit*, ob. cit., pág. 13.

³ “Notes de travail”, en *Le Visible et l'invisible*, ob. cit., pág. 313 y *passim*, y también “L'entrelacs-le chiasme”, *ibíd.*, págs. 172-204.

Don de ubicuidad o facultad de alienación que el espejo exaspera, puesto que la otra cosa vista es aún yo mismo, y la cosa que ve no es ya totalmente yo, sino yo que me veo viendo. Lo que hace del espejo el paradigma de la representación, el lugar donde se opera, bajo nuestros ojos, en nuestros ojos, un intercambio entre el mundo y uno mismo, donde el yo se pierde en el momento mismo en que se atrapa, siente júbilo y se desespera, todo al mismo tiempo. El espejo es la superficie donde se concentra la paradoja de la presencia-ausencia, ese poder que tiene la conciencia encarnada o el cuerpo-sujeto de ser lo que no es y de no ser lo que es. Poder sin el cual el comediante no podría interpretar un personaje, ni el espectador identificarse con el escenario, ni tampoco la sensación podría hacerse mundo.

Un cartesiano puede fingir que no se ve en el espejo, que allí observa solamente sombrero y ropa, un maniquí, un simple afuera que, igual que para los otros, no tendría el espesor de un adentro, la doble cara de una carne. Su reflejo sólo sería el producto de la mecánica de las cosas, un efecto de proyección que no podría inquietarlo. Si acepta reconocerse en él, lo hace en virtud de un acto de entendimiento, de una ciencia que vincula los efectos con las causas. Pero la imagen especular no sería “nada *de él*”. Sin embargo, puesto que me representa y se anima como yo, el “cara a cara” reflejado es mucho más que un fenómeno físico, y compromete mi relación con el mundo, la pertenencia y la separación entre las cosas y yo, entre yo y yo. “El fantasma del espejo arrastra mi carne afuera”,¹ lo invisible de mi cuerpo, su espíritu, y le hace sentir todo lo que se le asemeja en el exterior, lo que comparte con él esa identidad sin coincidencia del adentro y del afuera, del sintiente y lo sentido.

En efecto, el espejo sólo es posible porque yo soy vidente-visible, porque hay una “reflexividad de lo sensible” que el espejo traduce y duplica.² El es instrumento de una magia que convierte al espectador en espectáculo, y al espectáculo en espectador. Aviva la circularidad del ver y el ser visto, de la actividad y la pasividad. El vidente, que pertenece a lo que ve, mantiene el tejido de las cosas en el cual está tomado como si fuera una prolongación de sí mismo, y por lo tanto nunca se ve más que a sí mismo: “Hay un narcisismo fundamental de toda visión”. Y por la misma razón sufre la visión que ejerce, puesto que, “como lo han dicho muchos pintores, yo me siento mirado por las cosas”.³ Con más razón mirado por esa cosa que, en toda superficie reflectora, me fija y me mira con insistencia. El narcisismo no consiste tanto en considerar en el espejo, desde afuera, como lo ven los otros, en el cuerpo que yo habito, sino sobre todo en “ser visto por él, existir en él, emigrar a

¹ *L'Oeil et l'esprit*, ob. cit., págs. 38-39.

² *Ibid.*, pág. 33.

³ *Le Visible et l'invisible*, ob. cit., pág. 183. La cita siguiente está en la misma página.

él, ser seducido, captado, alienado por el fantasma, de manera que el vidente y el visible están en una relación recíproca y no se sabe ya quien ve y quien es visto”.

Pero la circularidad no es la identidad, ni la reversión es superposición. Es en la distancia entre el allá y el aquí, en el hiato entre la salida de sí y la entrada en sí donde se descubre la conciencia. Presente en aquello de lo que al mismo tiempo se separa, no es la intimidad consigo misma de un alma sin afuera, sino el hueco que divide al cuerpo sin desgarrarlo, lo abre a sí mismo y le abre el mundo. La conciencia es la reflexividad del cuerpo en sí. Verse y tocarse no es un acto, sino un modo de ser, no del ser pensante, de un para-sí opuesto al en-sí, sino un ser *para*, abierto *a*, jamás cerrado ni albergado en sí mismo. Verse es tanto escapar de sí, ignorarse, como alcanzarse. “El sí-mismo del que se trata es de distancia”; la presencia en sí es ausencia en sí. Lo que la conciencia no ve —escribe Merleau-Ponty— es lo que hace que ella vea, es su corporeidad,¹ es la carne de la que participa y que desconoce por principio, para preferir a ella el objeto, es decir, un ser con el cual ha roto y que pone ante sí. Para el sujeto, el objeto no es más que lo sensible segundo, lo sensible de la ciencia: sensible positivo, plano, tendido ante nosotros, que uno ha desprendido del sensible primero, el “ser de las profundidades, de varias facetas o varios rostros”, cuyas dimensiones son los miembros invisibles de lo real, constituyentes vacíos, bisagras o pivotes de su reversibilidad, de nuestro comercio con él, en él.

Este sería por otra parte para Merleau-Ponty el verdadero sentido que hay que asignar al inconsciente freudiano: “El inconsciente de la conciencia (su *punctum caecum* central, esa ceguera que la hace conciencia, es decir captación indirecta e invertida de todas las cosas) es *el otro lado* o *el revés* (o la otra dimensionalidad) del Ser sensible”,² ese doble fondo que es la carne. El inconsciente no sería lo que, oculto bajo nuestras palabras y nuestros actos, los determina sin que lo sepamos, sino lo que en ellos forma un pliegue para llamar en ese ahuecamiento a algo distinto de ellos mismos. Así como los orificios del cuerpo son regiones acentuadas, puntos de inserción de cuerpos reales e imaginarios, también la sensación, la percepción y el deseo son una excavación de nuestro ser por la cual él llama e inviste al mundo incorporándolo, y el mundo se proyecta en él, se convierte en su rayo invisible. El deseo, lo mismo que la sensorialidad, es “búsqueda del adentro en el afuera y del afuera en el adentro”, cuerpo acosado por la realidad, alienado por el otro lugar, tocado desde dentro. Psicoanálisis ontológico u ontología concreta, dice Merleau-Ponty, que hace del ser carnal, de su latencia, el modelo mismo del Ser. Lo invisible no es un visible de hecho inaccesible, “el inconsciente no es una representación de hecho inaccesible. Lo negativo no es aquí un *positivo que está en otra parte* (un tras-

¹ *Ibíd.*; sucesivamente, págs. 303 y 301.

² *Ibíd.*, págs. 308-309.

cendente). Este es un verdadero negativo [...] en otras palabras, un originario del otra parte, un *Selbst* que es un Otro, un Hueco”.¹

¹ *Ibid.*, págs. 323 y 308. Según lo ha demostrado J.-B. Pontalis (en “Note sur le problème de l’inconscient chez Merleau-Ponty”, *Les Temps modernes*, nº 184-185, 1961, texto retomado en *Après Freud*, Gallimard, 1968, págs. 80-102), el inconsciente es entonces concebido como un conjunto de armaduras organizadoras, que Merleau-Ponty se niega a considerar “un no-saber radical para el sujeto”, y que sería “como el otro lado y no la otra escena (Freud) de nuestra existencia”.

5. EN EL HUECO DE LA REPRESENTACIÓN

En Narciso, la carne se escinde, la diferencia se hace desgarramiento. Porque al principio, al verse en la fuente, cree ver a otro, no se reconoce en la imagen fluida que le envían las aguas, y se enamora: “La imagen —toda imagen— es atrayente, atrae por el vacío mismo y la muerte que hay en su señuelo”.¹ Porque después, al identificarse, el Narciso de Ovidio siente crecer el tormento, hasta dar forma a ese anhelo inaudito de desprenderse de su cuerpo. Una distancia necesaria para que, privado de satisfacción inmediata, nazca el deseo y tenga propiamente un objeto. “Mi posesión de mí hace que yo no pueda poseerme. Que yo no pueda separarme de nuestro cuerpo”,² cambiar el yo en nosotros, el singular en plural, disociar los dos cuerpos, el cuerpo que ve y el cuerpo visible, hacer del primero un adentro sin afuera, subjetividad desnuda, deseo, y del segundo, un afuera sin adentro, alteridad del objeto deseado. Anhelo mortal de una alienación radical: que el representante rompa con su representado, que la carne se divida, que pierda su reversibilidad y se anonade. El cuerpo de Narciso perecerá, de él no quedará nada, ni siquiera el cadáver: sólo una flor blanca, un narciso.

El tacto se toca inmediatamente, la visión quiebra ese inmediato (lo visible está a distancia, fuera de los límites de mi cuerpo), pero restablece la unidad mediante el espejo. El espejo extrae del sí-mismo una sombra, la película del ser, su apariencia. Ficción de la que Narciso hará su tumba, tan impotente para juntarse, para reunir las dos caras de su cuerpo (la que ve y la visible), como para desunirlas y darle a su deseo un verdadero “otra parte”. La ausencia de sí mismo, la laguna, es mayor en la visión que en el tacto, donde ya falta la coincidencia absoluta entre la mano que toca y la mano tocada. En el espejo hay un “segmento de invisible incrustado entre el ojo y él mismo como cosa”. Distancia donde el sí mismo se aprehende y se mide, diferencia que lo enloquece y lo divierte; el extracto especular no es totalmente él mismo ni totalmente otro.

El espejo en el que me admiro e intento atrapar lo que los otros ven de mí nunca me exhibirá nada más que los rostros que ensayo (desde el perfil que me favorece hasta la mueca horrible o la familiaridad indiferente), es decir, no lo que

¹ M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980, págs. 192-193.

² Ovidio, *Metamorfosis*, III, 466-467: “*Inopem me copia fecit* [literalmente: la posesión me ha hecho sin posesión]. *Outinam a nostro secedere corpore possum*”. Cf. los artículos de P. Hadot y de H. Damisch, en “*Narcisses*”, *NRP* n° 13, Gallimard, 1976.

soy, sino la manera en que me miro. Manera que me hace amanerado, que me lleva a adoptar poses, y que puede ser resucitada por un ojo extraño (la pupila del otro que, como dice Platón, es el espejo de toda alma), ojo real o ficticio que me incita a cuidar mi porte y mi cara, a hacer melindres. Al avivar la paradoja de la representación, el espejo extrae de mí un retrato que me da una presencia en la que no obstante yo estoy ausente. La semejanza del reflejo es tanto más sospechosa cuanto que mi mirada insiste en él, sospecha de sí misma, priva a mis gestos de ingenuidad, y a mi percepción de franqueza. En efecto, ¿cómo verme? Pero ¿cómo mirarme sin mirar mi propia mirada, que me mantiene a distancia y me exilia de mí?

Escuchemos a Kleist. “Hace unos tres años compartí as duchas con un joven cuya persona estaba entonces impregnada de un encanto admirable.”¹ Tendría unos 16 años. Acababa “de ver, en París, al adolescente que se quita una espina del pie; las copias de esta estatua son bien conocidas y se encuentran en la mayoría de las colecciones alemanas. En el momento en que el joven posaba el pie sobre un taburete para secarlo, una mirada al azar a un gran espejo le hizo recordar esa estatua; sonrió y me comentó el descubrimiento que acababa de hacer. A decir verdad, yo había visto lo mismo, [pero] me eché a reír y le contesté que debía de haber tenido visiones. El se ruborizó y levantó el pie nuevamente para mostrar lo que decía.” Esa tentativa fracasó la primera vez, y en la decena de intentos siguientes. “No pudo reproducir el mismo movimiento.” A partir de entonces comenzó a pasar días enteros delante del espejo. “Pero el atractivo disminuía cada vez más. Una fuerza invisible e inexplicable parecía coaccionar, como una red de hierro, el juego libre de sus gestos. Un año después ya no se encontraba en él ni la huella de la gracia encantadora que en otro tiempo había llenado de gozo a quienes estaban a su alrededor.”

Vemos con qué pesadez la conciencia, en razón de su desdoblamiento, carga la gracia natural del hombre, el porte inocente de su cuerpo. Son muchos los bailarines a los que les falta armonía, movilidad, ligereza. La afectación de sus gestos se debe a que sus almas no se encuentran ya en el centro de gravedad de sus movimientos. Han perdido ese punto de referencia natural, y buscan en vano en el cuerpo un lugar donde posarse. Por ejemplo, una Dafne perseguida por Apolo puede volverse hacia él con el alma “en las vértebras dorsales”, o un Paris de pie entre tres diosas, tenderle la manzana a Venus, con su alma “exactamente (da miedo verlo) en el codo”. Desgracia del artificio que aflige a una conciencia al acecho de sí misma, separada de ella misma por la mirada en la que se busca.

Evidentemente, el espíritu no puede equivocarse donde no existe. Los animales y las máquinas tienen la gracia de lo que se ignora, de lo que no puede adop-

¹ H. von Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes*, traducción de R. Munier, Traversière, 1981; de esta traducción extraemos las citas que siguen.

tar poses ni arreglar su aspecto. Hay que creer en la historia de ese oso que sabía esgrimir y parar todos los golpes de su adversario, a pesar de que éste era un espadachín hábil. Más aún: el oso ignoraba las fintas y no se movía, con la pata alzada dispuesta al golpe, si ese ataque era sólo simulado. La conciencia puede fingir, hasta creerse sin cuerpo e incluso sin afuera (esto nos lo ha enseñado Descartes), puede simular y elegir una pose. En busca de su identidad, el hombre se disfraza, se traiciona y se extravía, como el Sobrino de Rameau. Pero la naturaleza, privada de reflexión, de representación de sí misma, obra con la inocencia y la seguridad de la adhesión a sí misma, sin disfraz, sin buscar compostura, sin ese exilio de sí que constituye al sujeto, su libertad y su tormento.

Si ya en el mundo viviente la gracia irradia mejor cuando la reflexión es débil, el encanto de las marionetas no tiene nada sorprendente. Sus miembros muertos (péndulos solamente regidos por la pesadez), sus movimientos mecánicos (ordenados en el centro de gravedad), ignoran la afectación y no tienen más ley que la naturaleza, su gravitación universal. Sobre todo si una manivela reemplaza al último resto de espíritu, es decir, al maquinista que los maneja.

Toda representación es paradójica; el sí-mismo sólo se capta en ella con la condición de perderse. La paradoja del títere no tiene nada que envidiarle a la del comediante. La ausencia de sí mismo del mecanismo determina la gracia del títere, la inocencia de su movimiento. La abnegación de sí constituye el arte del comediante, la aptitud para la nada que le permite ser todo. Pero, en el actor, una “cabeza férrea” debe dominar a la inclinación sensible; en la muñeca, la mecánica carece de cabeza, es el engranaje natural entre causas y efectos. Y el hombre nunca igualará al títere “en este terreno; solamente un dios podría medirse con la materia”. Pues la gracia sólo renace donde el saber es llevado al infinito, de manera que aparece en quien “no tiene ninguna conciencia, o tiene una conciencia infinita, es decir, en el muñeco o en el dios”. A medio camino entre el dios y la cosa (o la bestia), el hombre busca la ley de su movimiento, la persigue en vano, allá, en los espejos, privada de la inocencia natural, de un aquí donde pueda morar totalmente, expulsada del Edén en un exilio de sí sin retorno. Grandeza y miseria de la conciencia.

Danzas afectadas, aptitudes artificiales: estos errores son “inevitables — escribe Kleist— después de haber comido del fruto del árbol del conocimiento. Pero el Paraíso está bien cerrado y el Querubín quedó detrás nuestro.” Por lo tanto, hay que leer con atención el capítulo tercero del libro primero de Moisés, continúa Kleist, pues a quien no conozca “ese primer período de toda cultura humana no se le [puede] hablar de los siguientes, y menos aún del último”.

De modo que hay que leer y releer el Libro de los Libros, y en primer lugar el Génesis, para saber qué desórdenes produce la conciencia, qué historia promete, en un intercambio cruzado de alianzas y separaciones.

En el árbol que estaba en la mitad del jardín, lo que tentó al hombre y la mujer, el futuro que los fascinó y que formuló la serpiente (“serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal”) era la autosuficiencia, el poder de no necesitar más que las propias fuerzas para comprender el mundo y situarse en él. En ese rechazo apasionado de la alianza con Dios, Isaías ve más bien la ceguera de los hombres, la falta y no la prueba del saber; su profecía declara desde el principio: “Israel no conoce, mi pueblo no tiene discernimiento”.¹

De modo que el árbol del conocimiento sería el de la ignorancia, una confusión acerca del pensamiento, que no es la paz de un saber que domina a su objeto, sino la vida inquieta del amor;² de un sí-mismo desgarrado por un llamado ajeno. Y por lo tanto, ignorancia del espíritu mismo. El soplo, la *ruah* (que el griego ha traducido como *pneûma* y el francés como *esprit*) es único, es el Espíritu de Dios, no un atributo que lo definiría, sino el principio vital, el fluido que corre por las venas del mundo. Revelación primera de Dios, el espíritu es el soplo que despierta al mundo con su caricia. Es la llamada que sobrecoge al profeta, lo desprende de sí mismo, lo trastorna y lo exalta, lo habita con un “insomnio que hace un vacío sin cesar recreado [...] por resistencia, si así puede decirse, a cualquier condensación de ese mismo vacío”.³ La *ruah* viene de afuera, inspira, en el sentido literal de la preposición. Explosión interior que es una conmoción de la coincidencia consigo mismo, el espíritu es esa alma en el alma, ese otro en lo mismo que, dice Levinas,⁴ constituye la extraña estructura, la profundidad del psiquismo.

En la arrogancia de bastarse a sí mismo, el hombre conocerá el primer exilio, será expulsado del Edén, privado de oriente. Pero no privado del espíritu, de la *ruah*, de su llamado y recuerdo indefinido. Y esto es la alianza en sí, esa historia de un Dios que se indica como hueco, en el hueco del corazón humano, en el deseo de

¹ Isaías 1.3 (cf. también 5.13 y 5.20-21). Le debo a C. Chalier (*L'inspiration du philosophe*, Albin Michel, 1996), a su lectura de la profecía de Isaías y del Génesis, la distinción entre conocer y discernir, así como la reflexión ulterior sobre la nominación, antes y después de la expulsión del Edén.

² Con la palabra francesa “*connaître*” (“conocer”) se traduce la voz hebrea “*yada*”, que tiene al mismo tiempo las acepciones de “saber” y “amar” (unirse), verbo empleado por ejemplo en Génesis 4.1 (y 4.25): “Conoció Adán a su mujer Eva”. Este vínculo del saber con el amor —con el llamado de lo que no se sabría poseer— se opone menos a la enseñanza griega que lo que Levinas sugiere (“De la conscience à la veille”, en *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin-Poche, 1992, pág. 48), a pesar de que, por otra parte, él reconoce en el demonio de Sócrates una figura posible de esa perturbación de lo Mismo por lo Otro que constituye la vigilancia hebraica, un conocimiento atormentado y desposeído por lo que ama. Sobre la inquietud del filósofo en Platón, sobre el Eros que lo anima, véase M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Les Belles Lettres-Vrin, 1985, cap. 3: “Eros philosophe”.

³ E. Levinas, “De la conscience à la veille”, en ob. cit., pág. 50.

⁴ E. Levinas, ibíd., pág. 47.

los hombres de obrar en común, con el otro y los otros, en conjunto y con Dios. Comunidad de reparto que constituye la historia del pueblo hebreo, su camino en el espacio y el tiempo,¹ y también toda historia humana, ese reparto desgarrador que escinde el alma de los hombres, del primero al último, para abrir allí una brecha (el hueco del otro, de lo ausente) imposible de obturar y de ignorar, desgarramiento común que vincula a cada uno con los otros, en su alma y su conciencia.

La conciencia está hecha de ese hueco, es decir deshecha, en una retirada de la identidad consigo mismo, en una claudicación que inicia la marcha del pensamiento, en una sorpresa que la consagra al diálogo, sin ninguna otra palabra que pueda unir al alma consigo misma. Es en ese hueco donde se crea la representación, en una vacancia donde el sí-mismo se desprende de sí, ve que lo otro (mundo o Dios) se presenta en él, y él mismo se exilia en lo otro. Hueco por el cual el sí-mismo desemboca en el otro, se compromete en él, hacia él, con él, y de tal modo se ve otro, distinto de lo que se ve él mismo, distinto de lo que lo ve cualquiera, y para terminar se sabe sin embargo él mismo en esa ausencia de sí.

Tan invisible como el propio Dios, el espíritu es el pivote aéreo, la brecha en la que nace toda imagen, una brecha de la que no hay imagen. La distancia que reclama la representación, esa bisagra inmaterial en torno a la cual se intercambian la presencia y la ausencia, es la falla donde sopla la *ruah*, es el espíritu, y no se representa. El pensamiento (conocimiento y amor, *yada*) sólo existe desfalleciendo, alienándose, abriéndose, lo que excluye la posibilidad de figurarlo, de convertirlo en estatua. El Becerro de Oro de ojos vacíos, en el que está petrificado el espíritu y abolido el soplo, tiene la estupidez del ídolo, coagulado en su identidad consigo mismo, caricatura sin rostro por haber sido vista cara a cara. No hay imagen santa, icono o velo de santa Verónica,² porque la imagen es destino y el espíritu es historia.

Al prohibir que se lo represente, el Dios de los judíos excluye su ajusticiamiento, el sacrificio y la crucifixión del icono. El espíritu vive por hablar, no por encarnarse. No es forma, sino soplo. No tiene la plenitud de un don, sino la resonancia de un hueco. El espíritu es voz. La voz de quienes lo hacen hablar, le hablan, le hablan de él, la voz de aquellos para quienes no hay nada que ver, para quienes el sentido es el horizonte de las palabras y nunca se deposita en ellas. Sentido fugaz y ambiguo que las imágenes querrían presentar, que las palabras buscan sin fin y saben no representar.

¹ Cf. A. Neher, *L'Essence du prophétisme*, Calmann-Lévy, 1983, págs. 111 y sig. y 309 y sigs. Sobre el espíritu como brecha, abertura, permeabilidad al otro, cf. *ibíd.*, pág. 90.

² Cf. L. Marin, "Figurabilité du visuel: la Véronique ou la question du Portrait à Port-Royal", en *NRP n° 35* ("Le champ visuel"), Gallimard, 1987, reproducido en *Pascal et Port-Royal*, *ob. cit.*, págs. 276-284.

Después de cometer la falta, el hombre y su compañera se ocultaron del rostro de Dios, y Dios llamó al hombre y le dijo: “¿Dónde estás tú?”¹ Buber comenta que Dios no ignoraba algo que quisiera saber por boca de Adán, sino que su pregunta quería sacudir al hombre, “romper su máquina de ocultar”, de ocultarse del rostro de Dios. La pregunta llama al hombre a salir de la falsedad en la cual, de escondrijo en escondrijo, al tratar de ocultarse de Dios, se oculta de sí mismo, cada vez más profundamente. Adán oye el llamado, “enfrenta la voz, reconoce el enredo, y confiesa «Me escondí», y allí — escribe Buber — comienza el camino del hombre”.²

Hay que leer con atención el capítulo 3 del primer libro de Moisés, nos decía Kleist. Pues allí comienza el camino del hombre, pero también recomienza; allí se abre en varias vías y no se sabe cuál tomar.

El primer trayecto, el más trillado, es el de la maldición que sanciona la transgresión: la serpiente es condenada a arrastrarse sobre la tierra; la mujer, a los dolores del parto y a la tiranía del hombre, y este último (ya maldita la tierra por su falta) es destinado al trabajo y al polvo; finalmente, el hombre es expulsado del Edén, y los querubines son apostados ante el huerto, con “una espada encendida [...] para guardar el camino del árbol de la vida”, para privar al hombre del segundo fruto, la inmortalidad. En síntesis: la desmesura del hombre, su anhelo de igualar a Dios, y la ira de Dios, celoso de su poder. Vieja historia de un padre que descubre en su hijo su propia muerte segura, y el hijo convertido en padre.³

Ahora bien, una vez proferida la maldición, sin ninguna transición, el hombre anuncia justamente su próxima paternidad, y ve en la mujer a aquella que hará de él un padre. “Llamó Adán el nombre de su mujer Eva [*Jaiva*] porque ella era la madre de todos los vivientes [*jaia*]”, la madre de Caín, el primero de los hijos, nacido fuera del huerto del Edén.⁴ De este modo el hombre maldito se convirtió de inmediato en genitor. El encadenamiento de los versículos abre una nueva vía, la lectura infiel: el hombre sólo existe por querer igualar a Dios, doble magnificado de él mismo. Lejos de reconocerse culpable, en este punto avanza más en el orgullo, en la arrogancia. Privado del árbol de la vida, hace de la procreación su propia inmortalidad, una inmortalidad humana, nada más que humana, mediante la renovación sin fin de la vida en la serie de las generaciones. Al fruto robado del saber, del saber de la diferencia de los sexos, se añade otro fruto, otra *representación*: la concepción de los hijos, la reproducción.

¹ Génesis 3.9.

² M. Buber (*Le Chemin de l'homme*, Rocher, 1989, págs. 12-15) precisa que la voz de Dios “no se acompaña de una tempestad que ponga en peligro la vida del hombre; es «la voz de un silencio semejante a un soplo»”, traducción casi literal de I. Reyes 19.12, versículo al que remite Buber.

³ S. Freud, *Totem et tabou*, Gallimard, 1993, cap. 4, §§ 5-7. [Ed. cast.: *Tótem y tabú*, O.C.]

⁴ Génesis 3.20 y 4.1.

Pero esto no es tan simple, pues a la pregunta de Dios, “¿Dónde estás tú?”, la confesión del hombre ha respondido “Me escondí”. De modo que Adán escuchó el llamado. De modo que el hombre sabe que está en un aprieto. Las maldiciones perderían su sentido, los castigos no lo serían, si el hombre creyera poder bastarse a sí mismo. El orgullo demoníaco, el rechazo apasionado de la alianza con Dios, no es entonces una lectura justa. Hay que volver al cruce de caminos, o más bien, a la encrucijada de las palabras.

Pues en todo esto, antes y después de la falta, el hombre no ha cesado de hablar. Después de la prohibición divina de probar el fruto del árbol del conocimiento, pero antes de la transgresión, Dios llevó a la presencia del hombre a todas las criaturas animales, “para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ése es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo.” Después Dios le presentó al hombre a aquella que había sacado de su carne; entonces el hombre se dio al mismo tiempo un nombre a sí mismo y a su compañera: “ésta será llamada *Isba* [mujer] porque del *Ish* [hombre] fue formada”.¹ Un nombre nuevo, que no era el que le había dado Dios, *Adâmâh*. Sólo después de esto viene la falta. Por otra parte, su sanción no concierne a las palabras; el hombre continúa su tarea de nominación y llama Eva a su compañera, la madre de sus hijos. El hombre y la mujer seguirán hablando, hablándose, respondiendo a Dios. De modo que el lenguaje no fue condenado.

Pero la mentira, la falsedad, la “máquina de esconder”, pesan en adelante sobre la palabra humana, y se alojan justamente en el deseo de verdad, un interrogante falso que remeda la pregunta de Dios,² pero la conoce mal. Pues Dios no busca una verdad que él ya tiene. Su pregunta es un llamado, una demanda: ¿dónde estás tú? Dios necesita de los hombres para construir su obra; no cesará de llamarlos, de despertarlos. La pregunta a Adán es una alianza implícita, antes de la alianza explícita con Noé, Abraham y Moisés. El Génesis es un drama porque Dios pierde desde el principio a aquel con quien quiere aliarse, y su desamparo, en ese inicio, parece carecer de medida común con el anhelo de dominio, con la preocupación por conocer del hombre. El malentendido parece formidable: Dios es *ruah*, quiere la inquietud, mientras que la ambición del hombre es ser autosuficiente en la plenitud del saber. El propio Dios es inquieto, inquieto en su amor, habitado por el otro, ese hombre que él creó para una tarea común, y que le hace falta. El mal está allí, en la sordera al llamado, en el error acerca de la pregunta, en la alianza desconocida y la obra abandonada.

¹ Génesis 2.19 y 2.23. *Ish* significa “hombre”; *Isba* sería “hombresa”, la mujer.

² La fórmula es de M. Buber (*Le Chemin de l'homme*, ob. cit., pág. 15).

¿Podrá aún el hombre oír la voz y reencontrar el camino, el comienzo del camino, si el Paraíso está cerrado, guardado por el Querubín, si las palabras mismas parten al exilio? Sin embargo, el hecho de que el hombre reconozca a la mujer y la nombre antes de abandonar el Edén hace de la palabra el mejor socorro en el seno del exilio: palabra viva, turbada, dispersa, privada para siempre de la quietud esperada.

En definitiva, el árbol del conocimiento ¿habrá sido el del desconocimiento? ¿Acaso el hombre, antes o después de la falta, vivió alguna vez en la paz de la coincidencia consigo mismo, del saber dominado, en la somnolencia de la plenitud? El ídolo estúpido, el Becerro de Oro silencioso, con los ojos vacíos, no es la imagen de Dios ni del hombre, sino la imagen de la muerte, tumba en la que resuena la nada, sin espíritu que sople la vida en su hueco, que inquiete la mirada y turbe la palabra. Pero desde el momento en que Dios se dirige al hombre, en que el hombre nombra lo que Dios pone ante él (los animales, y después la mujer), la identidad consigo mismo queda quebrada, y nace la inquietud. Avanza algo o alguien que corta al sí-mismo, lo separa de él mismo, se representa en él y aguarda su nombre. Es el otro quien crea el hueco de la conciencia, esa distancia en la que se forma la representación y se intercambian la presencia y la ausencia. Es el otro quien me llama por mi nombre, es el otro quien me reclama su nombre.

6. LA ANTICIPACIÓN

“La existencia del deseo del Otro es para la psique lo que el concepto de Dios es para el sistema teológico: punto nodal y postulado” que funda el sistema. Piera Aulagnier añade que el hecho de que el sistema sea *phantasmático* o metafísico no cambia nada. Si el Génesis es un relato, la historia del deseo en sus comienzos, y no una exposición metafísica, no el establecimiento deductivo de las causas primeras, entonces Dios no es tanto la *causa sui* como el primer Otro cuyo deseo hay que postular: la existencia y el poder de ese deseo. Hay allí una necesidad, la única vía que le permite al hombre (al primer hombre, Adán, que es el hombre en su comienzo, es decir, el niño), que le permite a la actividad psíquica humana “poner la existencia de un Otro, y más tarde de los otros y, al hacerlo, la existencia de una realidad”.¹

Sin una mano que los tienda, ninguna manzana, ningún juguete podrían interesarle a nadie. Sin Dios que las presentara, nunca el hombre hubiera pensado en nombrar a las criaturas animales. La psique no encuentra un mundo desprovisto de sentido, sino un real investido por otra libido, que de este modo lo hace representable.

Realidad modelada por el discurso de la madre dirigido al niño y sobre el niño, incluso antes de que éste hable. Realidad modelada por el Verbo divino. Dios dice, y los nombres hacen existir las cosas: la luz y las tinieblas, las aguas y el firmamento, la tierra y los seres vivos, el hombre y la mujer. Dios también ordena, y prohíbe el árbol del conocimiento. Finalmente, llama, quiere tocar al hombre en su corazón, quiere que el hombre responda a su llamado: ¿Dónde estás tú?

Desde que el niño llega al mundo, la voz de la madre lo lleva mediante un discurso que por turno comenta, predice, ordena, mece el conjunto de sus manifestaciones. La palabra materna no es sólo consuelo, envoltura; también decide y legisla. Vocero del mundo ante el niño, y también del niño ante sí mismo, el poder materno, que pretende conocer las necesidades de la criatura, enunciarlas y satisfacerlas, es exorbitante. Sin embargo, la madre ignora el ser de ese niño cuya representación forja el discurso de ella: una representación destinada tanto a ella como a él, una especie de “sombra hablada” con que ella lo cubre, antes de que él pueda

¹ P. Aulagnier, *La Violence de l'interprétation*, PUF, 1975, pág. 90. En este capítulo respetamos la grafía con “ph”, “*phantasma*”, “*phantasmático*” adoptada por P. Aulagnier y diversos autores y traductores para designar el fantasma inconsciente, y diferenciarlo del fantasma consciente.

comprender su significación. “Violencia de la anticipación”¹ sin la cual nadie aprendería a escuchar y entender, a hablar y responder.

Dios comienza por hablar solo, por comentar en voz alta sus actos, las creaciones sucesivas, aprobándolas o corrigiéndolas.² Después le da al hombre el entendimiento, la capacidad de oír y comprender el enunciado que le prohíbe el conocimiento del bien y el mal. Luego incita al hombre a hablar, a hacer lo mismo que él: nombrar las criaturas que le presenta. De alguna manera, éste es un cuadro de la vida cotidiana: hablar ante el niño, hablarle al niño, hablarle de él, de él y de las cosas, hacerlo hablar.

El hombre es imagen, semejanza de Dios. Antes de comer la manzana, Adán tragó el sentido, el valor que Dios asigna a los seres: el primer árbol del medio del jardín es la muerte; el segundo árbol, la inmortalidad; la compañera es la que comparte la palabra y el exilio, la historia.

La voz del primer hombre sólo resuena verdaderamente en estilo directo ante esta compañera, la “sacada”, de él, ausente entre las especies animales, y que él marca con su sello. Entonces, al mismo tiempo, tenemos la voz y la asunción del nombre. Lo que une al hombre con la mujer lo hace también capaz de hacer resonar su voz, de nombrar, a semejanza de Dios, semejante a la semejanza con que lo ha investido Dios. La mujer, antes de acunar a Caín, su hijo, de hablarle y hacerlo hablar, lleva desde el principio el nombre del hombre, el padre de Caín, y ella calla. La palabra de Dios antes que la del hombre; la palabra del hombre antes que la de la mujer. Unión de los nombres antes de la unión de los cuerpos. La sombra hablada antes que el acto vivido.

“Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban.”³ El hombre oyó hablar a Dios, él mismo ya hablaba, había nombrado las criaturas y dado el nombre a su compañera. Por lo tanto, no le faltaba el entendimiento, el poder de representarse en los seres, sino otra cosa, la cosa absolutamente distinta, la diferencia de los sexos, la única representación que no tenía. En verdad, en este punto Dios no lo ayudó. Tanto padre legislador como madre proveedora, Dios es amor, pero no deja de ser asexuado. Es palabra, Verbo sin cuerpo.

Según Freud, el primer problema que preocupa al niño, por lo menos al varón, no es “la cuestión de la diferencia de los sexos, sino otro enigma: ¿de dónde vienen los niños?”⁴ Un enigma que a Adán o Narciso les cuesta solucionar.

¹ *Ibíd.*, págs. 135 y 41.

² Génesis 1.11, 12, 18, 21, 25 y 31, y 2.18.

³ Génesis 2.25.

⁴ Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, 1987, pág. 124. [Ed. cast.: *Tres ensayos de teoría sexual*, OC.]

Para resolverlo, habría que haber recorrido, por ejemplo, el camino que va desde el “pictograma” hasta el “*phantasma*”. La representación originaria, pictográfica, es autorreferencial: el único fragmento del mundo que puede representar es el que, indiscernible de la zona erógena, parece engendrado por ella, idéntico a ella, reflejo especular en el que la psique sólo recibe información sobre sí misma y contempla solamente su propia acción: tomar o rechazar.¹

Lo que, estando ausente en el pictograma, entra en escena en el *phantasma* es el objeto, la imagen de cosa. La ausencia y el retorno de la cosa deseada, escandidos más tarde por el *fort/da*,² exigen que se reconozca la separación de dos espacios corporales y por lo tanto psíquicos —el niño y la madre—, pero también la existencia de un tercero, por otra parte enigmático, al que se atribuye la presencia o ausencia de la madre. Origen de la escena primitiva, de su triángulo: el sujeto se retira del objeto y se hace mirada, testigo, aquí, del espectáculo que sucede allá, espectáculo en sí mismo dividido, distribuido en dos objetos, la madre y el extraño que ella desea, una pareja que, a los ojos del niño, le ofrece o le rehúsa el placer de ver, de oír, de ser. Aquí se origina toda puesta en escena, toda representación, ese dispositivo óptico en el cual, según Barthes,³ una mirada se dirige hacia un horizonte y recorta en él la base de un triángulo cuya cima es su ojo (su psique). El triángulo visual de la representación es desde el principio un triángulo psíquico, edípico, que tiene por cima al niño, y por extremidades (o polos) de la base a la madre y el padre.

En el pictograma, la actividad psíquica se autorrepresenta, se contempla en su única ocupación (tomar o rechazar) e ignora la exterioridad del objeto; en el *phantasma*, el sujeto pone en escena, en una escena exterior, la toma o el rechazo, el amor o el odio de los dos seres de los que depende.

Pero la representación de una idea (la idea que el niño tiene de su origen) exige un paso más: que a la imagen de cosa se sume la imagen de palabra, percibida primero como sonoridad, y después como significación emitida por la voz del otro. El lento recorrido desde la percepción acústica hasta la apropiación del campo semántico lleva a pasar desde el placer de oír al deseo de entender, de comprender, y desde allí a la exigencia de significación. Pero el lenguaje no sería investido si, lo mismo que en la escena *phantasmática*, no se buscara un signo del deseo del otro, ese otro del que en adelante uno se sabe distinto, y del que por lo tanto se corre el riesgo de ser privado.

