

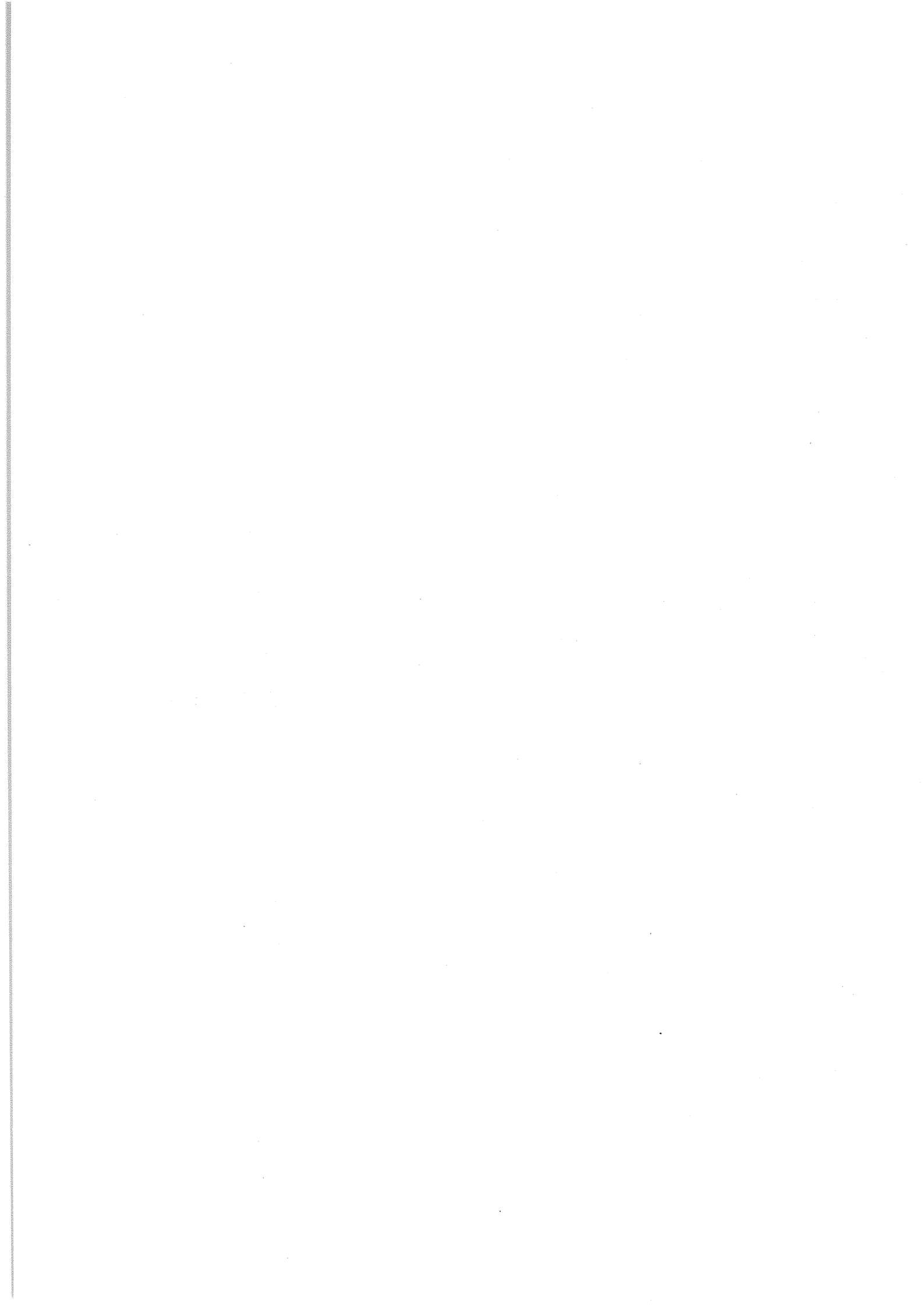
Fernando Colina

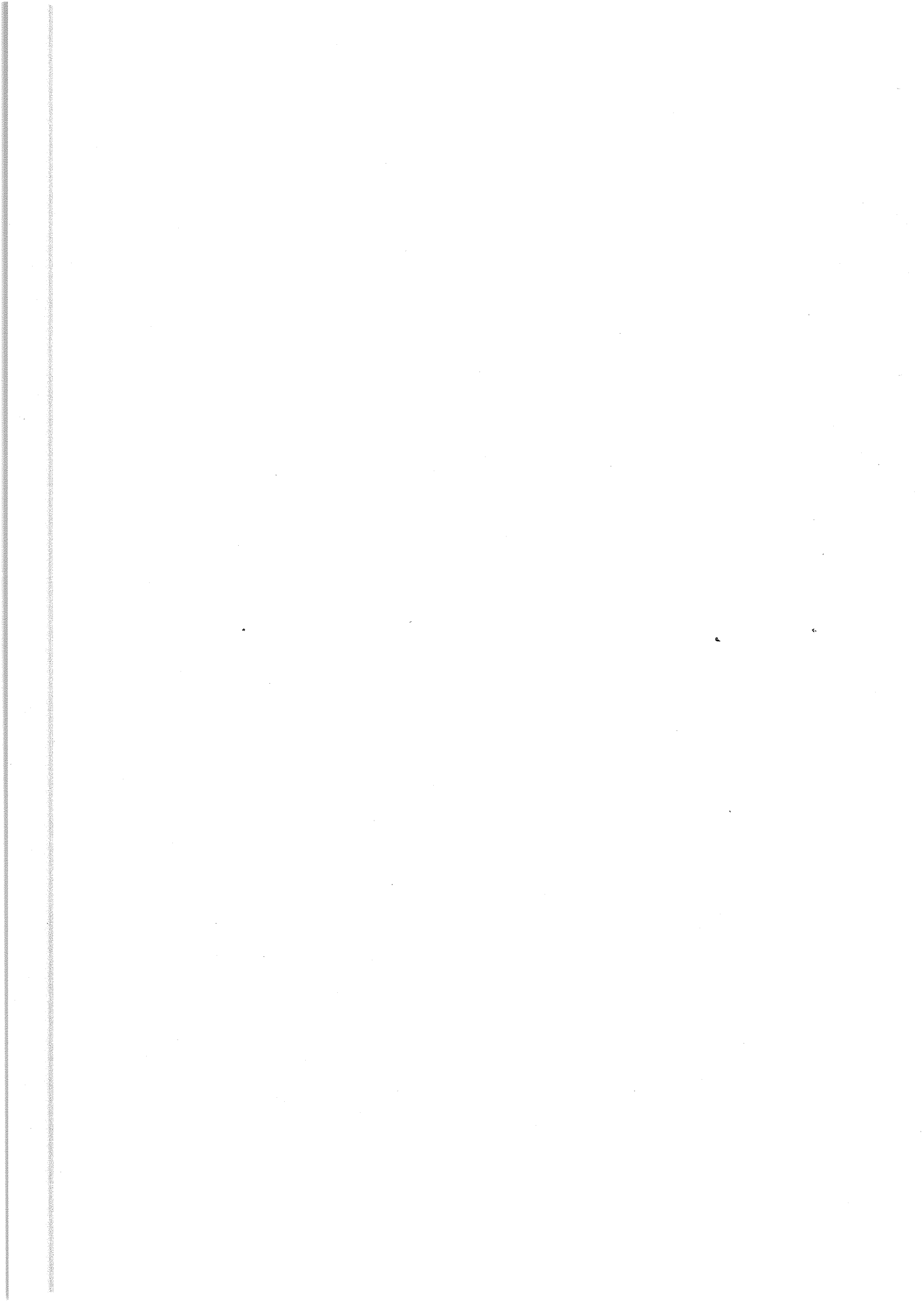
CINISMO, DISCRECIÓN
Y
DESCONFIANZA

JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN
Consejería de Cultura y Bienestar Social

Este ensayo estudia la División y las nuevas condiciones de la virtud. Sus objetivos son escuetos pero dramáticos: desenmascarar la hipocresía, orientar la sospecha, esquivar la opresión de la moral. Una tarea en parte inacabable y, a veces, descarnada que hoy reformula sus preguntas: ¿Qué mentira y por qué? ¿Cómo creer a los demás? ¿Bajo qué moral?

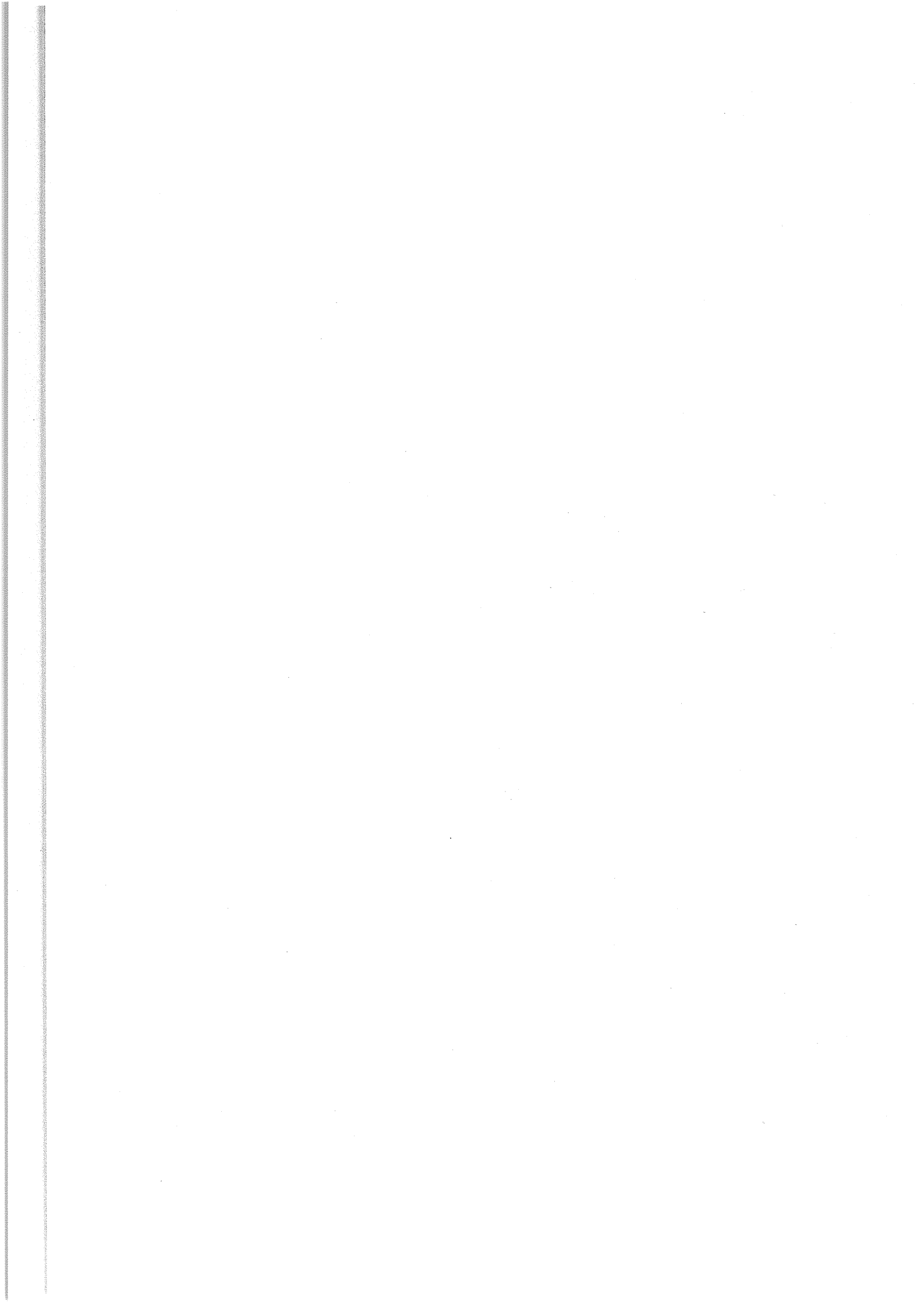
FERNANDO COLINA





CINISMO, DISCRECIÓN
Y DESCONFIANZA

Pere Navarro, con afecto



FERNANDO COLINA

CINISMO, DISCRECIÓN
Y DESCONFIANZA

JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN
Consejería de Cultura y Bienestar Social

1991

DIRECCIÓN EDITORIAL: A. GARCÍA SIMÓN

© Fernando Colina Pérez

© De esta edición:
JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN
Consejería de Cultura y Bienestar Social