Con el lenguaje (en la violencia de la anticipación de un discurso que ofrece e impone significaciones al niño antes de que él lo comprenda) se transmite la ins-

¹ P. Aulagnier, ob. cit., págs. 54-80.

² S. Freud, “Au-delà du principe de plaisir”, cap. 2, en *Essais de psychanalyse*, PBP, 1988, págs. 52-53. [Ed. cast.: *Más allá del principio de placer*, OC.]

³ R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, ob. cit., pág. 90.

tancia represiva, anterior a lo que habrá que reprimir.¹ La madre y el niño son los agentes de la represión, cada uno para el otro: la represión de un deseo prohibido del niño. Para la madre no se trata tanto del deseo del niño por su padre, ni siquiera por su madre, sino del deseo del hijo por sí mismo. Un deseo que, formulado en el registro pictográfico, sería “el deseo de tenerse”, “lo que no es un juego de palabras,* precisa Piera Aulagnier, sino la prueba del carácter informulable del pictograma”. Deseo de lo que se querría ser y tener a la vez, para no ser nunca desposeído de lo que se desea tener. Deseo narcisista del que la madre y el niño se precaven entre sí, mediante el lenguaje y el vínculo objetal que él impone. Hablar es asumir la transmisión de la prohibición, reconocer que no se puede tener lo que se es, que esa demanda es loca, “una forma inaudita de demencia”.²

“Mi posesión de mí hace que no pueda poseerme”, se quejaba el Narciso de Ovidio. “Que yo no pueda separarme de nuestro cuerpo”, disociar ese cuerpo común, el cuerpo que yo quiero ser y el cuerpo que quiero tener, la zona excitable y el objeto excitante. La actividad psíquica originaria es autorreferencial, sólo conoce del “afuera del sí-mismo” lo que puede darse como imagen de sí. Aunque Narciso desdeña a Eco, la ninfa que “entonces tenía cuerpo y no era una simple voz”,³ ella, que lo ama, lo persigue pero no puede hablar antes que él. Con el cuerpo consumido, a Eco sólo le quedará la voz. Voz sin cuerpo, condenada para siempre a repetir la última palabra del otro y nada más, voz que llama a Narciso “a una especie de no-diálogo, un lenguaje que, lejos de ser el lenguaje desde el cual debería llegarle el Otro, no es más que la aliteración mimética, en rima, de una apariencia de palabras”.⁴ La palabra de Eco no es la sombra hablada en la que el niño Narciso podría encontrar una realidad ya modelada, representable, un sentido provisto de antemano al mundo y al propio niño. Pero ella es la sombra hablante que lo encierra en su soliloquio, en el silencio del pictograma, en el anhelo imposible de “tenerse” del que Narciso hará su tumba.

En realidad, ¿muere Narciso? Es lo que se pregunta Blanchot. “Apenas.” Pues nunca empezó a vivir, no se deja tocar⁵ por los otros y no habla. No le interesa nada exterior. Su falta es un orgulloso desprecio del amor, del objeto que reclama amor. Su anhelo de “tenerse” es el anhelo de ser un dios, de tener completud e inmortalidad (aquellos de lo que su imagen, incorruptible y fascinante, le propor-

¹ P. Aulagnier, ob. cit., pág. 146 y, para las citas siguientes, pág. 147.

* En francés, “s’avoïr”, “tenerse”, es homófono de “savoir”, “saber. (N. del T.)

² “Novitasque furoris”, Ovidio, *Metamorfosis*, III, 350.

³ *Ibid.*, III, 360.

⁴ M. Blanchot, *L’Écriture du désastre*, ob. cit., págs. 194-195.

⁵ “Antes morir que ser poseído por ti”, le dice a la ninfa Eco, que trata de abrazarlo. “Retira estas manos que me enlazan” (Ovidio, *Metamorfosis*, III, 391 y 390). “Ni efebos ni niñas pudieron tocarlo” (*ibid.*, III, 355).

ciona la falsa apariencia), de manera que, si Narciso muere, dice Blanchot, muere por ser inmortal.

En síntesis, hay que escoger: o bien la descendencia del nombre en la sucesión de las generaciones, en el distanciamiento de su diferencia en el seno de la reproducción —en síntesis, la renovación de la vida—, o bien el mutismo de la autosuficiencia, en la inmovilidad hipnótica del espejo, tan eterna como el sueño de la muerte. Dos vertientes de la representación: el recién llegado o el espectro. El otro en lo mismo, un otro del mismo nombre, el aliado, el hijo que será la muerte del padre, que tomará la palabra y seguirá la historia, o bien el mismo apenas otro, duplicado sin fin en el eco de los espejos, la psique encerrada en hielo, el niño silencioso coagulado en destino.

7. ¿RESONANCIA O DISONANCIA?

Hay que elegir: el árbol del conocimiento (es decir, la solución del enigma, la transmisión al niño del deseo del niño, y la prohibición de “tenerse”) o bien el árbol de la vida (es decir, la inmortalidad, la inmortalidad de Dios, el único que no tiene que explicar su existencia, sin un cuerpo cuyo origen habría que sondear, aparentemente exceptuado del enigma del nacimiento, así como de la escena en la que se podría buscar la solución de ese enigma).

Dios es inmortal, pero no es Narciso; es amor, *ruah*, y no se basta a sí mismo. Tiene necesidad del hombre, del diálogo con él, de la obra en común. Dios es palabra viva, no Becerro de Oro petrificado, imagen incorruptible. Dios es voz sin cuerpo, pero no es Eco, habla en primer término. Madre y padre a la vez, voz del otro que se dirige a Adán, le prohíbe fundirse en sí mismo, unirse a sí mismo, convertirse en sí mismo, si es que los dos árboles del medio del jardín y sus dos frutos gustados juntos enclavarían al hombre en la inmovilidad del Edén, en el eterno aquí.

Si Dios quiere una historia, una genealogía, es preciso que el hombre salga del Edén y vaya a dispersar en el mundo su descendencia y su voz. Es preciso que Dios hable para que Adán exija el sentido, desee probar la manzana y resolver el enigma, para que tome entonces el camino del exilio, camino incierto en el que corren el riesgo de perderse los padres y los hijos, en el que la palabra se dispersa y se perturba.

El hombre y su compañera comen el fruto prohibido. Entonces se les abren los ojos y conocen que están desnudos.¹ No se trata de que hubiera despertado la inteligencia ni que naciera el entendimiento (el hombre ya entendía y hablaba), sino que aquí se instituye el sentido propio de la representación, su escena primitiva, escena invertida, puesto que es absolutamente primitiva, y en ella el hombre y la mujer son los actores, mientras que Dios es el espectador, más bien hijo que padre. Los ojos del hombre se abren, ve de otro modo a la mujer, la ve otra, como ese otro-sin-pene, la ve madre, la ve como aquella que hará de él un padre. Pero ambos disimulan la diferencia de sus sexos, quieren hacer de ella su secreto compartido, y no exhibirse. Cosen hojas de higuera, se hacen delantales y se ocultan del rostro de Dios entre los árboles del jardín. Es inútil. Están bajo la mirada de Dios, esa cima del triángulo, ese niño que contempla la escena y sondea lo que se le quiere ocultar.

¹ Génesis 3.7.

Dios llama al hombre: ¿Dónde estás tú? El hombre responde: “Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo, porque estaba desnudo; y me escondí”. Sigue entonces una pregunta: “¿Quién te enseñó que estabas desnudo?” Para esta pregunta no hay más que una respuesta: “La mujer que me diste”. Sin el otro sexo, ¿cómo conocer el propio? E incluso así, en la representación del triángulo, en el triángulo de la representación, el sexo al cual se pertenece sigue siendo incierto, se navega entre dos polos, “en busca de la base y de la cima”.¹ Si bien sólo “la anatomía, y no la psicología, es verdaderamente capaz de revelarnos el carácter propio de lo «masculino» o lo «femenino»”,² la experiencia visual no basta para eliminar la bisexualidad, esa mezcla de actividad y pasividad que genera en todos un doble deseo.

Probar el fruto, haber abierto los ojos, es verse de pronto destinado al deseo y la representación, al triángulo de la representación, al triángulo edípico. Destinado a la infinitud del deseo y a la incertidumbre de las representaciones, las representaciones de cosa y las representaciones de palabra en las que se buscan el afuera y el adentro. Condenado a la existencia finita, indefinidamente.

La actividad de representación es primero objeto de un odio radical, relacionado con la irrupción de una excitación, de una necesidad, de un displacer, que la actividad psíquica está encargada de metabolizar, de representar por su negación, de convertir en su contrario. De allí la ambivalencia de la psique con respecto a sus propias producciones: el amor a la representación es el reverso y el corolario del odio a la necesidad. El cuerpo es a la vez el sustrato de la vida psíquica del que la representación toma los modelos somáticos, y el objeto de un deseo de destrucción, porque es autónomo, obedece a leyes extrañas, está sometido al deseo. El deseo de no tener que desear, el “deseo de no-deseo” que define la pulsión de muerte, es inherente al deseo en sí.³

La paradoja del relato del Génesis es que el hombre, incluso antes de experimentar necesidades o deseos, domina desde el principio las representaciones de palabra: las palabras de Dios que comprende y las que él mismo profiere (sin que por otra parte parezca experimentar placer o displacer); sólo después, con el fruto prohibido, se abre el campo *phantasmático* de las representaciones de cosa, su puesta en escena primitiva y los efectos que ella engendra. El verbo antes que la escena. Dios, no en la escena, sino ante ella, en el lugar del niño. El niño antes que los padres, porque hay que empezar bien, y la filogénesis es primero ontogénesis invertida.

¹ Título de un libro de René Char, en *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1983, pág. 625.

² S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), nota al final del capítulo 4, PUF, 1971, pág. 58. [Ed. cast.: *El malestar en la cultura*, OC.]; y también *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, ob. cit., nota agregada en 1915, págs. 161-162.

³ Cf. P. Aulagnier, ob. cit., págs. 51-52.

Pero, una vez puesto el guión en escena, una vez reconocido el deseo, las palabras sufrirán el contragolpe.

Resumamos. Violencia del cuerpo sobre la psique: tener que desear, tener que representar. Violencia del discurso del otro: “la sombra hablada” que hay que revestir, lo reprimido-transmitido que hay que tragar. Finalmente, violencia del “tener que hablarlo”:¹ el suelo movedizo del léxico en el cual se nombran los afectos.

El acceso al lenguaje se ve acompañado por la creencia ilusoria en una coincidencia entre lo experimentado y lo decible. Pero la nominación de lo experimentado está sujeta a duda, pues nada puede hacerse signo o prueba del enunciado afectivo, de la veracidad del “yo te amo”. Freud le escribió a su novia: “Lo único que me hace sufrir es estar en la imposibilidad de demostrarte mi amor”. “Los signos no son pruebas — comenta Barthes —, pues cualquiera puede producir signos falsos o ambiguos. De allí, paradójicamente, se pasa a la omnipotencia del lenguaje...”, al valor de las declaraciones.² Pero si los otros se niegan a reconocer que el sujeto les significa otra cosa que lo que ellos pretenden entender, él no verá en la totalidad de las palabras más que el lugar de la mentira,³ y el lenguaje perderá su función de significación. Pretender un saber exhaustivo e infalible priva a los enunciados de toda interrogación y relatividad. Ahora bien, el sentido se nutre de la indecisión, de la riqueza metafórica, del juego con el sin-sentido, del humor. Procedimientos que dan su oscilación al pensamiento y someten los guiones, libretos y partituras a la interpretación, a la interrogación.

Se ha comido el fruto, se han abierto los ojos. En adelante la mentira pesa sobre la palabra.

La serpiente acusa a Dios de mentir (el fruto no significa la muerte), ella misma miente (no todos los árboles del jardín están prohibidos), la mujer miente (está prohibido comer, pero no tocar el árbol del conocimiento del bien y del mal) y el hombre se exculpa (acusando a la mujer). Se ha consumado la ruptura entre el enunciado y su referente. Las palabras han tomado ya el camino del exilio. Y con ellas la Biblia, el Libro de las primeras palabras.

Comienzo equívoco: el Génesis no propone uno, sino dos relatos de la creación del hombre. En el primero, “creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y

¹ *Ibíd.*, pág. 160.

² R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1977, pág. 254, texto del que tomamos la cita de Freud (*Correspondance, 1873-1939*, Gallimard, pág. 36). [Ed. cast.: *Fragmentos de un discurso amoroso*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1997.]

³ P. Aulagnier, *ob. cit.*, pág. 166.

multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla".¹ Como coronamiento de la obra divina, el ser humano, desde el principio en pareja, varón y mujer, es invitado a multiplicarse y llenar la tierra. No hay jardín del Edén con dos árboles en el medio, ni prohibición proferida; la mujer no ha salido del hombre, no hay transgresión ni ojos que se abren, no hay desnudez que ocultar. En síntesis, todo está ya consumado, la escena primitiva ha sido reprimida, masculino y femenino son géneros sin nombre propio. Pero con este relato la historia no puede comenzar.

En la segunda versión, el hombre es creado por la mano de Dios, hecho con polvo de la tierra, y no surge de su palabra. El hombre y la mujer adquieren su nombre y rostro cada uno ante el otro, se comprometen en la obra común, juntos y con Dios, en una historia interminable.

En una historia. No en un destino que obliga a pasar y volver a pasar por una vía ya trazada, a decir y volver a decir las palabras de una voz pasada.

La muerte, jaque mate de todos, parece imponerle al sucesor la memoria de un discurso cuyo recuerdo conservan los otros. El recién llegado sólo sería un espectro que repite los enunciados de una voz muerta y le garantiza la permanencia al destino genealógico. Pierre Bergounioux, en su melancolía, lo formula de este modo: "La regla era entonces que las tres generaciones de vivientes (si existían los vivientes) se turnaran con dos nombres. Al llegar, uno tomaba el nombre del abuelo, puesto que éste iba a partir. De tal modo uno se convertía en el padre de su padre, y así sucesivamente. Por lo tanto me dieron el nombre de la gran estaca que, lo comprendí mucho más tarde, hablando con propiedad no desapareció cuando yo cumplí 7 años. Continuó en el lugar que le estaba asignado para después de haber dejado la luz provisional del afuera, ese lugar que llevaba ya su nombre, fuera de él. Lo ocupó en adelante. Por ello no estoy seguro de que existan personas [...]."²

Pero en este caso no hay historia, hay sólo un destino. Sólo existiría el coro en el que el sujeto retoma una voz extinta que, después que él desaparezca, se perpetuará en una voz futura. Cada individuo sería una cáscara vacía en la que resuena otra voz, la voz de un pasado intemporal. Como dice Thomas Mann, vivir sería sólo caminar sobre huellas. La existencia sería simple retorno y repetición, y el

¹ Génesis 1.27-28. Para Filón de Alejandría (filósofo judío de lengua griega del siglo I), las dos versiones de la creación del hombre en el Génesis corresponden a las dos etapas de la creación (creación del mundo inteligible, y después creación del mundo sensible a su imagen), interpretación profesada en los primeros siglos de nuestra era por la tradición gnóstica, hermética, e incluso por los *Oráculos caldaicos*, vasto sincretismo griego, oriental, judío o cristiano. Por lo tanto, habría que distinguir al hombre "sensible" terrestre, hecho con tierra, de cuyo costado nació la mujer (Génesis 2.7-22), respecto de su modelo, el hombre primordial, "inteligible", bisexuado, que no es en realidad ni macho ni hembra (Génesis 1.27). Cf. Luc Brisson, *Le Sexe incertain*, Les Belles Lettres, 1997, pág. 99.

² P. Bergounioux, *La Ligne*, Verdier, 1997, pág. 15.

carácter de una persona se reduciría al papel mítico que vuelve a interpretar, con la ilusión de inventarlo todo libremente por primera vez.¹ Por lo menos, según Mann éste habría sido el caso de los Antiguos, de Cleopatra siguiendo las huellas de la diosa del amor, Istar-Astarté. O también los de Alejandro, de César, incluso de Napoleón, repitiendo a Carlomagno.

Finalmente, para Mann el mejor ejemplo de esta vida representativa sería el de Jesús, que en la cruz, en la novena hora, exclamó “*Elí, Elí, ¿lama sabachtani?*”, expresión que se traduce habitualmente como “Señor, Señor, ¿por qué me has abandonado?”² Esta es una cita del inicio del salmo 22, un salmo de David; la palabra de Jesús no sería entonces una explosión de desesperación y decepción, sino la clara conciencia de que era el Mesías. El salmo 22 sería el anuncio del Mesías, y el hecho de que Jesús lo citara habría afirmado “sí, yo soy ése”.

Pero las cosas se pueden contar de otro modo; es posible recusar esta lectura muy cristiana del salmo 22. Meschonnic le da por título “Glorias 22” y traduce el inicio del segundo versículo de este modo: “Dios mío, Dios mío, ¿a qué me has abandonado?”³ *A qué y no por qué*. Abandonado a la desnudez, al desamparo,⁴ sin lugar para replegarse, privado de Edén, cada uno estará en adelante entregado a los otros, a sus violencias y a sus mentiras, entregado a sí mismo, a tener que innovar. Con una mujer al lado, hay que volver a partir de modo incesante, buscar de nuevo el comienzo del camino, en el carácter equívoco de las palabras y en la ferocidad de los actos. No hay figura sagrada que haya que encarnar, ni huellas rituales que orienten la marcha. La vía no está abierta, hay que inventarla, interpretar el pasado y representarse el futuro. Hay que deliberar en ese hueco del alma que es el hueco del otro, la brecha donde nace toda imagen, donde no hay imagen. Hay que lanzarse a la aventura, comprometerse en la historia, o más bien en el “*toldot*”, que no es la unidad de una totalidad orientada por su fin, sino la continuidad y discontinuidad de los recomienzos. En la historia, no en el destino.

Al coro se sumarán voces, al pueblo se agregarán individuos, pero cada voz es nueva, a pesar de su nombre antiguo. Jesús es un Josué más, pero no es el Mesí-

¹ Th. Mann, “On Myself” (1940), en *Être écrivain allemand à notre époque*, Arcades, Gallimard, 1996, pág. 62. Sobre los ejemplos siguientes, cf. Th. Mann, “Freud et l’avenir” (1936), en *Noblesse de l’esprit*, Albin Michel, 1960, págs. 204-207, y “On myself”, ob. cit., pág. 63.

² Evangelio según Mateo 27.46, versículo al que remite Th. Mann en “On Myself”, ob. cit., pág. 67, y en “L’unité de l’esprit humain”, ibíd., pág. 118. Péguy proporciona una bella lectura, cristiana, de estas palabras de Jesús en *OEuvres en prose complètes*, La Pléiade, Gallimard, 1992, t. II, págs. 730-759, texto reeditado con el título de *Gethsémani*, Desclée de Brouwer, 1995.

³ Esta traducción realizada por Meschonnic del Salmo XXII aparece en *Jeanne d’arc au bûcher*, libreto de Paul Claudel, música de Arthur Honegger, Opéra-Bastille de París, temporada 1992-1993.

⁴ C. Chalier (*La Persévérance du mal*, Cerf, 1987, págs. 34-37) dice que, en el desamparo de “haber perdido la clara evidencia de su lugar en el ser”, la existencia del hombre está “privada de la última gracia de un abrigo en ella misma”.

as. El recién llegado reemplaza al muerto. No lo encarna, no es su espectro. No lo representa, no es su doble, una imagen sin futuro, petrificada en una forma mítica. Todas las voces están vivas, cada una se oye y se busca. Hace resonar su timbre, influye sobre el final de la obra, e incluso sobre su origen. Le ofrece al coro su tonalidad singular, su representación de lo que ocurre, de lo que hay que hacer; se une a las otras voces, al debate en el que lo inédito busca su sentido y comienza por disonar.

Hay dos relatos en el Génesis, dos lecturas del salmo de David. La Biblia es una narración saturada y equívoca. “Cifra de doble sentido —escribe Pascal—: un claro donde se dice que el sentido está oculto”,¹ para que quienes aman “las cosas figurantes” se detengan en ellas, y los que aman “las cosas figuradas” puedan verlas. Para los judíos, la letra (el salmo 22 y su celebración); para los cristianos, el espíritu (la novena hora y su cruz).² Teoría del signo tenaz que, mediante esa división, cree preferir la esencia al accidente, el contenido a su forma, el referente al enunciado. Sin embargo, el Libro queda sellado, el Dios queda oculto, su Nombre queda prohibido. Pero “secreto” no quiere decir “pérdida”. “Dios no calla. Simplemente no dice nada, porque no tiene la palabra. La palabra es sólo humana”, afirma Meschonnic.³ El silencio de Dios está lleno del discurso del hombre. El retiro de su Nombre inicia un juego de presencia y ausencia en el que proliferan los sustitutos, pero la multiplicación de los nombres signa el retiro de la presencia. Se difiere el sentido, sin consumarlo. Empezando por la respuesta de Dios a Moisés: “Yo seré lo que seré”; en ella, el valor del Verbo y el acento disyuntivo (*tifha*) son los signos de la espera del sentido, de su dificultad, de que sólo está presente lo inacabado.

Sin Salvador que revele al Dios y abra el sello de la Escritura, sin centro de la verdad que permita descifrar el doble sentido, sólo queda el comentario indefinido de los hombres, el hilo paciente de la interpretación, el estudio continuo arriesgándose a lo desconocido. Una actividad de cada uno y de todos, inagotable, que hace que el curso y el discurso del pensamiento sean un viaje sin término ni retorno.

¹ Pascal, *Pensées*, ob. cit., nº 677. [Ed. cast.: *Pensamientos*, Barcelona, Altaya, 1994.]

² En el § 84 de *Aurora* (“La filosofía del cristianismo”), Nietzsche se alza contra “una interpretación de una arbitrariedad tan descarada que al oír la el filólogo vacila entre la exasperación y las ganas de reír [...] hablo del intento de escamotearles a los judíos el Antiguo Testamento bajo sus propias narices, pretendiendo que sólo contiene enseñanzas cristianas y que pertenece a los cristianos como verdadero pueblo de Israel: los judíos no habrían hecho más que arrogárselo”.

³ R. Munier, *Le Visiteur qui jamais ne vient*, Lettres vivres, 1983, pág. 57, citado en H. Meschonnic, “Dieu absent, Dieu présent dans le langage” en *Qu’est-ce que Dieu?*, Bruselas, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, pág. 357. Sobre la traducción de Éxodo 3.14, “*ehié dsher ehié*” (“yo seré lo que seré”) y sus implicaciones, cf. ibíd., págs. 376 y sigs., así como “Le rythme et la traduction”, en *Esprit*, septiembre de 1982, pág. 92.

El Libro de los Libros sigue siendo poema, alegoría. Sigue siendo más judío que cristiano. Lectura (*Mikra*) y no Escritura; canto que desborda su sentido, que lo hace vagar sin detenerlo nunca. Ni silencio ni palabra, sino ritmo. No ya el ritmo que deplora Levinas, una musicalidad de la imagen que arrastra, embruja al sujeto, lo priva de iniciativa y de consentimiento, que disuelve al sí-mismo en el anonimato, sino un ritmo que, por el contrario, como dice Meschonnic,¹ es el hacer del sujeto, su manera concreta y singular de organizar el discurso, de inscribirse en él, de ser organizado por él, en un movimiento continuo e imprevisible. El ritmo es el movimiento de la palabra y el cuerpo en el lenguaje, esa actividad subjetiva, histórica y social. El ritmo es la respiración del discurso, la voz, la prosodia por medio de los cuales el sentido se desborda, se liga, se desplaza y prolifera.

“El significante judío [...] no es sólo rico en figuras. Es la vocación de la parábola”,² una especie de figura superlativa con efectos de sentido ilimitados, que el comentario, la diversidad de las lecturas y la diferenciación del sentido multiplican indefinidamente. Siempre transponible, la alegoría es la supervivencia por excelencia, una “salida de Egipto indefinidamente vuelta a significar”, escribe Meschonnic, un relato sin término ni apocalipsis, que inventa sus propias reglas a lo largo del tiempo que es lo desconocido. El bilingüismo hebreo-araméo desde la primera destrucción del Templo “hace de la dispersión una raíz. No ya un exilio, sino una vocación de lo doble, una figura de lo indefinidamente doble.” Desdoblamiento que es una parábola de la escritura misma, de su disidencia. Sangres mezcladas de lo asimilado y lo extraño que hacen del escritor un extranjero, de su trabajo una partida al extranjero, una migración de las representaciones para poner fin a su mestizaje y su errancia.

¹ “Stratégie du rythme”, en *Les États de la poétique*, PUF, 1985.

² H. Meschonnic, *Jona et le signifiant errant*, Gallimard, 1981, pág. 109. Las citas siguientes están en *ibíd*, págs. 109 y 97.

8. CUESTIONES DE ÓPTICA

Leer y releer el Génesis, lo que allí se dice del espíritu, ese hueco atravesado por movimientos contrarios en el que cada uno abre su camino, ese hueco henchido por el soplo de las palabras donde cada uno debate consigo mismo, busca la voz que lo representa y las palabras para decir lo que él se representa.

Leer ese Libro sellado, leer allí las separaciones y alianzas de lo mismo y lo otro, de Dios y el hombre, del hombre y la mujer. Ver nacer la diferencia del afuera y el adentro, del allá y el aquí, de lo que se ve y lo que se dice, de lo percibido y lo representado. Génesis 2.25: "Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban". Génesis 3.7: "Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos".

¿Qué vieron Adán y Eva que no hubieran visto antes? Vieron que los ojos no bastaban para ver, se representaron su desnudez. "Ver y representarse son fenómenos diferentes." Representarse es "ver algo con el ojo interior".¹

Pero la representación mental como cuadro interno plantea más problemas que los que resuelve. ¿Cómo juzgar si lo representado está sólo adentro o también afuera, si es alucinado o percibido? Freud enuncia esta cuestión *del afuera y el adentro, pero sin resolverla*: "Lo no real, lo simplemente representado, lo subjetivo, está sólo adentro; lo otro, lo real, está presente también afuera".² La formulación del principio de realidad parece tan trivial como su deterioro, si el delirante, el primitivo o incluso el filósofo (en su preocupación por lo real en sí), padecen una sobreestimación del pensamiento en la que "las cosas ceden el paso a sus representaciones".³ Un exceso del que también Freud se siente responsable, puesto que la metapsicología recurre tanto a la mitología como a la ciencia,⁴ y el inconsciente comparte con Dios el hecho de sustraerse tanto a la prueba ostensiva como a la lógica discursiva.

Más allá del aparente lugar común, la singularidad de Freud consiste sin embargo en asimilar el afuera a la percepción y el adentro a la representación, como si percibir no fuera una modalidad del representar y garantizara el acceso a

¹ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* en adelante *Rem. phil. psy.*, II, ed. TER, 1994, nº 66.

² S. Freud, "La négation" en *Résultats, idées, problèmes*, II, ob. cit., pág. 137.

³ S. Freud, *Totem et tabou*, ob. cit., pág. 203.

⁴ S. Freud, "Angoisse et vie pulsionnelle", *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Folio Essais, Gallimard, 1989, pág. 129. [Ed. cast.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, OC.]

la exterioridad. “Se trata de saber si algo que está presente en el yo como representación puede también encontrarse en la percepción (realidad).”¹ De modo que en la percepción habría dos momentos, y no uno. En el primer momento, la percepción, inocente, tantea inmediatamente lo real, y esto, por su éxito, vale como prueba. En el segundo momento, el yo naciente, en lucha con la irrealidad posible de la representación, quiere encontrar en la percepción el objeto representado. La percepción apunta entonces a “llenar” la alucinación. Es ésta una singularidad de Freud, que quiere la percepción en contacto directo con el mundo, sin renunciar sin embargo (como lo hace la fenomenología)² a ese resto de idealismo que hace de la alucinación un cuadro interior, una representación privada que reemplaza lo percibido, no se sabe cómo.

En el primer momento, se ha logrado entonces lo esencial: un acceso inmediato a las cosas, sin representación, inaugura el conocimiento del mundo. Mejor aun: la representación, puesto que siempre proviene de una percepción que ella duplica, estaría a salvo. “De modo que, originariamente, la existencia de la representación es ya una garantía de la realidad de lo representado”.³ El adentro reproduce siempre el afuera, y la escisión de lo subjetivo y lo objetivo no existe. Ella sólo se consume al término de un proceso en el que el pensamiento hace “de nuevo presente lo que ha sido antes percibido, mediante la reproducción en la representación, sin que sea necesario que el objeto esté aún presente afuera”.⁴ La representación no es en consecuencia más que la imagen depositada de lo percibido;⁵ el pensamiento sería la reactivación de las imágenes en ausencia de lo percibido. Pero lo representado, tanto o más investido que lo percibido, pretende entonces, en la impostura alucinatoria, reemplazarlo y valer como realidad. No se lo impedirá la decepción de la exigencia de encontrar en la percepción el objeto representado. De modo que la realidad y el yo nacen juntos, una frente al otro. Por lo tanto, la cuestión sería antes que nada temporal. Lo que se da en presencia en el presente de la percepción deserta de su representación ulterior, es decir, de la presentación de la imagen pasada de lo percibido. Diferimiento en el que memoria e imaginación son las obreras de todos los delirios, por no estar inmovilizadas en el presente, en lo

¹ S. Freud, “La négation”, en ob. cit., pág. 137.

² Véanse al respecto las páginas dedicadas a la alucinación en la *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, págs. 385-397. “Alucinación y percepción son modalidades de una función primordial única por la cual disponemos alrededor de nosotros un ambiente de estructura definida, y nos situamos a veces en pleno mundo, a veces al margen del mundo.” (Ibíd., pág. 394.)

³ S. Freud, “La négation”, en ob. cit., pág. 137.

⁴ Ibíd., págs. 137-138.

⁵ Observemos la terminología empirista de este artículo de 1925, en el que la huella mnémica parece reducida a una impresión de la cosa. Véase, respecto de este tema, J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, artículo “Huella mnémica”, PUF, 1967, pág. 491. [Ed. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996.]

dado directo e inmediato de la percepción, que por lo tanto habría que reencontrar. Al basarse exclusivamente en las imágenes interiores, uno queda abandonado en el camino entre la percepción inicial y la percepción reencontrada, uno queda encerrado en un universo de dobles, el Hades de Homero o los hologramas de Morel, un universo equívoco y fatal de espectros destinados a repetirse.

Desde Platón hasta Lewis Carroll, el espejo ha sido el paradigma de la representación, el lugar donde se despliega su carácter equívoco. Se reprueba su índole: es ese vacío en el cual todo puede reflejarse, que produce, no lo real, sino su semblante, su apariencia. O bien se lo elogia: es la superficie en la que nuestros ojos intercambian la presencia y la ausencia, en la que se refleja el sorprendente poder del cuerpo-sujeto de ser lo que no es, de pertenecer aquí a lo que sucede allá.

En el epílogo del libro I de las *Cuestiones naturales*, Séneca denuncia la malversación escandalosa de la que ha sido objeto el espejo. Instrumento precioso del conocimiento astronómico, en cuanto permite ver indirectamente lo que se sustrae a la observación directa, en las manos de algunas personas se había convertido en el accesorio de un exceso desenfrenado. Por ejemplo, el abominable Hostius Quadra, no contento con “prestarse a actos [sexuales] inauditos, desconocidos hasta entonces”, “invitaba a sus ojos a nutrirse con ellos”, rodeándose de espejos para multiplicar las imágenes de su placer. “Como no tenía una visión lo bastante precisa con la cabeza enterrada y aprisionada entre las piernas de sus parejas, se podía ofrecer el espectáculo gracias a las imágenes reflejadas”.¹ Esa visión era por cierto indirecta, como en astronomía, pero pervertida en su fin, puesto que la Naturaleza (a la que nosotros debemos seguir) no nos ha otorgado el reflejo óptimo para acrecentar nuestro placer sexual, sino nuestro conocimiento del cielo, y también de nosotros mismos, pues la consideración de nuestra imagen tiene que recordarnos los deberes de nuestra edad.

Pero sin duda la Naturaleza quiere también que interroguemos la desnudez, que busquemos en ella algo que ni los ojos ni siquiera los espejos de Hostius Quadra bastan para ver.

Antes de ser un auxiliar del saber corrompido por la lujuria, el espejo era para los Antiguos el lugar de una ilusión óptica que su ciencia quería explicar. “Lo que se muestra en el espejo no está en la realidad. Si lo estuviera, no saldría de allí; no sería instantáneamente ocultado por otra imagen.”² El objeto real no puede salir de su lugar, transporta su extensión consigo mismo. Pero todo puede salir y entrar a voluntad en el espejo. No encierra nada propio, es un no-lugar. Utopía que tam-

¹ Séneca, *Questions naturelles*, Libro I, XVI, 4, Les Belles Lettres, 1929, pág. 46; traducción modificada. [Ed. cast.: *Cuestiones naturales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.]

² *Ibid.*, I, XV, 6.

bién puede atribuirse al ojo (cuya retina acoge todo) o incluso al alma que, según decía Aristóteles, es “de alguna manera todos los seres”.

La falsedad del espejo es la falsedad de la representación, que da realidad a lo que no la tiene. Entendámonos bien: en la óptica de Tolomeo, la imagen reflejada no tiene siquiera realidad física.¹ No la ha producido ninguna materia, como lo es para nosotros la luz que se propaga. Resulta por lo tanto mucho más irreal que todas las otras copias, pinturas y estatuas (aunque Platón la asimila a ellas en los libros VI y VII de *República*). Como si la imagen especular, absolutamente inmaterial, no pudiera siquiera ser fotografiada (ejemplo por cierto anacrónico). Lo que hace de ella una especie de idea cuyo origen es preciso explicar: para Tolomeo, una ley psíquica gobierna la ilusión especular y reemplaza a la ley física que rige la visión. En efecto, la óptica de los Antiguos no es una teoría de la luz sino de la visión, una ciencia de la mirada, basada en la hipótesis pitagórica de los rayos visuales, rayos emanados por el ojo que van a incidir en línea recta sobre lo que alcanza la mirada.² “Estos rayos eran considerados una prolongación del alma; si se quiere, una suerte de «seudópodos»: dentro de ciertos límites, tenían conciencia de su propia longitud e iban a «palpar» los objetos allí donde éstos se encontraban.”³ Así procede la visión directa, la única que permite realmente acceder a las cosas, porque va a buscarlas donde están y tal como son. Tanto para Tolomeo como para Freud, la percepción no puede engañar porque es una especie de tacto que va a palpar las cosas afuera e informa al alma de sus cualidades sensibles.⁴ La visión es verdadera porque es directa. Se efectúa “de hecho fuera del cuerpo, en los objetos mismos y sin la intermediación de una imagen”.

Volvemos al mismo punto. Puesto que la percepción no se sirve de la representación, no es necesario sospechar de la realidad de su objeto. Ya nos imaginamos las protestas de los cartesianos, en la voz de Malebranche: “No es verosímil que el alma salga del cuerpo y que, por así decirlo, vaya a pasearse en los cielos para contemplar allí [es decir, en realidad para tocar] todos esos objetos”, el sol, las estrellas, etcétera.⁵

Para Tolomeo, la dificultad no está allí; la dificultad consiste más bien en que sea posible una visión falsa que hace surgir la cosa donde no está: en el espejo.

¹ G. Simon, “Derrière le miroir”, *Le Temps de la réflexion*, n° 2, Gallimard, 1981, pág. 305.

² *Ibid.*, págs. 299-300; véase también Teofrasto, *De Sensibus*, citado en J.-P. Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène*, ob. cit., págs. 106-107.

³ E. Mar Jonsson, *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Les Belles Lettres, 1995, pág. 50. La misma referencia corresponde a la cita siguiente.

⁴ S. Freud, “Note sur le «Block-notes magique»”, en *Résultats, idées, problèmes*, II, ob. cit., pág. 123. [Ed. cast.: “Nota sobre la «pizarra mágica»”, OC.]; “La négation”, *ibid.*, pág. 138; “Au-delà du principe de plaisir”, en *Essais de psychanalyse*, PBP n° 44, Payot, 1988, pág. 69.

⁵ “De la Recherche de la vérité”, Libro III, Parte II, cap. 1, en *OEuvres*, t. I, La Pléiade, Gallimard, 1979, pág. 320. La observación entre corchetes es nuestra.

La dificultad consiste en explicar la irrealidad del fenómeno de la reflexión. Su razón sería que la superficie reflectora tiene el efecto de desbaratar el rayo visual, haciéndolo incapaz de ver las cosas donde están. Razón física a la cual se añade una razón psíquica: el rayo visual, al no sentir su desviación, ve el objeto donde se encontraría si ese rayo siguiera siendo rectilíneo. Como si la visión (es decir, el alma) se disociara del rayo (es decir, el ojo), no pudiera seguirlo en su curso y, bloqueada en el punto donde vuelve sobre sí (en el espejo), abandonada por él, compensara su decepción produciendo ella misma una imagen. En síntesis, la imagen especular sería alucinada, mental, pero no visual. Habrá entonces que determinar geoméricamente el lugar donde toma cuerpo esta ilusión, tarea ésta de la “catóptrica”, ciencia de lo falso, teoría de una visión que habría que llamar desbaratada más bien que indirecta.