Printed in Spain. Impreso en España

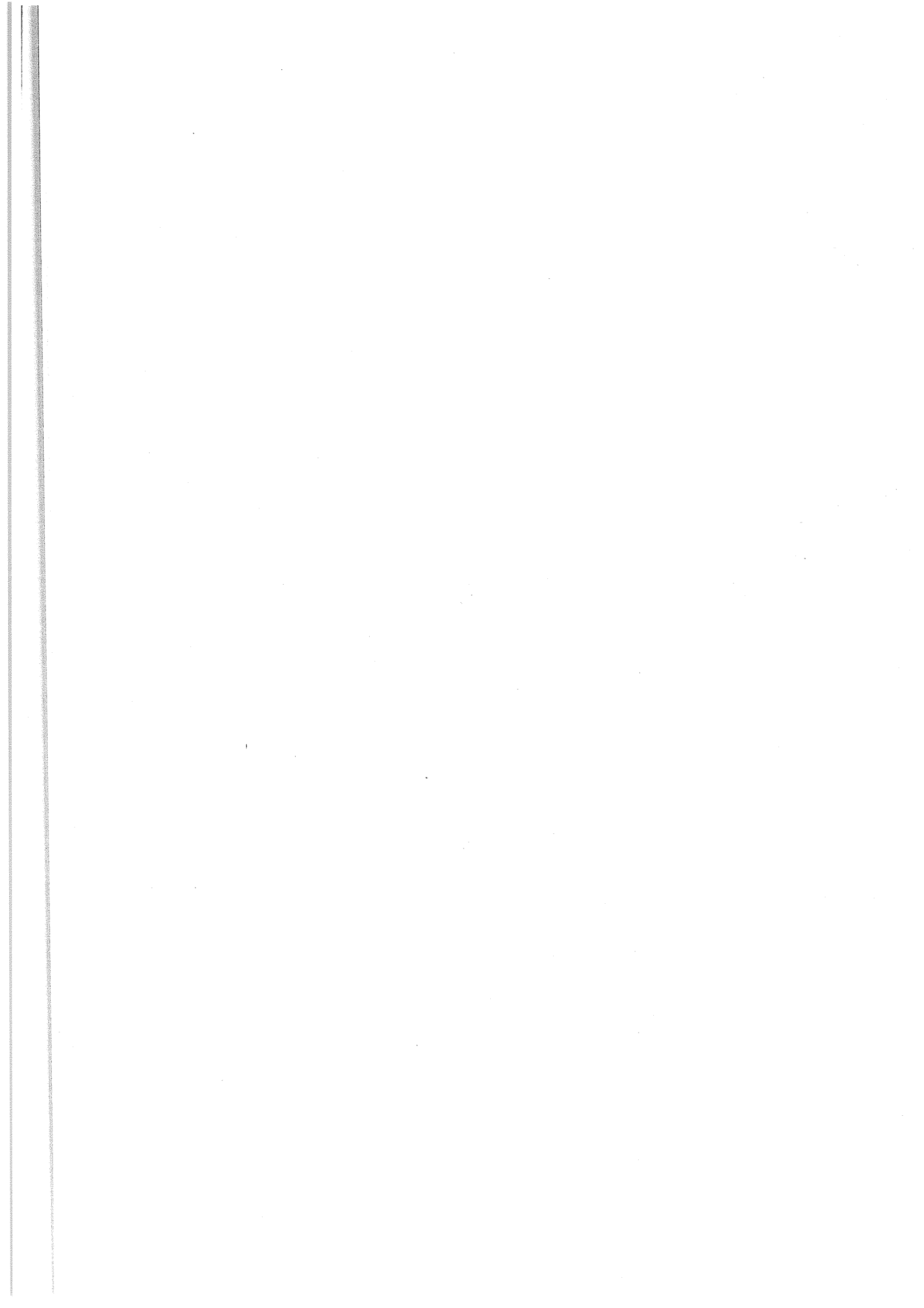
Depósito legal: S. 522 - 1991

I S B N 84 - 7846 - 090 - X

EUROPA ARTES GRÁFICAS, S. A. Sánchez Llevot, 1

Teléf. (923) *22 22 50. 37005 Salamanca

ADVERTENCIA



Puesto que sólo hablamos de nosotros mismos, y de hecho ni el silencio alcanza a impedirlo, reuno aquí tres ensayos sobre mi encuentro con la grieta que impele a hablar, con el primero y más severo de los trascendentes: la División. En sus confines, la vida ha quedado urdida de tal modo que los ideales provocan una mueca displicente y un incrédulo gesto la pasión. A su sombra, la Virtud ha enflaquecido, hasta el punto de que hoy es irreconocible y casi innecesaria.

Ya no hay Virtud como no hay Alejandro —«Ni la tierra tolera dos soles, ni Asia dos reyes»— y, sin embargo, el deber se impone, obligándonos a ser éticos sin moralidad. Forzados a inventar, todo se ha vuelto relativo menos la elección, la necesidad de escoger y preferir.

Elijo, pues, tres virtudes que afluyen torrenciales al cauce de la División, tres virtudes adventicias, casi sin contornos, nacidas de un rodeo recurrente y monótono en torno a la sinceridad, la curiosidad y la confianza. En ellas se dilucida hoy la verdad, la locura de los libres y la fe humana: cinismo, discreción y desconfianza. El hombre comienza dudando de la sinceridad para poder situarse en su propia división, donde una vez conocidos sus límites y la cota de nivel que osa profundizar, hará de la discreción su austeridad y, más adelante, de la desconfianza su estrategia. Una secuencia de amor que comienza dudando de la verdad, baja a los infiernos de la Historia y vuelve del Hades con la sospecha de la palabra, su más débil y enérgica confianza. Una aventura que se inicia, como toda pasión, en el engaño, que conduce

al individuo hasta la boca del vacío y le devuelve, finalmente, a su alertada soledad.

Lo que sigue es un esfuerzo para fabricarnos nuevas virtudes, exasperados de que durante siglos el valor y la templanza se hayan medido entre voces de armas. Irreconocibles virtudes que escarban para la ciencia un dormitorio en la verdad, donde pueda reposar de su constante vigilia, sin airarse, sin blandir sus pruebas, almohadillada entre la poesía y la franqueza, entre el cinismo y la sospecha.

Junto al cinismo de Dioniso y la discreción de Apolo, ha sido imprescindible insertar el Jano de la desconfianza.

ELOGIO DEL CÍNICO



El cinismo es todo lo contrario de la hipocresía porque es la máscara moral de la sinceridad. Ser cínico es la única manera de ser sincero.

(José BERGAMÍN)

¿Qué es el cinismo? Una virtud secuestrada y confusa. Un ideal postergado.

No pretendo apostar una plática, ni dar labia a un sermón insensato. Observad de cerca las cosas, pasad el dedo por su lomo de materia hasta percibir su doblez. Nada existe siendo como se muestra. Pero la ocultación no se reduce a un problema de apariencia; la causa es más resbaladiza y peligrosa: todo cuanto está en posesión de vida debe engañar si aspira a la existencia. El peligro no finge bonanza para abalanzarse sobre el descuidado; sucede, sí, y en cambio, que se oculta a sí mismo hasta ceder a un aire de letargo. Pretendo demostrar que el amor y el conocimiento, nuestros miembros más espabilados, sólo se dan surtos en el cinismo, flotando en un disimulo fantástico.

Si aprobamos sin esfuerzo, ni riesgo desmesurado, que sólo recibimos de las cosas su apariencia, incluyendo nuestro propio substrato, ¿por qué nos creemos sinceros?, ¿por qué pensamos que amamos? Para decirlo más claro: no recomiendo que lo decente sea ofuscar a los cristianos, sino advertir que la virtud siempre trama un engaño. Para conocer, para

amar, hay que hacer daño, y además disimularlo. ¡Y si sólo fuera daño...!

Defino la ética como la distancia que aparta al cínico del hipócrita. No se puede ser cínico sin percatarse de ello, y en cambio se es hipócrita sin evidencia propia. Al cínico le salva su lucidez, la zancadilla que se asesta a sí mismo, condición moral que nunca llega hasta la iniquidad del hipócrita. Mientras el hipócrita pone el engaño a su particular servicio, el cínico recluta el engaño para entregarse a un ajeno combate con la verdad.

Al cinismo se le reconoce si es deliberado, en otro caso se extingue en la necedad o comete la distracción del hipócrita: ocultarse al engaño. Cualquier descuido hipocritiza al cínico, hasta anular aquella agigantada distancia ética que los separaba.

El valor del cinismo, su insustituible merecimiento, viene dado porque ataca y deshace toda altivez. Personifica la astucia, que es la base de la convivencia, encarnizándose contra toda forma de plenitud y de soberbia hasta desbaratarlas. Pero si el cinismo se embriaga en su adoración a Metis (la astucia), acaba en beatífica hipocresía. La astucia debe ser pronto relevada, y el gran dios cínico, Zeus, debe engullir a Metis, su consorte, pues a la primera esposa hay que tragársela como epifanía epistemológica de la razón cínica, única en uncir la verdad a la infidelidad.

Se pasa por alto que cuando uno se esfuerza en combatir por la verdad, y se enzarza a fondo, no es entonces cuando más nos gana el error sino que es la ocasión en que más nos mentimos. De ahí la necesidad de rendirnos galantemente ante lo cínico. Porque no es cínico aquel a quien se le nota, ni lo es quien es calificado de ello. La atribución, si es cierta, se desvanece sobre el objeto. Tener que engañarse a sí mismo, incluso con lucidez, para desbaratarla, es la máxima condición de la sinceridad cínica. Por eso ahora ya no sé bien qué es lo que estoy escribiendo.

* * *

Tratando de emular a la naturaleza nació un cinismo filosófico, primitivo y diogénico, cuya pretensión era serlo a

fuerza de sincero. Yo, que desconfío de las cosas, busco otro cinismo que sume a la franqueza de aquél la sinceridad que se esfuerza en no serlo.

Callar es el mejor modo de desenmascarar la realidad. Ante el disimulo de las cosas decir lo que se piensa no es lo cierto, ni siquiera es un lujo, es una bobez; y además es inmoral. Algo semejante es proponerse decir la verdad, inevitable soberbia del hombre, colmo científico del hipócrita; y aún más fatídico es aspirar al amor verdadero.

Acaba el mundo del trashumante, último hombre bohemio y sincero. Él sabe de la verdad efímera de los sentimientos y de los cielos. Hoy han desaparecido su especie y su gesta, congregándose sedentarios en torno a cualquier fuente de tristeza. Porque la tristeza nos reclama y la alegría nos dispersa. El nómada se alejaba de las penas evitando someterse a la concurrencia que induce el llanto. Se distanciaba pero sin llegar a huir con el desorden que provoca la alegría, pues la jovialidad es pusilánime y al final irrisoria.

Mas todo se torna arrogante, y ahora capto en la trashumancia un exceso de sinceridad que ahoga y ahuyenta el cinismo. Veo un animal sin compostura ni quietud. Pienso como contraste cínico en un lince al acecho, libre en su inmóvil mentira, en esa camuflada e inminente apoteosis que le sujeta a lo verdadero. Quiero ser cínico y me mortifico para serlo, y a través del acerico de mi sufrimiento veo al trashumante ensoberbecido por su refinado desprecio. Padezco por los que no reúnen suficiente cinismo para saberse estar quietos. «Mas ningún ser es dichoso sino el quieto», fue la sentencia del epicúreo, y ante el temor de la dicha vuelvo a lamentar la insinceridad de quienes carecen del suficiente fingimiento. No hay equilibrio ni solución; al cínico le atormenta su sinceridad, muere por hipersincero, como el inmoralista sucumbe por su abultado moralismo.

Tiende a entenderse mal, no sé si desde siempre o desde el Renacimiento, o ahora por el tan ansiado Sobrenacimiento, la cuestión del individualismo. El cínico, el eterno andante a contrapelo, exige la autarquía como objetivo antiguo y venidero, pero su individualismo lejos de ser una respuesta antisocial es la condición de la sociedad. Aquí no hay nada sorprendente. El mundo cínico es el universo de la sutileza y

de los matices, y de este mundo delicado su patíbulo no podía ser más que el otro mundo, el político. Ahora bien, los matices no son para discutirlos, concluyendo en la normalidad del escolasticismo, sino para estremecerse olisqueando su variedad; perversión por lo tanto y desinterés cínico por la verdad.

* * *

Cínico es quien sabe lo que va pasar. Como oráculo de la muerte acopia y concluye su sabiduría.

Los no cínicos, los incínicos, viven pensando en el apocalíptico mundo final mientras que los cínicos hacen de cada día el postrero. Sin llegar a la vergüenza de Aristódamo por sobrevivir en las Termópilas, los cínicos sienten transgredir algo de su identidad a un ritmo diario: «¡Ojalá llegaras cuanto antes, oh muerte, no vaya a ser que también yo me olvide de mí mismo!» (Marco Aurelio).

El modo más inteligente de evitar la repetición, o mejor, de enfrentarse con ella, es anticiparla ejercitándose en morir. El cínico sabe que la vida es un rodeo, pero prefiere vivirla como un atajo directo. Ahí concluye su astucia, a sabiendas también de que su anticipación es prolongada, pues nadie como él tiene presente esa impresión, hoy perdida, de que los molinos muelen lento.

No toma la vida el cínico de un modo sombrío, aunque sí en concordancia con lo que es, un serio pasatiempo, un entretenimiento muy escueto. Es sincero despidiendo la vida a cada momento, con serenidad y sin encantamiento, sufriendo pero dejándose acompañar por el deleite del sufrimiento. Sabe enterrar con halago a sus muertos. No va al cementerio con luctuoso aspecto, sino a saludar a quienes le precedieron.

Los hijos ayudan a morir a cambio de que los padres les enseñen a hacerlo. No hay otra escuela en la vida que la de este simple magisterio. Una época como la presente, tan esquinadamente equivocada con la muerte, ha hecho del saber morir un ideal de mastuerzo. Y ello, como todos nuestros defectos, por atropellarse bajo la sinceridad científica, esa ausencia de cinismo que por obediencia a las lógicas nos impide ser sinceros.

La escritura y el cinismo desprenden un aroma de muerte. Dar cuerpo y fijeza a ese aliento omnipotente que es la palabra, viene a ser el propósito íntimo de la escritura. Alinear, alargar, apelmazar el alma letra a letra para cederla a la ocasión de quien sea, es el mayor sentimiento de inmortalidad que tenemos entre las manos, nuestra más vieja tentación de absoluto. Escribir es morir fallecido de eternidad.

Escribir es una forma de cinismo. Cínico es quien no se desprende de la muerte, el héroe que asesina la verdad decretando la medio verdad de todo lo humano. El cínico estrangula el sentido que se presenta redondo y rollizo, la significación ciega y reacia a lo inacabable. Verdugo de lo descifrable vive sin embargo la vida como si dispusiera de sentido. Y en ese engaño muere de perpetua inseguridad.

* * *

Lo escéptico sólo obtiene entidad si concluye en cinismo. Únicamente desde el cinismo es factible la auténtica duda. La duda parece disolverse en cuanto se identifica como tal. Como le sucede al cinismo, que si no se reconoce aminora en hipocresía, y si se reconoce se desperdiga, la duda parece transmutarse espontáneamente en certeza. «De las cosas más seguras —decía Voltaire— la más segura es dudar».

Hasta la duda pirrónica, que abate sobre el escepticismo de la Academia la inquietud de ignorar tan siquiera si duda, conserva una sobreañadida e hipócrita seguridad. La reflexividad de la duda sólo disimulándola se mantiene como duda; sin su fingimiento esta duda concluye en convicción. Pero también hay que decir que sin certeza no hay duda viable. La duda se vuelve engorrosa pues necesita de la seguridad de que se duda. Al escéptico siempre le vuelve la certeza como al cobista le gana su adulación. El contoneo de la duda es coqueto, y hasta los más virtuosos del *ars dubitandi* acaban traicionados, endiosados, como le ocurrió al «divino Sexto».