Desde la imagen reflejada (puro no-ser para Tolomeo) hasta la imagen mnémica de Freud, garante de lo real que copia, y que por cierto puede activar cuando está ausente, la teoría de los seudópodos parece haber perdido su eficacia. Se ha interpuesto otra concepción de la visión: ya no una visión activa que lanza largos brazos hasta las cosas para palpar sus cualidades, sino una visión pasiva, impresión de la vista producida por los objetos, por finas réplicas materiales que se desprenden de ellos e inciden sobre los átomos del ojo y del alma. Célebre teoría de los “simulacros”¹ que, con la simple inversión del sentido del movimiento (desde las cosas al ojo, y no ya desde el ojo a las cosas) sigue igualmente segura de la percepción y de su verdad. Vemos y pensamos las cosas exteriores tal como son en sí mismas porque, en virtud de sus réplicas (*typoi*), que tienen la misma estructura que sus modelos, esas cosas se transportan a nosotros, que las recibimos pasivamente. El objeto se separa de una parte de sí mismo, esa parte se imprime en el alma, y esto ocurre de modo inmediato, puesto que “los simulacros por los cuales yo veo un árbol se desprenden [de él] en el instante mismo [...] en que lo veo, de manera que veo el árbol tal como es, y no tal como ha sido”.² Por lo tanto, no hay ningún diferimiento temporal, ni intervención de la memoria y la imaginación. La visión es directa, transitiva: el objeto, que está allí, se hace conocer, más allá de la distancia, en el simulacro que viene a buscar al ojo, aquí. Tanto para Epicuro como para Tolomeo, la verdadera visión es contacto, sensación en el objeto mismo, segura de su realidad. La percepción es sin representación; la precede, pero no la incluye.

¹ La palabra latina *simulacra* está en Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, IV, 34, como traducción de los *eidóla* de Epicuro, *Carta a Herodoto*, § 46. Véase G. Simon, *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Seuil, 1988, págs. 36-41.

² M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, ed. de Mégare, 1977, nota 1, § 48 de la *Carta a Herodoto*, pág. 134.

Freud, lo mismo que Séneca,¹ vacila entre los dos modelos de la percepción, el activo y el pasivo, el de los seudópodos y el de los simulacros. Más bien podemos decir que los combina: “En efecto, según nuestra hipótesis la percepción no es un proceso puramente pasivo, sino que el yo envía periódicamente al sistema perceptivo pequeñas cantidades de investidura gracias a las cuales capta los estímulos externos...” La actividad de extracción “va al encuentro de las impresiones de los sentidos en lugar de esperar pasivamente su aparición”.² Pero esta actividad no excluye una pasividad sensorial: la atención hace que la percepción proyecte sus seudópodos para que vayan al afuera, pero allí reciben la impresión de las cosas. Ya para Lucrecio los ojos “se tienden y se preparan”³ a fin de distinguir los simulacros recibidos.

Resumamos la génesis del yo-realidad que propone Freud: actividad de la atención (proyectar los seudópodos); pasividad de la percepción (recibir los estímulos) y de la memoria (registrar las huellas); actividad del “pensamiento” (reactivación de las huellas); decepción (la experiencia de la ausencia); retorno a la percepción para “llenar” la alucinación.

De hecho, para Freud la representación designa, en sentido estrecho (raro), la huella (y la imagen mnémica, o una y otra) en la que está registrado lo percibido, y, en sentido amplio (el sentido corriente), la investidura de esta huella, “representación de cosa” con o sin “representación de palabra”. La representación, diferente de la percepción, se divide, lo mismo que esta última, en actividad y pasividad.

Por otro lado, no se advierte qué es lo más temible. Si todo se imprime en nosotros, todo es verdadero, pero nada es pensado, nada tiene sentido. Si se activa el pensamiento, corre el riesgo de equivocarse, pero se gana el movimiento, la inteligencia. Hay que elegir: o el agente del saber es el objeto, o somos nosotros. Lejos de calificar el juicio, la verdad parece excluirlo.

Los estoicos, para quienes el enunciado es tan infalible como la impresión juzgada, no encontraron una buena solución. La imagen sensible, que el alma sufre pasivamente, suscita en ella una ratificación activa, el asentimiento, que sin embargo no se basa en ninguna deliberación. El alma cede a la evidencia que le hace conocer en conjunto la sensación y su objeto. El conocimiento es desde el principio verdadero, como “representación comprensiva” (*phantasia kataléptiké*). La *phantasia* es la impresión, la afección sufrida (*páthos*), que hace que la veamos a ella misma y al objeto (*phantastón*) que la produjo. El alma conoce en el momento mismo en que siente y asiente. Pero subsiste un problema. Hay que justificar la percepción falsa

¹ *Questions naturelles*, ob. cit., I, V, 1: “Sobre los espejos hay dos opiniones...”

² Sucesivamente: “La négation”, en ob. cit., pág. 138, y “Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques” (1911). [Ed. cast.: “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, OC.], en *Résultats, idées, problèmes*, I, PUF, 1984, pág. 137.

³ *De la naturaleza...*, ob. cit., IV, 809.

con una “representación no compresiva”, una sensación imaginaria (*phántastikón*), *phátos* del alma producido por una nada imaginaria, un *phántasma*, algo que no es nada real, sino una nada que atrae al alma y que ella, erróneamente, imagina que existe: el objeto aparente de los sueños, de la melancolía y de la manía.¹

Se trata de esto: como el alma se activa, puesto que es actividad, corre el riesgo de fantasmaticar en lugar de percibir, de que la alucinación compense una percepción malograda (Tolomeo), de figura a una tracción, un deseo sin vínculo con lo percibido (Crisipo), o incluso reinvierta las huellas de una percepción satisfactoria (Freud). Existe el peligro de que el afuera se pierda sin retorno, porque en la alucinación lo representado quiere pasar por el objeto, coincide con él. Unidad de la cosa y su representación que debería asegurar la verdad de aquélla. Sin embargo, esta indistinción entre lo presente y lo representado no tiene la evidencia de la percepción, porque lo alucinado, desprovisto de tercera dimensión, igual que la imagen especular, ausente del espacio, se sustrae a su captura por la acción. Ahora bien, lo real es lo que se puede modificar, lo que abre posibles; lo alucinado no tiene futuro, es tan inalterable como el ídolo.²

¹ Según Crisipo (siglo III a.C.), “una alucinación es una atracción en el vacío, un afecto que llega al alma sin ser producido por un objeto de representación, como cuando alguien lucha contra una sombra o da palmadas en el vacío. Pues para una representación hay un objeto, pero para una alucinación no lo hay. Un fantasma es eso hacia lo cual somos atraídos en la atracción en el vacío de la alucinación: esto le sucede a los melancólicos y los locos.” Por ejemplo, Orestes, en la tragedia homónima de Eurípides, está loco, e imagina ver Erínias donde no hay nadie (cf. J.-B. Gourinat, *Les Stoïciens et l’âme*, PUF, 1996, págs. 40-41 y 23). La traducción de *phantasia* por “representación” es insatisfactoria; en su reciente traducción de los *Bosquejos Pirrónicos* de Sexto Empírico (Points Essais, Seuil, 1997). P. Pellegrin propone “impresión” (y para *phantasia kataléptiké*, “impresión cognitiva”). A los estoicos les complacía decir que *phantasia* derivaba de la palabra “luz”, *phôs*: así como la luz se muestra a sí misma y al mismo tiempo muestra lo que se encuentra en ella, la representación se revela a sí misma y revela al objeto que la ha producido. La *phantasia* es por lo tanto la luz, la iluminación en la cual se nos aparecen las cosas; no es una reproducción de ellas, una imagen, en cuanto Zenon de Citio (siglos IV-III a.C.) la compara con el tacto, y no con la vista. (Véanse también V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l’idée de temps*, Vrin, 1953, págs. 111-115; J.-P. Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène*, ob. cit., págs. 117-121; F. Gil, *Traité de l’évidence*, Jérôme Millon ed., 1993, págs. 57-58 y 227-228.)

² “La representación, en cuanto es el deseo realizado, no tiene comienzo, ni fin, ni escansión: ella es instante eternizado [...]. Y sólo la representación visual ofrece esta posibilidad de un *configurativo inmovilizado*, una representación de la realización del deseo ubicada intemporalmente ante (*vor-gestellt*) un sujeto que suspende de ella su mirada, desde siempre y para siempre”, escribe F. Ganthetret, “Étude d’un modèle perceptif en psychanalyse”, en *Psychanalyse à l’Université*, n° 40, octubre de 1985, pág. 499; citado por J.-P. Pontalis, en *Perdre de vue*, Gallimard, 1988.

9. EL HOMBRECITO QUE ESTÁ EN EL HOMBRE

“Supongamos que un ciego de nacimiento, que ahora es ya un adulto, ha aprendido a distinguir mediante el tacto un cubo y un globo del mismo metal, y más o menos de las mismas dimensiones, de manera que cuando los toca puede decir cuál es el cubo y cuál es el globo. Supongamos que el cubo y el globo están sobre una mesa, y este ciego se cura y adquiere la visión. La pregunta es si, al ver esos objetos sin tocarlos, podría diferenciarlos y decir cuál es el globo y cuál es el cubo.”¹

El problema de Molyneux plantea en primer lugar la disputa sobre la jerarquía de los sentidos: ¿la conciencia de la exterioridad depende de la vista o del tacto, sabiéndose que, en los hechos, el ojo y la mano se responden para aprehender el espacio exterior y sus propiedades? Ya para Descartes el tacto era el modelo de la visión, lo que —objeta Merleau-Ponty— nos libera de la ubicuidad que constituye justamente la dificultad de la vista, su delirio, su locura, puesto que ver es “tener a distancia”, y “la visión es televisión [...] cristalización de lo imposible”.²

Desde el momento en que la óptica convirtió el rayo visual que supuestamente salía del ojo en un rayo luminoso que penetraba en el ojo, y después, con Kepler, descubrió las leyes de la convergencia y la imagen retiniana, el alma dejó de ir a pasearse afuera para tocar las cosas, así como de ser penetrada por sus simulacros. La visión depende sólo de las leyes de la luz. Pero entonces otra cues-

¹ El problema planteado por Molyneux en *La Dioptrique* le fue comunicado a Locke en una carta citada en *Essais philosophique concernant l'entendement humain* (1684), Libro II, cap. 9, § 8, Vrin, 1989, pág. 99. La cuestión sería retomada por Berkeley en *Nouvelle theorie de la vision* (1709), en los §§ 40-41 y 132-137; después la abordó Leibniz en *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (redactado en 1703, publicado en 1765), libro II, Cáp. 9, § 8. En 1728, Cheselden operó de cataratas a un ciego, y se esperaba que este paciente diera respuesta al problema planteado por Molyneux. El problema y la respuesta fueron retomados sucesivamente por Voltaire (*Éléments de la philosophie de Newton* [1738], Libro II, cap. 6), Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], Primera Parte, sección 6, y después en el *Traité des sensations* [1754], Tercera Parte, Cáp. 4 y sigs.), Diderot (*Lettre sur les aveugles* [1749] y finalmente por J.-B. Mérian (ocho memorias entre 1770 y 1780, publicadas por F. Markovitz con el título de *Sur le problème de Molyneux-Diderot, Mérian et l'aveugle*, Flammarion, 1984).

² Sucesivamente *L'OEil et l'esprit*, ob. cit., pág. 27 y *Le Visible et l'invisible*, ob. cit., pág. 327. Sobre Descartes, que dice que los ciegos “ven con las manos”, cf. “La dioptrique” en *Oeuvres et lettres*, ob. cit., pág. 182.

ción se sumó a la disputa sobre los sentidos: ¿cómo se comunica al alma la imagen reflejada sobre la pantalla de la retina, para que el alma pueda ver las cosas? ¿Cómo puede el alma tocar, no ya las cosas, sino la imagen que se refleja en el ojo?

La teoría de la percepción arrastra entonces la representación a nuevas dificultades. El propio Kepler era consciente de ello: “Cómo esta reproducción [*idolum*, dice el texto en latín] o esta pintura se vincula con los espíritus visuales que residen en la retina y en el nervio; si ella es llevada a través de las cavidades del cerebro y ante el tribunal del alma o de la facultad visual por aquellos espíritus, o si al contrario es la facultad visual la que, como un cuestor delegado por el alma, descendiendo desde el pretorio del cerebro hasta el nervio óptico y la retina como hasta sus últimas bancas, se adelanta a esa reproducción: todo esto, digo, dejo que lo decidan los médicos [es decir, los fisiólogos]”.¹ En todo caso, la aprehensión de la imagen retiniana por el alma parece exigir la mediación de oscuros “espíritus visuales”, de existencia totalmente nominal: esos “espíritus animales” que para Descartes serán partículas sutiles de sangre, tan tenues y móviles como el fuego, los únicos corpúsculos capaces, por su pequeñez, de penetrar en las cavidades del cerebro y transmitirle al alma lo que el cuerpo ha experimentado de los objetos.²

De modo que en el siglo XVII el mecanismo de la percepción se transportó al interior del sujeto. A las cuestiones de la actividad o la pasividad de la percepción se sumaría en adelante el problema de la traducción del cuerpo al espíritu. ¿Mediante qué imposible conversión la imagen de la cosa en la retina se convierte en visión de la cosa para el alma?

Escuchemos a Descartes: “Aunque esta pintura, al pasar así al interior de nuestra cabeza, conserva siempre algo de la semejanza con los objetos de los que procede, no hay sin embargo que creer [...] que es por medio de esta semejanza como ella hace que nosotros lo sintamos, como si hubiera otros ojos en nuestro cerebro con los cuales la pudiéramos percibir”.³ Precisión capital: sólo la cosa es visible en sentido propio, pero no lo es su imagen (retiniana). El cerebro no tiene

¹ J. Kepler, *Paralipomènes à Vitellion* (1604), V, 5, traducción francesa: Vrin, 1980. Citado por G. Simon en “Derrière le miroir”, ob. cit., pág. 327. El comentario entre corchetes es nuestro.

² Descartes, *Traité des passions*, vol. 10. [Ed. cast.: *Tratado de las pasiones*, Barcelona, Iberia, 1985.] Los “espíritus animales” son la traducción al francés del “*pneûma* psíquico” de los estoicos, a través del latín *spiritus animalis*. Pero para Descartes (igual que casi siempre para la medicina antigua, medieval y clásica) estos “espíritus” son un instrumento del alma, mediante el cual ella entra en contacto con el cuerpo y asegura sus funciones esenciales. Para los estoicos, por el contrario, el “soplo psíquico” designa a la propia alma, que por lo tanto tiene una naturaleza corporal, *pneumatica*. El *pneûma*, es decir el alma, es una sustancia volátil, una especie de humo o gas, soplo que, por su realidad dinámica activa, se distingue de la materia pasiva e inerte del cuerpo. Cf. J.-B. Gourinat, *Les Stoïciens et l’âme*, ob. cit., págs. 17-35.

³ Descartes, “La dioptrique”, ob. cit., pág. 217.

ojos para ver la imagen inscrita en los globos oculares (si los tuviera, serían necesarios otros ojos entre los del cerebro y el alma, en una serie infinita).

Sin embargo, el proyecto de Descartes no es en este caso desembarazar a la conciencia perceptiva del desdoblamiento al infinito del objeto en una imagen, imagen de la imagen, etcétera, lo que hará explícitamente Husserl,¹ sino sólo recusar la similitud completa entre la imagen retiniana y su expresión mental. Para que esta última conserve algo de una imagen, dice Descartes, no hay que pensarla como una copia, sino como una especie de dibujo. Son como esos “grabados [que], hechos sólo con un poco de tinta depositada aquí y allá sobre el papel, nos representan selvas, ciudades, hombres e incluso batallas y tempestades”, aunque su figura no se asemeja en realidad a ninguna de las cualidades que nos hacen concebir en esos objetos. Y “se trata además de una semejanza muy imperfecta...”, “pues de otro modo no habría distinción entre el objeto y su imagen”. Lo mismo podría decirse de todas las figuras que, “para ser más perfectas como imágenes, y representar mejor a un objeto [...] no deben asemejarse”.

Se bosqueja aquí un orden autónomo del signo, cuyo modelo es el lenguaje, puesto que el grabado, igual que la palabra, sólo representa la cosa por la estimulación del pensamiento que provoca: “[...] debemos considerar que hay varias otras cosas, además de las imágenes, capaces de estimular nuestro pensamiento; por ejemplo, los signos y las palabras, que no se asemejan de ninguna manera a las cosas que significan”.² Por lo tanto, habría que renunciar a cualquier semejanza entre el objeto y la imagen o la idea que tenemos de él. Pero Descartes no da este paso, puesto que, en la Tercera Meditación, la idea sigue siendo concebida como un cuadro interior que duplica el existente representado por ella. Sigue habiendo dos cosas: la representada, exterior al espíritu, y la inmanente al espíritu, que representa a la primera, sin que por ello tenga que asemejarse absolutamente.

Por cierto, Descartes se inquieta. Se pregunta “*quién* verá la imagen pintada en los ojos o en el cerebro”, escribe Merleau-Ponty.³ Postula ya el desdoblamiento que nos hace poner “un hombrecito en el hombre”, buscar siempre más adentro al hombre que ve, y situar al alma que ve detrás de los ojos. Sin embargo, habría que encontrar al propio hombre frente al mundo, y desembarazarse del hombrecito,

¹ E. Husserl, *Recherches logiques* (1901), t. II, Segunda Parte, apéndice a los §§ 11 y 20 de la quinta investigación, PUF, 1972, págs. 228-231. [Ed. cast.: *Investigaciones lógicas*, Barcelona, Altaya, 1995.]

² Descartes, “La dioptrique”, ob. cit., págs. 203-204 (y el comentario de este pasaje en J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, ob. cit., págs. 187-188). [Ed. cast.: *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.] Véase también “Les principes de la philosophie”, Cuarta Parte, § 197, en *OEuvres et lettres*, ob. cit., págs. 659-660.

³ M. Merleau-Ponty, “Notes de travail”, en *Le Visible et l’invisible*, ob. cit., pág. 263. Véase también la pág. 261.

por pequeño que sea, reducido aquí a un punto metafísico, la *intuitus mentis*, esa aprehensión una e indivisible de la idea clara y distinta.

Pero el error del *homúnculus*, que atribuye al pensamiento y al cerebro que lo sostiene facultades propias del hombre completo, no será fácil de erradicar. En 1923, Freud escribió que el yo “es la proyección de una superficie”; una nota de 1927 precisa: el yo puede “ser considerado una proyección mental de la superficie del cuerpo”. “Si se busca una analogía anatómica —añade Freud—, lo mejor es identificarlo con el «*homúnculus cerebral*» de los anatomistas, que se encuentra en la corteza cerebral, cabeza abajo, mirando hacia atrás y, como se sabe, con la zona del lenguaje a la izquierda.”¹ Ahora bien, según Wittgenstein, el error del *hombrecito* no reside sólo en la concepción del yo, sino también en la del inconsciente, al que Freud atribuiría una intencionalidad que sólo posee el ser humano: “Sólo del ser humano y de lo que se le asemeje (que se comporte de manera semejante a él) puede decirse que tiene sensaciones, que ve, que está ciego, que oye, que es sordo, que se encuentra en estado de conciencia o de inconciencia”.²

En síntesis, al reducir el todo a la parte lo único que se habrá conseguido es desplazar el problema, puesto que, entre el hombre real y su miniatura invisible, el vínculo interior será más oscuro aun que el que entrelaza al mundo exterior con el hombre que lo percibe.

En el fondo, con el error del *hombrecito* sucede lo mismo que con el del *tercer hombre*, denunciado por Aristóteles. Lejos de explicar la vivencia humana (es decir, la visión efectiva del mundo), todo recurso a un paradigma abstracto, separado de esa vivencia (sea el *éidos* de Platón o las naturalezas simples de Descartes) no hace más que aumentar la dificultad, porque siempre faltará comprender de qué modo se pasa de lo dado a lo concebido, de qué modo la cosa vista participa de la forma, de la esencia que la define, de qué modo lo sentido puede convertirse en idea.

En consecuencia, las cosas grandes no pueden subsumirse en la Grandeza en sí sin suponer que otra Forma de la Grandeza reúna a su vez a la Grandeza en sí y las cosas grandes que participan de ella.³ Del mismo modo, el hombre sensible no puede participar de la idea del Hombre en sí sin un tercer hombre común a ambos, y un cuarto hombre común a ese tercero y a los dos anteriores (el Hombre en sí y el

¹ S. Freud, “Le moi et le ça”, ob. cit., pág. 238 y la nota 5. [Ed. cast.: *El yo y el ello*, OC.]. Esta analogía es retomada en la nota 1 de la pág. 263.

² L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* (en adelante *Inv. phil.*) en el *Tractatus logico-philosophicus* [ed. cast.: ídem, Barcelona, Altaya, 1994], seguido de *Investigations philosophiques*, Gallimard, 1961, § 281; traducción modificada [ed. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Grijalbo, 1988]. Texto citado por J. Bouveresse (*Philosophie, mythologie et pseudo-science, Wittgenstein lecteur de Freud*, ed. de l'Éclat, 1991, pág. 51, n. 45), quien menciona al respecto a A. Kenny, “The Homunculus Fallacy”, en *The Legacy of Wittgenstein*, B. Blackwell, Oxford, 1984, págs. 125-136.

³ Platón, *Parménides*, 132 a-b. [Ed. cast.: *Parménides*, Madrid, Alianza, 1988.]

hombre sensible), y así sucesivamente, hasta el infinito.¹ De la misma manera la imagen pintada en los ojos no puede juzgarse y definirse en su esencia, convertida en concepto (como la cera de Segunda Meditación), sin una representación intermedia, la imagen pintada en el cerebro, que a su vez tendrá necesidad de otras mediaciones para ser vinculada hacia abajo con la imagen retiniana, y hacia arriba con la idea y las naturalezas simples que hacen de ella su contenido.

En síntesis, para atravesar la distancia entre lo vivido y lo concebido se multiplican las etapas, es decir las representaciones, los delegados encargados de llevar la cosa ante el tribunal del alma. Entre el cuerpo que ve sumergido en lo sensible, y el espíritu que piensa, distinto de aquello a lo que se opone (el objeto que está frente a él), los *homúnculi* tratan de desempeñarse como mediadores, mensajeros del “gran mundo” de las cosas en el “pequeño mundo privado” de las ideas.²

Después de Kepler y Descartes, toda la actividad del espíritu se reduce a la representación. Incluso la percepción: percibir sería representarse algo. Freud no será el único que lo refute, aunque sin expulsar al homúnculo cerebral y la imagen mental. En efecto, Freud conjuga la creencia griega o fenomenológica en una visión transitiva, en contacto directo con su objeto, con la concepción de la representación propia de la época clásica: huella interior de un objeto exterior del que se ha separado, y cuya existencia presente no es segura.

Junto con la teoría de la luz, en el siglo XVII la visión se convirtió en representación. Más aun: la representación se multiplicó. Proliferaron los intermedarios: en primer lugar, la imagen retiniana que refleja la cosa, después el dibujo cerebral que convierte la imagen en señales, a continuación el percepto por el cual el espíritu comprende esas señales y “ve” la cosa, y finalmente el concepto que la nombra, la juzga y nos entrega su esencia. Cuatro etapas en la aprehensión del objeto. Cuatro objetos en lugar de uno, entonces. Sólo “la mediación” de las ideas en mí puede hacerme conocer lo que está fuera de mí, le escribe Descartes a Gibieuf.³

Teoría ruinosa, puesto que, al confiscar la idea la existencia del objeto en beneficio propio, quedan negadas las evidencias del sentido común, y compromete-

¹ Aristóteles, *La Métaphysique*, A, 9, 990 b 15-20, t. I, Vrin, 1952, donde J. Tricot precisa en una nota (págs. 82-83) los orígenes de este argumento. [Ed. cast.: *La metafísica de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1987.]

² Tomo estas dos expresiones de M. Merleau-Ponty, *L’Œil et l’esprit*, ob. cit., pág. 41.

³ Carta del 19 de enero de 1642, *Œuvres et lettres*, ob. cit., pág. 1140. Malebranche lo confirma: “Pero, ¿qué he pretendido al decir que el alma no iba a pasearse por el Cielo para contemplar allí a los astros? He pretendido que para verlos se necesitaba una idea [...]. He pretendido que se necesitaba algo diferente del sol para representarlo en el alma.” (“Réponse au Livre des Vraier et Fausses Idées...” [Libro de Arnauld, Schouten, Colonia, 1683], XXIII, § 2, en *Œuvres complètes*, vol. VI-VII, París, Vrin, 1966, pág. 160; citado por F. Gil, en *Traité de l’évidence*, ob. cit., pág. 127.)

tida la existencia de la realidad. El representante corre el riesgo de representarse sólo a sí mismo, y no a una exterioridad convertida en inaccesible.

En efecto, este paso se dio muy pronto, e hizo decir a Berkeley que sólo percibimos nuestras propias ideas o sensaciones. No hay cosas fuera de las ideas que nos las representan; las cosas no son más que esas ideas. “El *esse* de estas cosas es su *percipi*”,¹ su ser consiste en que son percibidas. A quienes quieren creer en la existencia de cosas exteriores al espíritu, de las cuales las ideas no serían más que copias o imágenes, hay que responderles “que una idea sólo puede asemejarse a una idea”, que no hay semejanza posible más que entre ideas, y no entre una idea y una cosa. Además, si “los supuestos originales o cosas exteriores” de los cuales nuestras ideas serían pinturas o representaciones, son en sí mismos perceptibles [...], entonces deben ser ideas”,² y la causa está ganada. Si no lo son, es insensato decir que un color se asemeja a algo invisible, o que lo duro y lo blando se asemejan a algo intangible, y así sucesivamente.

Victoria del inmaterialismo: la materia no existe; sólo existe lo percibido, o bien el espíritu que percibe. La representación es por sí sola toda la realidad; además, en sentido propio ya no representa a nada, puesto que el representante, la idea, no tiene un representado exterior, la cosa material. Sin embargo, la realidad y su permanencia no quedan negadas. En ausencia de un hombre que los vea, los seres no dejan de existir porque continúa percibiéndolos Dios, lo que, para decirlo como Russell, lo convierte en un “depósito de muebles” donde se guarda en reserva la realidad. Entonces, dice Berkeley, nada habrá cambiado: “El caballo está en la caballeriza, los libros están en el gabinete de trabajo, igual que antes”.³ Sistema extravagante, escribe Diderot, en cuanto sólo admite la conciencia y las representaciones que se suceden en ella; “sistema que, para vergüenza del espíritu humano y de la filosofía, es el más difícil de combatir, aunque el más absurdo de todos”.⁴

Descartes, por su lado, afirma la existencia exterior de la realidad material. Pero si bien, para ver las cosas, el alma ha dejado de salir y tocarlas, queda por saber de qué modo puede tocar en el interior de ella misma lo que le representa el exterior, de qué modo la imagen en la retina puede convertirse en una percepción para el espíritu. Pues ateniéndose exclusivamente al sujeto no se ha logrado una comprensión más clara de lo que une al alma con el cuerpo. Siempre se tropieza con la cuestión del afuera y el adentro, ya que el ojo es en adelante el afuera para ese adentro que es el alma, y el cuerpo es un *hombrón* que alberga al *hombrecito*,

¹ G. Berkeley, “Traité des principes de la connaissance humaine” (1710), § 3, en *OEuvres*, t. I, PUF, 1985, pág. 320. En latín en el texto. “Su ser es ser percibido.” [Ed. cast.: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992.]

² *Ibíd.*, § 8, págs. 322-323.

³ G. Berkeley, “Notes philosophiques — carnet A”, n° 429, en *ob. Cit.*, pág. 78.

⁴ D. Diderot, “Leerte sur le aveugles”, en *Oeuvres*, *ob. cit.*, pág. 836.

pero no se sabe qué es lo que asegura el vínculo entre ellos. La única certidumbre del alma es la presencia de la idea, de la imagen mental, y no que la idea represente una cosa exterior de la cual la imagen retiniana sería el primer lugarteniente. El recurso a Dios resulta por lo tanto inevitable, incluso si, como para Kant,¹ esto ocurre por otra extravagancia (distinta del inmaterialismo) que de tal modo pretende asegurar a la representación la efectividad de su objeto.

Si se excluye la garantía divina, hay otro medio para conjurar el peligro del idealismo, para negarse a dudar (Descartes) o a negar (Berkeley) la existencia de los cuerpos. Se trata de evitar la trampa de la visión. “El prejuicio de las ideas tiene sin duda su origen en ese otro prejuicio de que el objeto debe estar presente en el espíritu para ser percibido, pero la invención del medio destinado a poner en presencia el espíritu y el objeto, haciendo comparecer a este último por una imagen que lo representa, esta invención, digo, tiene en sí misma su origen en el sentido de la vista.” En efecto, entre todos los órganos de los sentidos —explica Thomas Reid—, el ojo es el único que recibe una especie de imagen o representación de su objeto. La imagen retiniana, al dar crédito a la creencia en una duplicación en mí de la cosa que existe fuera de mí, ha proporcionado una base fisiológica al prejuicio de las ideas. Entonces, “si el género humano fuera ciego de nacimiento, su condición en el universo estaría muy por debajo de la que tiene, pero su metafísica sería mucho más sana”.²

La tesis no es nueva. El ciego cautivó a todo el siglo XVIII, por ser la prueba viviente de la autonomía y la presencia del tacto. Para distinguir el afuera del adentro basta con tocar. Puesto que al tocar las cosas sin sentir al mismo tiempo que me toco a mí mismo tomo conocimiento de su exterioridad y me aseguro su realidad efectiva. Esto es lo que Condillac hizo descubrir a su es tatua, y Rousseau a su Galatea.³ La existencia del mundo quedaría finalmente establecida.

Pero se podría objetar legítimamente que, si no el afuera, se están presuponiendo el adentro y su unidad ya identificados; quien se interroga para responder “esto soy yo” cuando se toca, sabe por lo tanto que es una misma conciencia a la que pertenecen todas las sensaciones táctiles. En síntesis, se presupone que la iden-

¹ E. Kant, “Leerte à Marcus Herz” (1772), en *OEuvres*, t. I, ob. Cit., pág. 693.

² T. Reid, “Essais sur les facultés de l’esprit humain” (1785), en *OEuvres complètes*, t. III, Sautetlet, París, 1828, pág. 345.

³ Condillac, *Traité des sensations* (1754), Segunda Parte, 5, Fayard, 1989, pág. 105. [Ed. cast.: *Lógica y extracto razonado de las sensaciones*, Madrid, Santillana, 1960.] Rousseau, “Pygmalion”, en *OEuvres complètes*, t. II, La Pléiade, Gallimard, 1969, pág. 1230. Observemos que la ficción del despertar del primer hombre y la conciencia del mundo exterior adquirido por el tacto se encuentran primeramente en Buffon, “Histoire naturelle de l’homme” (1749), publicada con el título *De l’Homme*, Maspero, 1971, págs. 214-215, aunque Condillac lo niegue en el *Traité des animaux* (1755), publicado a continuación del *Traité des sensations*, ob. cit., pág. 311.

tividad del yo está dada. Pues sin ella no se podría decir “yo me toco”, ni lo opuesto, “yo toco lo que *no es yo*”; en consecuencia, sería imposible identificar el objeto y su exterioridad. El tacto no tendría ya ningún privilegio sobre la visión. Ahora bien, esta unidad del yo no tiene nada de evidente. La señorita de Lespinasse, después de haber reconocido en los seres vivos “un tejido de pequeños seres sensibles”, un agregado de pequeños animales distintos, cada uno de los cuales tiene su propio yo, le preguntó a Bordeu: “¿Por qué yo no pienso en todas partes?”¹ Diderot tenía razón al inquietarse por la constitución del yo, por el reconocimiento del propio cuerpo, ese cuerpo cuyos *membra disjecta* se coordinan en un todo.

Además, hay una gran paradoja en confiar justamente en el único sentido (el tacto, al que también pertenece el gusto) que asigna a sus objetos el cuidado de enseñarnos la distancia que nos separa de ellos. El contacto se pretende fusión, interpenetración de la boca y el pecho, mientras que la vista se mantiene apartada del espectáculo que contempla. Por cierto, el peligro de la vista consiste en que pierda su objeto, pero el tacto corre el riesgo de quedar soldado a él. Un doble escollo para una representación cuya tarea es hacernos identificar el objeto.

¹ D. Diderot, “Rêve de D’Alembert”, ob. cit., pág. 923.

10. LA ALIENACIÓN PRIMITIVA

En la disputa sobre la jerarquía de los sentidos, el error de principio consiste en oponer la visión al tacto, y en presuponer detrás de una y otro un sujeto ya constituido, animado de un solo proyecto: alcanzar en la sensación un objeto del que en primer lugar se habría separado. La estatua de Condillac obtiene tocándose lo que el yo de las *Meditaciones* desespera de lograr mediante la visión del ojo o el espíritu: el mundo exterior. Como si, entre el sujeto y el objeto, sólo el primero pudiera iniciar su relación. De tal modo se proyecta retroactivamente sobre el pasado del sujeto un solipsismo cuya amenaza, en el peor de los casos, sólo pesa al término del trayecto, en un sujeto lo suficientemente sabio como para poner en duda la evidencia del mundo percibido. Pues “la oscuridad está en nosotros más bien que afuera”, y en nuestro pensamiento no encontraremos nada “que supere o sólo iguale y explique la solidez del mundo que está bajo nuestros ojos, y la cohesión de nuestra vida en él”.¹

No se trata de que, para conjurar el solipsismo, se pueda volver a una comunión original entre el hombre y el mundo, a un contacto con el ser, el ser en bruto o salvaje, el ser vertical del que habla Merleau-Ponty, en el cual “el cuerpo se yergue *de pie* ante el mundo, y el mundo de pie ante él”, existiendo entre ellos una relación de abrazo, no una frontera sino una superficie de contacto, una intrusión recíproca de esos dos seres verticales. Anheló de un retorno a las cosas mismas, en el cual el espíritu dejaría de sobrevolar el mundo, de tenderlo ante sí y de proponerse su espectáculo: en síntesis, dejaría de ser ese *kosmotheórós*,² espíritu desencarnado que contempla su universo desde afuera.

Pero no se puede escamotear la óptica de Kepler y Descartes, de la que se nutre el solipsismo, para encontrar una fe perceptiva que nos asegure lo real mejor que cualquier análisis que apunte a construirlo.³ Los maleficios de la representación, la esterilidad que padece, no cederán ante el hechizo de esa lengua que canta los lazos entre el sujeto y el objeto, el quiasma que los une. Felicidad perdida de un acoplamiento con el mundo, de un conocimiento y un nacimiento compartidos con

¹ M. Merleau-Ponty, “Interrogation et dialectique”, en *Le Visible et l’invisible*, ob. cit., pág. 133.

² Sobre “lo vertical” y “el salvaje”, cf. *Le Visible et l’invisible*, ob. cit., págs. 231, 255, 265, 281, 289-290, 306, 322, 325; sobre el *kosmotheórós*, ibíd., págs. 151-152, pág. 280.

³ M. Merleau-Ponty, prefacio de la *Phénoménologie de la perception*, ob. cit.; *L’Oeil et l’esprit*, ob. cit., Cap. 3, dedicado a la crítica de la *Dioptrique* de Descartes.

él, que son el contacto casi fusional con la madre, con el objeto.¹ Pero también conocemos otra versión de esa felicidad, una versión terrorífica, psicótica, en la que el enroscamiento, el repliegue, la invaginación de la carne sobre sí misma engulle y anula toda existencia exterior. Felicidad de la intrusión recíproca o angustia de la absorción, se pierde por igual la distancia entre el sujeto y el objeto, la representación.

Según Freud, el sujeto dispone desde el principio de un acceso seguro a la realidad. En 1915, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, escribió que “el yo-realidad del inicio” distingue “lo interior y lo exterior con la ayuda de un buen criterio objetivo”,² refiriendo de inmediato a sí mismo las sensaciones de placer y displacer, sin convertirlas en cualidades del mundo exterior, a las que él es en sí mismo “indiferente”.³ En “La negación”, de 1925, queda la huella de este acceso inmediato a lo real, puesto que la representación, proveniente de una percepción que ella duplica, es descrita como “ya un garante de la realidad de lo representado”.⁴

No hay entonces ninguna necesidad de construir un mundo real a partir de nuestras representaciones (como lo intentan Descartes o Kant); ésta es una tarea imposible, y sobre todo inútil. Porque lo percibido precede a la imagen que lo replica. Porque además lo real aparece anticipado en impresiones del afuera cuyo recuerdo es hereditario.⁵ El mundo está presente en nosotros desde el origen, en esquemas perceptivos innatos, hipótesis ésta que, después de Freud, sostiene actualmente la etología.

El reconocimiento instintivo, atávico, de los objetos exteriores, sólo se comprende por la presencia virtual de ellos en el seno del ser vivo, por la aptitud de este ser para simular el mundo. Según René Thom, el sistema nervioso posee desde el origen las formas biológicamente significativas para el animal (presas, predado-

¹ “Carne del mundo y carne del cuerpo como correlatos que se intercambian, coincidencia ideal. Es un curioso carnismo el que inspira este último avatar de la fenomenología, y la precipita en el misterio de la encarnación; es una noción piadosa y sensual a la vez, una mezcla de sensualidad y religión, sin la cual la carne, quizá, no se mantendría en pie por sí sola (caería a lo largo de los huesos como en las figuras de Bacon.” (G. Deleuze, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991, pág. 169.) [Ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1987.]