El cínico es un escéptico que no ha perdido su grano de activismo, un escéptico sin imperturbabilidad. Mezcla de prudencia y progresismo no renuncia a sus ideales, aunque los despache a tiempo. El cinismo es la forma anticonformista del escepticismo, su evolución ética para evitar la tentación burguesa o proletaria —¿qué igual da?— del colaboracionismo.

Cinismo es lo que ya no puede hacer nada consigo mismo. El cinismo, que se fundamenta en el engaño, no puede reengañarse. No es vividero el metacinismo pues obligadamente se hipocritiza. Como última figura de la autoconciencia su única continuidad es prolongarse en otro cinismo, en el cinismo de otro sujeto. Debido a que las personas se reproducen evoluciona el conocimiento. ¡Qué obvio y profundo absurdo! Donde concluye el límite cínico de uno cabe por último traspasarse a los demás. En definitiva, lo mismo hacemos con el deseo y con el duelo. Con nuestra decepción preñamos la ilusión de los otros, y separándonos con llanto forjamos la tentación por unirse de quienes nos seguirán.

El escepticismo fue un instrumento para medir la moderación del conocimiento; después ha sido sonda para la fe, y hoy es testimonio de la raíz cínica de todas las intenciones, es decir, de la doblez inconsciente de la pulsión y la inclinación inconfesable de nuestros deseos.

El escepticismo es un cinismo en ciernes pero nada más que eso. El cinismo, en cambio, es la moral del conocimiento. Cinismo es la prolongación escéptica que concluye en la desventura, en el pecado y la tristeza: en inteligencia.

Cinismo no es la prolongación cartesiana del escepticismo que se estira hasta concluir en ciencia. El método científico consiste en dudar de todo, tomándolo como científico en tanto que falible, pero que no duda del método; y a veces se lo tiene hasta prohibido y es científicismo. Cínico es quien reconoce que para vivir sin sospechas hay que fingir algo de ciencia, o de lo contrario acabará atragantado por la verdad.

* * *

Entre todas las cosas naturales, y a diferencia de ellas, el cuerpo nunca engaña, ni al deseo ni a nadie. El cuerpo, como la tristeza, simplemente es. Cuerpo y tristeza son lo mismo. Si el cuerpo no engaña tampoco puede arrogarse la categoría de sincero, pues sólo hay sinceridad como verdad disimulada. Ante cualquier esbozo de mentira, el cuerpo, que está privado de cinismo, la convierte en síntoma para mostrarla a los demás. El cuerpo no engaña ni puede ser engañado. Promueve una denuncia que siempre nos acompaña aunque su labo-

riosidad tarde en mostrar los efectos, pudiendo esperar durante años hasta erosionar su opinión en el rostro.

El cínico diogénico reclamaba del cuerpo como su testigo, para mostrarnos con él tanto lo sincero de su austeridad como de su desenfreno. Pero este reclamo hoy es incínico. Hoy admitimos que nunca acabamos ni de desear ni de renunciar, pues no hay estoicismo posible, sólo cabe darle al cuerpo lo que se pueda, placeres cuando le toque, que todos son pocos, y privaciones cuando haya necesidad, que pocas son excesivas.

Víctima trajinante del acá para allá, el cínico no proclama indiferencia ni insatisfacción. Profundamente escéptico y solitario, se encuentra incapacitado para el escepticismo y la soledad. Cuando al cínico le preguntan lo que quiere responde que todo, pero sorprende cogiendo la mitad. No lo hace por humildad, renuncia ignorante o sobriedad, sino guiado por la sentencia del sabio Mitelene: «Más es la mitad que el todo».

Es el cínico un libertino, pero un libertino riguroso y con modales ascéticos. Es también un perverso, un voyeur, un contemplativo de la turbación.

Teme más el cínico no poseer el placer que perderlo, a diferencia del estoico que prefiere morigerarse a tiempo y sin interrupción antes que sufrir el ataque de un placer que se va. El estoico acaba logrando el placer en la privación, pero un placer frío e inevitable que desdeña el cínico, hombre propenso al descontento. Muy a su pesar, ve en la serena muerte de Sócrates algo más que dominio de sí, ve que huyendo de la desmesura puede caerse en el exceso de entereza, ve un insulto al hombre y a su naturaleza. Lo menos que puede hacer el hombre por el hombre es morir arrebatado por la pena y no con pulcra y jactanciosa indiferencia. También por la imperturbabilidad se desatan las guerras.

Para el epicúreo o hay placer o hay dolor, igual que si hay vida no hay muerte y si muerte no hay vida. Esta escisión es incompatible con la inteligencia cínica que ata hasta tejer su tirabuzón. La razón epicúrea impuso su optimismo a Leibniz, repitiendo éste en su teodicea que el mal es simple ausencia de bien. Y ese modo de pensar vuelve y volverá continuamente, dándose además el caso de que aceptar «ca-

llado» ese retorno de lo epicúreo forma ya parte del pensar cínicamente. Es constitutivo del cínico aceptar por adelantado su derrota, pero no renuncia a romper por ello la alternativa sagrada entre hedonismo y ascetismo, intentando engrasar de nuevo el gozne entre la «fortaleza frente a la adversidad» y la «ligereza ante el placer». Bisagra oxidada por muchos siglos de cristianismo. Así se entiende que cuando Plotino estudia la posibilidad de un hombre que viva entreverando el bien y el mal, formule el pensamiento más anticínico que quepa escucharse: «Un hombre así no es fácil que exista; pero si existiera, no merecería el título de hombre feliz... No cabe, pues; vivir felizmente en el compuesto» (*Enéadas* I, 4, 46, 16). Dicen que Plotino tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo, mientras que el cínico, en cambio, es un destajista del suyo.

La intención ética del cínico es despojar a la moral de su sentido, dejarla desnuda, y no perseguir la felicidad, que ve parasitada por preceptos. Por ello si se me pregunta qué relación guarda el cinismo con la felicidad, diré que es una estrategia. No la única, pero sí la indicativa de algunos temperamentos y, sobre todo, la más característica para combatir la mezquindad de una época. El individuo debe ser cínico, liberándose de los resultados felices, cuando la época por vulgar y material resulta hipócrita: todas las épocas. Y más acusadamente desde que se desenmascararon los «intereses» de las ideologías y las trapisondas de la conciencia: la guerra pasó de ser una gesta cruel a ser una matanza anónima, sin más título que el poder y unas perras.

El cínico sabe dos cosas: que la historia va retrasada respecto al individuo y que el individuo va rezagado respecto a su cuerpo. El cuerpo es el problema humano. El problema más radical del cínico no le tiene con la verdad o el engaño, sino con el cuerpo, y de éste más que con la tristeza, que le es natural, con el entusiasmo. El cinismo es la condición racional que impone el cuerpo. Polemón, el sofista, derrotado por la decrepitud, se hizo enterrar aún vivo y ante el desconsuelo de sus amigos dijo: «Dadme otro cuerpo y declamaré». Dadle otro cuerpo al cínico y dejará de serlo.

* * *

El problema poético estriba en decir belleza o tristeza sin conceptos, sólo con palabras. Palabras que expresen el aburrimiento, la ternura, la transparencia —la alegría no que no es poética— y que sin embargo no posean significado. El mismo problema que la palabra provoca al poeta, le plantea la sinceridad al cínico. Debe decir la verdad escapando de todo concepto de lo verdadero, y aún más, perseguir la sinceridad con un irónico ocultamiento, con palabras sin concepto.

Hay una estrategia cínica intrínseca a la palabra. Por una astucia cínica, además de escéptica, cada palabra esconde algo a la vez que revela. Ésta y no otra es la razón de que la escritura, que consiste en una lucha sin cuartel con las palabras, posea, al margen de la voluntad del escritor, una inclinación totalizadora.

La escritura vence a las palabras a costa de su derrota, y así el escritor según dilucida oscurece porque instruye, y mientras dura el deleite sufre. Siguiendo esta vía el cinismo de la palabra corona al escritor, concediéndole una primacía moral que atrae y repele como cualquier excelsitud.

La lengua nos la enseña la madre para atarnos a la lengua materna. Un suceso tan elemental y primitivo condiciona que sea ese mismo instrumento el encargado de apartarnos. Las lenguas nos unen y nos separan al mismo tiempo. El lenguaje, dice Sartre, es «caparazón y antena», pero el escritor, ennoblecido con las insignias del cinismo, va aún más lejos, escribe para hacerse amar «más» por la madre. La escritura es el medio de denunciar ante el juicio materno la conducta del padre, mientras que el hipócrita, que ha perdido empaque mortífero, se limita a conciliar, a hacer pucheros, a poner palabras por escrito, no a escribir.

El silencio no es un hábito, ni una defensa, es la inteligencia del cínico. Delega en la escritura su denuncia, callando para no acusar al padre. Por ello para el cínico resulta tan agradable, ésta sí, la muerte de Zenón, el de Elea, príncipe de las paradojas, quien adelantándose a la tortura, y ya maniatado, acertó a cortarse la lengua para no delatar a los conjurados contra Nearco, tirano de Atenas. Que no existía el movimiento lo demostró con las ideas, y que no existía la palabra lo demostró con los dientes.

A la postre, el cínico, sabedor del gran poder de las palabras, capaces de llamar a la madre y que venga, de decirla y que sonría, y consciente a la vez de que todo el resto les queda subordinado, se dispone a no usar más la lengua, inmolándose a ella.

* * *

Cínico es el escarmentado de la sinceridad. No hay verdad sin ocultación, ni sinceridad sin secreto, tal es el incendiario estribillo al que amolda su vida.

Decir toda la verdad, o intentarlo al menos, máxime si es en público, cuaja en falsedad. Por ello el político, que dice muy poco pretendiendo decirlo todo, y que agrava su estado aspirando a convencer, se encuentra en las antípodas hipócritas del cinismo. Podría ser la solución del político evitar la propaganda y todo electoralismo, y como esto hoy por hoy parece reñido con el parlamentarismo, convendría al menos mantener vigilante aquella costumbre de lavarse periódicamente en la higiene del ostracismo. Cuando el político cultiva el poder intentando «demostrar» la verdad, sufre la nefasta influencia del método experimental, pócima que la ciencia ha instilado en las cosas humanas. Es por tanto misión del cínico, y no del político, conservar vivo el germen de la nobleza. La plebeyez del espíritu, el lacayismo social, proceden de una sinceridad que quiere imponerse y demostrarse, que se hipocritiza esclavizándose en la verdad, mientras que el cínico acuna la ocultación y el secreto, algodónándolos para que perviva el señorío.

Anotó Cicerón que de los filósofos debemos recibir la demostración de la religión, pero «a nuestros padres creerles aun sin ninguna demostración». De esta creencia espontánea e inevitable, a la que sigue necesariamente el desengaño, proviene la franqueza del cínico. Hay que crear una opinión propia dejando de creer en la de los padres, y esta opinión se ancla en una mentira fundante y originaria. Hay que ser infiel a la idea de los padres pero sin dejar de serles leales. Cínico es quien sabe explotar esa infidelidad para reforzar sus lealtades.

El cínico siempre lo es como ademán individual frente a una moral dominante. Sólo en oposición constante a ella

mantiene su identidad; en otro caso sería capricho, inconstancia o vaguedad, y sólo en cuanto que singular evita que el cinismo de los muchos le vuelva hipócrita.

* * *

Lo escrito, al ser más imaginario que la voz, aunque esto sea discutible, resulta el campo específico para la censura. El dominio de la prohibición precisa inscribirse, a despecho de que sólo conste del signo más rudimentario y simple. La voz puede impedirse pero no ser prohibida, como no puede prohibirse un paisaje. La voz se instituye, en contraposición con la escritura, como herramienta de la libertad.

Pero el hombre, en su secreta condición de rival de las palabras, prolonga el conflicto por escrito. Se enseña a escribir metódicamente, siempre amenazados por la desviación profesoral de la saña y el sadismo. La disciplina ortográfica y caligráfica es la primera enseñanza, la normatividad inicial que escolta al ensamblaje de imitación, amor y obediencia con que la madre doblega nuestros esfínteres, incluido el vocal con su incontinente verborrea inicial.

Las reglas ortográficas nunca podrán ser simplificadas, pues precisan de su arbitrariedad para poder imponerse como ley de la cultura y no como obediencia natural. Rebeliones como la de Juan Ramón, que nacen del «capricho» o del «odio a lo inútil», producen admiración pero no pueden sobrepasar los límites de la hazaña individual. La arbitrariedad del significante se transmite a la arbitrariedad de la ortografía, infiltrándose con ella la opresión que requiere su enseñanza.

Advierten los historiadores la aparición simultánea en las sociedades de la escritura y la moneda, mostrándonos con ello que el signo es el utensilio de todos los poderes. Nivelan a los hombres la palabra, más por sus trabas que por el derecho a la palabra, y les desiguala la usura y las reglas ortográficas. Volverá a igualarnos la tristeza, nuestro único bien común, y la belleza literaria, ésta por ser una lengua universal que ha olvidado su privanza. La literatura es la única posibilidad real de la característica leibniziana.

El problema de los hombres siempre será dilucidar si lo igual puede, o no puede, como sostenía Solón, engendrar

guerra. La burla que en este caso el cínico dirige al político es sostener como única igualdad la de las diferencias. Lo que diferencia a una letra de otra es lo mismo, y esa igualdad que va imponiendo lo escrito con su irreductible diferencia debiera ser modelo de parlamentarismo. La hipocresía es el sostén que permite hablar a los elegidos, mientras que el cinismo sólo se representa a sí mismo. Ese es un modo de aludir a la imposibilidad de lo político.

El deseo, la relación del escritor con su escrito, no puede ser otra cosa que lo que es, un conflicto. Unos escriben decididamente para ser amados-leídos, pero otros insisten en guardar sus escritos, aunque no dejen de anunciar a un amigo el lugar donde están escondidos. Es difícil concebir esa renuncia a la singularidad que supone escribir para ser leído, pues la exigencia de individualidad empuja con brío; y los que rompen sus escritos no son ni mucho menos los que escapan a esa necesidad. Tampoco lo logra, en sentido estricto, quien por arte se difunde en la universalidad, en el clasicismo. E igual fracaso define a los escritores anónimos, que aunque inquietan porque rehusan a ser reconocidos, acaba delatándoles la rúbrica de su estilo. Hoy, por lo demás, quizá por las dificultades técnicas del anonimato, han desaparecido.