² *Métapsychologie*, Folio Essais, Gallimard, 1986, pág. 37.

³ Esta es la explicación que dan Laplanche y Pontalis en *Vocabulaire de la psychanalyse*, ob. cit., pág. 258. Freud escribe: “El yo-sujeto coincide con lo que es placiente, y el mundo exterior con lo que es indiferente”. (*Pulsions...*, ob. cit., pág. 36.)

⁴ S. Freud, “La négation”, ob. cit., pág. 137.

⁵ “Es probable que en la vida psíquica del individuo no actúen sólo los contenidos vividos por él mismo, sino también contenidos innatos, elementos de origen filogenético, una *herencia arcaica*.” (S. Freud, *L’Homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard, 1986, pág. 193.) Cf. también *Résultats, idées, problèmes*, II, ob. cit., pág. 288.

res, *partenaires* sexuales). Son formas genéticas fuertes, “pregnantes”, que al proyectarse sobre un dato exterior, sobre un accidente sensorial “saliente” que quiebra la continuidad de lo real, producen en el animal “la catástrofe” de la percepción e inducen un comportamiento motor definido.¹ De tal modo adquirirían sentido y valor esos arquetipos abstractos que dan forma a la vida, pensados por Aristóteles con el nombre de *eídos*, y por Goethe con el nombre de *Urbild*.² Es posible decirlo de otro modo: las ideas innatas o naturalezas simples (extensión, figura, etcétera) que para el entendimiento cartesiano son la esencia del trozo de cera, tendrían de hecho una función vital, y no especulativa como creía Descartes. Pero serían por cierto ideas en el sentido de la escolástica, arquetipos, no ya aquellos en los cuales Dios conoce a las criaturas que ha creado, sino aquellos por los cuales el ser vivo (animal u hombre) reconoce las criaturas de las que vive.

La ciencia de la vida rehabilitaría entonces, a pesar suyo, las formas o ideas que, desde Platón hasta Descartes, constituyeron la verdad de las cosas sensibles, que poseían a priori su sentido sin provenir del entendimiento humano; su realidad, o más bien su eternidad, deriva de un orden (divino o natural) extraño a la existencia fenoménica, a la existencia de los hombres.

Si bien la forma pregnante no es una especie de engrama fijado definitivamente, como una impresión sobre una placa fotográfica,³ tiene sin embargo una estructura geométrica, muy desdibujada, métricamente mal controlada, pero que le da su cualidad sensible. El psiquismo animal o humano posee una representación depurada del objeto, una especie de grabado innato, de icono en el que geometriza en hueco la necesidad o el deseo del sujeto, “agujero negro” que es llenado por cualquier forma visual más o menos semejante, cuya identificación queda de tal modo asegurada.⁴

¹ R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, Flammarion, 1983, pág. 134: “El sistema nervioso es un órgano que, por así decirlo, simula el estado del mundo exterior y contiene como modelo las formas de sus presas exteriores”. [Ed. cast.: *Parábolas y catástrofes*, Barcelona, Tusquets, 1985.] Cf. *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Inter-éditions, 1977, págs. 298 y 303.

² *Paraboles et catastrophes*, ob. cit., págs. 131 y 133.

³ R. Thom, *Stabilité structurelle...*, ob. cit., pág. 304. No obstante, *Apologie du Logos* (Hachette, 1990) habla de “engramas genéticos” (pág. 177). La noción de engrama fue introducida por R. Wolfgang Semon, *La Mnèmè en tant que principe de conservation dans le devenir de l'organisme* (Leipzig, 1904) y *Les Impressions mnémiques* (Leipzig, 1909). Supone que la sustancia viva tiene la facultad intrínseca de conservar, como tales y en sus conexiones, los complejos de estimulaciones recibidos del mundo externo. Sobre su papel en la concepción freudiana de la huella mnémica, véase Laplanche y Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, ob. cit., pág. 491.

⁴ R. Thom aduce como prueba que las formas artificiales desencadenan la reacción del animal de manera más eficaz que el factor biológico normal. Por ejemplo, la visión de un pico artificial de forma piramidal (forma geométrica arquetípica pregnante) desencadena en las crías de aves el reflejo de abrir el pico. Cf. *Modeles mathématiques de la morphogénèse*, 10/18, 1974, pág. 236; *Stabilité structurelle*

En este mito de los orígenes sería necesario, por otra parte, imaginar que la forma pregnante fue primeramente olfativa, y que a lo largo de los milenios la herencia visual (menos coactiva) fue reemplazando a la herencia química.¹ La evolución natural habría hecho de este modo la apuesta audaz de hacer depender la vida del individuo de sus experiencias infantiles o juveniles; la identificación del *partenaire* sexual, por ejemplo, quedó sujeta a algunas vacilaciones.² La vista sólo le ofrece libertad al sujeto entregándolo de inmediato a una incertidumbre acerca del objeto: en cuanto a su existencia según Descartes, en cuanto a su reconocimiento según Thom.

Si esta teoría de la percepción es correcta, en un principio el hombre no es más sujeto que el animal. Pesa sobre él una “alienación primitiva” en los objetos que afectan su supervivencia. El predador hambriento, escribe Thom, es su presa; su vida psíquica está habitada por ella, capturada por la imagen del objeto, que le es dada genéticamente. Función de alienación que constituye lo propio del sistema nervioso: su actitud para simular, para “ser (semántica, imaginariamente) otra cosa que su ser espacial”.³ El poder de estar a la vez aquí y allá. Si la percepción del punto O está en el punto O, ocurre que “en cierto modo el sujeto se transporta allí mientras sigue estando donde está”, lo que, según Pasche, permitiría integrar el *ekstasis* y el *proyecto* de los existencialistas “en nuestra metapsicología”.⁴

En consecuencia, el objeto precede de alguna manera al sujeto, lo que parecía inconcebible desde la óptica de Kepler y la dióptrica de Descartes. Condillac se equivocaba: no se trata de que la estatua, al sentir el perfume de la rosa, busque con el tacto una rosa fuera de ella, sino más bien de que la rosa, ya anticipada como esquema olfativo, y después visual, en la estatua, a continuación es reconocida por ella. El sujeto no está amenazado por ningún solipsismo, puesto que el objeto le es dado incluso antes de que sea percibido.

lle..., ob. cit., págs. 303-304; “Perception et préhension” (texto inédito, circa 1972), en *Apologie du Logos*, ob. cit., pág. 177. Según Thom, la pregnancia constitutiva es un “agujero negro” que van a llenar las formas visuales que el animal encuentra en su experiencia “Psychisme animal et psychisme humain” [1981], en *Apologie...*, ob. cit., pág. 96 y *Paraboles...*, ob. cit., pág. 159).

¹ Según Freud, se puede pensar que el enderezamiento del hombre, su “verticalización”, que deja a la vista los órganos genitales, es la fuente de la depreciación de las percepciones olfativas en beneficio de las percepciones visuales (*Malaise dans la civilisation*, ob. cit., nota de la pág. 50). Pero para Nietzsche lo más nauseabundo que existe será precisamente el alma bella contemplativa, de mirada desinteresada.

² R. Thom, “Psychisme animal et psychisme humain” (1981), en ob. cit., pág. 96; *Paraboles...*, ob. cit., pág. 156.

³ R. Thom, *Stabilité...*, ob. cit., pág. 298. Véanse también *Modèles...*, ob. cit., pág. 247, y “Perception et préhension”, ob. cit., pág. 175.

⁴ “L’anti-narcissisme”, en ob. cit., pág. 231.

La génesis de lo real sufre una revisión notable: es posible que en los orígenes de la especie haya habido una idea “adventicia”, duplicación interior de una cosa percibida afuera, pero su inscripción en la memoria atávica la convirtió en una idea innata, esquema interior significativa que transforma el dato sensorial en objeto percibido. La representación de lo real, que era copia, se convirtió en modelo, *Gestalt* arcaica, *Urbild* cualitativo que decide la percepción efectiva, sus elecciones y la reacción motriz de atracción o fuga.

El objeto es percibido cuando la imagen-arquetipo se localiza en un dato saliente, se proyecta sobre él y de tal modo libera al psiquismo de su alienación. El animal deja de *ser* imaginariamente su presa para tratar de *tenerla*, y se convierte en sí mismo, es decir, en predador, en cuanto se lanza a la captura. Cesa la alienación, surge la conciencia de sí y del otro. “Cogito instantáneo” según Thom, que es contemporáneo del comportamiento motor y desaparece con la ingestión, la asimilación de la presa. El yo del animal no es entonces una entidad constante, y sólo vuelve a tomar forma con el desamarre de los reflejos motores inducidos por lo percibido. Mientras tanto prevalece la alienación, el objeto se convierte de nuevo en una imagen interior obsesiva. Lo que no significa una alucinación. Esta última, rara y biológicamente desastrosa, supone la intrusión arbitraria de la forma genética en el espacio sensoriomotor, y hay que atribuirla a una sensibilidad inmadura (la nomielinización del lactante), o incluso a una patología sensorial.¹

El sujeto humano no se libera perdurablemente de esta alienación por las cosas, de modo que sólo mantiene su propia permanencia estableciendo una barrera protectora. Esta barrera es erigida por la función simbólica, por el lenguaje, es decir, por la construcción de conceptos, “categoría de seres intermedios entre el sujeto y el objeto”.² A la inversa del animal, el yo del hombre tiene la permanencia del que siempre dirá “yo”, reconocerá en el alocutor un “tú” y hablará con él de un tercero identificado (ser, cosa o proceso), llamado “él”, el cual, por interesarlo, ha perdido su poder de captación y quizá sufra que se revise su sentido, se corrija su espacio semántico y se modifique su valor psíquico. Verlo a “él” y hablar de “él” es dejar el acontecimiento en su lugar, afuera, y manejar exclusivamente sus representantes, los conceptos, esa película inmaterial, abstracta, el *éidos* que significa la cosa y sin embargo me pertenece a mí, que hablo, interpreto y comprendo.

Sin duda hemos llegado a aquello con lo que comienza el Génesis, las palabras, puesto que la representación, como copia, imagen, huella o concepto, exige siempre una teoría del signo. Pero el nacimiento tardío del lenguaje supone que los

¹ R. Thom, *Stabilité structurelle...*, ob. cit., págs. 399-304 y *Modèles mathématiques...*, ob. cit., págs. 246-247.

² R. Thom, “Perception et préhension”, en ob. cit., pág. 175. Véanse también *Stabilité...*, ob. cit., págs. 309-310, y *Paraboles...*, ob. cit., pág. 154.

seres intermedios encargados de asegurar la emancipación del yo no son desde el principio las palabras. Primero los arquetipos empiezan a debilitarse, cuando su pregnancia se reparte entre formas carentes de interés biológico,¹ en cosas inesenciales, que oponen una extensión indiferente en la que el niño ve reflejada su imagen.

Esta es una nueva explicación del hecho de que el espejo sea un paradigma incuestionable de la representación: es el objeto neutro como superficie donde se refleja y se retoma quien habría sido el primer elegido para representar, es decir, a la vez significar y debilitar, esa otra cosa demasiado potente que aliena al yo, arquetipo dominante del que uno se siente presa. Sólo este intermediario inanimado merece el nombre de representación, por no ser modelo constitutivo (forma pregnante, objeto inconsciente) ni realidad singular (forma saliente, percepción consciente), sino signo artificial e indiferente que se interpone entre el arquetipo interior y el mundo exterior, hace fracasar su superposición y abre así un espacio de exploración (motriz y mental), es decir de libertad, una brecha donde se puede simular aquí lo que sucede allá. El objeto transicional, la muñeca, sería la modalidad primera de esa presencia ausente que define la representación y autoriza el movimiento del pensamiento. Una manera de estar ligado y desligado del objeto, una manera que encontrará su más alta expresión en la palabra.

¹ R. Thom, "Psychisme animal et psychisme humain", en ob. cit., pág. 97, y *Paraboles...*, pág. 154.

11. REPRESENTACIÓN DE COSA Y REPRESENTACIÓN DE PALABRA

Realicemos entonces algunas correcciones. Es inútil discutir cuál de los cinco sentidos garantiza lo real, puesto que el percepto es en todos los casos ese agujero negro de la forma pregnante, llenado por un dato saliente cuyo reconocimiento cambia solamente de código (olfativo, auditivo, visual...). Los cinco sentidos tienen la misma vocación de aprehender el exterior. Este no es un atributo exclusivo de ninguno; su diferencia es otra. El tacto es sin diferimiento: aprehende la presa en el momento mismo en que la reconoce. Percibe bien su exterioridad, pero no el campo espacial que forman la presa y el predador. El olfato, el oído y la vista son, por el contrario, sentidos que anuncian la inminencia de un contacto.

Bergson se precipita sin duda cuando resume estos hechos en una ley: “La percepción dispone del espacio en la exacta medida en que la acción dispone del tiempo”.¹ Pues disponer del espacio supone la libertad de explorar el ambiente, de sustraerse en lo esencial para distraerse de lo accesorio: en síntesis, de elegir el estímulo y la reacción. Pero este margen de maniobra exige una cosa muy distinta de un sentido particular, aunque se trate de un “sentido a distancia”: exige una *indiferencia* respecto de lo percibido. La vista, por penetrante que sea, no libera al animal de su alienación por las formas-tipo. Sólo se dispone del espacio si éste deja de ser *Umwelt*, lugar asediado por figuras omnipotentes o sagradas,² para convertirse en una extensión homogénea (la *res extensa* de Descartes) donde se intercambian objetos neutros, privados de *mana*, de un poder excitante e inmediato.

La libertad se gana siempre en la muerte de algún dios. El distanciamiento en el que se mantiene el Omnipotente no impide en absoluto que seamos su presa. Muy por el contrario, su trascendencia signa una autoridad de la que somos necesariamente rehenes: llamado del Ser, elección por el Altísimo, vocación que nos elige sin que la hayamos elegido. Servidumbre grandiosa tal vez, que no tolera verse recusada por la representación, ese instrumento de la irreverencia, que disgrega la omnipotencia del Otro, la dispersa y la enerva, prefiriendo a ella modestos sustitutos. Ídolos o becerros de oro, se podrá danzar alrededor y, finalmente, relegarlos como a los ositos y las muñecas. El dispositivo representativo es una comedia antes

¹ H. Bergson, *Matière et mémoire* (1896), PUF, 1959, pág. 29.

² Según Thom, la sensación de que ciertos objetos tienen un carácter sagrado es el único resto de la alienación primitiva por las formas pregnantes. Cf. *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, ob. cit., pág. 248, y *Prédire n'est pas expliquer*, Eshel, 1991, págs. 76 y sig.

de ser un tribunal. Allí se imita a alguna gran figura que uno mueve y zarandea hasta quitarle su poder y otorgarse un poco de libertad en ese juego sacrílego.

Si la representación es ese delegado en el cual está depositado el poder del objeto (en el sentido en que son delegados los reyes), su origen no depende de la vista, de la imagen retiniana, como sostiene Reid, más que de cualquier otro sentido. O, más bien, depende en igual medida, puesto que la conciencia de sí mismo y del mundo, de su distinción, exige una impermeabilidad de todos los sentidos, la compacidad de un escudo antiestímulos¹ contra el que choca el mundo (y que me envía la imagen del mundo), del mismo modo que mi mirada acaba de chocar en la superficie impenetrable de las cosas.

La impermeabilidad a los estímulos físicos y la permeabilidad a las imágenes inmatriciales de las cosas, ese doble funcionamiento del sistema sensorial, no hace más que traducir la doble polaridad de las pulsiones. Unirse y separarse es el poder contradictorio que da autoridad a la percepción y al lenguaje; el poder de convertir las cosas en su representación, de retener de ellas solamente su aspecto (tanto el visible como el inteligible), el *eîdos*, la idea. Comercio prudente que roza las cosas sin permitir que penetren, que abstrae de ellas la forma inmaterial pero las mantiene en su lugar, allá, afuera, intactas en su materialidad concreta.

Pero junto a la percepción consciente (en la cual el mensaje sensorial, el estímulo, se limita a rozar la superficie de los órganos de los sentidos y es reenviado al punto de donde viene, como condición para separarse de la cosa, y representársela), el registro inconsciente se imprime por el contrario en profundidad y fija en la huella mnémica una moción desencadenada por la estimulación, moción que con su empuje continuo aliena el psiquismo a una realidad (*Wirklichkeit*) que no cesa de actuar (*wirken*) y de la cual él nunca tuvo representación. Esquema pregnante del objeto inconsciente, cuyos representantes, lejos de liberarnos, confirman su poder.

La “representación de cosa —escribe Freud— consiste en la investidura, si no de las *imágenes* mnémicas directas de la cosa, al menos de *huellas* mnémicas más alejadas que derivan de las anteriores”.² Mientras que la imagen mnémica (término

¹ S. Freud, “Au-delà du principe de plaisir”, cap. 4, en ob. cit., pág. 69.

² S. Freud, “L’inconscient”, en *Métapsychologie*, ob. cit., págs. 116-117; las cursivas son nuestras. [Ed. cast.: “Lo inconsciente”, OC.] Las huellas mnémicas, o más bien los procesos de pensamiento que reinvierten a esas huellas, carecen de cualidad. Esto puede significar que no las acompaña ningún afecto, o bien “que, en comparación con las percepciones, no dan testimonio de ninguna cualidad sensible, o sólo atestiguan una cualidad sensible muy débil” (*L’Interprétation des rêves*, PUF, 1967, pág. 458). [Ed. cast.: *La interpretación de los sueños*, OC]. La segunda hipótesis parece corroborada por la explicación que leemos en “Lo inconsciente”: las investiduras de las huellas “corresponden sólo a las relaciones entre las representaciones de objeto”, pero, a diferencia de las imágenes, no representan a los objetos mismos con sus cualidades sensibles.

heredado de Wernicke)¹ representa la cosa, es el calco más o menos deformado de acontecimientos u objetos de los que conserva ciertas cualidades sensibles, y puede ser investida en lugar de la cosa (realización alucinatoria del deseo), la huella mnémica, también derivada de la cosa, no es más que el signo de su poder de estímulo, del *quantum* de energía que la cosa ha movilizad, pero no conserva ninguna cualidad sensible. Más que un representante, es un residuo. Lo registrado en la huella mnémica es el trazado recibido de la energía y no de la cosa que provocó esa vía de circulación, ese “camino abierto”, esa facilitación en la que se hunde repetitivamente la energía pulsional.²

Por esta razón, Laplanche propone llamar “representación-cosa”³ a la representación de cosa inconsciente, y asignarle menos el estatuto de imagen que el de cosa. Como la represión le hizo perder su referencia, y con ello su estatuto de representación, se ha convertido en un “significante-designificado”, “una cosa que sólo se representa a sí misma”.⁴ Una cosa sin cualidad y sin nombre, cuya realidad es más poderosa porque ella, la cosa, es irrepresentable.

“Representación de cosa” es una expresión equívoca. Designa tanto la imagen mnémica como la huella mnémica de la cosa estímulo, imagen y huella por igual inconscientes, si es cierto que el objeto puede actuar sobre el sujeto antes de que éste lo perciba. Pero puesto que existe también la percepción consciente, en la cual el sujeto se desprende del objeto, lo reconoce y se lo representa, se podría entonces entender la representación de cosa en tres sentidos diferentes. En primer lugar, como imagen mnémica inconsciente: doble calificativo reinvestido en lugar de la cosa estímulo. Después, como huella mnémica inconsciente: memoria del poder de estímulo, con olvido de la cosa que lo ha originado. Finalmente, como una tercera relación con la cosa: la aprehensión de su realidad exterior, *Wahrnehmung*, percepción verdadera de la cosa a la cual se ha privado de su poder excitante. Percepción consciente a la que Freud, contra la filosofía clásica, le niega el nombre de “representación”.

En cuanto a la representación de palabra, *Wortvorstellung*, es un concepto inédito para los filósofos. Pues la historia de la filosofía coincide en ver en la idea la representación de la cosa, y en la palabra la representación de la idea, sin que parezca haber representación ni representante de la palabra en sí. A menos que en la

¹ Fue Wernicke (*Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874) quien propuso denominar “imágenes mnémicas” a los “residuos de estimulaciones pasadas” (acústicas, visuales, táctiles...) que han llegado al cerebro; cf. Freud, *Contribution à la conception des aphasies*, PUF, 1983, pág. 53.

² Cf. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, ob. cit., págs. 415, 418 y 491; *L'Interpretation des rêves*, ob. cit., págs. 458 y 524; “L'inconscient” en *Métapsychologie*, ob. cit., págs. 116-118; “Le moi et le ça”, en *Essais de psychanalyse*, PBP, 1988, págs. 224, 231-235.

³ J. Laplanche, *Problématiques V*, PUF, 1987, págs. 112-113.

⁴ J. Laplanche, “Court traité de l'inconscient”, *NRP* n° 48, Gallimard, 1993, págs. 74-76.

fórmula “representación de palabra”, a diferencia de lo que ocurre en la expresión “representación de cosa”, el genitivo no sea objetivo, no designe aquello por lo cual es representada la palabra, sino un genitivo subjetivo¹ que designaría lo representado por la palabra, es decir la idea, el concepto.

Pero de hecho Freud conserva la expresión tomada de la neurofisiología, que él había usado en *Sobre la concepción de las afasias*. “Hemos definido la palabra como un conjunto de representaciones —escribió en 1891—, e indicado que está vinculada por su extremo sensible (a partir de la imagen sonora) al conjunto de las representaciones de objeto.”² La palabra es un complejo representativo que la patología permite dividir según dos ejes de oposición: en primer término, palabra recibida y palabra emitida, y después, lenguaje oral y lenguaje escrito. Hay entonces cuatro representaciones o imágenes de la palabra: la palabra oída y la palabra proferida (oreja y boca se responden); la palabra leída y la palabra que se escribe (en este caso, el ojo y la mano). Escuchar, hablar, leer y escribir es asociar imágenes sensibles de la palabra (sonora o visual) e imágenes de movimiento, es decir, sensaciones de inervación en la boca y en la mano. Según Freud (y ésta es su contribución), la afasia, el desorden de la actividad asociativa verbal se explica sin duda por lesiones localizables en la corteza cerebral, pero también por trastornos puramente funcionales del aparato del lenguaje.³

En 1923 Freud escribe que “lo que, proviniendo de lo interior, con la excepción de los sentimientos, quiere volverse consciente, debe tratar de transponerse en percepciones externas”, y esta transposición sólo es posible gracias a representaciones de palabras que, siendo ellas mismas huellas mnémicas acústicas, pueden volver a ser conscientes. Freud precisa: “Se abre paso en nosotros como una nueva idea: sólo puede devenir consciente lo que en otro momento ya fue una percepción

¹ J. Laplanche, por su lado, opta por una tercera vía, en la que el “de” de “representación de cosa” y “representación de palabra” no señalaría al objeto del verbo, ni a su sujeto, sino la materia de la representación o una cualidad propia de ella, que podría significarse igualmente por medio de adjetivos: “representación cósmica” y “representación verbal” (*Problématiques IV*, PUF, 1981, págs. 96-97).

² *Contribution à la conception des aphasies*, ob. cit., pág. 154. Sobre los cuatro componentes de la representación de palabra, véanse la figura 6 de la pág. 85 y la figura 8 de la pág. 127. Fue Wernicke quien, a la afasia motriz (detectada por Broca, y que priva del empleo del lenguaje articulado), añadió la afasia sensorial, que lleva a perder la comprensión del lenguaje sonoro, sin afectar la capacidad de emplearlo. Además de los dos tipos de afasia derivados de una lesión orgánica del aparato del lenguaje en sí (las afasias propiamente verbales, que afectan las asociaciones entre los diferentes componentes de la representación de palabra, y las afasias simbólicas, que cortan la asociación entre la representación de palabra y la representación de objeto o, más exactamente, entre la imagen acústica de la palabra y la imagen visual de la cosa), hay para Freud un tercer tipo de afasia, denominada agnósica. En ella el trastorno de la actividad asociativa verbal no deriva de una lesión del aparato del lenguaje sino sólo del área acústica o del área óptica; esta lesión se refleja en la función del lenguaje y reduce la capacidad funcional de los centros del lenguaje.

³ S. Freud, “Le moi et le va”, en *Éssais de psychanalyse*, ob. cit., págs. 231-232.

Cs". De modo que la nomenclatura toma forma: primero, la huella mnémica es siempre un resto (heredado o adquirido) de una percepción consciente. Después la huella visual (la imagen mnémica) es sólo uno de los restos perceptivos, siendo el otro la huella acústica, resto de la palabra oída.

Lo cual plantea un primer problema, abordado en 1915: "Las representaciones de palabra, por su lado, provienen de la percepción sensorial, de la misma manera que las representaciones de cosa, aunque se podría plantear la cuestión de por qué las representaciones de objeto no pueden volverse conscientes a través de sus propios restos perceptivos".¹ La repuesta, bosquejada en ese texto, se confirma en 1923: "Para las relaciones particularmente características del pensamiento no puede haber una expresión visual. El pensamiento en imágenes no es entonces más que un modo muy imperfecto del volverse consciente. Está de algún modo más cerca de los procesos inconscientes que el pensamiento en palabras, y es indudablemente más antiguo que este último, tanto desde el punto de vista ontogenético como del punto de vista filogenético."²

En otros términos, la imagen mnémica es una simple representación de la cosa, su copia, una inscripción visual que siempre puede ser reinvestida (alucinación). Pero no se *piensa* nada de la cosa. La imagen no contiene ningún juicio; ilustra la cosa, no su acción. No puede visualizar la relación de una cosa con las otras, su poder respectivo. Esta es una tarea de la palabra, puesto que los verbos describen el conflicto o la solidaridad de los agentes que son los sustantivos. Razón por la cual se espera que el niño comente su dibujo, anime las imágenes, introduzca relaciones entre ellas. Lo propio del pensamiento es "elevarse por encima de la pura actividad de representación, volviéndose hacia las relaciones entre las impresiones que dejan los objetos".³

Si nos atenemos a esto, el criterio que permite diferenciar lo inconsciente y lo consciente (o, más bien, lo preconscious) parece claro: la actividad inconsciente sería esencialmente visual, hecha de imágenes mnémicas ópticas. Estas sólo se volverían conscientes "por conexión con las representaciones de palabra correspondientes",⁴ las únicas capaces de traducir relaciones, de expresar un verdadero pensamiento.

Pero, y allí reside el segundo problema, Freud escribe también en 1911: "Verosíblemente, el pensamiento es en su origen inconsciente, en la medida en que se limita a elevarse por encima de la pura actividad de representación, volviéndose hacia las relaciones entre las impresiones dejadas por los objetos; después adquiere

¹ S. Freud, "L'inconscient", en ob. cit., pág. 118.

² S. Freud, "Le moi et le va", en ob. cit., págs. 232-233.

³ S. Freud, "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques" (1911), en *Résultats, idées, problèmes*, I, ob. cit., pág. 138.

⁴ S. Freud, "Le moi et le va", en ob. cit., pág. 231.

cualidades perceptibles por la conciencia, sólo gracias al enlace con los restos verbales".¹ De modo que, además de la imagen visual inconsciente (sueño o fantasma) que representa a la cosa, conserva sus cualidades sensibles y puede ser investida en lugar de ella, habría "un pensamiento inconsciente", una red de relaciones, de vías trazadas por la estimulación ligada a la cosa, enlaces abstractos, privados de cualidades sensibles, que ninguna palabra representa aún, y que sin embargo ejercen su coacción sobre la circulación de la energía psíquica, sobre el encadenamiento asociativo, sobre la interacción de las imágenes visuales.

"Los procesos de pensamiento —recuerda Freud en 1915, remitiendo al final de *La interpretación de los sueños*—, es decir, los actos de investidura suficientemente alejados de las percepciones, están en sí mismos desprovistos de cualidad y son inconscientes [...]. Verosímilmente, el pensamiento funciona en sistemas tan alejados de los restos perceptivos originarios que no conservan ya nada de las cualidades de estos últimos, y para volverse conscientes necesitan un refuerzo de cualidades nuevas. [...]. [Estas investiduras] corresponden sólo a relaciones entre las representaciones de objetos. Estas relaciones sólo aprehensibles por palabras constituyen una parte capital de nuestros procesos de pensamiento."² En síntesis, más inaccesibles que la imagen visual inconsciente, hay relaciones sin ninguna cualidad sensible, desprendidas de lo que les ha dado origen. Pensamiento inconsciente que es por cierto el objeto de la cura, lo que las palabras intentan reformar, presentar y representarse, pero también su sujeto, lo que porta y deporta la palabra, la empuja y la encierra, y finalmente la excede.

¿Qué es entonces, según Freud, lo que merece el nombre de "representación"? No la percepción, puesto que ella precede y posibilita toda representación, que no es más que la inscripción, la huella depositada por lo percibido. En este sentido, el artículo "La negación" es explícito. Pero tampoco podemos llamar representación al pensamiento inconsciente, pues el registro del estímulo está desprovisto de cualidades. Es menos que el cine mudo: puro movimiento, sin imágenes ni palabras. Es mucho más una cosa que una representación: su inscripción psíquica tiene la potencia de un proceso físico, ya que ejerce un empuje continuo y permanente, regido por la compulsión de repetición. Representación-cosa: una manera de decir que la pulsión está en la frontera entre lo físico y lo psíquico, que la energía transferida desde lo orgánico a lo psíquico sigue siendo no obstante irrepresentable, excede el régimen representativo que sin embargo nos parece definir lo psíquico.

¹ S. Freud, "Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques" (1911), en ob. cit., pág. 138.

² S. Freud, "L'inconscient", en ob. cit., pág. 118.

Si quedan excluidas la percepción y la huella mnémica, las únicas representaciones verdaderas serían, por una parte, la imagen visual inconsciente —forma óptica que remite directamente a una cosa, que es el sustituto, aunque desfigurado, de un referente—, y por otro lado la palabra —forma acústica en la que se propone el sentido de la cosa con un concepto que la estabiliza, la identifica y la vincula con los conceptos de otras cosas—.

Según Thom, la constitución del lenguaje humano es el resultado de una explosión de las grandes pregnancies biológicas sobre una retahíla de “formas inducidas” por el aprendizaje social: las formas sonoras de las palabras emitidas y comprendidas. Cada vez que un niño aísla la forma-fuente de una pregnancy, se le proporciona una palabra que, utilizada como concepto, priva a esta forma de su poder obsesivo y su fuerza motriz. El esquema pregnancy se enlaza con la forma sonora de la palabra y evoca una significación, es decir, una acción virtual representada en una imagen mental.

Si el origen de la conciencia está ligado al poder que tiene el sistema nervioso de simular el mundo exterior (en virtud del principio metafísico según el cual uno sólo se reconoce a sí mismo),¹ la actividad simbólica acrecienta ese poder. Cuanto más se extiende el campo lexical y gramatical, mayor es el número de las “catástrofes” sensoriales que hay que anticipar. Y más pierden ellas su poder coactivo, hasta que, finalmente, en la descripción desinteresada, la palabra se emancipa de la acción, gana su autonomía y por sí sola genera todo el placer, dejando de ser un medio para convenirse en un fin.

La palabra, es decir el concepto, por abstracto que sea, tiene necesariamente una figurabilidad (*Darstellbarkeit*, diría Freud) no relacionada con su aptitud para convenirse en una imagen visual, en un dibujo, sino con el hecho de que siempre se ofrece en un espacio semántico del que es el centro. Lo esencial consiste en que “un concepto debe considerarse una especie de ser vivo, un organismo que vive, que tiene un cierto cuerpo en el espacio semántico”.² Este cuerpo tiene asimismo una frontera, y el concepto posee mecanismos de regulación que le permiten resistir a las “agresiones” de los conceptos circundantes.

Son los verbos los que describen la actividad del concepto, y de tal modo definen la extensión de su poder significante. La frase transitiva, en la que el sujeto

¹ *Apologie...*, ob. cit., pág. 175; *Stabilité...*, ob. cit., págs. 298-300; *Modèles...*, ob. cit., pág. 240; *Paraboles...*, ob. cit., págs. 134. Es conocida la importancia del principio de similitud (según el cual lo semejante debe ser naturalmente conocido por lo que le es semejante) entre los físicos presocráticos (cf. Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1155a, 32 y sigs.; *De anima*, 416a 29-32; *De la génération et de la corruption*, I, 323b, 1-15) y en particular para Demócrito (cf. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 116-118). P. Kucharski ha demostrado asimismo su importancia para Platón, en *La Spéculation platonicienne*, Nauwelaerts, 1971, *passim*.

² R. Thom, *Paraboles et catastrophes*, ob. cit., pág. 140.

absorbe al objeto, expresa en su forma paradigmática la predación (“el gato come al ratón”), en todo caso un conflicto de pregnancias en el que se perfila el sentido respectivo del concepto y de los satélites asociados a él. Así como un animal tiene su territorio dividido en subdominios, cada uno de los cuales está afectado a una gran función reguladora (acoplamiento, nidada, sueño, casa...), un concepto tiene su dominio de homeostasis, definido por la intervención de subconceptos, cada uno de los cuales está dotado de un dominio propio.

Comprender un enunciado inédito, sea cual fuere su naturaleza, apropiárselo y convertirlo en convicción propia significa llegar a una nueva “representación de las palabras”. La expresión de Freud adquiriría aquí todo su sentido: se trataría de figurarse las palabras, de formarse una representación de ellas (el genitivo sería objetivo), de trazar el mapa de los espacios semánticos supuestos por el enunciado, de sus oposiciones y sus imbricaciones. “La significación: una fisonomía”, dirá Wittgenstein.¹ El ejercicio de lectura, de comprensión, es tan difícil como esclarecedor, puesto que el pensamiento sólo vive por recogerse en sí mismo, por la incertidumbre en la que se busca y se rectifica, en un desplazamiento incesante de las fronteras conceptuales, en el cual el uso variable de la palabra es lo único que decide su sentido, la amplitud de su campo, de su alcance.

“Alguien habla, y en seguida los otros no son ya más que ciertas diferencias con relación a sus palabras, y él mismo precisa su diferencia con relación a ellos.” Entonces, escribe Merleau-Ponty, “lo que dice el otro me parece pleno de sentido porque sus *lagunas* no están nunca donde están las mías”.² Porque sus conceptos no tienen el mismo aspecto que los míos, no ocupan la misma superficie, sus fronteras son otras y ellos despliegan otras actividades. Se descentra el paisaje tal como yo lo había organizado, porque un otro, que además es el analista, propone otra percepción, reordena seres y acontecimientos, los interpreta de distinta manera.

La extensión de significación que se despliega y organiza en torno al concepto (y que constituye la representación de la palabra) tiene un efecto directo sobre la representación espacial del objeto en el niño (la representación de la cosa). Los dibujos de una cosa compleja, vista de perfil y de frente a la vez, no enfocada desde un único lugar, no expresan su imagen visual, sino la fisonomía semántica del concepto, una figura multidimensional, en razón de los satélites y los verbos que el niño trata de reespacializar en el espacio gráfico. De modo que el concepto comienza por ocupar el centro de un espacio semántico imaginario, sobre el cual se construye a continuación el espacio geométrico, espacio de motilidad pura, inmotivada, liberada de toda presencia alienante, donde todos los puntos son equivalentes y permutables.

¹ L. Wittgenstein, *Inv. phil.*, ob. cit., § 568.

² M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, ob. cit., sucesivamente págs. 159 y 241.

Se comprende entonces que el concepto tenga siempre una figurabilidad: la *Vorstellung* es originariamente *Darstellung*, la representación es una presentación, una puesta en espacio, puesto que, a falta de una posición en el espacio vivido o en la extensión geométrica, el ser significado por la palabra está siempre situado en un territorio semántico, proveniente del espacio sensoriomotor (el mundo cerrado del *Umwelt*), siendo el nombre el actor de este espacio virtual.¹ En este sentido, la palabra es una cosa, una cosa tan viva que el pensamiento mágico, confundiendo el espacio semántico con el espacio físico, la dota de poderes que sólo son propios de la materia. Esta creencia en el poder de las palabras, esta investidura de la palabra, determina en el dispositivo analítico la fuerza de la sugestión y por lo tanto la dificultad de la interpretación, la impotencia de las palabras omnipotentes para hacer entender lo que dicen, porque se las ha aceptado de antemano, porque se quiere creer en quien las dice, y amarlo.

Podemos entonces decir que la representación de palabra debilita la representación de cosa, puesto que el espacio virtual de las palabras se interpone entre la inscripción estimulante (la forma pregnante) y la percepción del mundo exterior que ella ordena (el dato saliente), entre el actuar inconsciente y los comportamientos que gobierna. Al mismo tiempo, se puede sostener que, por el contrario, el esquema pregnante encuentra en la palabra un representante temible, en el que se oculta y se expresa el imperio de la huella inconsciente: la estimulación registrada, poniendo a su servicio el poder de las palabras y su espacio, se abre nuevos caminos y gana potencia. La impresión pasada accede a la expresión, sin que el psiquismo adquiera sin embargo la representación de lo que lo aliena. La memoria del niño se convierte en sentido en acto, desconocido por las palabras en las que obra.

Doble propiedad del lenguaje, que constituye el resorte de la *talking cure*: se ven transferidas a su escena mociones que atraen y desvían el curso de las palabras, en un abandono a la palabra que retarda su marcha, y en el cual se exaspera la tensión entre lo próximo y lo lejano, entre el sentido al que se apunta y el sentido en acto, entre el anhelo de significar y el significante mudo.