Mención aparte merecen los escritores que no han escrito, probablemente la estirpe de hombres más cínicos. Pero si directamente no escribieron sí fueron escritos: Sócrates tuvo su Platón y Amonio Saccas su Plotino. Y, en general, quizá pueda y deba decirse que todo escritor escribe empujado por un escritor que no ha escrito.

La poesía es dirigida, o nos dirige, hacia la naturaleza, mientras que la prosa apunta a la madre propia. Cuando salimos de la madre y nos enamoramos de alguien de fuera, volvemos con carantoñas poéticas a la madre naturaleza, en cuyo lecho seguimos lo que dure el estrago de amarse con otra. De ahí en adelante, si salimos y volvemos a la prosa ya sólo es para escribir nuestro epitafio, aunque sea a deshora. De la poesía sólo se sale para morir. Que se sepa, fue un remoto sabio, Ferécides de la isla de Esciro, el primero en escribir en prosa, pero lo que no sabemos, y esa ignorancia originaria nos carga y nos desloma, es cómo era la madre de Ferécides de la isla de Esciro. Aquel hombre debía saber que

se escribe para aprender a escribir, preparando el duelo materno con tan agobiante tarea.

* * *

La razón cínica es el derrotero actual del pensamiento. Se camina con ese rumbo sabiendo que huimos de la ciencia pero sin conocer aún dónde nos adentramos. Puede enjuiciarse que la razón cínica intenta pensar míticamente, pero no de modo ciego sino deliberado, o que lo hace literariamente sin necesidad de rasparlo por escrito, como una literatura oral que se forjara en el cénit del universo cínico. La razón cínica nos obsequiaría con un romanticismo ilustrado, hábil para permitir la concurrencia trágica, no conciliatoria, de la utopía con el sentido común, la pasión con la desilusión, lo escéptico con lo amoroso.

Desde el punto de vista de la dialéctica el cinismo debe considerarse como el movimiento de la autoconciencia que Hegel pasó por alto. La razón cínica debe situarse medio paso por delante de la «conciencia desventurada», lo justo para instituirse como razón pero sin salir de la desgracia. El cinismo, como conciencia desgarrada, desiste de ser Razón, «la certeza de la conciencia de ser toda la realidad» —*Fenomenología del espíritu*—, pero no renuncia a testimoniar de la «vanidad de la cultura», de la ética que hace «del fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros», y de la «impudicia de expresar este fraude», «la más grande verdad».

La conciencia cínica ya no contiene como la «conciencia desventurada», «la contradicción disociada de sí misma», sino que se desgarrar sin disociación, ni «conciencia duplicada», ni escisión freudiana, con conciencia de su duplicidad pero sin precipitarse en la ilusión de superarla. Ha de vivir con dos cabezas, pero sin separarlas. Monólogo desasosegante del bicéfalo, esclavo y señor de sí mismo. Comenta Diógenes ante la huida de su esclavo Manes: «Cosa es ridícula que pudiendo Manes vivir sin Diógenes, no pueda Diógenes vivir sin Manes». Hay aún excesivo estoicismo en Diógenes. Ser cínico hoy es precipitarse en el «ridículo».

Hay muchas formas de ser dialéctico y contradictorio, más sólo una es cínica, y la que lo es radica en hacer cotidiano, vividero y carnal lo especulativo. Además, y es su más elevado mérito, pretende con terqueza liberarse de lo dialéctico, prisión que ha hecho del cínico un cínico.

Todo maniqueísmo, o dualismo, o igualmente todo monismo son precínicos. Ni la escisión, ni la síntesis, ni la contradicción dan cuenta del cinismo; al cinismo le faltan conceptos. Como la melancolía, que desde el punto de vista de la autorreflexión no se elimina ni se franquea, el cínico sólo sabe decir que es cínico, apropiándose todo lo que pueda de su tristeza. La razón cínica por sí misma no debe servir para entender nada. El cinismo está reñido con el éxito, ya que un suplemento sexual de esa índole le conduce a su más específica ignorancia, al provecho del escéptico: el pragmatismo, el oportunismo, el chaqueteo, o cualquier otra venganza. No hay que olvidar que Protágoras, padre del escepticismo, inauguró también la enseñanza remunerada.

El cínico aprende a vivir sumido en *admirabilia*, término con el que Cicerón alude a las paradojas, y con el que hay que reconocer a las contradicciones cuando son afortunadas, cuando no generan refutación, sino ética, perversión y belleza. La hipocresía es contradictoria sin *admirabilia*, desmoronando la contradicción en oposición, como hizo el marxismo cuando se quiso científico. El cinismo, la razón perversa, elige el desconcierto lúcido y voluntario, afrontando entre *admirabilia* la felicidad de la «desventura», la más melancólica.

* * *

Si hubiera que definir al cínico por su hábito mental más sobresaliente, debo decir que sorprende por la familiaridad con que trata todo lo originario. Ese punto naciente, sin querer, se le cruza como un sombrero de pena entre todo lo vivo. Debido a la tirantez de esa raíz, de ese impulso primario, con todas las representaciones evoca la aureola de lo especulativo, la muerte, la verdad y el engaño.

El problema de los orígenes responde a este interrogante: ¿Qué es antes el mundo o el tiempo? O bien se cuestiona en

este tono: ¿Precede la palabra a la escritura? ¿Y la melancolía al objeto?

Que los habitantes de Abdera, patria de Protágoras, Anaxarco y Demócrito, tuvieran fama de lerdos, forma parte de la ironía de los hechos. Y ante la ironía de lo real sólo cabe el cinismo del mundo. La ironía de los cuerpos y de los objetos es la melancolía de su vacío.

La razón cínica arranca de la melancolía y a ella debe de volver a remelancolizarse. Nace la razón cínica del ataque a la madre, de un amor imposible que ha quedado cuarteado por la separación inevitable. Siendo respuesta a esa tristeza, se eleva como mito implícito del matricidio. Cínico es quien decide acogerse al destino de Orestes para pensar en concordancia. Impedido el homicidio de la madre, que los hombres no perdonan y sólo Apolo lo hace, prefiere asesinar la razón y dejar de pensar como los hombres. De ahora en adelante enjuicia el engaño como elemento de la sinceridad, y ante los riesgos del desconocido conocer que le amenazan, prefiere acabar como Schreber con el alma asesinada por las Euménides, que victimado —y valga como nunca el barbarismo— por la hipocresía de la comunidad.

La melancolía es el esqueleto del alma, la sujeción última de la identidad y la emoción. A todo lo que hacemos, si realmente lo hacemos nosotros, le sigue la tristeza. El cínico es melancólico pues conoce el valor de lo irrecuperable, sabe que la vida es una carraca de pérdidas a la búsqueda de la melancolía final. El deseo se nutre de su mismo descontento. Para amar, para vivir, hay que esperar, pues todos los instrumentos del amor trabajan dilatando. Al amor le acaba le brevedad, también el tiempo, si es muy dilatado, es decir, le mata la convivencia, el consuelo, la seguridad de estar acompañado.