¹ La "exfoliación" o "ramificación" es en Thom el proceso por el cual el espacio primitivo, el espacio sensoriomotor de la pregnancia biológica, se divide y crea espacios semánticos, espacios simbólicos virtuales, isomorfos con él, en los que los "actuantes" son los conceptos. Por ejemplo, el espacio semántico de los colores se construye de manera variable a partir de dos colores biológicamente pregnantes: el rojo (sangre) y el verde (clorofila); cf. *Paraboles...*, ob. cit., págs. 150-153 y *Modeles mathématiques...*, ob. cit., págs. 233 y 248-249. Las estructuras sintácticas del lenguaje proporcionan sólo una imagen simplificada y empobrecida de las interacciones dinámicas más usuales en el espacio-tiempo, según lo atestiguan los siete casos fundamentales de declinación en las lenguas indoeuropeas (cf. *Paraboles...*, págs. 138-140).

En ausencia de las palabras, nada podría hacer perceptibles nuestros procesos de pensamiento, esas relaciones entre las cosas que no tienen expresión visual.

Sólo las palabras pueden distinguir y coordinar las impresiones, separar y vincular los cuerpos, los psiquismos, los padres, los sexos, evaluar su identidad y su diferencia, trazando el plano de sus interacciones. El principio de realidad no es la representación de una exterioridad física (el acceso a la cual seguiría siendo misterioso e incluso imposible), sino la representación de un espacio semántico en el que las palabras, disputándose su sentido, se hacen cargo del mundo, dibujan en él fuerzas, fijan sus núcleos, a través de un juego de análisis y síntesis¹ que Platón denomina dialéctica, *logos* en trabajo que es la palabra viviente.

Esto exige una revisión más. La tesis de Parménides, para quien “hay que ser absolutamente, o no ser en absoluto”,² es insostenible. Por deficiente que sea, la cosa sensible (la copia) es algo en lo cual se entrelazan el no-ser y el ser, por cierto “de manera muy insólita (*átupon*)”.³ Pero esto se comprende si toda cosa, sensible o inteligible, sólo es ser con la condición de que sea también no-ser. Ser, por su identidad consigo misma, y no-ser por su alteridad respecto del resto. Sin el Otro que diferencie los seres, lo Mismo no se diría de nadie. Más aun: es en su alteridad, en el enfrentamiento con sus pregnancias en el seno del espacio semántico de las palabras, donde las cosas adquieren sustancia, ganan la identidad y la permanencia de sustantivos.

Todo lo sensible (natural o fabricado, visual o sonoro), que no es más que *mímésis*, adquiere realidad en ese espacio. Y sobre todo, al buscar “lo que es” la copia sensible, se ha revisado “lo que es” el ser: lo mismo que él mismo, y distinto (otro) de los otros. El Otro tiene entonces respecto del Ser el privilegio de circular entre todas las cosas, ligarlas y reiterarse en ellas, sin remitir a nada “otro”, distinto de él. El Otro es eso por lo cual aquello que está allá asedia aquí la captación del esto, como el ausente cuyo presente se ahueca. Es la diferencia que ciñe la cosa al dividir el discurso, la distancia que une y separa los seres y abre así su representación. Condición de la percepción y del pensamiento, enlace inaprehensible sin el cual, al quedar todo confundido en todo o separado de todo, sería imposible hablar o juzgar, decir algo de algo distinto. Sería imposible interrogar y responder, aprender y enseñar. Divisiones y reuniones en las que, al definir el objeto, el espíritu se define como movimiento, como poder de ligar las cosas para desligarse de ellas. El Otro es el propio espíritu, esa brecha donde sopla la *ruah*.

¹ *Diaíresis* y *sy'nthesis*: Platón, *Fedro*, 266b.

² Parménides, Fragmento 8, 11DK, en *Les Présocratiques*, La Pléiade, Gallimard, 1988, pág. 261.

³ Platón, *Sofista*, 240bc.

12. LA COSA PARA NOSOTROS

La “«voluntad» inconsciente puede considerarse el equivalente de las pulsiones psíquicas del psicoanálisis”.¹ Con esta afirmación, Freud pretende convertir explícitamente a Schopenhauer en su mejor precursor, y al mismo tiempo se compromete en una filiación compleja. Pues para Schopenhauer esa “voluntad”, que él opone a la “representación”, era la acepción verdadera de la “cosa en sí” tematizada por Kant.

Enrolado de tal modo bajo la bandera kantiana, el inconsciente corre el riesgo de verse pura y simplemente sustraído al conocimiento. La “cosa en sí” sólo lo es por quedar encerrada en sí misma, y desaparece en cuanto se pretende conocerla. Nosotros hacemos de ella una “cosa para nosotros”, sometida a las leyes de nuestro espíritu, a las redes que tenemos que echar sobre el fenómeno para convertirlo en el “objeto” de nuestro saber. Si el proceso inconsciente es tan impenetrable como la cosa en sí (su presencia en el espíritu hace inmediatamente de él su contrario: el proceso consciente), la metapsicología sería tan imposible como lo es para Kant esa metafísica que tiene la pretensión contradictoria de conocer lo que son las cosas “en sí mismas”, independientemente del sujeto que las conoce.²

“Lo reprimido es para el yo una tierra extraña — escribe Freud —, una tierra extraña interna, así como la realidad (permítaseme esta expresión inhabitual) es una tierra extraña externa.”³ Expresión inhabitual, pues la realidad exterior tiene en principio un acceso directo, es la percepción verdadera (*Wahrnehmung*) de la cosa, liberada del riesgo solipsista que corre la representación. Pero sin duda la tierra extraña externa designa en este caso la cosa en sí kantiana. La referencia es explícita en el artículo “Lo inconsciente”: “Kant nos ha prevenido que no olvidemos que nuestra percepción tiene condiciones subjetivas, y que no la consideremos idéntica a lo percibido inconocible”.⁴

¹ S. Freud, “Une difficulté de la psychanalyse”, *L’Inquiétante étrangeté et autres essais*, Folio Essais, Gallimard, 1985, pág. 187. [Ed. cast.: “Una dificultad del psicoanálisis”, OC.]

² Sobre esta filiación Kant-Schopenhauer-Freud, y sobre la concepción de lo inconocible que ella implica (el inconsciente en Freud, la “cosa en sí”, pero también la “conciencia trascendental en Kant”), nos permitimos remitir a nuestro artículo “Le psychique en soi” (en *NRP* n° 48).

³ S. Freud, “La décomposition de la personnalité psychique”, en *Nouvelles Conférences d’introduction à la psychanalyse*, Folio Essais, Gallimard, 1989, pág. 80.

⁴ “L’inconscient”, en ob. cit., pág. 74. “[...] unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem uner-kennbaren Wahrgenommen zu halten”.

Percibido inconocible: la fórmula es casi contradictoria; condensa la cosa en sí kantiana (por cierto inconocible, extraña, pero en absoluto percibida, inconocible justamente *porque* no es percibida, no recibida en un dato sensible) con lo real exterior que Freud identifica siempre con lo percibido. En síntesis, hay una superposición insostenible entre la tierra extraña de la cosa en sí y la tierra exterior de lo real percibido. Pero poco importa que Kant haya distinguido cuidadosamente la exterioridad de lo real objetivo (conocible en primer lugar porque es percibido, sensible) y la inaccesibilidad de la cosa en sí (inconocible porque no es sensible). Lo esencial es la analogía que Freud quiere establecer: no olvidar que el objeto a conocer es tributario del sujeto que lo conoce; por lo tanto, no atribuir las estructuras de la conciencia al proceso psíquico inconsciente que es el objeto de la indagación. Más aún: mostrar que “el objeto interior es menos inconocible que el mundo exterior”, que el actuar pulsional es una tierra menos extraña que la cosa en sí.

Sin embargo, si el inconsciente tiene como *analogon* la cosa en sí, si nada de él aparece, nada se manifiesta en un fenómeno sensible recibido en el espacio y el tiempo, no hay ninguna materia dada que pueda conocerse, y no sólo queda sin objeto la metapsicología, sino también la cura en sí. Ya no tendría sentido descifrar las representaciones-cosa en y mediante el trabajo de las representaciones de palabra. Habría una posición irreductible entre la cosa inconsciente y las palabras de la conciencia, entre la cosa sin representación y las palabras de la representación, entre lo que se perdió allá y lo que se aprehende aquí. Hablar del inconsciente, hacer hablar al inconsciente, se asemejaría a esa pretensión que tiene la metafísica de conocer objetos metaempíricos (Dios, el Absoluto, el Ser), “incubando simplemente sus propios conceptos”,¹ con la esperanza de que de ellos surja la existencia del objeto. O bien, si uno se resuelve a no conocer nada de ellos, habría que decir (como la teología negativa piensa a Dios, y Kant a la cosa en sí), no lo que son los procesos inconscientes, sino lo que no son, aquello de lo que están exentos: la negación, el ordenamiento temporal, la consideración de la realidad.

Pero Freud no se atiene a la definición negativa, y en el mismo artículo propone una característica positiva del inconsciente: “Si hay en el hombre formaciones psíquicas heredadas (*ererbte psychischen Bildungen*), algo análogo al instinto de los animales, eso es lo que constituye el núcleo del *Ics*”. El inconsciente deja de ser atemporal (*zeitlos*) para volverse inmortal; deja de ser exterior a la conciencia, para convertirse en anterior a ella. Deja de ser cosa en sí: se convierte en lo innato, lo filogenético, ya no situado fuera del tiempo, sino en el tiempo de los orígenes, en la anterioridad sin edad de una naturaleza tan indefectible como primera. “Lo psíqui-

¹ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 40, Vrin, 1986, pág. 102. La palabra “incubar” (*brüten*) aparece en la *Critique de la raison pure*, ediciones primera y segunda: A 750-B 778, traducción de Delamarre y Marty, en Kant, *Oeuvres philosophiques*, t. I, pág. 1325 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Orbis, 1985].

co en sí, sea cual fuere su naturaleza, es inconsciente, probablemente de la misma manera que todos los otros procesos naturales que hemos llegado a conocer.”¹

Concepción de lo “en sí”, pero también de la naturaleza, muy extraña a Kant; una concepción a la que abrió el camino Schopenhauer, con el pretexto de completar la empresa kantiana. En lo real, todo, desde lo inanimado hasta lo humano, obedece a un empuje sordo, ciego, absurdo, que no se representa ni escoge nada. “Querer inconsciente” que constituiría la esencia del mundo, tanto su realidad como su verdad, más allá o más bien antes de la “representación” que nos damos de él, puesto que el prisma con el que nuestro espíritu da figura a lo real (y se da figura a sí mismo) es justamente, según Schopenhauer, lo que lo desfigura. El mundo como representación es sólo máscara, puesta en escena ilusoria, detrás de la cual está entre bastidores el mundo como voluntad, el mundo en sí de la energía desnuda, que es el único mundo verdadero.

Si el inconsciente es a la conciencia lo que la “voluntad” es a la “representación”, o incluso lo que “la voluntad de poder” es al intelecto; si la pulsión es el actuar primero (o proceso primario) oculto y desfigurado por estratos secundarios aunque derivados de él,² cabría descubrir en estos últimos una manera indirecta de llegar a él y “recobrar [...] el texto primitivo, el texto pavoroso del hombre natural”.³ Lo psíquico en sí⁴ pierde ese cierre sobre sí mismo que hace inaccesible a la cosa en sí. Deja de ser inconocible, para convertirse en difícil de conocer. Es ese fondo oscuro, salvaje, del que obtiene su fuerza toda la actividad psíquica, incluso la racional: esa infatigable vitalidad a la que la psicología de las profundidades quiere arrancarle la máscara.

¹ S. Freud, “Some elementary lessons in psycho-analysis”, ob. cit. [Ed. cast.: “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”, OC.]

² Tesis ya desarrollada por Schopenhauer: la voluntad en sí misma carece de conciencia, y sigue careciendo de ella en la mayor parte de sus fenómenos. Pero, como elemento motor y plástico por excelencia, es ella la que, con su empuje continuo, crea en el organismo animal un cerebro que se desarrolla y llega a representarse sus relaciones con el afuera, permitiéndole al sujeto tomar conciencia tanto de él mismo como de las cosas. Es entonces la “voluntad” misma la que toma la forma de la “representación” (cf. *El mundo como voluntad y representación*, suplementos al Libro II, cap. XIX y XXII). Nietzsche insistirá también en el carácter derivado, de epifenómeno, de la conciencia, oponiéndole el carácter inconsciente de los procesos originarios en los que se ejerce la voluntad de poder: “Los pensamientos son *signos* de un juego y de un combate de los afectos: siguen siempre ligados a sus raíces ocultas” (“Fragments posthumes” [en adelante FP], en *OEuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1968, edición en curso, t. XII I[75]; traducción modificada). Véase también *La gaya ciencia*, § 333; *Más allá del bien y del mal*, §§3 y 36.

³ “*Der schreckliche Grundtext homo natura*”; Nietzsche dice también: “Ese texto primitivo eterno del hombre natural *tienen ewigen Grundtext homo natura*”, *Más allá del bien y del mal*, § 230.

⁴ Esta expresión, ya citada por nosotros, es de Freud. Pero Nietzsche estuvo muy cerca de utilizarla: “Lo que llamarnos conciencia, *lejos de ser nuestro mundo espiritual e incluso psíquico*, no constituye más que un estado [*nur einen Zustand*] (tal vez enfermizo)”. (*La gaya ciencia*, § 357.)

Lejos de sustraerse a la representación, el actuar pulsional trabaja las imágenes y las palabras, en las que se descarga y se delega, hasta que, en la desbandada de la cura, la palabra, en primer lugar la del otro, avanza en tierra extraña y, cortando el nudo de la repetición, adquiere, si no el poder de nombrar lo desconocido, por lo menos la movilidad necesaria para preguntarse por ello.

La cura es una experiencia inédita, singular, tanto de sí mismo como del otro, de los espacios (físico, semántico, psíquico) y de los tiempos (del reloj, de la historia, de lo actual). Finalmente, también de las palabras, asediadas por una excitación que las lleva a encallar en lo irrepresentable, desviadas de su propósito por lo que el analista descompone y recompone en ellas. Descomposición de las instancias psíquicas que la regresión transferencial realiza y la escucha analítica visualiza, restituyéndole al espacio psíquico, “en una problemática tópica, instancial — escribe Jean-Claude Rolland —, lo que sólo se manifiesta en el desarrollo sintáctico de un discurso”.¹

Una prueba más de que la *Vorstellung* sólo adquiere sentido por su *Darstellung*, por su situación en un espacio semántico, en este caso derivado de los *topoi* del espacio psíquico (y no ya sensorio-motor). Es decir, por su situación en el tiempo, puesto que la primera tópica freudiana es la visualización espacial de las capas sucesivas del aparato psíquico, y la pertenencia de una representación a una instancia es gobernada por su relación con el tiempo, desde el *zeitlos* propio del inconsciente hasta la diacronía que impone la conciencia. El trabajo del análisis sólo puede diferenciar los tiempos comenzando por ponerlos en cortocircuito, mezclando el tiempo largo de la cura con el tiempo corto de la sesión, en la cual se codean la reproducción de lo infantil con el presente de una conciencia en trabajo, desgarrada entre lo que quiere creer, comprender y rechazar. La interpretación permitirá la representación, la puesta en perspectiva de lo que hasta ese momento no era más que un actuar, un *agieren* en obra en la transferencia, una actuación de lo que sesión tras sesión se ha repetido, ha errado de una formulación a otra, se ha revestido de cualidades sensibles en la sucesión de los recuerdos encubridores, y finalmente retrocederá en una configuración cuyo espesor o profundidad² abre el sentido de una historia, refutando el carácter absurdo de un destino.

¹ J.-C. Rolland, “La séance, unité de travail psychique”, en *Guérir du mal d’aimer*, Tracés, Connaissances de l’inconscient, Gallimard, 1998, pág. 271.

² Sobre la profundidad como metáfora espacial de la reelaboración, y la paradoja de que el yo sólo se eleve por encima de su historia hundiéndose progresivamente en ella, con lo cual se adquiere el sentido en un ir y venir entre la superficie y el fondo gracias al tiempo largo de la cura, véase la respuesta de L. Kahn a J.-C. Rolland, “La profondeur”, en *Revue française de psychanalyse*, nº 5, t. LXI, 1997.

Si las representaciones de palabra son el resorte mismo de la cura, se debe a que en ellas la compulsión de repetición se transforma en compulsión de representación, según señala Jean-Claude Rolland.¹ La palabra se ve obligada a permitir que en ella se repitan huellas en las que logra descifrar poco a poco los procesos internos de pensamiento, intraverbales, que son el contenido de los empujes del inconsciente. Las palabras serían en la cura la interfaz entre la conciencia del yo y las mociones inconscientes, lo cual le asigna a la palabra una “función traductiva-perceptiva”, función refinada exigida por la transferencia, en la cual la palabra “sería como el lector del acontecimiento psíquico endógeno inconsciente” que se representa en ella deportándola, y que ella se representa por apropiación gradual. Doble propiedad de las palabras: sufren la impresión pasada, relevan su poder de estimulación, pero también la amortiguan, la debilitan, la mantienen a una distancia desde la cual, vista desde arriba, pueda finalmente ser percibida. En síntesis, pueden representarse aquí lo que sigue siendo irrepresentable allá.

Esta “función *Wahrnehmung*” de la palabra en la cura (siempre a juicio de Jean-Claude Rolland) daría su sentido a una declaración de Freud: “El papel de las representaciones de palabra resulta ahora totalmente claro. Por su intermedio, los procesos internos del pensamiento se transforman en percepciones. Se dirá que se trata de demostrar la proposición siguiente: todo conocimiento proviene de la percepción externa. Mediante una sobreinvestidura del pensamiento, los pensamientos son percibidos como viniendo del exterior, y en consecuencia, se los tiene por verdaderos.”² Las palabras, a través del trabajo de la representación, se apropian (*nehmen*) del acontecimiento endopsíquico, permiten su nominación verdadera (*wahr*), el reconocimiento de su realidad, tan indudable como la de una percepción (*Wahrnehmung*) externa.

Las palabras operan como los órganos de los sentidos: éstos perciben el mundo externo, y “la lengua sería el órgano de los sentidos para la realidad interna”.³ Por su función de escudo contra los estímulos, por su permeabilidad a la estimulación inconsciente que se traza en ellas, y por su relativa insensibilidad a la fractura de ese trazo, las palabras lograrían ligar, fragmento por fragmento, la masa de los afectos y las imágenes anexadas al actuar inconsciente.⁴

No obstante, la palabra no realizaría por sí misma este trabajo representativo. El discurso del analizante puede “explorar” la experiencia sexual infantil, pasar de ida y vuelta sobre ella, “como la lanzadera del tejedor” sobre los hilos de la

¹ “Compulsion de répétition, compulsion de représentation”, en *Guérir du mal d’aimer*, ob. cit., págs. 236-239.

² “Le moi et le ça”, en ob. cit. pág. 235.

³ J.-C. Rolland, “Compulsion de répétition...”, en ob. cit., pág. 240.

⁴ J.-C. Rolland, “La séance, unité de travail psychique”, en ob. cit., págs. 277-279.

urdimbre, pero ¿podrá agotar alguna vez la compulsión de repetición, como pretende Jean-Claude Rolland? Para que la huella inconsciente logre atravesar la frontera que separa las instancias, o por lo menos para que el yo enfrente su enigma, no basta que sea investida por el discurso, sesión tras sesión, fragmento tras fragmento, con un desplazamiento imperceptible, en el cual la repetición se convertiría por sí misma en representación. Tal vez esto significa atribuir demasiado al valor dinámico y económico de la palabra, y bastante más a su valor significante.¹ La represión y la resistencia encierran el discurso en su sentido explícito y le impiden toda autopercepción al haz de luz exploratorio.

Sin el ojo auxiliar del analista, si no está él para recoger palabras insignificantes, esos significantes mudos donde se alberga de incógnito la experiencia infantil, ¿de qué modo la cantinela oiría lo que dice, de qué modo la cosa inconsciente perdería su dominio para hacerse reconocer, para convertirse en el fondo del que el sujeto desprende su propia forma gracias a que lo mantiene a distancia? Entre el espíritu y la cosa no hay más distancia que la de la significación, ese volumen que adquiere la cosa, que la envuelve en una red de lazos, que la liga a otras cosas y a uno mismo, y que, con el espacio semántico así construido, cava entre la cosa y uno mismo una dimensión nueva: la profundidad, esa “longitud contada de otro modo”, como dice Merleau-Ponty, la cual, más bien que la tercera, sería una primera dimensión que, sustrayéndose a la medición, sólo existe por y para el yo, ese punto desde el que se ofrece la vista, “ese primer *aquí* del que vendrán todos los *allá*”.²

Más aún: ¿cómo podría “dispersarse” la palabra en el dispositivo psicoanalítico, perder ese volumen que le da sentido, renunciar al ancla del yo por el régimen sin centro del inconsciente (como dice Jean Imbeault), si es cierto que las palabras pasan siempre por “la grieta de la conciencia”? Aun cuando ésta no fuera un haz de luz que dirigimos a voluntad hacia las cosas, sino un *sensor* que capta una luminosidad supuestamente emitida por las cosas mismas,³ el filtro de la conciencia sigue siendo el filtro del sentido. Sentido que el yo le impone a la palabra, y sin el cual la censura carecería de objeto.

Si preferimos la metáfora de los flujos y las estelas, del hielo y su licuefacción, la cuestión queda intacta: ¿en virtud de qué ausencia de sí misma puede la

¹ J.-C. Rolland, a propósito de una interpretación de la que cree haberse abstenido por error, escribe lo siguiente: “En esa época lejana yo atribuía demasiado poder a la inteligibilidad de la palabra en tanto que ella dice la representación inconsciente, y no lo bastante a su función económica, en tanto que ella autoriza su simbolización y su desplazamiento en la heterogeneidad de las múltiples instancias psíquicas” (ibíd., pág. 273).

² M. Merleau-Ponty, *L'OEil et l'esprit*, ob. cit., pág. 53. Sobre la “profundidad”, págs. 45 y 65.

³ J. Imbeault, *Movements, Tracés, Connaissance de l'inconscient*, Gallimard, 1997, págs. 48-49. Véanse también las págs. 84 y 140-141. Sobre “la dispersión [*étalement*] de la palabra”, que supuestamente traduciría el “*zerlegen*” de Freud (según una acepción muy cuestionable del prefijo “*zer*”), véanse las páginas 16-22.

palabra olvidar a su locutor para tenderse lisa en esa superficie sin profundidad, desunida e irrepresentable, donde tendría lugar la percepción objetiva, una percepción tal que está en las cosas, “en el movimiento mismo de la pulsión”, sin más consideración por la significación? En este caso con la ayuda de Bergson, esto también supone creer posible el acceso al inconsciente, a la “cosa en sí”, liberada del sentido que sin embargo nos la abre y que hace de ella una “cosa para nosotros”. E incluso si la repetición tuviera la virtud metafísica de presentar lo psíquico en sí, el inconsciente tal como es en sí mismo, en la desligazón de sus ejes y sus series, ¿mediante qué “automatismo” irrefrenable debería invertirse el movimiento para reestructurar el tejido de la memoria, esa red de representaciones centradas en el yo que parecen aprovechar por igual la represión y su remoción?

Si la interpretación consiste en dar a los pensamientos latentes (los pensamientos no formulados que las circunstancias debían sin embargo suscitar lógicamente) la forma que habrían tenido si se hubieran producido, decir que esos pensamientos “se reforman por sí mismos cuando, siguiendo ciertas reglas, se ha atravesado a contrapelo el intervalo de la transferencia”,¹ es estar de acuerdo en lo esencial: el poder de invertir el trayecto. Atravesar en sentido contrario la frontera entre las instancias, pasar al lenguaje lo que había estado excluido de él por su traducción en imágenes o actitudes ininteligibles² exige apelar a un poder o un interés tan poderoso como el de la represión, capaz de oponerse a ella para deshacer lo que ella hace, para “destraducir” el acertijo visual del sueño o el acertijo actuado del sufrimiento, y darle un sentido. Si “el psicoanálisis no es más que una desinterpretación o una retransferencia”, es ya todo aquello que siempre ha sido, una transposición que, lo queramos o no, sigue siendo un trabajo del sentido sobre el sentido, incluso si procede a contrasentido para dar sentido al “significante-designificado”. Transferencia a otra tierra, a otro idioma.

Según Freud, la construcción del analista obtiene su pertinencia del efecto que genera: el recuerdo de detalles “excesivamente nítidos”³ vecinos al contenido propuesto. Pero la emergencia de esa claridad (*Überdeutlich*) no se reduce a la “colisión”⁴ de lo construido con el inconsciente, a un encuentro con su *Wirklichkeit*. O más bien la colisión, como efecto de choque, es inseparable de su efecto de sentido. De pronto se plantea una cuestión: ¿no se desacredita el *deuten* con la esperanza ilusoria de encontrar en el *wirken* (en la sola acción de la construcción, del amor de transferencia, y por lo tanto de la emoción inconsciente) una realidad *in vivo*, objetiva, sólida, que le permita al psicoanálisis “alcanzar otra cosa que la efigie del in-

¹ *Ibíd.*, págs. 88-89.

² *Ibíd.*, pág. 85.

³ S. Freud, “Construcciones dans l’analyse”, en *Résultats, idées, problèmes*, II, ob. cit., pág. 278. [Ed. cast.: “Construcciones en el análisis”, OC.]

⁴ J. Imbeault, ob. cit., pág. 78.

consciente”, “el inconsciente en sí, su puesta en acto”¹ De tal modo se cree sustraer el dispositivo psicoanalítico al maleficio mágico que lo acecha, el de no intercambiar más que palabras, de no trabajar más que sobre representaciones, y confiar en la omnipotencia de un sentido, en suma totalmente irreal, que uno está encargado de admitir. La detonación de la pasión actuada en la cura, su “desemejanza en el seno de ese dispositivo de creencia basado en la semejanza y la verosimilitud”, salvaría supuestamente al psicoanálisis del “régimen de la representación”, le evitaría ser una simple ficción,² al prender fuego a la escena teatral para proporcionarle un acontecimiento real.³

Es cierto que sin esta “libra de carne”, sin este pago en especie y en persona⁴ que es la transferencia, el análisis no sería más que el vagabundeo desde una representación a otra, tan gratuito como irreal. Es verdad también que la sugestión, la creencia y la magia necesitan del contenido de las representaciones para actuar; que sin el sentido de las palabras intercambiadas el paciente no tendría nada que comprender, confirmar ni suscribir, nada que suscitara y nutriera el amor de transferencia y esa simbiosis en el asentimiento que desbarata el trabajo de investigación e instala entre el paciente y el analista una complicidad de las represiones que lleva la cura al fracaso.

La transferencia da su realidad a la cura, pero también proporciona el medio más insidioso para resistir a su trabajo. Su primer efecto, su *Wirkung*, es de semejanza más que de desemejanza: asimilarse al otro, ser él, en una fusión sin diferencia. Por sí misma, la transferencia no podría inducir el discernimiento y la humildad (Jean Imbeault dice “el impoder”)⁵ capaces de llevar el pensamiento a reconocer sus raíces —el amor y la magia— y de tal modo “despegarse de su inclinación a la omnipotencia”.

Un análisis sin transferencia es imposible. Saber manejarla permitiría convertir el obstáculo en instrumento de la cura. “La transferencia —escribe Freud— es llevada por el analista a la conciencia del enfermo, y se resuelve en la medida en que se lo convence de que, en su comportamiento transferencial, él *revive* relaciones afectivas derivadas de sus investiduras objetales más precoces.”⁶ Se puede ironizar acerca del cliché que hace del “revivir” una reproducción de los sentimientos suscitados por papá y mamá; se puede encontrar ridícula y funesta la idea de interpre-

¹ *Ibíd.*, págs. 111-112.

² *Ibíd.*, pág. 122.

³ S. Freud, “Observations sur l’amour de transfert”, en *La Technique psychanalytique*, PUF, pág. 119. [Ed. cast.: “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia”, OC.]

⁴ J.-B. Pontalis, *La Force d’attraction*, Seuil, 1990, pág. 70.

⁵ En ob. cit., pág. 123. El término proviene de Artaud.

⁶ S. Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Folio Essais, Gallimard, 1990, pág. 72. [Ed. cast.: *Presentación autobiográfica*, OC.]

tar la transferencia y, más en general, todo ese “acoso constante de la significación” que transforma lo real en efigie, la cosa en representación. Pero la cura es cura por la palabra y, en promedio, la desemejanza emergerá en el terreno del sentido, en el choque entre la moción infantil, la resistencia que le opone el yo y el anhelo contrario de ese yo de asimilar la construcción propuesta,¹ conflicto que desgarrar las palabras al depositarse en ellas, y da la medida del trabajo de la conciencia, del *Bewusstwerden*.

La transferencia es una reproducción de lo infantil que convoca a la vez la realización y el desamparo.² A las palabras para seducir, para realizar el amor loco de la infancia, les responden otras palabras esperadas que hacen imposible ese amor. El *wirken* del amor de transferencia busca y espera del *deuten* de la interpretación el develamiento de su desamparo. El desamparo de no realizarse, un desamparo que queda mal conocido, albergado en la sombra del exceso amoroso, al cual la cura le ofrece un terreno para reproducirse, mientras la construcción ofrece palabras para reconocerlo, para admitir su displacer. La transferencia lleva por cierto al impoder, pero éste es el impoder del amor, y no del pensamiento. No lleva allí por sí misma, sino que es a su vez llevada por la construcción, ese sentido en el que se anuncia el fracaso de la realización.

El análisis es aprendizaje de la pérdida; comercia con ella en el corazón mismo de la transferencia, ese vínculo en el que la posesión y el duelo se repiten, se evalúan en una prueba de la que están encargadas las palabras, palabras desgarradoras y gozosas por haber conquistado aquello de lo que han podido separarse. Pues “el lenguaje no es captura —escribe Pontalis— ni tampoco renunciamiento”; oscila entre el triunfo maníaco del dominio y la conciencia melancólica de su vacuidad. El lenguaje existe para buscar la cosa ausente, la “cosa sin nombre”, el “objeto perdido” del que las palabras, a pesar de todo, llevan la huella. “La palabra, cuando no la rige nada más que su propio empuje, reconduce al objeto perdido para desprenderse de él. Lo hace a lo largo de su trayecto. A todo lo largo, y no solamente al final. La entrada en análisis inaugura la derrota de la unión.”³

Definir la representación como la presentación por el espíritu de la cosa en su ausencia es creer en la ausencia del objeto, dada desde el principio. Pero la ausencia (André Green lo ha demostrado a propósito de los casos límites) debe constituirse entre “la presencia (hasta la intrusión) y la pérdida (hasta el anonadamiento)”.⁴ En esos dos extremos el objeto no puede ser pensado, sea porque toda la fuerza del yo se agota en expulsar su presencia intrusiva, sea que, inaccesible, no

¹ Cf. L. Kahn, “L’assimilation et le combat”, *Le Fait de l’analyse*, nº1, Autrement, 1996.

² Cf. A. Beetschen, en “Reproduire pour admettre”, *Le Fait de l’analyse*, nº 1, ob. cit.

³ J.-B. Pontalis, “Mélancolie du langage”, en *Perdre de vue*, ob. cit., págs. 193-196.

⁴ A. Green, *La Folie privée: psychanalyse des cas limites*, Gallimard, 1990, pág. 91.

pueda ser llevado al espacio personal.¹ Por lo tanto, la representación es una conquista. Conquista que define la cura psicoanalítica, en cuanto ella “*deja de ser un trabajo* sobre las representaciones (inconscientes y preconscious) y, por lo menos en ciertos casos, se convierte en un trabajo *de* la representación”,² un trabajo para hacer surgir entre el vacío y lo demasiado-lleno un espacio propio de la representación, “el espacio de la potencialidad y la ausencia”, abierto por un “eso podría querer decir aquello”,³ en el que se ofrece la construcción, hipótesis que espera su confirmación.

Sólo es representable lo que, ni demasiado cerca ni demasiado lejos, puede adquirir sentido, lo que permite usar el condicional, cambiar la perspectiva: en síntesis, ofrecer aspectos a “la cosa”, ofrecer juego al pensamiento. Margen de libertad dibujado y nombrado por el famoso “*Fort-Da*” del juego del carretel. Juego del niño o del actor, juego de la mirada (*Schauspiel*) y de las facultades, juego cuyo falseamiento (en el sentido en que “están falseadas” y “tienen juego” dos piezas que deben encajar exactamente) nos encanta y nos asusta. Puesto que las palabras pueden apoderarse del objeto a distancia, probarle un sentido y quitárselo, vestir y desvestir la muñeca, ellas abren, entre la presencia y la ausencia, el no-lugar de lo virtual. Ámbito indeciso, especie de “terreno vago” donde se juega la partida entre la cosa y uno mismo. O incluso tercera dimensión, profundidad en la cual se gana una libertad denominada abstracción o distracción, que le quita a la cosa su dominio y le impone su sentido, la aclimata, hace de ella una “cosa para nosotros”.

¹ *Ibid.*, págs. 78-79.

² A. Green, “La représentation de chose entre pulsion et langage” (1987), en *Propédeutique (le méta-psychologie revisitée)*, Champ Vallon, 1995, pág. 119.

³ A. Green, *La Folie privée...*, ob. cit., pág. 80.

13. INTERPRETAR

La cosa en sí, desde el momento en que uno se representa su cierre, de alguna manera lo pierde, y recibe el sello del espíritu que la piensa, es decir, del sentido. Por inconocible que sea, sigue siendo “la cosa en sí para nosotros”, pues sin duda ése es su sentido *para nosotros*: ser la cosa tal como sería *sin nosotros*, sin nosotros para pensarla, sin una conciencia que le imponga sus “formas” (espacio, tiempo, causalidad...). Materia bruta, informe, caos o marmita, tan difícil de representar como su simétrica, la forma una, inmaterial (el sujeto trascendental de Kant), que estaría en el principio de todas las cosas, y esas categorías o incluso esas ideas por las cuales el mundo adquiere sentido y se ordena.

Materia sin forma de la cosa o forma sin materia del espíritu: en ambos casos nos vemos llevados a los extremos que, puesto que son extremos, se tocan. Nada impide pensar que una única y la misma “cosa” aparece como cuerpo para el sentido externo y como espíritu para el sentido interno.¹ La cosa en sí sería entonces la raíz común de la materia y el pensamiento del objeto y el sujeto. Nada impide tampoco admitir como única sustancia la materia y creer material al espíritu (como Epicuro), o, por el contrario, admitir solamente el pensamiento y creer espiritual la materia (como Leibniz). Atribuirle masa al espíritu o, a la inversa, atribuirle una voluntad al mundo. O incluso las dos cosas. El inconsciente sería el peso de la naturaleza en el espíritu —empuje ciego y obstinado—, y la conciencia sería la parte de espíritu que hay en la naturaleza: efecto óptico contingente, superficial.

Son lícitas todas las hipótesis sobre la cosa en sí, pero ninguna tiene poder para imponerse. En esto reside la vanidad de todas las metafísicas, en su pretensión absurda de conocer la sustancia absoluta e incondicionada, lo que equivale a “querer conocer sin conocimiento”.² Schopenhauer no se sustrajo a este error: la voluntad, que él considera el en-sí de las cosas, no es para Nietzsche más que una

¹ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, 1ª ed., A 359-360, en *OEuvres philosophiques*, ob. cit., t. I, págs. 1436-1437; y A 379-380: “El objeto trascendental que está en el fundamento de los fenómenos exteriores, al igual que el que está en el fundamento de la intuición interna, no es en sí mismo ni materia ni ser pensante, sino un fundamento desconocido para nosotros de los fenómenos que nos proporciona el concepto empírico tanto de la primera como de la segunda especie” (ibíd., pág. 1451). [Ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Orbis, 1985.]

² Nietzsche, “Le dernier philosophe. Le philosophe. Considérations sur le conflit de l’art et de la connaissance” (otoño-invierno de 1872), § 114, *Le Livre du philosophe*, GF-Flammarion, 1991, pág. 82. [Ed. cast.: en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1964.]

“simple palabra vacía”.¹ No hay ninguna instancia absolutamente primera que se sustraiga a nuestro ángulo,² a la perspectiva que tenemos de ella.

“No hay ningún «estado de hecho en sí»; por el contrario, siempre hay que proyectar previamente un sentido para que pueda haber un estado de hecho.”³ De modo que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Lecturas, representaciones que no son nunca inocentes, pero imponen una forma estable, una identidad conceptual a la diversidad inaprehensible, evanescente, de las apariencias.

Tampoco la “voluntad de poder” puede designar el en-sí de la realidad o su sustancia primera. No es más que un concepto nuevo para construir una lectura inédita, para intentar “una interpretación nueva de todo lo que sucede”.⁴ Lejos de pretender que es neutral, la interpretación nietzscheana se sabe parcial, en los dos sentidos de la palabra: tendenciosa e incompleta.⁵ Reivindica su propia perspectiva: representarse el ser a partir del vivir, el vivir a partir del cuerpo, el cuerpo como una multiplicidad de almas⁶ que se perciben y evalúan recíprocamente, voluntades que quieren incorporarse a las otras, fuerzas que se afectan entre ellas, que experimentan placer cuando aumenta su poder, y displacer cuando disminuye. Hipótesis selectiva, que toma como punto de partida el vivir humano, como hilo conductor el cuerpo, y como estrategia una exploración que ve en lo inorgánico una “preforma de la vida”, una forma más primitiva de esa diversidad de afectos e instintos denominada “cuerpo”. En síntesis, se trata de privilegiar “nuestro mundo de apetitos y pasiones”, para pensar la voluntad de poder, no como un ser, sino como un *pathos*, un juego de afectos que acompañan a una lucha entre impulsos que compiten entre sí.

Sin embargo, sería erróneo buscar en los afectos e instintos las entidades últimas, dotadas de existencia autónoma, como mónadas de voluntad de poder, átomos metafísicos que restituirían la creencia en el “en-sí”. Para Nietzsche, la psicología y la fisiología no son más que lenguajes prestados, metáforas para decir la actividad interpretativa de la voluntad de poder, para pensarla como un “juego conflictivo de procesos interpretativos sin sujeto”.⁷

Pues la hipótesis nietzscheana tiene de inédito el hecho de que interpreta lo real justamente como un trabajo de interpretación. La realidad no tiene un sentido

¹ FP 14 [121] en ob. cit., t. XIV.

² *La gaya ciencia*, § 374.

³ FP 2 [149], en ob. cit., t. XII.

⁴ FP 1 [35], en ob. cit., t. XII. A continuación seguimos la muy esclarecedora lectura de Nietzsche propuesta por P. Wotling en *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995 (en particular los capítulos 2 y 3 de la Primera Parte).

⁵ “Admitiendo que tampoco ésta sea más que una interpretación [*nur Interpretation*] — ¿no es lo que os apresuraríais a responderme?—, y bien, tanto mejor.” (*Más allá del bien y del mal*, § 22.)

⁶ “Nuestro cuerpo no es más que un edificio de almas múltiples.” (*Más allá del bien y del mal*, § 19.)

⁷ La fórmula es de P. Wotling, ob. cit., pág. 79, nota 1.

preexistente,¹ sino que es un proceso continuo de creación de sentido, en el que cada fuerza percibe, se representa, evalúa (en síntesis, interpreta) las fuerzas rivales y quiere imponerles su forma, es decir, su sentido. “En verdad, *la interpretación es en sí misma un medio de hacerse amo de algo. El proceso orgánico presupone un INTERPRETAR perpetuo.*”² Lo que puede afirmarse del “cuerpo” puede también atribuirse por extensión a todo lo real: “El carácter interpretativo de todo lo que ocurre. / No hay hechos en sí. Lo que ocurre es un conjunto de fenómenos, *elegidos* y reunidos por un ser que interpreta.”³

Con la fisiología se puede pensar la interpretación en términos de absorción y digestión; con la psicología, pensar cada “*quantum* de voluntad de poder” como un aparato perceptivo, que se representa y evalúa a los otros *quanta*, pero también a sus propias variaciones de poder, que suscitan en él placer o displacer. De todos modos, esto es ficción, un lenguaje de imágenes que sirve para describir lo real, sin develar en nada su esencia. “Afectos” e “instintos” son conceptos creados por el intelecto para llevar lo desconocido a lo conocido, para representarse el juego infraconsciente de interacciones e interpretaciones competitivas (del cual ha surgido el intelecto mismo) a partir de sentimientos conscientes que uno cree conocer porque sabe nombrarlos (amor, odio, cólera...).

El intelecto sólo se figura la voluntad de poder participando en su actividad interpretativa. El conocimiento es una forma de digestión, y el espíritu, un estómago.⁴ Sólo se deja “presentar *ciertos* hechos”, aquellos a los cuales puede imponerles la forma⁵ de la identidad conceptual, para incorporárselos o rechazarlos. Debe ignorar el resto, lo que no puede reducir a sus propios esquemas: la diversidad de lo no-idéntico, lo heterogéneo.

A la inversa de la voluntad de Schopenhauer,⁶ la voluntad de poder no es para Nietzsche el “en-sí” de una energía ciega que la conciencia recubriría con un sentido sobreañadido. El actuar pulsional es representación desde el principio. Aunque múltiple y conflictivo, privado de unidad subjetiva, el juego de los impulsos y los afectos es ya trabajo representativo, interpretativo. El *vorstellen* pertenece

¹ “Una «cosa en sí» tan inepta como un «sentido en sí», una «significación en sí.» (FP 2 [149], en ob. cit., t. XII).

² FP 2 [148], en ob. cit., t. XII.

³ FP 1 [115], en ob. cit., t. XII.

⁴ *Más allá del bien y del mal*, § 230.

⁵ “El hombre es una criatura que inventa formas y ritmos [...]. Sin esta transformación del mundo en formas y ritmos no habría nada para nosotros que fuera «idéntico», y por lo tanto nada que se repetiría, y en consecuencia ninguna posibilidad de experiencia ni asimilación, de *nutrición*. En toda percepción (es decir, en la forma más primitiva de la asimilación), lo esencial es un acto o, más exactamente, una imposición de formas.” (FP 38 [10] en ob. cit., t. XI.)

⁶ Cf. *Humain, trop humain* II, “Opinions et sentences mêlées”, 5, Folio Essais, Gallimard, 1988, pág. 26 [ed. cast.: *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 1980].

desde el origen al *wirken*, es su condición misma. Imposible actuar, asimilar o rechazar sin evaluar la experiencia, sin imponerle una forma, un sentido: en síntesis, sin representarla.

Pero representación no quiere decir conciencia. Esta “no es más que un accidente de la representación”¹ o, para decirlo de otro modo, hay “en el hombre tantas «conciencias» como seres que constituyen su cuerpo (en cada instante de su existencia). Lo que distingue a ese «consciente» que acostumbramos imaginar único, el intelecto, es justamente que está protegido y excluido de lo que hay de innumerable y diverso en la experiencia de sus diversas conciencias.”² Conciencia de rango superior, el intelecto trabaja para simplificar, falsificar lo desconocido, a fin de asimilarlo y dominarlo. Toda “conciencia”, central o subalterna, interpreta, elige y conjuga de ese modo la percepción y la ceguera. Lo propio de la conciencia en sentido estricto, el intelecto, es que sólo metaboliza su experiencia después de haberla reducido a signos. “Este aparato de signos constituye su superioridad, justamente porque le permite alejarse todo lo posible de los hechos particulares”,³ dominar masas enormes de hechos imponiéndoles la identidad de formas fijas. La lógica es un poderoso instrumento de asimilación que reduce la complejidad móvil de lo real a algunos signos simples creados por ella: los conceptos y los nombres.

En suma, ser es actuar;⁴ actuar es representarse,⁵ y representarse es falsificar.⁶ Si suprimimos el perspectivismo, no queda nada. El mundo no es más que el juego de errores en virtud de los cuales las fuerzas adquieren sentido y valor entre ellas, para actuar unas sobre las otras. Fuera de estas interpretaciones recíprocas, de estas significaciones relativas, lo real desaparece. El absoluto, la cosa en sí...:

¹ “Nur ein Akziders der Vorstellung”, *La gaya ciencia*, § 357.

² FP 37 [4], en ob. cit., t. XI.

³ FP 34 [131], en ob. cit., t. XI.

⁴ “El hecho es que la voluntad de poder también dirige el mundo inorgánico, o más bien que no hay mundo inorgánico. No se puede descartar «la acción a distancia»: *un ser atrae a otro, un ser se siente atraído*” (FP 34 [247], en ob. cit., t. XI, y también en los fragmentos reunidos por F. Würzbach con el título de *La Volonté de puissance* [traducción de G. Bianquis, reeditada en dos volúmenes, Tel, Gallimard, 1995; abreviamos VP], t. I, pág. 248, nº 89.) “El instinto de acercamiento y el instinto de repulsión son los vínculos del mundo inorgánico, tanto como del mundo orgánico. Toda esta distinción [entre los dos mundos] es un prejuicio.” (VP, t. I, ob. cit., pág. 245, nº 78.) El comentario entre corchetes es nuestro.

⁵ “El ser tiene representaciones; éste no es un problema, es el *hecho*, pero hay otra clase de ser que no es el de las representaciones; la representación no es una *cualidad* integrante del ser: éste es un problema.” (VP, t. I, ob. cit., pág. 236, nº 292.)

⁶ “El conjunto del mundo orgánico es un encadenamiento de seres rodeados de pequeños mundos que ellos han imaginado proyectando afuera su fuerza, sus deseos, sus experiencias habituales, para hacer con ellos su mundo exterior. La facultad de crear (modelar, inventar, imaginar) es su facultad fundamental: por supuesto, también de sí mismos tienen una representación de este tipo, falsa, imaginaria, simplificada.” (FP 34 [247], en ob. cit., t. XI; o VP, t. I, pág. 248, nº 89.)

fábulas para conciliar el sueño.¹ La metafísica se deja engañar por las visiones que ella crea, al punto de creerlas más reales que lo real, de creer que ese conocimiento es objetivo, desinteresado. Pero sigue siendo una perspectiva, una representación que le inventa al mundo otra forma, para ignorar la insoportable metamorfosis del devenir y embriagarse con un “mundo verdadero”, permanente, purgado de contradicción, liberado del conflicto. La angustia (el sufrimiento) frente a la polisemia de lo real es convertida en amor a lo absoluto.² ¿La verdad? “Una falsificación cínica de lo falso... Lo falso a una potencia más alta.”³

La lección sigue siendo la misma desde Platón: no es la cosa la que está encerrada en sí misma, sino nosotros los que nos encontramos confinados en una red de signos, rodeados de un teatro de sombras en el que lo real, al tomar forma y sentido, pierde de inmediato su supuesta virginidad.

Los esfuerzos del empirismo no cambiarán nada: no hay un grado cero del conocimiento. La sensación no es impresión⁴ sino asimilación, transformación. Lleva la memoria de una prehistoria orgánica que ha creado identidad por nivelamiento, que ha modelado formas generales (pregnantes), fijadas por las palabras, tenidas por verdaderas porque son vitales, y sin embargo ficticias. “Una *red* inexplicable se ha ido tejiendo de este modo poco a poco —escribe Nietzsche—. Venimos al mundo ya *enredados* en ella.” Y Bergson añade: “Nos movemos en medio de generalidades y símbolos [...] vivimos en una zona intermedia entre las cosas y nosotros, exteriormente a las cosas, exteriormente también a nosotros mismos”.⁵ Ni aquí (en nuestra intimidad), ni allá (en tierra extraña), sino en una zona intermedia en la cual el adentro y el afuera no cesan de intercambiarse, en ese entre-dos de las palabras en las cuales se representa todo.

De allí a condenar el lenguaje no hay más que un paso. Platón, el primero, se negó a darlo; él nos sabía encadenados a la representación, al ida y vuelta entre copias deficientes, encerrados en la Caverna, sin esperanza de salir de ella para realizar una unión improbable, muda e inmediata con las cosas mismas. Sin embargo, se podrá denunciar la impotencia de los nombres comunes y fijos para captar,

¹ “¿Quién nos contará alguna vez la historia de los narcóticos! —es casi la historia de la «cultura» [Bildung], ¡de la llamada cultura superior!” (*La gaya ciencia*, § 86.)

² “Las contradicciones, las extravagancias, la desconfianza alegre, la burla, son todos signos de salud: cualquier tipo de absoluto deriva de la patología.” (*Más allá del bien y del mal*, § 154.)

³ VP, t. I, ob. cit., pág. 48, nº 110. “*La verdad es una clase de error*, sin el cual un cierto tipo de seres vivos no podrían vivir.” (VP, t. I, ob. cit., pág. 331, nº 308.)

⁴ Recordemos lo que dice Nietzsche: “En la forma más primitiva de la asimilación, lo esencial es un acto, o más exactamente una imposición de formas: —*sólo los espíritus superficiales hablan de «impresión»*.” (FP 38 [10], en ob. cit., t. XI; las cursivas son nuestras.)

⁵ Bergson, *Le Rire* (1899), PUF, 1978, pág. 118. [Ed. cast.: *La risa*, Madrid, Espasa Calpe, 1986.] Tomamos la cita de Nietzsche de VP, t. I, ob. cit., pág. 258, nº 115.

fuera de nosotros o en nosotros, la diversidad móvil de los fenómenos singulares, y asimismo recusar la operación fantástica de una metafísica que convierte las palabras en seres y la realidad ontológica a simples relaciones lógicas. El lenguaje pecaría a la vez por defecto y por exceso: le falta la metamorfosis e hipostasía el género.

Pero este tejido de signos con el que nos envolvemos dibuja la extensión de nuestras formas y los límites de nuestra realidad. Es el ambiente de formas, imágenes y palabras al que desde el origen son transpuestas todas las cosas y somos transpuestos nosotros mismos.¹ La interpretación es nuestra única vida, puesto que toda vida es interpretación, tensión trágica entre perspectivas o representaciones rivales. La crítica del lenguaje será en el mejor de los casos un intento de usarlo de otro modo, de remediar sus debilidades, para que llegue a refractar la polisemia de lo real, su poder metamórfico y sus singularidades ínfimas. Sea que (con Bergson) reemplacemos los “conceptos rígidos”² por los “conceptos fluidos”, que (con Nietzsche) reemplacemos el concepto por la metáfora, o que (con Wittgenstein por añadidura) reemplacemos el sistema por el aforismo, se trata siempre de que el pensamiento lucha por su propia vida. En el fragmento, la imagen y el matiz, busca defenderse de las repeticiones, de las representaciones petrificadas, para obtener movimiento (música o danza) y hacerse palabra viva. Ya Platón oponía el discurso vivo, oral, capaz de defenderse por sí solo y de escoger su destinatario, a la letra muerta de lo escrito, que repite sin saber e ignora a quién habla.³

Sin embargo, la continuidad es sólo aparente. Entre Platón y Nietzsche, según Foucault, el lenguaje perdió su vocación de “hacer «cuadro»”,⁴ de ofrecer una cuadrícula espontánea de representaciones que defina el orden del mundo. El discurso clásico era el lugar donde las cosas y las representaciones debían anudarse en su esencia común. Simple *medium* transparente, se borraba una vez realizada su

¹ “¡Transponer primero una estimulación nerviosa en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen de nuevo transformada en sonido articulado! Segunda metáfora. Y, cada vez, salto completo desde una esfera a otra totalmente distinta y nueva.” (Nietzsche, “Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral”, verano de 1873, § 1, en *Le Livre du philosophe*, ob. cit., pág. 121.) La pulsión freudiana puede pensarse de este modo metafórico: ella es el representante psíquico de la estimulación endosomática, y se hace a su vez representar por representantes-representaciones (o representantes-representativos), representación-cosa o representación-palabra, con lo cual la representación inconsciente es una mediación entre el organismo y el lenguaje.

² Desde la oposición resuelta entre el concepto y lo individual en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson, a partir de *Matière et mémoire* (1896), pasó a reflexionar sobre el enunciado (y ya no sólo el concepto), y a oponer en *La Pensée et le mouvant* (ob. cit., págs. 188 y 212-215), conceptos “rígidos” y conceptos “fluidos”. Cf. al respecto J.-C. Pariente, *Le Langage et l'individuel*, Armand Colin, 1973, en particular el cap. 1.

³ Cf. *Fedro*, 274b-279c, y el comentario de J. Derrida, “La pharmacie de Platon”, en *La Dissémination*, ob. cit. [Ed. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.]

⁴ *Les Mots et les choses*, Gallimard, 1966, pág. 322. [Ed. cast.: *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Aribau, 1985.]

tarea: “Atribuir un nombre a las cosas, y en ese nombre nombrar su ser”.¹ Pero en el siglo XIX, con las ciencias de la vida, del lenguaje y de la producción de bienes, tanto las cosas como las palabras se ahondaron con una génesis, una historia constitutivas de su estructura interna.

Enroscándose sobre sí mismos en un volumen interior (reverso enigmático de su visibilidad interior) y en un orden autónomo, en adelante los seres se sustrajeron al espacio del cuadro, a la taxonomía plana que los clasificaba por identidades y diferencias. “El ser de lo representado va a caer ahora fuera de la representación.”² La “cosa en sí” de Kant ya lo había afirmado a su manera. Más allá de la crítica kantiana, otra metafísica querrá entonces interrogar, fuera de la representación, lo que es su fuente. Vida, Voluntad o Logos: el origen es objeto de una búsqueda en la que se cruzan y se oponen el romanticismo alemán, Hegel, Schopenhauer, pero también más tarde Heidegger y Bergson.

Con el trabajo filológico del siglo XIX el lenguaje perdió su transparencia. No es ya aquello por lo cual y en lo cual el pensamiento conceptualiza sus objetos y capta su esencia. El mismo se convierte en objeto de conocimiento, y tiene que ver con una historia, con conceptos y leyes propias. Aunque esta autonomía del lenguaje carezca al principio de unidad y sea objeto de investigaciones tan dispersas como la gramática histórica, el formalismo lógico, la interpretación psicoanalítica o la literatura. Ausencia de unidad que, según Foucault, explicaría que la filosofía durante mucho tiempo no haya prestado al lenguaje más que una atención lateral, pretendiendo liberarlo de las especializaciones del entendimiento, para darle fluidez (Bergson), o para desprender en él, debajo de él, el sentido tácito y mudo del que se nutre (la fenomenología).³

Fue Nietzsche, el filósofo-filólogo, quien inició una reflexión radical sobre el lenguaje, preguntando quién habla. Nietzsche, para el cual, recordémoslo, el acontecimiento es “un conjunto de fenómenos, *elegidos* y reunidos por un ser que los interpreta”,⁴ pero que sin embargo precisa: “No hay que preguntar «*quién* entonces interpreta»; por el contrario, hay que interpretarlo a él en tanto que como forma de la voluntad de poder, tiene existencia como afecto (pero no en términos de «ser», sino de «proceso, devenir»).”⁵ ¿Quién habla? Pregunta inquietante, que supone la sospecha de que el lenguaje sea autónomo e intransitivo. Para Nietzsche, la interpretación es sin sujeto ni objeto. O, más bien, es por sí sola sujeto y objeto, voluntad de poder que el juego exuberante de las metáforas no cesa de transponer, de des-

¹ *Ibíd.*, pág. 136.

² *Ibíd.*, pág. 253.

³ *Ibíd.*, pág. 316.

⁴ FP 1 [115], en ob. cit., t. XII.

⁵ FP 2 [251], en ob. cit., t. XII.

plazar, desde lo fisiológico a lo psicológico, y de allí a lo político, o a la inversa.¹ Hay que multiplicar las transferencias para no privilegiar ninguna y no perder lo que, por definición, consigue la metáfora: el transporte, la metamorfosis, la pérdida de lo propio, de la esencia, de la identidad. La “gaya ciencia” es un arte trágico, obligado a danzar² sobre una polisemia que no reabsorberán ni Dios ni la lógica.

Lo que se descubre en la interpretación no es la soberanía de un sentido primero, Verbo divino o Logos olvidado, sino el hecho de que, e incluso en la menor de nuestras palabras, somos atravesados por una multiplicidad de perspectivas que compiten entre sí, a las cuales sólo imponemos una estabilidad efímera. El movimiento del sentido es en parte indomable. El esfuerzo que lo lleva, si no desvío, es por lo menos rodeo y aplazamiento; la fuerza para fijarlo, si no fracaso, es oscilación y combate.

¹ Lo que tan bien ha demostrado P. Wotling (ob. cit., Primera Parte), después de E. Blondel (*Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, 1986).

² “Saber danzar con los pies, con las ideas, con las palabras. ¿Es necesario decir que también hay que saber bailar con la *pluma* —que hay que aprender a *escribir*?” (*Crépuscule des idoles*, “Ce qui manque aux Allemands”, §7.) [Ed. cast.: *Él crepúsculo de los dioses*, Madrid, Alianza, 1998.]

14. LA FÁBULA DE LAS PALABRAS Y LOS CONCEPTOS

La metafísica querría saltar por encima de su sombra y alcanzar, más allá de la representación, una presencia sin mediación del propio “en-sí”, sea que espere realizar una unión muda con él, o que pretenda proferir una palabra fantástica que anularía a todo locutor para ser el decir de ese “en-sí”. O bien la cosa ya no tendría necesidad de las palabras, o bien las palabras serían las de la Cosa misma. En ambos casos, se espera deshacerse de la representación, de la trampa de la duplicación, librar al objeto de las redes con las que el sujeto se lo apropia, le da forma y lo vela.

Levantar el velo de las palabras, *eidóla legómena*, exigiría según Heidegger arrancarlas a su sentido corriente, dar de baja el “parloteo”, el palabrerío cotidiano, a fin de oír a Eso que habla en nuestras palabras y nos dirige la palabra, “Eso que en sí y por sí desea ser pensamiento”,¹ es decir, el Ser mismo. Por lo tanto, un pensamiento no sería la nebulosa de ideas y representaciones que revolotean en nuestra cabeza y cuyo movimiento rastrear, detienen y persiguen nuestras frases. Sería *el* pensamiento el que nos hace don de él y de nosotros, se consagra a nosotros y nos consagra a él. Vocación a la vocación, en la que el hombre es llamado a llamar, a llevar la Palabra a la palabra. Y esto, palabra por palabra, en el aislamiento espléndido del signo, esencia llevada a la existencia por el resplandor de su unidad. El sujeto del pensamiento sería el Ser; el sujeto de la palabra sería la Lengua. Y no cualquier lengua; se considera que el sentido auténtico ha seguido siendo el mismo desde el griego hasta el alemán, en una continuidad convincente. La etimología griega es el discurso verdadero de la verdad autoverificada (*étymos lógos*). La verdad del griego se enuncia en la palabra griega para decir la verdad, *alétheia*, develamiento del ser en y por la etimología.

De modo que la autoridad de la palabra se basa en la palabra misma; la palabra se autoafirma en su verdad idéntica, deja de ser un signo, de ocupar el lugar de otra cosa, para adquirir la densidad de un ser, de una existencia. Operación esencialista que la tautología lleva al superlativo absoluto cuando el verbo intransitivo duplica el nombre. “Sobre este esquema, *das Nichts nichtet, die Welt weltet, das Ding dingt*: la cosa «cosea» el mundo «munde», la nada «nadea».”² O incluso *die Sprache spricht*, la palabra habla. En síntesis, el Ser es. Nada lo representa, ni siquiera

¹ M. Heidegger, *Qi'appelle-t-on penser?*, PUF, 1988, pág. 149.

² H. Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, ob. cit., pág. 177.

ra el ente, del que el Ser se aparta y se retira en el momento mismo en que él lo ofrece y lo presenta. El Logos no es discurso, sino asiento en el que se deposita, se expone y se propone el Ser, el doblez que forma con el ente, su diferencia. Hacer que el ente se muestre, retirarse de él y no mostrar de sí más que esa retracción o retirada, ese gesto doble, ese doblez¹ agota por sí solo la naturaleza, el arte, la técnica, el discurso. En lo cual puede reconocerse toda buena mitología, cuyo acontecimiento fundador agota toda la historia posible, para hacer de ella un destino, una vocación.

“Estar atento al juego del lenguaje y, al hacerlo, escuchar el decir propio del lenguaje a través de su hablar, ¿es esto hacer malabarismo con las palabras?”, pregunta Heidegger.² Pero si ninguna etimología es justa, ni siquiera la de *léthé* (el olvido) y *aléthés* (lo verdadero); si *eînai* (ser) no tuvo nunca el único sentido, preconcebido, de *estar presente*; si la filiación desde el griego hasta el alemán es una distorsión, entonces se está haciendo una cosa distinta de lo que se cree hacer. No se trata de que un profeta, alemán, esté acogiendo, recogiendo en su boca la verdad misma del “en-sí”, su palabra inicial, griega, sino de que un filósofo construye, como todos los otros, un hecho conceptual (en este caso, la estructura plegada del Ser), en virtud de una decisión arbitraria que ningún milagro etimológico puede transformar en despliegue de la Cosa misma.

Si seguimos a Deleuze, otra posibilidad es que Heidegger haya sido un patafísico y precursor de Jarry.³

Quiere superar la metafísica, su error sobre el gran Ente primero, y ascender hacia el no-ente que es el Ser, su vacío. En la técnica, en el dominio mecanizado del ente, Heidegger ve la retirada más completa del Ser, la retirada de las retiradas, el olvido del olvido, que devela, en este caso a la segunda potencia, la estructura misma del Ser, pero que, además, más allá del objeto-máquina, hace ascender un fondo, una nueva posibilidad de ser. Y, si uno es un patafísico, encarga a la poesía que despliegue ese fondo sin fondo que la técnica sólo hace aflorar. Lo que supone un tratamiento inédito del lenguaje, en el cual la etimología se burla de la corrección lingüística y apenas merece su nombre. Más que de etimología, se trataría de hacer trabajar, mediante aglutinaciones, una lengua muerta (en el caso de Heidegger, el griego o el anglosajón antiguo) en una lengua viva (el alemán actual); se trataría de hacer que la lengua muerta produzca anagramas en la lengua viva, y de tal modo

¹ *Zwiefalt*: el doblez, el pliegue en dos, el ser en tanto que doble, en tanto que pliegue del ser y el ente. Cf. “Moira”, en *Essais et conférences*, Tel, Gallimard, 1986, págs. 289 y sigs.

² *Qu’appelle-t-on penser?*, ob. cit., pág. 134.

³ Cf. “Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry”, en *Critique et clinique*, Minuit, 1993, págs. 115-125. [Ed. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997.] Deleuze demuestra que el parentesco se despliega en tres niveles: primero, la superación de la metafísica por la patafísica; después, el papel acordado a la técnica y, finalmente, el tratamiento de la lengua.

dé origen a una tercera lengua, una lengua nueva, lengua por venir. Según Deleuze, éste es un procedimiento comparable al de Jarry, que hace jugar el latín, el francés antiguo, el bretón o un *argot* atávico en el francés actual. La lengua antigua, inyectada en la lengua corriente, la haría tartamudear, patalear en un tam-tam obscuro, convertirse en una lengua inaudita, casi extraña en el seno de la lengua paterna: poesía por excelencia.

No obstante, se puede dudar de que la “poesía” de Heidegger haya deseado alguna vez apartarse de su seriedad ontológica, ni buscar en un humor diabólico la seriedad imperturbable de un Jarry.¹ Por cierto, el Pensamiento es Poesía para Heidegger, pero al sólo efecto de nimbar a uno y otra con el aura sagrada de una revelación, de instalarlos en una religiosidad que ignora los peligros de la irrespetuosidad y el absurdo. Situados en una grandeza, a una altura que es la de la Cosa misma, les repugna descender a la arena de las representaciones donde se debate nuestra existencia finita, donde el ruido de las palabras desafía el furor de las cosas, sin que lo dicho y lo visto se correspondan nunca, sin que la distancia entre lo que se piensa aquí y lo que sucede allá pueda reabsorberse, sin que pueda anularse la representación.

El metafísico, el ontólogo, es un niño sabio en el cual el hambre insaciable de nombres signa el júbilo, no de volcarse hacia el lado de quienes hablan, sino hacia el lado de Eso que habla en quienes hablan, de eso que haría la palabra verdadera y que no sería más que Eso que es. Hablar no sería ya el poder que tiene el hombre de convertir lo dado en formas abstractas que lo estabilizan, y de transformar esas formas en signos sensibles que las representan; no sería ese poder de “extraer de sí mismo el tejido de la lengua y de envolverse en ese tejido”,² de hacer trabajar las palabras y las cosas unas contra otras, para ver de pronto surgir otra cosa y encontrarse “rodeado de sentido”.³ Se trataría más bien del triunfo maniaco de quien cree que su pensamiento está al unísono con el Ser, olvida que sólo tiene un bosquejo, una representación de las cosas construida por él mismo, e ignora con más razón las perspectivas rivales que la desgarran. Triunfo en el que de la cosa sólo queda su nombre, y del nombre sólo queda su raíz; en el que la frase se reduce a la palabra, y la palabra a la invocación; en el que el objeto se disuelve en provecho del

¹ A propósito del paralelo entre Heidegger y Jarry, Deleuze escribe lo siguiente: “No se trata de quitarle la seriedad a Heidegger, sino de reencontrar la imperturbable seriedad de Roussel (o de Jarry). La seriedad ontológica necesita un humor diabólico o fenomenológico.” (*Foucault*, Minuit, 1986, pág. 118.)

² E. Cassirer, *La Filosofía des formes symboliques*, Minuit, 1972, t. III, pág. 28; metáfora retomada en la pág. 132.

³ “Por lo tanto, igual que el tejedor, el escritor trabaja desde el revés: sólo se ocupa del lenguaje, y de pronto se encuentra rodeado de sentido.” (M. Merleau-Ponty, “Le langage indirect et les voix du silence”, en *Signes*, ob. cit., pág. 56.)

Ser, y el Ser se absorbe en el vacío de su retirada, en un acontecimiento “desposesión”¹ propiamente divino.

“Imaginemos —escribe Wittgenstein— un lenguaje en el cual, en lugar de decir «No encontré a nadie en la habitación» diríamos «En la habitación encontré al señor Nadie». Pensemos en los problemas filosóficos que se podrían suscitar a propósito de esta notación convencional.”² Lewis Carroll no se privó de ella: el Rey Blanco lamenta no tener los ojos de Alicia, no “ser capaz de ver a Nadie (*to be able to see Nobody*)” en el camino, “¡y además a semejante distancia!” Él, a lo sumo, sólo puede “ver, a veces, a alguna persona muy real (*to see real people*)”. Al Mensajero que sostiene que nadie quedó atrás en el camino, el Rey le responde: “Exacto; esta niña también lo vio”. La consecuencia lógica es sabrosa: “¿Quién camina más lentamente que vos? Nadie”, afirma el rey. “Por el contrario, [responde] agriamente el Mensajero: ¿Quién camina más rápido que yo? Nadie, estoy seguro.” “Esto es imposible (*He can't do that*) dice el rey; de otro modo habría llegado aquí antes que vos.”³ No sólo el Rey Blanco, sino también otros, como el cíclope Polifemo,⁴ se han dejado confundir, creyendo en la existencia de Nadie, y han pasado por locos, sin esperanza de ayuda. Pero la risa homérica no disuadió a la metafísica de sustantivar la nada para convertirla en una esencia real, de hacer del nombre un vocativo, un encantamiento, el llamado a la cosa para que entre en la existencia, y no ya su designación, su nominación.

Descalificar esta operación y de tal modo suprimir el engaño de la ontología equivale a querer curar el lenguaje, denunciar un uso patológico en el que el vocablo, aislado, cortado de la palabra efectiva, es objeto de una hipóstasis. Sustraído a su empleo ordinario, a su inserción en la frase, siempre sustantivado e incluso personificado, el vocablo ya no representa nada, no tiene referente, se convierte en absoluto, adquiere opacidad y misterio, y de tal modo pasa a ser el núcleo de un asombro filosófico que en realidad carece de objeto: una pregunta que es tan inexistente como informulable su respuesta.

¹ *Ereignis-Enteignis*. Cf. M. Heidegger, “Temps et Etre”, en *Questions IV*, Gallimard, 1976, pág. 75.

² L. Wittgenstein, “Le cahier bleu”, en *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Tel, Gallimard, 1988, pág. 149. [Ed. cast.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984.]

³ Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*, cap. 7, Aubier-Flammarion, 1971, pág. 173 [Ed. cast.: *A través del espejo*, Madrid, Auriga, 1982.]

⁴ Sabemos que Ulises le dijo a Polifemo que él se llamaba “Nadie”. Cuando el Cíclope herido pidió ayuda a sus congéneres, éstos le preguntaron quién lo había atacado, y Polifemo se vio obligado a responder “Nadie”, pasando por loco, de modo que no obtuvo el socorro que solicitaba. Cf. Homero, *Odisea*, canto IX, versos 404-412.

Es “imposible saber nada sin haberlo falseado desde el principio”, decía Nietzsche.¹ El lenguaje lleva a su extremo el genio del engaño, la capacidad falsificadora de la voluntad de poder. Es creación engañosa y no develamiento de lo verdadero. No se trata de que el arte sea lenguaje y por lo tanto verdad, como lo pretende una sólida tradición, sino de que el lenguaje es superchería, artificio, y por lo tanto, arte.

Uno podría sencillamente alegrarse de ello, si no se corriera el riesgo de que los vocablos cierren su trampa sobre quien quiera denunciar el prejuicio metafísico que difunden. Pues la fábula ontológica se alimenta de la gramática, de la trinidad sujeto-verbo-predicado, que inmoviliza lo real en sustancias eternas. El sustantivo es el sujeto gramatical del verbo, y en consecuencia se ha visto en él la causa permanente y el sujeto real de la acción; se lo ha disociado de esta última, para atribuir a continuación a esa entidad abstracta e invariable una existencia autónoma. Existencia esencial, por cierto, y no fenoménica. Subsiste el hecho de que la metafísica, igual que la magia, transforma el espacio virtual, semántico, cuyo actor es el nombre, en un espacio real, más real que el espacio físico sobre el cual aún pretendería operar el encantamiento mágico. En suma, el yo que habla, no contento con creerse sujeto del pensamiento, sustancia pensante, proyecta sobre el exterior la unidad e identidad de la que se jacta.² Pero *la Cosa* tiene tan poca existencia como el sujeto metafísico, como todas las entidades que a través de nombres y pronombres nos inventamos para representarnos el mundo, para neutralizar una realidad demasiado móvil y contradictoria, para poner freno a la inestabilidad de los sentidos, su dispersión y su parcialidad.

¿Quién habla? Sin duda, no yo, pero tampoco ninguna sustancia una e idéntica, así se trate de la voluntad de poder. No hay ningún “en-sí” único que resuma el ser de todo y de todos. La voluntad de poder, igual que el proceso primario de Freud, sólo tiene la unidad de su nombre; en realidad, “hay que pensar al hombre como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios de expresión y de formas”.³ La voluntad de poder no es un universal, sino un conjunto de procesos singulares. Si el pensamiento de Nietzsche puede sin embargo prestarse a contrasentidos, ello se debe a que su interpretación de lo

¹ VP, t. I, ob. cit., pág. 326, n° 292.

² “Tomar conciencia de las condiciones primeras de una metafísica del lenguaje o, más claramente, de la *razón*, equivale a penetrar en una mentalidad groseramente fetichista. Ella no ve en ninguna parte más que acciones y seres que actúan; cree en la voluntad como causa; cree en el «yo», en el «yo» como Ser, en el «yo» como sustancia, y proyecta sobre todos los objetos su fe en la sustancia del yo —así es como se crea el concepto de «cosa» [...]” (Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, “La «raison» dans la philosophie”, § 5, Cf. VP, t. I, ob. cit., págs. 48-72.) [Ed. cast.: *Él crepúsculo de los dioses*, Madrid, Alianza, 1988.]

³ FP 1 [58], en ob. cit., t. XII.

real como una polifonía de interpretaciones tiene que enunciarse en el único lenguaje disponible, el lenguaje despótico y monocorde de la identidad. ¿Cómo escribir un texto nuevo con las palabras de una lengua muerta, cómo volver contra la metafísica, contra su Cosa (sujeto o sustancia) el léxico gastado y la sintaxis rígida que la acreditan? Para arrancar los vocablos a la fábula metafísica (es decir gramatical) que los corrompe, habría que privarlos de su valor de paradigma, hacer entrar en cortocircuito la lógica que los ordena, y llevarlos a decir lo que han sido hechos para ignorar: la contradicción.

A tal fin se emplean comillas, metáforas y aforismos, que no obstante no suprimen el equívoco del texto nietzscheano. Porque, en primer lugar, no es tan fácil quitarle a los vocablos su poder estabilizador de lo real, su capacidad para identificar lo mismo que allí se repite, y por lo tanto tampoco es fácil retirarles a los sustantivos (*voluntad* o *poder*) su valor de universales capaces de reunir y representar en un género único una diversidad heterogénea. Porque entonces la voluntad de poder, aunque sea laberíntica, se ofrece aún como un origen, como el suelo pulsional y afectivo al cual reconduce todo lo que vive, piensa, incluso todo lo que es.¹ Si además se considera que esta dimensión originaria se sustrae a las palabras de la racionalidad, se está muy cerca de hacer de ella, si no una cosa en sí, al menos una cosa informe e in formulable, el caos arcaico cuya polisemia desafía cualquier posibilidad de pasarlo en limpio. En definitiva, para desacreditar la fábula de lo verdadero se apela a otra “verdad” (la verdad de la falsificación) que, si bien no se eleva a las nubes del ideal, espera hundirse en la confusión de los movimientos elementales. Sólo que en este caso no se pretende haber saltado por encima de la representación y evitado su mentira para alcanzar el sentido en sí, la verdad una de la cosa en sí. Por el contrario, la representación, en su necesaria parcialidad, lejos de enmascarar la voluntad de poder, es el resorte de su actividad, es inherente al trabajo de interpretación, ese enfrentamiento de percepciones, evaluaciones, puntos de vista que opone a fuerzas o procesos rivales.

La propia filología no se sustrae a la ambigüedad del propósito de Nietzsche. Sin duda, ella quiere ser “un arte, un conocimiento de orfebre aplicado al *vocablo*”,² capaz de trabajar la lengua a contrapelo de su pesadez ontológica. Pero como también se basa en la etimología³ (es decir en el sentido *fuerte*, dictado por la

¹ *Más allá del bien y del mal*, final del § 36. Nietzsche, para quien “no hay hechos, sino sólo interpretaciones” (FP 7 [60], en ob. cit., t. XII), escribe sin embargo: “La voluntad de poder es el hecho último, el último término al que podemos llegar” (FP 40 [61], en ob. cit., t. XI), es decir, sin duda, el hecho de la interpretación en sí, o más bien el hecho de la pluralidad de las interpretaciones.

² *Aurora*, Prólogo, § 5.

³ Cf. *Genealogía de la moral*, Primera Disertación, §§ 4 y 5, y la “Observación” que cierra esa disertación, en la cual Nietzsche propone la pregunta siguiente: “¿Qué indicaciones nos proporciona la lingüística, y sobre todo la ciencia de la etimología, para la historia de la evolución de los conceptos morales?” La

interpretación más fuerte, la que en su origen inventó e impuso el nombre), corre el riesgo de depender de la ilusión denunciada, de la pesadez de los fundamentos, en lugar de restituirle a la escritura una ligereza olvidada, la musicalidad que sería la fuente de los idiomas. Las palabras deberían volver desde el contrasentido metafísico a su sentido primitivo, desde el concepto a la metáfora y desde el significado total al significante puro de la melodía:¹ en síntesis, desde el régimen de la representación fija a una variación en movimiento.

En efecto, el filósofo-filólogo puede preguntarse quién habla, puesto que los vocablos han perdido el poder de “hacerse cuadro”, de cuadrar la esencia de las cosas, sólo para adquirir la duplicidad de las palabras adivinatorias, capaces de enunciar lo verdadero disimulándolo. Nietzsche se dice adivino y poeta, filósofo y médico, educador, músico; quiere callar y decir, engañar y revelar, cantar y transfigurar. Quiere que el combate y la victoria de la actividad interpretativa se inscriban en la propia escritura, que el caos sea dominado en ella por una forma que organiza, coordina y jerarquiza los elementos en conflicto. El aforismo reclama ese dominio que en todo arte define “el gran estilo”² y exige del lector³ un arte equivalente: el de sacar a luz, a través de la elipsis de los fragmentos y la red de las metáforas, un sentido que no es una verdad de las ideas sino la intensidad de los afectos, un orden que no tiene la exactitud de una demostración, sino la coherencia de un ritmo,⁴ la orientación de un plan.

Con Nietzsche, el lenguaje comienza a dudar tanto de su sujeto como de su objeto (y seguirá dudando durante mucho tiempo). Los vocablos no simbolizarían las ideas mediante las cuales la conciencia fija la esencia de las cosas para representárselas, sino que —más cercanos a la música, y menos a las artes diópticas—⁵

etimología genealógica consiste en atravesar la multiplicidad de las interpretaciones para volver al sentido originario, el impuesto por los inventores del nombre.

¹ “¡Canta! ¡No hables más! — ¿no fueron hechas todas las palabras para los pesados? ¿No mienten todas las palabras para el que es ligero? ¡Canta! ¡No hables más!” Ésta es la “sabiduría de ave” formulada en *Así hablaba Zaratustra*, Tercera Parte, “Los siete sellos”, § 7. Sobre el concepto, la metáfora y la música en Nietzsche, véase S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972; reeditado en Galilée, 1983.

² “La grandeza de un músico [...] se mide por la tensión de su voluntad, por la seguridad con la que el caos obedece a su orden artístico y se convierte en forma, por la necesidad que su mano impone a una sucesión de formas. La grandeza de un músico —en una palabra— se mide por su capacidad para el gran estilo.” (FP 16 [49], en ob. cit., t. XIV.)

³ Cf. FP 37 [5], en ob. cit., t. XI, y *El crepúsculo de los dioses*, “Divagaciones de un «inactual»”, § 51.

⁴ Cf. *Ecce homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, § 4: “Comunicar mediante signos (incluyendo el *tempo* de esos signos) un estado, la tensión interna de una pasión (*eine innere Spannung von Pathos*), tal es el sentido de todo estilo”, o incluso: “El arte del *gran ritmo*, del *gran estilo*, del período que expresa el flujo y reflujo (*Auf und Nieder*) prodigiosos de una pasión (*Leidenschaft*) sublime y sobrehumana —soy yo el primero que lo ha descubierto”.

⁵ R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, ob. cit., pág. 90.

quizá sólo se representen a sí mismos. Ganancia y pérdida a la vez, puesto que sólo a los conceptos se les atribuye la experiencia de pensamiento que se cumple en las palabras, una carga que es tanto afectiva como semántica.

¿Se podrá a continuación calmar el juego, llamar al orden a un discurso que se mofa del género del que depende, que se ve nacer en medio de la confusión, enrolado por una excitación cuyo objeto debe definir él mismo? Es decir, todo al mismo tiempo, nombrar la dificultad, instituirlo como problema y establecer las condiciones de su resolución, el plano donde situarla. Un discurso que trata a la vez de estabilizar el caos en un dispositivo, y de volver a poner en movimiento los lugares que él mismo fijó, lo que equivale en suma a “orientarse en el pensamiento”, según el sugerente título de un opúsculo de Kant. Un discurso que por lo tanto no sabría detenerse en el vocablo o la frase, sino que trabaja por fragmentos, por series de variaciones inseparables en las que se dibuja y se revisa el tema del que se trata, la representación en sí misma.

Más aún: ¿tendrá alguna vez la filosofía el poder, o incluso el deber de curar el lenguaje, como lo pide Wittgenstein, de mantenerlo a raya, de impedir que se lance contra su propia frontera?¹ ¿La tensión del lenguaje es la tensión del pensamiento, de su esfuerzo por sustraerse a sus propios clichés, por desplazar sus límites, mediante una construcción febril de distancias y diferencias en la que toman forma, se deforman y se reforman todas las representaciones? Es en la torsión de las palabras donde se instituye y toma cuerpo todo pensamiento (incluso el de Heidegger o el de Wittgenstein), donde toda filosofía construye sus conceptos y los marca con un sello extraño, paradójico, que los sustrae a la lengua común, a la opinión.

El error consistiría en pretender una filosofía verdadera, en hacer de la filosofía, no ya una verdad revelada, sino una verdad científica, una formación discursiva, cuyo sentido, y por lo tanto su salud, dependerían de un estado de cosas exterior, de un referente extrínseco a la representación construida, encargado de avalarla. El valor de una filosofía es inherente a los conceptos que crea y sólo a ellos, a la necesidad que se tiene de ellos, a los interrogantes planteados por ellos, resueltos en ellos, y de los cuales ellos son el precipitado. Depende de la consistencia de sus conceptos, de su capacidad para mantenerse en pie, de resistir a las agresiones de conceptos adversos. El concepto filosófico es autorreferencial, como dice Deleuze.² Se pone y pone su objeto con él. Recorta un acontecimiento, lo levanta, traza el plano absoluto en el que ese concepto adquiere sentido, un plano en el que el

¹ *Inv. phil.* ob. cit., n° 119. Cf. también “Entretiens de Wittgenstein”, en A. Soulez, ob. cit., pág. 250, donde es la ontología heideggeriana la que encarna esa “pulsión de lanzarse contra la frontera del lenguaje”.

² G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, ob. cit. Sobre los personajes conceptuales, véase la Primera Parte, cap. 3.

pensamiento decide en adelante desplazarse, orientarse, y esto bajo la acción de personajes conceptuales (como el Apostador de Pascal, el Investigador de Hume, el Juez de Kant, el Caballero de la fe de Kierkegaard, el Dionisos de Nietzsche...). El acontecimiento recortado por el concepto se sustrae a las cosas como la sonrisa del gato de Cheshire.¹ Es el surgimiento de una entidad por la grieta que las palabras, han abierto en las cosas: el yo de Descartes, la creencia de Hume, la experiencia posible de Kant o el inconsciente de Freud; una entidad rodeada por variaciones de la que ella depende y que de tal modo la componen. Por lo tanto, los conceptos son complejos lexicales, constituidos por variaciones inseparables (en Descartes “yo-dudar-pensar-ser”, pero también “finito-infinito-Dios-naturalezas simples”) regidas por un orden de concatenación, una sintaxis, un estricto modo de ensamblaje. Son al mismo tiempo dispositivos lenguajeros extra-ordinarios, tan locos en la meditación en seis jornadas del Cogito cartesiano como en el desarrollo matemático continuo de la Sustancia en Spinoza, o incluso en el ditirambo, la profecía convertida en música de Zaratustra.

No sólo son medicinales las filosofías de Wittgenstein o Nietzsche. Toda filosofía lo es, no porque pretenda siempre curar el lenguaje, la metafísica que él propaga o, a la inversa, la inanidad del palabrerío común, sino porque al menos quiere reorientar el pensamiento, erigir otro plano, otras coordenadas para regular su movimiento. Quiere desplazar² un problema, mal visto, mal planteado o incluso inexistente, e instituir otro problema, encontrar el modo de representarlo, única razón de ser de los conceptos, única razón de la torsión que sufrirán las palabras. Es preciso que el lenguaje esté un poco enfermo y que lo siga estando, que sea capaz de crisis y desviación, si el pensamiento quiere curarse, inventar preguntas y fabricar conceptos, ponerse en movimiento, hender la campana de representaciones en las que se ha replegado, al abrigo del caos.

La filosofía es un campo de batalla, porque debe pelear tres guerras a la vez. En primer lugar, enfrentar el caos que brama allá, arriesgarse y recoger aquí su huella: combate de vanguardia. Después, resistir a la opinión, que no quiere correr ningún riesgo y defiende lo que ha adquirido: combate de retaguardia. Finalmente, tiene que luchar contra los rivales, los conceptos que hay que completar, desviar, recusar: combate fratricida. En suma, éstas son guerras de conquista, en las que la victoria de una representación nueva se decide en la fábula de los vocablos, sin obtenerse nunca por un simple juego de palabras.

¹ *Ibíd.*, pág. 120. Acerca de las variaciones que componen el concepto, Deleuze da como ejemplo el sujeto cartesiano, el concepto de “yo”, cuyos tres componentes son dudar, pensar, ser (*ibíd.*, págs. 29-30).

² Se podría demostrar que, desde Platón hasta Husserl, la relación entre el pensamiento y el ser se desplegó alrededor de la pareja conceptual *materia forma*, incesantemente revisada, desplazada, incluso cuestionada, pero siempre reformulada.

Ninguna filosofía pacificará el pensamiento, ninguna tendrá la última palabra que ponga fin a la guerra, a una lucha de conceptos alimentada por vocablos extraños, vocablos retorcidos, que por suerte nadie podrá enderezar de una buena vez; vocablos que se podrán limpiar¹ para un uso nuevo, que serán nuevamente deslustrados, ajados,² estropeados, marcados por el sello de las representaciones que van a golpearlos después de haberse modelado en ellos.

¹ “A veces hay que retirar de la lengua una expresión y darla a limpiar — para poder volver a ponerla en circulación.” (Wittgenstein, *Remarques mêlées* [en adelante *Rem. mil.*], TER, 1990, pág. 55.)

² “Igual que el papel plateado, que después de arrugarse nunca se puede volver a alisar. Casi todas mis ideas son de alguna manera ideas arrugadas.” (Wittgenstein, *ibíd.*, pág. 29.)

15. GRAMÁTICA

Siempre hay que preguntarse si la palabra que emplea el filósofo, como *ser* u *objeto*, tiene “efectivamente ese sentido en el lenguaje que es su país de origen”. Hay que volver a llevar las palabras, añade Wittgenstein, “desde su uso metafísico a su uso cotidiano”.¹ Por cierto, el proyecto de la ontología puede comprenderse, pero se trataría en suma de que el hombre tiene la tentación de hacerles decir a las palabras lo que ellas no podrían decir, a menos que enuncien absurdos.

Uno se pregunta, por ejemplo, por qué hay ser. “Uno se dice «podría no haber nada» — escribe Bergson — y se sorprende de que haya algo.”² Sin embargo, objeta el propio Bergson, “analicemos esta frase: «podría no haber nada». Veremos que se trata de palabras, y no en absoluto de ideas.” Si suprimir una cosa consiste en reemplazarla por otra, si abolición significa sustitución, “la idea de una abolición de todo es tan absurda como la de un círculo cuadrado”. Es una pseudoidea, un simple vocablo.³

Lo asombroso no es entonces que haya algo en lugar de no haber nada, ni que el ser sea inhallable, exactamente como la nada,⁴ sino, escribe Wittgenstein, “la manera en que un niño comienza *con nada*, y de la noche a la mañana emplea la negación igual que nosotros”.⁵ Igual que nosotros, es decir, para invertir el sentido de una proposición, designar la ausencia de algo o de alguien, y no la presencia de la Nada o de Nadie, según el uso excéntrico del Rey Blanco o de la metafísica.

Hay que luchar contra el fetichismo del lenguaje, decía Nietzsche, contra el embrujamiento por el lenguaje, dice Wittgenstein.⁶ Para este último no se trata de recusar el valor paradigmático del nombre, pues lo que corresponde a los nombres

¹ L. Wittgenstein, *Inv. phil.*, nº 116, en *Tractatus logico-philosophicus* seguido de *Inv. phil.*, ob. cit.

² H. Bergson, “Le possible et le réel” (1930), en *La Pensée et le mouvant*, PUF, 1975, pág. 106. [Ed. cast.: *El pensamiento y el moviente*, Madrid, Espasa Calpe, 1976.] Asombro que Heidegger ha exaltado en una introducción solemne: “¿Por qué hay el ente en lugar de no haber nada? Esta es la cuestión.” (*Introduction à la métaphysique*, 1952, Tel, Gallimard, 1980, pág. 13.)

³ H. Bergson, sucesivamente “Le possible et le réel”, en ob. cit., pág. 106 y *L'Évolution créatrice* (1907), PUF, 1969, pág. 283. [Ed. cast.: *La evolución creadora*, Barcelona, Aribau, 1994.]

⁴ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, ob. cit., pág. 47. [Ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992.]

⁵ L. Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (II), TER, 1994, nº 128.

⁶ “Nuestra divisa podría ser «no nos dejemos hechizar».” (L. Wittgenstein, *Fiches*, Gallimard, 1970, nº 690.) “La filosofía es la lucha contra el hechizo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.” (*Inv. phil.* nº 109.)

del lenguaje no podría destruirse: en caso contrario, las palabras no tendrían significación.¹ Se trata en cambio de reconocer el paradigma como lo que es:² una construcción artificial del espíritu que fija las condiciones a priori de toda descripción de los objetos. Nietzsche diría “una forma que nuestro intelecto ha inventado e impuesto a lo real para simplificarlo y asimilarlo”. Para Wittgenstein el mejor ejemplo es el de los nombres de los colores. El rojo es indestructible,³ no por una inmortalidad propia de las realidades inteligibles, sino por una convención tan necesaria como arbitraria que hace de los seis colores básicos, de su oposición y su complementariedad, el diagrama para describir a todo objeto coloreado.

Por lo tanto, el paradigma no tiene una realidad esencial; es un sistema de referencia, un “objeto para comparar” que nos sirve como patrón o regla graduada que insertamos en la realidad a fin de “deletrear los fenómenos”, como decía Kant. En efecto, Wittgenstein (por la vía de Schopenhauer por un lado, y de Hertz y Boltzmann por el otro)⁴ les atribuye a las palabras el rol que Kant asigna a las representaciones trascendentales, esos conceptos a priori que son el esquema de lectura de todo objeto conocible. La “gramática de los colores” es un paradigma convencional, cuyo decreto, tan ficticio como el Contrato Social de Rousseau, carece de lugar y fecha.⁵ El sepia —al igual que la nada, la unidad o la causa— no es un ser. Es un nombre, elemento de una red (en este caso las relaciones entre los colores) por medio del cual categorizamos lo real, introducimos un orden en el *continuum* sensible. No tiene sentido preguntarse si existe el sepia en sí, si hay o no ese color, así como no lo tiene preguntar si el metro patrón de París tiene o no tiene un metro de largo. El metro no recibe su valor de “alguna propiedad extraña”, sino de su función particular en el juego de la medida. Del mismo modo, el sepia es “un instrumento de la lengua con la que formulamos enunciados de color. *En ese juego de lenguaje no es un representado, sino un medio de representación.*”⁶ Sin el metro patrón o sin

¹ “En un sentido, tal hombre es lo que corresponde a su nombre. Sin embargo, él mismo es destructible, y su nombre no pierde su significación si él es destruido. —Eso mismo que corresponde al nombre y sin lo cual no habría significación es, por ejemplo, un *paradigma* utilizado en el juego del lenguaje en relación con el nombre.” (*Inv. phiL*, n° 55; las cursivas son nuestras.)

² *Ibid.*, n° 131 y *Rem. mêl.*, ob. cit., pág. 41.

³ *Ibid.*, n° 57. Recordemos que para Thom el espacio semántico de los colores está por cierto construido de manera variable, pero a partir de dos colores biológicamente pregnantes: el rojo (la sangre) y el verde (la clorofila).

⁴ Cf. A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, PUF, 1978, págs. 117-123, y *Critique* n° 339-340 (agosto-septiembre de 1975, “Vienne, début d’un siècle”), en particular los artículos de J. Bouveresse y M. Serres.

⁵ “Estamos [...] en una situación comparable a la que presupone la teoría del Contrato social. Sabemos que no hubo un contrato real, pero todo ocurre como si se hubiera acordado un contrato de ese tipo.” (*Les cours de Cambridge 1932-1935*, ed. TER, 1992, pág. 190.)

⁶ *Inv. phil.*, n° 50, las cursivas son nuestras; traducción modificada.

el sepia no quedaría amputado el ser, el conjunto de las existencias, sino el juego de la medida o de la descripción de los objetos coloreados. No cambiaría lo representado, el paisaje que está detrás de la ventana, sino el dispositivo de la representación, la ventana misma, sus ejes, su encuadre, el color de sus vidrios.

Toda proposición normativa que define una regla de descripción de lo real depende de lo que Wittgenstein denomina “la gramática”. El término (también una palabra cuyo uso es torcido, aunque no lo quiera Wittgenstein) no significa aquí la sintaxis, la estructura de la frase (casi siempre reducida, por otra parte de modo erróneo, al trío sujeto-verbo-predicado), sino que designa todas las pantallas caladas de las diferencias semánticas que regulan nuestra aprehensión del mundo. La adecuación de la gramática a lo real es de principio, puesto que lo real está preformado por la norma lingüística en la cual es descrito, y que por lo tanto no podría invalidar. Lo que la ilusión esencialista cree una realidad objetiva no es más que una regla gramatical¹ convertida en tradición y profundamente anclada en nuestra forma de vida. “Esencial —escribe Wittgenstein— no es nunca la propiedad del objeto, sino el carácter del concepto.”² La supuesta esencia del objeto no es más que la proyección sobre él de una armadura (*Gerüst*) descriptiva que le da forma, pero de la que es posible privarlo (de derecho si no de hecho) para reemplazarla por otra, sin perjuicio para dicho objeto, puesto que, “a fin de cuentas, se puede hacer física con medidas tales como el pie o la toesa, tanto como con el metro y el centímetro”,³ y también hacer filosofía adoptando como canon la evidencia intuitiva, el esquematismo trascendental o incluso la dialéctica especulativa.

La historia del pensamiento está escandida por la introducción de paradigmas inéditos, de constelaciones conceptuales en las que palabras antiguas sirven para juegos nuevos, como si de pronto una pieza de ajedrez tuviera que empezar a moverse según una norma distinta; tampoco un vocablo tiene más sentido que las jugadas que permite hacer.⁴ Por ejemplo, un mismo término —digamos *poder*— queda incluido en juegos de lenguajes diferentes (el lenguaje religioso, el lenguaje político, el lenguaje de la física), de los que se analizarán las respectivas gramáticas, esos sistemas de referencia que condicionan a priori los empleos (y por lo tanto los sentidos) del concepto. Esta es la tarea de una filosofía crítica, que clarifique⁵ el em-

¹ “Lo que corresponde a una necesidad en el mundo debe ser lo que en el lenguaje parece una regla arbitraria.” (*Cours 1930-1932*, TER, 1988, pág. 318, citado en C. Chauviré, ob. cit., pág. 138.) Sobre la paradoja de lo arbitrario de la necesidad, Cf. ibíd., págs. 158-159 y 163-167.

² *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Gallimard, 1983, pág. 64; citado en C. Chauviré, ob. cit., pág. 158.

³ *Inv. phil.*, nº 569.

⁴ “La pregunta «¿qué es una palabra?» es totalmente análoga a la pregunta «¿qué es una pieza del juego de ajedrez?»” (*Remarques philosophiques*, ob. cit., 1984, nº 18; e *Inv. phil.*, nº 108.)

⁵ Cf. *Tractatus...*, aforismo 4.112.

pleo efectivo de las expresiones, los juegos en los cuales ellas colaboran, las reglas implícitas de esos juegos, para proponer de tal modo una “presentación sinóptica”¹ de nuestro lenguaje usual. Según Wittgenstein, ésta sería la única manera de curarse de la interrogación metafísica y de su empleo patológico de las palabras. Pero, puesto que siempre es posible inventar juegos que conviertan a un término (*poder* o *gramática*) en el centro de un nuevo paradigma, no se advierte que se pueda contener las palabras dentro de los límites de su uso común y prohibir la innovación filosófica o psicoanalítica que hace de ellas un uso excéntrico, inhabitual, y pronto lo impone.

El kantismo de Wittgenstein se relaciona en primer lugar con un proyecto: “No me interesa erigir un edificio. Lo que me interesa es tener transparentes ante mí los fundamentos de los edificios posibles.”² Esta es casi una definición de la filosofía trascendental, de su búsqueda de las formas a priori de todo conocimiento posible.³ En segundo término, también el método es kantiano: hay que partir de la experiencia, de lo dado a posteriori (la frase para Wittgenstein, los fenómenos para Kant) y retroceder hasta las estructuras a priori que modelan lo dado (la gramática para uno, las formas trascendentales para el otro), y reconocer que esas armaduras, esos paradigmas, esas leyes de la representación son obra del espíritu y no de la naturaleza. Los ha creado el hombre (y como tales han sido “edificados”, instituidos) y, para Wittgenstein, aunque no para Kant, es posible revisarlos, ya que no tienen más necesidad que la que se le atribuye.

Ese sería el *próton pseûdos* de la metafísica: atribuirle al objeto propiedades propias del paradigma⁴ construido por el espíritu para investigar ese objeto. O (lo que es peor según Kant) ese *próton pseûdos* consistiría en transmutar el paradigma en objeto, en hipostasear el concepto hasta otorgarle ser. En síntesis, escribe Wittgenstein “se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación”,⁵ se hace un representado del medio de representación; se transforma (diría Kant) la *for-*

¹ “Übersichtliche Darstellung” (*Inv. phil.*, nº 122).

² *Rem. mêl.*, ob. cit., pág. 19.

³ Salvo que la filosofía trascendental (expresión definida en la *Critique de la raison pure*, Introducción, segunda edición, B 25, traducción de A. Renaut, Aubier, 1997, pág. 110) busca los fundamentos del edificio *existente*, es decir, lo que hace posible el conocimiento de *lo que es*, mientras que Wittgenstein busca la manera de iluminar el edificio existente por medio de la creación de conceptos ficticios que serían los fundamentos de edificios *posibles*. Esta diferencia ha sido subrayada por J. Bouveresse, en “L’animal cérémoniel”, publicado después de L. Wittgenstein, *Remarque sur le Rameau d’or de Frazer*, L’Âge d’homme, 1982, pág. 52.

⁴ “Como se mezcla el paradigma con el objeto, uno se ve obligado a atribuir dogmáticamente al objeto lo que sólo debe caracterizar al paradigma.” (*Rem. mêl.* ob. cit., pág. 27.) “Lo esencial de la metafísica: borrar la diferencia que existe entre las investigaciones sobre las cosas y las investigaciones sobre los conceptos.” (*Fiches*, ob. cit., pág. 458.)

⁵ *Inv. phil.*, nº 104; traducción modificada.

ma, o incluso la regla, en la *materia* que esa regla en realidad rige. Omnipotencia de un pensamiento que se sobreestima al punto de que, como dice Freud, “las cosas les ceden el paso a sus representaciones”.¹ O más bien a los medios de su representación: esos paradigmas que las palabras vehiculizan de incógnito.

Pero mientras que Kant hace depender exclusivamente todo conocimiento posible de los conceptos a priori (las doce categorías del entendimiento puro, como la negación o la causa), sin interesarse por los conceptos empíricos, y en consecuencia por el estatuto del lenguaje, Wittgenstein hace de la totalidad del lenguaje un instrumento,² una colección de sistemas proposicionales que nosotros aplicamos a lo largo de la realidad como reglas graduadas,³ un conjunto de conexiones que gobiernan una forma de representación que es la nuestra, nuestra visión del mundo.⁴ Esta red de reglas implícitas, gramática inscrita en filigrana en nuestros dichos, es la red con la que atrapamos lo real, a través de una variedad de “juegos de lenguaje” (describir, ordenar, cantar, calcular, maldecir...) y por lo tanto de formas de vida en las que está implicado lo real.

Supongamos una gramática exhaustiva, capaz de presentar en una visión de conjunto todos los juegos de lenguaje, sus semejanzas y sus singularidades, la trama invisible de sus reglas, e incluso la diferencia entre esas reglas: una gramática de este tipo nos entregaría, junto con la forma lógica del lenguaje, la forma lógica del mundo en sí. Los límites de mi mundo coinciden estrictamente con los límites de mi lenguaje;⁶ por lo tanto, no hay nada que buscar detrás de las reglas de los juegos de lenguaje, nada que los explique o que los fundamente. Fuera de estas reglas y de las formas de representación que ellas imponen, lo real se desvanece. Ellas son los hechos últimos, o más bien las formas últimas (Nietzsche diría: las interpretaciones) o incluso los “protofenómenos”;⁷ no lo es en cambio ningún *en-sí* o supuesto referente. La descripción de los juegos de lenguaje, y sólo ella, debería

¹ “Die Dingen treten gegen deren Vorstellungen zurück”. (S. Freud, *Totem et tabou*, ob. cit., pág. 203.)

² *Inv. phil.*, nº 569.

³ *Remarques philosophiques*, ob. cit., nº 83, pág. 107 y apéndice I, pág. 303.

⁴ “Weltanschauung”: *Inv. phil.*, nº 122 y *Remarques sur le Remeau d’or de Frazer*, ob. cit., pág. 21.

⁵ *Inv. phil.*, nº 23.

⁶ *Tractatus...*, aforismo 5.6.

⁷ *Urphänomene*: *Inv. phil.*, nº 654. La traducción “protofenómenos” ha sido propuesta por Gérard Guest (“Le chemin de pensée de Ludwig Wittgenstein”, en *Cahiers philosophiques* nº 70, marzo de 1997, CNDP, pág. 41), quien señala que Wittgenstein retoma el término de Goethe, según lo confirman las *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, en adelante *Rem. phil. psy.*, (1), TER, 1989, nº 889. En este caso, los protofenómenos no son, como para la fenomenología, una experiencia “salvaje” anterior al saber, enterrada debajo de él, sino el propio saber, las reglas que nos permiten leer y decir lo real. En tal sentido, el *en-sí* (en su oposición al *para-sí* y al *para-nosotros*) es en sí mismo un “medio de representación”, una armadura que la metafísica proyecta sobre el mundo, y no un “representado”.

resolver y disolver los falsos problemas metafísicos, curar o restituir la sobriedad a ese juego de lenguaje ebrio que confunde los enunciados proposicionales con las reglas de la gramática,¹ lo representado con el medio de representación.

Subsiste el hecho de que la Gramática Filosófica no puede ser exhaustiva.² Ese Libro del Lenguaje que sería el Libro del Mundo es un libro irrealizable. Las “investigaciones gramaticales” son una serie sin fin de observaciones, de aforismos breves, imposible de sistematizar y cerrar. Hay que explorar en todos los sentidos el laberinto del lenguaje, la ramificación de su juego y sus reglas, con la prohibición de imponer a la búsqueda una progresión lineal y ordenada que la paralizaría. En consecuencia, las observaciones no serán más que “otros tantos bosquejos de paisajes surgidos en el curso de esos largos viajes con rodeos complicados”.³ A falta del Libro metódico, imposible de escribir, sólo quedan *observaciones y cuadernos*, en cuya dispersión el lenguaje aprende a tener en cuenta sus “transacciones efectivas”,⁴ a describir el tráfico de juegos y reglas en el que está comprometido nuestro modo de vida.

El arte de la observación gramatical, como la filología de Nietzsche, es un trabajo de orfebre, “un arte que sólo debe ejecutar un trabajo sutil y precavido, y que no llega a nada si no llega *lento*”. Escritura lenta para una lectura lenta: todo se sostiene en el *tempo*.⁵ El lenguaje lucha consigo mismo, lo que no puede sino desalentar a los hombres apresurados,⁶ ávidos de verdad, indiferentes a las condiciones del sentido, a las trampas del sin-sentido.

En definitiva, no es seguro que para el propio Wittgenstein la filosofía pueda curar el lenguaje, prohibirle ese uso insólito que suscita los insolubles problemas metafísicos. Pues la profundidad de estos problemas, de su enraizamiento, exige una terapia tan minuciosa, un trabajo de elucidación a su vez tan profundo, que se revela como interminable, tan inagotable como su objeto, el lenguaje. Sin contar con que ese trabajo sobre el lenguaje es muy poco habitual y conduce en sí

¹ O que incluso confunde los “conceptos formales” (por ejemplo, “objeto”, “entidad”, “cosa”, representados por variables en el simbolismo lógico) o las “operaciones formales” (por ejemplo, la negación, que invierte el sentido de una proposición) con los conceptos propiamente dichos (por ejemplo, “libro” o “asiento”), lo que produce esas “seudoproposiciones carentes de sentido”, en las que el Ser o la Nada aparecen dotados de propiedades. Cf. *Tractatus...*, aforismos 4.126 hasta el 4.1272 y 5.24.

² “Lo que le falta a nuestra gramática es sinopticidad (*Übersichtlichkeit*).” (*Inv. phil.*, nº 122.)

³ *Ibíd.*, Prefacio, ob. cit., pág. 111; traducción modificada.

⁴ Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, Gallimard, 1980, § 44.

⁵ Citamos a Nietzsche (*Aurora*, Prólogo, § 5). Wittgenstein, por su parte, ha escrito en las *Rem. mêl.*: “Sucede que una frase sólo puede comprenderse si se la lee con el *tempo* requerido. Todas mis frases deben leerse *lentamente*.” (Ob. cit., pág. 75; véase también la pág. 86.)

⁶ “Nunca volver a escribir nada que no arrincone en la desesperación a todos los tipos de hombres «presurosos» (*jede Art Mensch, die «Eile hat»*).” (*Aurora*, *ibíd.*)

mismo a enunciados tan singulares como los de la metafísica, o incluso más. “Sólo pensando cosas aun más locas han podido los filósofos resolver sus problemas.”¹ Incluso habría que cambiar de escritura, para que ésta, mediante un empleo de las palabras más extraño aún, parodiara la enfermedad, la revelara y la curara. A la manera de Lewis Carroll, sin duda, que deja al Rey Blanco atornillado a la letra y lo obliga a preguntar por Nadie, o bien borra el gato de Cheshire para que quede solamente su sonrisa. Divagación controlada del lenguaje que le ofrecería al pensamiento el espejo de su extravagancia, y de tal modo le enseñaría a enderezarse.² “Para hacer bien filosofía sólo habría que escribirla en *poemas*”, dice Wittgenstein. Extraña confesión en quien quería restituir las palabra a su uso cotidiano, y sin embargo aspiraba a la poesía, ese empleo tan singular que la filosofía sigue entonces envidiando, ya que no puede someterlo o erradicarlo. Pues es en el seno mismo del lenguaje, haciéndolo volver sobre sí mismo (mediante autoinyecciones y pataleos, tal vez como Jarry), hasta que se ahonde con una profundidad inusitada, donde se obtendría el efecto deseado, la media vuelta “gramatical”, la captación de la filigrana familiar e ignorada que subtiende nuestras palabras y, junto con ellas, el mundo.

Pero Wittgenstein se dice incapaz de poesía, incapaz de una escritura curiosa de sí misma, de sus límites y de sus poderes. Y ése —reconoce— es su propio límite: esa impotencia para hacer el Libro, la Gramática, pero también para llevar su prosa más allá de las fronteras dentro de las cuales se mantiene.³ En suma, el deseo que lo atenaza es el que pretende calmar, el de lanzarse contra los límites del lenguaje. Al menos contra los suyos, contra su propio uso del lenguaje, demasiado estrecho, demasiado convencional; no intenta hacer hablar al Ser, pero es demasiado estrecho para hacer resonar el lenguaje mismo, lo que tiene en sus cuerdas, o más bien lo que se juega entre ellas, la distancia que las mantiene separadas y unidas, en la cual se teje la trama misma de las cosas. A Wittgenstein no le faltan ideas locas, más locas que las de los filósofos. En las *Fichas* encontramos un buen ejemplo: “No puedes oír a Dios dirigirse a algún otro a menos que no seas tú aquel a quien habla. (Esta es una observación gramatical).”⁴ Rasgo insólito para subrayar que nuestro modo de hablar de Dios, de hablar de su palabra, de nuestra relación

¹ *Rem. mél.*, ob. cit., pág. 95.

² Wittgenstein escribe: “Yo debo ser simplemente el espejo en el cual mi lector vea su propio pensamiento, con todas sus deformidades, y con cuya ayuda pueda enderezarlo” (ibíd., pág. 31); véase la cita siguiente en ibíd., pág. 38.

³ “Así como no puedo escribir ni un solo verso, tampoco puedo escribir prosa más que *hasta un cierto punto*, y no más allá. Mi prosa tiene un límite bien determinado, que yo soy tan poco capaz de atravesar como de escribir un poema. Mi equipamiento está *hecho así*, y no tengo ningún otro a mi disposición.” (Ibíd., págs. 76-77.)

⁴ *Fiches*, ob. cit., nº 717.

con esa palabra, obedece a su vez a una gramática tácita: el duo “Yo-El”, norma propia de la confesión, de su intimidad.

Pero, a diferencia de Nietzsche,¹ Wittgenstein no está conforme con sus aforismos: frutilla sin la torta,² o moraleja privada de la historia que la prepara, la lección (asestada en primer lugar a sí mismo) no deja de ser brutal, austera. Además repetitiva, puesto que apunta siempre al mismo objeto: dibujar la estructura imperceptible que modela el lenguaje y el mundo. Y por supuesto dolorosa: la prisa por llenar los cuadernos de notas no es más que “*la obsesión* — escribe Wittgenstein — de liberarme lo antes posible de algo que para mí ya se ha convertido en un hábito”, un hábito del cual no se libera, puesto que siempre vuelve a comenzar.³

Sacar a luz, mediante los propios vocablos, los fundamentos de los edificios posibles, la gramática que distribuye, sostiene y organiza todos los juegos de lenguaje; aprender a distinguir en cada uno lo representado respecto del medio de representación; distinguir por ejemplo a Dios del paradigma según el cual *nosotros* lo hacemos hablar: todo esto es entonces mucho más difícil que realizar el movimiento inverso (que se supone anula la representación y sus artificios), ese movimiento que hace de *la Palabra* (divina por lo tanto) el sujeto de nuestra propia palabra, de nuestra vocación de hablar. Es más difícil que “hablar dios” como otros hablan chino. Porque, en este último caso, la grandilocuencia y su procedimiento etimológico lo hacen todo. El énfasis reemplaza al texto. El encantamiento de la Cosa, de su significante vacío, se convierte en plenitud del significado; en Verbo caído de su boca. Fábula tragicómica, en la cual el “en-sí” aparece como en sí mismo, en una presencia por esencia retirada en su espléndida ausencia. Lo difícil no es creer que se penetra en el “en-sí”, sino ver lo que tenemos ante nosotros, “ver algo que aún no lleva un nombre, que aún no se puede nombrar, aunque todo el mundo lo tenga bajo sus ojos”.⁴ Pero a eso que por el momento solamente ve uno mismo, hay sin embargo que nombrarlo, representárselo y hacer que se represente para los otros, y esto mediante una torsión de vocablos usuales y gastados en la cual los conceptos se inventan y se erige en acontecimiento. Lo cual, además del malentendido probable, e incluso seguro, resulta trabajoso: el concepto (el “modo” de Spinoza, la “transferencia” de Freud, lo “trascendental” de Kant) no es la palabra y no remite a

¹ Cf. *Ecce homo*, “Pourquoi j’écris de si bons livres”, § 4.

² Cf. *Rem. mêl.*, ob. cit., pág. 85.

³ *Ibid.*, pág. 51. Sobre “la frutilla”, cf. *ibid.*, pág. 85; sobre la repetición, cf. *ibid.*, pág. 19: “Cada frase que escribo apunta desde siempre al todo, y por lo tanto siempre de nuevo a lo mismo, y todas ellas, por así decirlo, no son más que aspectos (*Ansichten*) de un objeto considerado desde distintos ángulos”; también la pág. 12: “Mi manera de filosofar es para mí tan nueva como al principio, y su no-vedad vuelve siempre: por ello me veo obligado a repetirme con tanta frecuencia”.

⁴ Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 261. Cf. Wittgenstein: “¡Qué difícil me es ver lo que tengo *ante los ojos!*” (*Rem. mêl.*, ob. cit., pág. 55.)

nada; es lo que la persona no ve o no enuncia, pero que sin embargo articula lo que se dice con lo que sucede. En este sentido, es *gramática* todo pensamiento que quiera hacer aflorar, en la distancia irreductible entre las palabras y las cosas, las leyes de su conquista recíproca. Los recursos laterales no bastan. Más aún. La retórica le arrebató al pensamiento, a los ejes nuevos de su orientación, su único triunfo: la probidad, el coraje.¹

En todo esto, Nietzsche, Wittgenstein y muchos otros comparten, por cierto de manera desigual, la presunción y el tormento. Pero uno se da por instrumento “la interpretación” y el otro “la gramática”. Para Nietzsche, lo representado, lo que hay que nombrar y hacer resonar, es la polifonía de lo real, sus fuerzas vivientes, y el medio de representación es el paradigma interpretativo, que tiene la metáfora por palanca. Para Wittgenstein, lo que hay que clarificar, dibujar, es la tela de araña del lenguaje mismo, que subtiende lo real, y el medio de representarla es el paradigma gramatical, cuyo resorte, a falta de poesía, es la observación. De pronto se invierten los valores de la superficie y de la profundidad. Obligado a ser leve, el filósofo-bailarín utiliza los problemas profundos como baños fríos: hay que entrar rápido y salir pronto,² porque en caso contrario la pesadez metafísica, su prejuicio gramatical, lo retendrán en su hielo, congelarán el movimiento de la metáfora. El filósofo-gramático, por el contrario, en su trabajo de refundición sólo captará la dificultad en la profundidad, arrancándole las raíces, del mismo modo que la química se deshizo de la alquimia.³ Raíces de un lenguaje extravagante, tan bien implantadas que se corre el riesgo de que el enredo metafísico (esa representación disfrazada de presencia) sea incurable.

Pero el remedio nunca tendrá más armas que las de la enfermedad: hablar, crear conceptos e imponerlos. Si no hay hecho en sí ni sentido en sí, cada paradigma construye, cada representación recibe su autoridad sólo de sí misma, y el conflicto de las interpretaciones, privado de una verdad última, no se puede resolver. Es inútil pedir “paz en los pensamientos”⁴ si ningún tribunal tiene autoridad para regular los diferendos conceptuales, para escoger entre los paradigmas posibles que se disputan nuestra representación del mundo. En el mejor de los casos, sólo cabe hacer “propaganda en favor de un estilo de pensamiento, en tanto opuesto a

¹ “Creo que lo esencial es que la actividad de esclarecimiento debe realizarse con CORAJE: si éste falta, no hay más que un simple juego de la inteligencia.” (*Rem. mël.*, ob. cit., pág. 32 y también pág. 54-55.) Sobre la honestidad, *ibíd.*, pág. 20. Sobre la virtuosidad de relumbrón, carente de probidad, cf. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 366.

² *La gaya ciencia*, § 381.

³ *Rem. mël.*, ob. cit., pág. 65.

⁴ *Ibíd.*, pág. 60.

otro”.¹ La guerra de los conceptos es eso: disuadir a alguien de un problema y su solución (es decir, de una constelación conceptual) y hacer que prefiera otra, llevarlo a “ver esto como aquello”, a leer tal o cual estado de cosas según tal o cual tabla de orientación.

Pero éste no es un simple asunto de opinión, ni siquiera de una opinión compartida, de un reconocimiento en virtud del cual los sujetos, suponiendo que su afección es común, quieran relacionarla con una cualidad común de los objetos considerados. A decir verdad, las opiniones se hacen, pocas veces se deshacen, y menos veces aún se rehacen; son del orden mínimo que exige la percepción, el consenso mínimo requerido por la vida social, y están inscritas en la lengua usual, en sus juegos más convencionales. En el mejor de los casos suscitan el debate político, pero nunca el pensamiento. Están desde el origen instaladas en el orden, mientras que el pensamiento, por su lado, intenta siempre extraer de ellas un plano o un recorte nuevo en el caos, trata de orientarse en una confusión de fuerzas cuyas palabras fabulosas deben edificar palabras fabulosas.

¹ Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Gallimard, 1971, pág. 64. El texto continúa: “El otro francamente me había”.

16. EL VIAJE DE LA MIRADA

Freud también hacía propaganda, y tanto mejor. Él creó un paradigma, inventó un nuevo estilo de pensamiento. La interpretación de los sueños, de los lapsos, de los síntomas, recompone elementos dispares, incongruentes, en una forma que les da sentido y valor. Como si, al extender una hoja de papel antes plegada, los dibujos esparcidos revelaran su contigüidad y dieran origen a una imagen.¹ Puesta en forma que supone la aplicación de una nueva pantalla calada de lectura: la metapsicología. La teoría del aparato psíquico es “un objeto para comparar”, una “regla graduada” para aprehender las producciones psíquicas ininteligibles, comprenderlas, representárselas.

El único error de Freud habría consistido en que también él confundió el paradigma con el objeto, lo representado con el medio de representación. Ahora bien, “el objeto para comparar, el objeto del que se extrae la manera de ver las cosas, debe sernos señalado”,² especificado como tal, a fin de diferenciarlo de los casos que pueden serle sometidos a consideración; de tal modo se le quita solidez. Por ejemplo, no todo sueño es indudablemente una realización de deseos, aunque muchos lo sean y la regresión tópica constituya un esquema esclarecedor para comprender el atractivo del sueño.

A pesar de las reservas, de las críticas a veces triviales en las que se siente la influencia de Kraus, la impresión de Wittgenstein, según Moore,³ es que finalmente ha encontrado en Freud a alguien que tiene algo que decir. Por cierto, en lo que

¹ Wittgenstein, *Rem. mil.*, ob. cit., pág. 87.

² *Ibid.*, pág. 27.

³ G. E. Moore (*Principia ethica*, Cambridge, 1903) [ed. cast.: *Principia ethica*, Barcelona, Laia, 1982] se contó entre los miembros del Trinity College que acogieron a Wittgenstein en Cambridge, en 1911. Pertenecía además al Club de Ciencias Morales y a la muy secreta Sociedad de los Apóstoles, de la que también formaban parte los hombres del grupo de Bloomsbury (círculo formado alrededor de Virginia y Leonard Woolf). A pesar de la frialdad que se suscitó entre los dos hombres después de que Moore visitara a Wittgenstein en su retiro noruego, fue no obstante el inglés quien encontró el título, *Tractatus logico-philosophicus*, para el libro finalmente publicado en 1922. También Moore obtuvo el nombramiento de Wittgenstein (que pronto iba a disgustarse con Russell) en el Trinity College, en 1930. Él publicó los cursos de Cambridge (1930-1933) en la revista *Mind*, en 1954 y 1955 (Wittgenstein murió en 1951), compilados posteriormente en *Philosophical Papers*, Allen y Unwin, 1959. Según Wittgenstein, lo que se discutía en sus diálogos con Moore era si se necesitaba “pasar por el análisis lógico para explicar lo que queremos decir mediante los enunciados del lenguaje corriente”. Para Moore era necesario; para Wittgenstein, no. (Cf. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, bajo la dirección de A. Soulez, PUF, 1985, pág. 274.)

Freud dice nunca se puede diferenciar muy bien lo que es la hipótesis o manera de representar los hechos. Su concepción del chiste constituye sencillamente una “manera maravillosa” (*wonderful*) de representar las cosas”, un conjunto “de excelentes analogías (*similes*)”, como la analogía del sueño con el acertijo gráfico. Lo más impresionante en el caso de Freud es “el enorme abanico de hechos psíquicos que ordena”,¹ la presentación sinóptica que ofrece de ellos, y no su explicación causal o histórica.

Decir que en nuestro espíritu hay varias instancias no es desnudar la naturaleza, la esencia del espíritu. Simple “formación conceptual” (*Begriffsbildung*), resuelve lacónicamente Wittgenstein.² Entendamos: el inconsciente no es una realidad ni la esencia de la realidad (lo psíquico en sí), sino un paradigma. Por lo tanto, arbitrario, pero innovador. El psicoanálisis es audaz, en igual medida que la actitud estética que lleva a oír de otro modo una composición musical, o a ver un cuadro de un nuevo modo. También el psicoanálisis³ hace surgir “un aspecto” inédito de lo dado.

Por lo tanto, Freud, no es un científico.⁴ Pero, justamente, dice Wittgenstein, “las cuestiones científicas pueden interesarme, nunca cautivar-me realmente. Sólo pueden hacerlo las cuestiones *conceptuales y estéticas*”.⁵ Lo apasionante es crear nuevas formas —plásticas, musicales o conceptuales—, formar “conceptos ficticios”, conceptos “locos” que permitan comprender nuestros conceptos más habituales, volver a ver los fenómenos mejor conocidos, hacer extraño lo más familiar. Lo interesante no es establecer una “teoría verdadera” sino inventar “nuevas *comparaciones*”.⁶ Una nueva notación, en la cual un elemento (la tierra, el hombre, o incluso la conciencia) pierde su posición privilegiada en beneficio de otro (el sol, la evolución de las especies o el inconsciente), mediante un descentramiento de toda la representación. Freud propone “ver las cosas de un cierto modo y no de otro”, desplazar la perspectiva y, con ella, el aspecto del mundo, de lo que cada uno espera de él y hace con él. Ahora bien, Wittgenstein pretende realizar esto mismo y, también él, persuadir a la gente para que modifique su estilo de pensamiento, adopte otra pauta de lectura, cambie de actitud.⁷

¹ “Wittgenstein’s Lectures in 1930-1933”, por G. E. Moore, ob. cit., págs. 316 y 310-311, citado en Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, ob. cit., págs. 190 y 192.

² *Leçons et conversations*, ob. cit., págs. 93-94. Véanse también las págs. 59-60.

³ En el texto citado en los *Cours de Cambridge 1932-1935*, ob. cit., págs. 57-58, se comparan explícitamente el psicoanálisis y la estética.

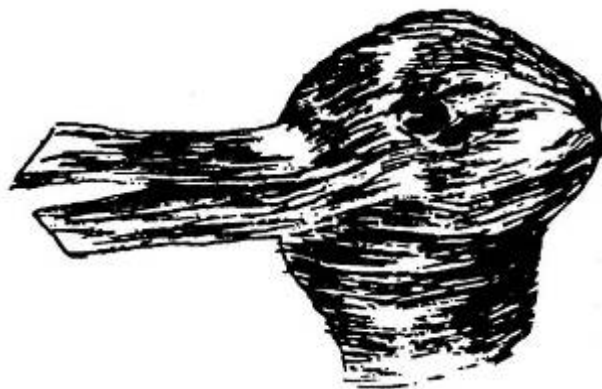
⁴ *Leçons et conversations*, ob. cit., pág. 93.

⁵ *Rem. mél.*, ob. cit., pág. 99. Cf. también: “Nada es más importante que la elaboración de conceptos ficticios, los únicos que nos enseñan a comprender los nuestros.” (Ibíd., pág. 94.)

⁶ Ibíd., pág. 32. “Aunque la teoría fuera verdadera, no me interesaría. No es *eso* lo que busco.” (“Entretiens de Wittgenstein”, en A. Soulez, ob. cit., págs. 267-268.)

⁷ Sucesivamente *Leçons et conversations*, ob. cit., pág. 65, y *Fiches*, n° 205: actitud = *Einstellung*.

El pensamiento conceptual, igual que el arte, exige un desplazamiento, una migración, un “viaje de la mirada”.¹ En este sentido, tiene su germen en la percepción. Aunque ver *así* no sea ver (*sehen*) sino representar-se (*vorstellen*). Ver es desde el principio aprehender una forma en un conjunto informe (según el enfoque “gestaltista” de Wittgenstein). Representarse es un acto creador,² es hacer cambiar de aspecto un mismo dato para verlo de otro modo, a la manera de esas experiencias de Köhler en las que, en un diseño geométrico, la percepción oscila entre la forma y el fondo (por ejemplo, en una doble cruz: cruz blanca sobre fondo negro, o a la inversa). Para Wittgenstein, la mejor ilustración es la imagen-advinanza de las *Fliegende Blätter*³ cuya leyenda pregunta “¿conejo o pato?”. Esta experimentación es tanto especulativa como perceptiva, puesto que la forma es significación. Por supuesto, nadie *ve*, en primer lugar, más que una sola de las dos cabezas; por otra parte, como en toda percepción, nadie deja de observar que eso es lo que ve.⁴ Pero, si la leyenda al pie nos hace prestar atención al carácter equívoco de la imagen, descubrimos la otra cabeza y quizá podamos *representar-nos* por turno los dos aspectos de esa misma figura, verla *como* conejo o *como* pato.



“¿Conejo o pato?” Figura tomada de las *Fliegende Blätter*.

¹ “Das Wandern des Blicks”, *Rem phil. psy.* (II), TER, 1994, n° 368.

² *Rem. phil. psy.* (II), n° 111 (o *Fiches* n° 637).

³ Como lo ha enseñado J. Bouveresse (*La Rime et la raison*, Minuit, 1973, pág. 197, nota 23), E. Gombrich utiliza también el ejemplo del pato-conejo en *L'Art et l'illusion* (Gallimard, 1971, 2ª ed., 1987, pág. 24) y en *Écologie des images* (Flammarion, 1983, págs. 110-111), obra de la que reproducimos la figura 54.

⁴ “Desde luego, si se me pregunta qué representa esta figura, yo responderé cada vez “un conejo”, pero con tan poca conciencia constante como la que tengo del hecho de que esta cosa es una mesa real.” (*Rem. phil. psy.* (I), n° 860.)

Representarse no es imaginar.¹ Por cierto, se necesita imaginación para ver un hombre en la forma de una roca,² pero necesito *ver* la roca para verla *como* un hombre, lo que es distinto de imaginar una roca, o incluso una “roca con forma de hombre”, sin verla. La representación trabaja ya en lo percibido, y lo modifica. Uno ve con sus propios ojos el “aspecto pato” del conejo. No es una visión, pero al mismo tiempo lo es. “Las dos afirmaciones tienen que justificarse conceptualmente.”³

La tentación más común consistiría en disociar esta percepción ambigua para hacer de la impresión visual (la que afecta al ojo de la carne) una constante, y de la interpretación de esa impresión (lo que se representa el ojo del espíritu), una variable: a veces el aspecto pato, a veces el aspecto conejo. Es cierto que algo ha cambiado en mi percepción, sin que haya cambiado el objeto percibido.⁴ Sin embargo, no ganamos nada al convertir el aspecto en un objeto interior, privado, que yo no le puedo mostrar a nadie. Que en el conejo pueda verse un pato, o que la tristeza se vea en un rostro o se oiga en una melodía, son hechos que “describen simplemente —escribe Bouveresse—⁵ que tenemos aquí un concepto de *sensación* que no es el concepto ordinario”. Y el concepto ordinario —para el cual la impresión sensible es una acción del objeto, y la representación una acción del espíritu— es erróneo. En realidad, el aspecto es “una interpretación vista”, desde el principio encarnada en lo visto,⁶ mitad experiencia visual y mitad pensamiento.⁷ Lo que se ve es totalmente una significación, a pesar de Köhler.⁸ Las dos dimensiones son indisociables.

“Hay ciertas cosas en el ver que nos parecen enigmáticas —escribe Wittgenstein— porque el ver en su totalidad no se nos aparece suficientemente como enigmático.”⁹ El enigma de la percepción, del sentido atribuido a lo percibido y de las variaciones de ese sentido, nunca pudo resolverse recurriendo a algún cuadro interior del espíritu. La representación mental, que supuestamente residiría en interior de un *homunculus* misterioso, duplica la dificultad del ver en lugar de disiparla, lo que ya inquietó al propio Descartes, y más aún a Merleau-Ponty.

¹ *Rem. phil. psy.* (II), n° 63. Imaginaciones = *Einbildungen*.

² *Ibid.*, n° 507, 508, 513 (*Phantasie, Vorstellungskraft*).

³ *Inv. phil.*, ob. cit., II, 11, pág. 336.

⁴ *Ibid.*, pág. 328 y *Rem. phil. psy.* (II), n° 474.

⁵ J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, ob. cit., pág. 202, cuyo análisis estamos siguiendo. Sobre la tristeza y las emociones como “aspectos”, cf. *Inv. phil.*, ob. cit., II, 11, pág. 344; *Fiches*, ob. cit., n° 225, y *Rem. phil. psy.* (I), n° 1068-1070.

⁶ Wittgenstein, *Rem. phil. psy.* (II), n° 391 y (7), n° 33.

⁷ *Inv. phil.*, ob. cit., II, 11, pág. 329. Cf. también *Rem. phil. psy.* II, n° 462 y *Études préparatoires...*, ob. cit., n° 179.

⁸ *Rem. phil. psy.* (I), n° 869.

⁹ *Ibid.*, pág. 345 (o *Rem. phil. psy.* (II), n° 472).

Por lo tanto, ver y representarse no difieren como recepción fisiológica y actividad mental, sino más bien como “*ver* mi mano moverse *y saber* que yo la muevo”.¹

“Lo que quiero decir —precisa Wittgenstein— es que ver la figura según una interpretación es pensar en esa interpretación.”² La representación, porque exige un esfuerzo, se sabe imponiendo por turno a la figura ambigua uno solo de los dos sentidos. También la visión es activa; ella proyecta una forma sobre un accidente sensorial saliente, pero lo hace sin saberlo, sin prestar atención. El sentido de lo percibido, unívoco, le parece (erróneamente) dado, mientras que la representación se sabe en trabajo, en lucha con el sentido, y con dos nombres diferentes para designar lo mismo percibido.

Si hubiera que trazar en un papel cada uno de los dos aspectos posibles, ambos dibujos serían copias indiscernibles de la misma figura ambigua. En consecuencia, hay que hablar, y no dibujar, incluso hay que decir “yo lo veo pato” y no “yo lo veo así”, para distinguir explícitamente el *eso* que yo *veo* y el “*así*”³ que me *represento*. Solamente el nombre podrá especificar cuál de las dos cabezas estoy haciendo destacarse. Pero de todos modos el discurso no dará en el blanco, puesto que el vértigo (del ojo y del espíritu) al realizar la metamorfosis, al ver que una forma se figura en la otra, no encuentra su equivalente en el salto, necesariamente discontinuo, desde una nominación a la otra.

En definitiva, la representación no es un cuadro mental, interior e incomunicable, ni la percepción inmediata de un objeto interior, sino el esfuerzo por acoger la polisemia de lo percibido, el desplazamiento que permite modificar su aspecto. No es por lo tanto un estado, sino una práctica, una técnica, una manera de tratar lo percibido,⁴ que no explican las palabras usuales ni las imágenes simples, puesto que inmovilizan eso percibido en estados de cosas claramente separados, estabilizados en nombres diferentes. La representación, por el contrario, supone un viaje de la mirada,⁵ una movilidad del espíritu, de las diferencias de ordenamiento, de la puesta a punto, movilidad de la que sólo da testimonio el trabajo conceptual o artístico, mediante la alteración que impone a las formas, en una oscilación de la que lo real sale transfigurado, irreconocible.

¹ *Rem. phil. psy.* (II), n° 116: hemos suprimido el final de la frase “(sin verla)”, que contradice todas las afirmaciones sobre la necesidad de “*ver*” para “*ver como*” (por ejemplo, *Rem. phil. psy.* (I), n° 1070). Sobre la voluntad, véase también (II), n° 78 y 83.

² *Ibid.*, n° 360.

³ *Inv. phil.*, ob. cit., pág. 340 y *Rem. phil. psy.* (II), n° 451.

⁴ *Rem. phil. psy.* (I), n° 1022, 1025.

⁵ *Rem. phil. psy.* (II), n° 368: “Recuerda que queda algo que no puedes traducir con una imagen (o un modelo): ¡el desplazamiento de la mirada (*das Wandern des Blicks*)!”.

Génesis 2.2 5: “Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban”. Génesis 3.7: “Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos”. En un abrir y cerrar de ojos, los tenemos transformados.

¿Qué vieron Adán y Eva que ya no hubieran visto antes? Vieron lo que los ojos no pueden ver por sí solos, *se representaron* su desnudez. Pensaron en lo que veían, lo interpretaron, captaron la diferencia, la diferencia de los sexos. Vieron surgir un aspecto de sus cuerpos, lo desnudo, y en lo desnudo, lo diferente. Del mismo modo que de un rostro surge lo triste. O más bien, de un modo totalmente distinto, si la diferencia de los sexos es lo que no cesa de verse, sin jamás comprenderlo, porque uno está excluido del otro sexo, pero no de la tristeza.

Saber que se está desnudo, y que en esa desnudez se es diferente, sería, según Kant, como saber que uno es libre, aunque sin saber qué es la libertad, puesto que ella se sustrae a toda determinación por causas, y en consecuencia, se sustrae al saber. Adán y Eva se vieron en su inexplicable diferencia. Esto determina justamente la diferencia con su pasado indiferenciado, con su insensibilidad o su ceguera a esa diferencia.

Antes de que comieran el fruto del árbol, tenemos el ojo inocente de Adán y Eva, ciego a la semejanza que los vinculaba y los convertía en genitores. Distinto es el ojo de quien, voluntariamente ciego, teme a ese desplazamiento de la mirada, tiene miedo a su resultado, a algún aspecto “repugnante” de la desnudez, aspecto atractivo porque repulsivo.¹ “Hacerse psicoanalizar es un poco como comer del árbol del conocimiento”, observa Wittgenstein.² Volver a comer, diría Kleist. Pero ¿cómo creer, con este último, “que tendríamos que comer de nuevo del fruto del árbol del conocimiento para volver al estado de inocencia”?³ Tiene gracia quien, privado de conciencia (oso o marioneta), se mueve sin saber que se mueve, ignora la afectación, incapaz de verse como desnudo o *como* Adonis, incapaz de representación, ciego al aspecto,⁴ a esas fisonomías que acorralamos en la psique para sorprenderlas y verlas brillar. Pretender una conciencia infinita que, cerrando el círculo, recobraría la inocencia de la que hemos sido expulsados, la ceguera de la que hemos sido privados, es también practicar ese desplazamiento de la mirada y verse *como* un dios, ensayar el rostro más noble, en el abanico posible entre el muñeco

¹ “Es muy posible que el hecho de que la explicación sea extremadamente repulsiva nos lleve a adoptarla.” (*Leçons et conversations*, ob. cit., pág. 58.) “Debe de haber prejuicios poderosos en contra de la idea de descubrir algo repugnante, pero esto es a veces infinitamente más *atractivo* que repugnante.” (Carta de 1945 a Malcolm, citada en J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, ob. cit., pág. 11.)

² *Rem. mêl.*, ob. cit., pág. 50.

³ H. von Kleist, *Sur le théâtre de marionnettes*, ob. cit., págs. 65-66.

⁴ *Gestaltblind oder Aspektblind: Rem. phil. psy.* (II), nº 478.

mecánico y el espíritu que sobrevuela las aguas. Pero el Paraíso está bien cerrado, con el Querubín detrás de nosotros.

Habría que “dar la vuelta al mundo para ver si, de alguna manera, no se abriría de nuevo por detrás”.¹ No cerrar el círculo, sino abrirlo, introducir allí la brecha que el teatro antiguo reserva al escenario. E interpretar papeles. La tragedia o la comedia. Interpretar, desplazarlo todo, fingir que la caja es una casa,² como si tú fueras el papá y yo la mamá, como si conociéramos la diferencia que los une, o al menos como si ellos, los padres, conocieran el secreto de esa diferencia. Interpretar, o más bien reinterpretar. Pues la obra es antigua, pero ha viajado, y el escenario es nuevo, está “abierto por detrás”, en el detrás de la transferencia. Hacerse todo un teatro.³ Cambiar la postura, modificar la dicción, ensayar otras versiones, para seguir transponiendo el drama indescifrable. Repetir y retomar hasta representarse, tal vez hasta comprender⁴ lo que se interpreta, porque otra mirada (tuerta sin duda) ve las cosas de distinta manera, en su desnudez o su desenlace, propone una distribución nueva en la que se ordenan cajas y muñecos, y el mundo acepta aspectos distintos de los de un cuento loco narrado por un idiota.

Para la salida del Edén no hay retorno; el escenario se ha dispersado, la brecha está siempre abierta, allí se vuelve a montar la obra, la mirada se desplaza, el sentido es transpuesto, el texto es distinto. No hay velo ni develamiento, ni escondrijo entre bastidores. Hay un solo telón, el telón de los párpados, para escandir el pasaje de una representación a otra, cambiar el ángulo de ataque, trocar vigilias y sueños. Y después cae el telón, los ojos quedan muy abiertos, incapaces de parpadear; no porque finalmente se fijen en el misterioso secreto, sino porque esperan el relevo que baja los párpados muertos y reinicia el viaje. Se inventa otra historia, con sus parpadeos y sus deslumbramientos, sus edificios erigidos y otros destruidos súbitamente, cuadros en colores, tablas para orientarse, gramáticas, lecturas y cantos inéditos.

Ni siquiera es el exilio: no se ha perdido ninguna tierra, y menos aún una tierra prometida. Es imposible desplazarse: una mirada para fondear y palabras para plegar bastan para el viaje. No hay ningún lugar mejor, puesto que el derecho tiene su revés, la representación se desdobra a gusto. El transporte está en el mismo

¹ *Sur le théâtre de marionnettes*, ob. cit., pág. 43.

² Sobre el “aspecto casa” de la caja en el juego de los niños, véase Wittgenstein, *Inv. phil.*, ob. cit., pág. 339.

³ *Rem. phil. psy.* (II), nº 537: “Para nosotros, la condición previa para que alguien entienda la expresión «ahora yo lo veo como...» de la misma manera que nosotros es que sea capaz de hacerse todo un teatro con tales o cuales cosas”.

⁴ Cf. *ibíd.*, nº 77, donde Wittgenstein tachó y reemplazó *verstehen* (comprender) por *vorstellen* (representar).

lugar, el aquí se vuelve allá y pasa de un ángulo al otro, sin que sin embargo se descubra el ángulo muerto, ese ángulo oscuro del que proviene la única luz. Ángulo muerto que es el espíritu, enclave donde nace lo real en la lucha más viva, brecha en la que las representaciones arreglan cuentas, se conquistan recíprocamente, sin poder anular lo que las separa, la distancia entre el decir y el ver, o entre el ver y el tocar. Distancia que le da al ángulo su abertura, que le ofrece al pensamiento la extensión por cubrir, el espacio donde orientarse. Zona fronteriza entre el otra parte y uno mismo, donde las palabras y la vista son los únicos transeúntes, negociantes de un real creado de contrabando.

17. HIATO

El abismo entre la cosa y uno mismo se repite en otra distancia, en el salto o hiato entre el ver y el hablar. Pues nada nos asegura que lo sentido y lo concebido sean isomorfos, que las representaciones puedan corresponderse entre ellas.

Si la impresión sensible no se enuncia por sí misma, y la *phantasia katâleptiké* de los estoicos (desde el principio cognitiva, comprensiva) no existe, tampoco hay complicidad primera con el mundo, no hay un sentido tácito murmurado por lo visible que nuestro lenguaje se limitaría a recoger; si, finalmente, ningún Logos universal se despliega en la naturaleza, para después reconocerse, recogerse en una conciencia de sí y de tal modo llevarse desde sí mismo hasta la palabra; en síntesis, si no hay ninguna providencia que de alguna manera disponga el mundo en favor nuestro y le dé de antemano un rostro legible, entonces se corre el riesgo de que la distancia entre lo dicho y lo visto sea inatravesable, e imposible el saber, que quiere la *adaequatio intellectus et rei*, la adecuación del pensamiento a la cosa, por lo menos del enunciado a su referente sensible.

Disyunción escandalosa entre lo sentido y lo concebido, erigida por Kant como problema, cuya solución, presuponiendo lo que debería demostrar, tiene por argumento que, *en derecho*, es preciso que lo dado se deje descifrar por nuestra pantalla calada de lectura, que lo sensible se someta a los conceptos normativos que se la imponen, puesto que *sólo ellos* lo hacen repetible como lo mismo para todos y, *de hecho*, vivimos en un mundo común y compartimos una sola y la misma experiencia objetiva. O incluso, esta vez en la versión de Wittgenstein, lo visible se conforma por principio a las normas lingüísticas comunes en las cuales es descrito, preformado, y fuera de las cuales se desvanece.

No obstante, la experiencia perceptiva propuesta por las *Fliegende Blätter* (una experiencia que no es sospechosa, ya que todos pueden repetirla, ni provocadora como el cuadro de Magritte que le niega a la pipa dibujada su nombre de pipa) demuestra hasta qué punto la figura y el texto son irreductibles entre sí. "Por más que uno diga lo que ve —escribe Foucault—, lo que ve no se alberga nunca en lo que dice, y por más que uno quiera hacer ver mediante imágenes, metáforas, comparaciones, lo que está diciendo, el lugar donde ellas resplandecen, no es el que muestran los ojos, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis."¹ No se trata de que el lenguaje sea imperfecto, impregnado frente a lo visible de un déficit

¹ *Les Mots et les choses*, ob. cit., pág. 25. [Ed. cast.: *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Aribau, 1985.]

o de un exceso originales, sino que tiene su propio objeto, un objeto discursivo que no lo preexiste y sólo se bosqueja en él.

Esto desencadena una batalla más, y tal vez en última instancia la única, en las guerras que desgarran a la representación. No es sólo que la procesión de los dobles sea interminable (ya lo decía la *Carta VII* de Platón), sino que, peor aun, ellos siguen siendo independientes entre sí, sin superponerse, sin siquiera corresponderse. Cada tipo de representación se crea su propio objeto, sin medida común que permita reunirlos a todos. La disyunción entre lo que veo allá, pero no puedo decir, y lo que digo aquí sin hacerlo ver, no es más que la réplica, en el seno mismo de la representación, de la distancia que separa la representación de la cosa tal como es en sí. Lo que retroactivamente justificaría la extraña amalgama que Freud le hizo sufrir a Kant, al hablar de “lo percibido inconocible”:¹ la tierra extraña de la cosa en sí sólo puede proyectarse sobre la tierra exterior de lo real percibido pasando por el abismo común que las separa a ambas de lo real concebido que formulan las palabras. Y los hiatos continuarán multiplicándose si prestamos atención a lo que, en el seno de lo dicho, separa la comunicación y la literatura o, en el seno de lo sentido, los clichés perceptivos y la emoción estética.

En cuanto se supera la práctica empírica, su tranquila seguridad de que vincula la palabra y la visión, los vocablos dejan de hablar de lo que vemos, y sólo hablan de lo que dicen; lo visible ya no puede ser dicho, sino solamente visto. Pero esta ruptura entre el objeto visible y el objeto discursivo no tiene nada de una ignorancia recíproca y serena. Esta no-relación es aún una relación estrecha entre dos adversarios irreductibles, una “batalla audiovisual”,² una captura cruzada de lo visible por las palabras y de lo enunciable por las cosas. Los vocablos no representan las cosas percibidas, no las significan, no se corresponden con ellas; se insinúan en ellas, las hienden, así como las cosas hacen estallar las palabras, las abren y las dispersan, hasta el silencio de la obra.

La representación permite “ver” un invisible que no es la esencia inmaterial y verdadera de las cosas (la idea de flor, ausente en todos los ramos) ni la duplicación carnal que las tapiza por dentro, ese reverso de todo cuerpo que de antemano lo hace espíritu. Un invisible que no está allí ni es dado en ninguna parte, ni detrás ni debajo, no es el original ocultado por su copia. Es un invisible a construir, un aspecto a producir, que hace el aspecto, la densidad de las cosas, parece constituir las, sin ser inmanente a ellas ni tampoco fundarlas; sería su vestimenta y no su contenido, y no es garante de nada. Tal vez lo que Wittgenstein denomina “el objeto para comparar”. Por cierto un objeto, mucho más que una idea, e incluso el único obje-

¹ “L’inconscient”, en ob. cit., pág. 74.

² Ésta es la expresión con la que Deleuze resume la no-relación-relación entre hablar y ver, tematizada por Foucault después de Blanchot. (Cf. *Foucault*, ob. cit., págs. 119-120 y 68-75.)

to, el que toda representación, en cuanto es estilo, erige ante sí, crea frente a sí; el objeto, el hecho en el cual la representación se absorbe y se agota.

Nada en el mundo tiene de por sí este ropaje sin un viaje de la mirada, sin una distracción de los vocablos. Desplazamientos en los que la cosa pierde su trivialidad y adquiere justamente su realidad: cada armazón que se le atribuye nos la hace extraña, la sustrae a la costumbre y, con ese sacudimiento, la protege y la aísla. Lo real sólo existe al ser transportado por nosotros fuera de nuestro alcance, trasplantado allá, lejos de lo que, aquí, lo sojuzga y lo ignora.

¿Por qué tantos esfuerzos, si el camino no tiene salida y la palestra de imágenes y palabras está cerrada? Porque lo que se busca no es lo verdadero sino lo real, porque de lo primero habría una sola copia conforme, o mejor, la evidencia muda, mientras que lo real nace de los rostros que se le crean. Es con él, en él, en esta caverna de sombras, donde se juega la partida; con él, en él, del que uno quiere y no puede estar seguro, que sigue siendo indemostrable, en el cual hay que creer (*pístis*, decía Platón). Lo real no está dado, lo confeccionamos en figuras cambiantes. Ninguna será verdadera,¹ la representación no tiene modelo, no reproduce nada, hace por sí sola todo el original, ella es la creación. Pero está dividida, se difiere por siempre.

Dividida en todas partes.

Un otro habla de nosotros, nos habla, nos hace hablar y después habla en nosotros; desde el principio se hablan dos palabras a la vez. Uno habla consigo mismo, se hechiza, se arrulla. Pero sobre todo, uno habla contra sí mismo, contra las peroratas, pasadas, repugnantes, las propias o las de otros. Se ensaya y se invierte, se transpone, se replica, para encontrar un tejido con el cual envolverse, envolverse uno mismo y también envolver al resto, tender el mantel de los signos, bordarlo, agujerearlo.

Y cortar en dos el sentido: uno para sí mismo, uno para el otro. Diferentes entre sí, como el sexo que se oculta en ellos. Y en adelante cada uno privado de la otra mitad, sin poder volver a unirse a ella, pero siempre esperándola. Un Dios que hace al hombre, se separa de él y lo llama; el hombre y la mujer turbados por la diferencia que los vincula; el niño ante el espectáculo de lo que le dio origen, en el cual sigue ausente, despojado y curioso. Narciso por su lado, privado del otro lado, ausente de sí mismo por la atracción que se atribuye, enclavado en su parte, desga-

¹ “Basta que quien cree que ciertos conceptos son absolutamente los conceptos justos [...] intente figurarse ciertos hechos muy generales de la naturaleza de un modo distinto de aquel al que estamos acostumbrados, para que la formación de conceptos diferentes de los habitualmente en uso se le vuelva inteligible. Comparad un concepto con un estilo de pintura. ¿No ocurre que nuestro estilo de pintura es arbitrario?” (Wittgenstein, *Inv. phil. ob. cit.*, pág. 362.)

rrado, desunido, muerto. Duplicación inerte, aparecido, ropa vieja, la psique se ha coagulado y es sólo un espectro.

Destino insuperable que reanimará el eco, si su voz disuena en lugar de resonar, de repetir lo mismo; si desplaza los acentos y desvía la mirada: verdaderamente cada uno es dos, y después tres, y varios, cada vez diferente en la renovación; debatimos sobre lo posible con lo que vamos a comprometernos; hay historias que tenemos que contar. La alianza incluye la pérdida, la ausencia irreparable que cada uno lleva en sí y comparte con el otro, esa manera de llevarse allá estando aquí, de volver siempre, puesto que uno no puede abandonarse a sí mismo, y de volver a partir, puesto que uno se pertenece, puesto que se está exiliado de uno mismo.

Dividida en todas partes.

Figura con mal de texto, conceptos en pena por imágenes. Y la vista separada del tacto, el sentir que no se puede enunciar. La lengua, que susurra silencios, es en sí misma un espacio. Allí se vive, allí se muere, allí se lucha con uno mismo para llegar al extraño, a ese que reclama su nombre, a ese que nos hace hablar. Guerrilla sin ley, a puñetazos, a asaltos breves, incisivos y repetidos infinitamente, para volver a traer aquí lo que sucede allá, para transportar allá lo que se ignora aquí, para atravesar las fronteras, encerrar los espacios, superponer los tiempos. Cada orden tiene su comarca, pero el espíritu, abierto a todos los vientos, se dispersa en el medio, en un hueco, en una brecha en la que todo quiere intercambiarse: los cuerpos y las ideas, las imágenes y los sonidos, el presente y el pasado, lo próximo y lo lejano. La presencia y la ausencia. La representación alberga a los contrarios, los permuta, los encaja, sin que jamás quede abolido el hiato, sin que lo otro se convierta en lo mismo, sin que el tráfico se detenga y se agote la transferencia.

A lo que se presenta, o por lo menos a lo que insiste, hay que darle lo que le corresponde, trazar un plano nuevo en el que se engendre lo real, pero sin fijar su identidad. Hay que desplazar, mover recortes y perspectivas, atrapar al vuelo la forma efímera que esclarece la cuestión y calma la excitación. Hasta la próxima vez.

La disidencia es nuestra raíz; el doble juego, nuestra condición. Entre la flema de los muertos y el extravío de los locos, nos mantenemos seguros sobre una cresta incierta en la que la aptitud para la nada nos concede algo.