No se remelancoliza el adaptado. De la adaptación provienen los hombres nocivos, pues son el conformismo, la fidelidad, la religión o la compasión, los que engendran guerra y destrucción. Otro motivo más para ceder a la necesidad del matricidio. Por su deseo de matar a la madre el cínico engaña y se vuelve un hombre inescrutable, igual que por su melancolía, la aposentaduría más estable, le viene su indesprendible gozo en la clandestinidad, hábito inducido por la complicidad de la madre con su asesino.

Desde el momento en que el cínico se remelancoliza, el amor pierde su estructura edípica entre tres, volviéndose infiel en una geometría de cuatro. El amor se muestra como un acto de sinceridad tan cruel que se construye sobre el adulterio, sobre lo insospechado, meciéndose en el engaño. Con este nuevo atuendo se torna más visible que nunca la imposición fisiógena y carnal de la verdad, que obliga a la infidelidad para que resurja la fidelidad a otro cuerpo.

Al cínico le basta, para presentir hipocresía, oír hablar del amor como generosidad, espontaneidad o plenitud; le parecen formas preñadas de destrucción y guerra, no de muerte. Trenzar bien la muerte reencontrándose con la melancolía, le parece un grito de paz.

* * *

Visto el cinismo como una esmerada operación de ingeniería moral, como un arte de la vida, procede decir algo sobre lo sutil, su instrumento técnico más expeditivo.

Lo sutil, hijo de la debilidad y el rigor, sitiales a su vez del cinismo, no debe ser confundido con la futilidad del sutilismo. La sutileza, aquí por definir, no es el arco que tirotea con argucias, ni tampoco el festejo de las ingeniosidades o el lado cobarde del sofisma; es más bien enjuiciada como la estrategia más refinada del cínico, presente como un formalismo lejano de cualquier colapsante concreción. Si bien camina alejada del ardid posee algo sibilamente soberano, una condición de avizorado que le presta el ser vanguardia de la verdad, perpetua compañía del contorno, del límite, de la sombra.

Sutil es el dardo formal que hace deslizar todo sentido, evitando que el significado se encierre indesalojable en sus cómodas estancias. Es lo que se evade de la definición, lo que empuja por el tobogán el significado, evitando la utilidad o la orientación hacia un fin. Ruta, por lo tanto, por la cual el cínico se desembaraza de la lobreteza de lo útil, de la estrechez y angostura de los fines.

Sutil es el recurso del cínico para evitar el cansancio de que las cosas sean como son, pudiendo, gracias a él, suspender todos los diálogos de un modo socrático: «En definitiva, Crátilo, quizá las cosas sean así, quizá no» —*Crátilo 440 d*—.

Subraya Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* (1140b, 25) que «la opinión y la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera». Ése es el objeto indispensable para el cínico, y en pos de él pone a su servicio la palanqueta de lo sutil. Ferocidad y esmirriez simultáneas hacen de lo sutil una torsión que vuelve todo falible. Estamos ante un filigrana que no busca ni conclusión ni consecuencias, que renegando del argumento, del discurso o de la deducción, actúa siempre inoportunamente a tiempo y donde quiera que aparezca lo hace de refilón. Sutil es una respuesta que se evapora y desmaya, que deja las preguntas intactas pero sorprendentemente contestadas. Una pirueta esbozada, una mutación repentina e instantánea que vuelve imperecedera la sentencia de Píndaro: «El elogio roza la desaprobación».

La empresa de ser y de convivir es impensable desguarnecida de lo sutil. O se dispone de esta estrategia o el ser se quebranta y agrieta.

Sutil es la habilidad para desbordar las palabras, para devolverlas continuamente a su inadecuación. Es la dimensión de lo limítrofe, el espacio del entorno y los confines, la franja intersticial que permite a todo transformarse en su contrario. Merced a su ayuda el cínico se desenvuelve con soltura cotidiana entre lo antinómico. Como maestro de lo que no puede ser enseñado, como mentor del sentido común, se muestra hábil entre los hábiles a la hora de habérselas con el contrasentido. Cínica capacidad para vivir la vida, para saborear la contradicción y poder seguir pensando. Pero ante el sentido común el cínico va más lejos, pues pronto reconoce en él la asimilación y codificación sociales de la estupidez. Es entonces cuando el cínico responde de modo declarado a su cinismo, y en un sutil ejercicio de insensatez se evade de la comunidad.

Es también, el dominio de lo sutil, ese arte de variar la ilusión en desilusión y ésta en aquélla, como juego alternativo que garantiza la única vida que compensa: la vida cínica, la vida difícil y bella. El cínico, ayudado por el florete de la sutileza, busca una desilusión no resignada, entregándose a la heroica tarea de incluir la desilusión en las vísceras de la ilusión. Las ilusiones sólo lo son cuando se acompañan de una conciencia no paralizante de imposibilidad. El cínico es

un testigo ejemplar de la escasez de ilusiones, pues reconoce raudo la médula de convicción que desautoriza a la mayoría. Tan decidido a la vida difícil como rehuyente de la hipocresía el cínico recurre al riesgo. Comprende que el destino del hombre se tuerce porque el bienestar enflaquece la virtud, ante lo cual su tarea ética se convierte en una arrojada tentativa por arrastrarla al límite, hacia la virtud cínica, donde la convivencia consiste en achuchar la ciencia y evitar el conformismo.

Como enemigos de lo sutil puedo nombrar, aparte de algo del espíritu de la ciencia, la sinceridad simplona, algún ribete de la risa, cierta benevolencia y el binomio indisociable de la exactitud y el triunfo. Pero como enemigo declarado del cínico descolla la inmoralidad de los «buenos sentimientos»: la compasión, la caridad y el arrepentimiento, sentimientos todos tan altaneros que se vuelve forzoso declararles la guerra en defensa de mi ciudad. Para substraerse a ellos el cínico cuenta con la cerbatana de lo sutil, y en su encarnizada lucha contra todo lo que ata un nudo, se vuelve devoto de aquello que «podría ser de otra manera».

Con su denodada aplicación por impedir todo cierre y hermetismo, lo sutil queda emparentado con aquel «desvío» (*clinamen*) que los epicúreos atribuyeron a los átomos. En esa discontinuidad encontraron el requisito para combinar y componer los cuerpos compuestos. Esa pequeña desobediencia, que hace factible la naturaleza, nos libera también de la tiranía de los hados, transforma lo necesario en gratuito, e incluye la libertad en la providencia. Lo sutil es el «desvío» del cínico, esa contradicción máxima que supone el empleo voluntario de lo fortuito. Espolvorea el azar para intentar su dominio.

El matiz es un hermano menor de la sutileza. Como ésta es una puntuación justa para eludir cualquier forma de exactitud, pero en su esencia es ya una concreción de lo sutil y por lo tanto una pérdida de sutileza. Lo sutil o es formal e instantáneo o se corrompe en sutilismo liviano, en artificio insistente. Lo sutil está condenado al vacío y a ser un deliz sostenido y algo intencionado. Licurgo, dispuesto a luchar contra el deseo de riqueza, acuñó unas monedas tan pesadas e inmanejables que para su transporte precisaban carretas.

Teofrasto dijo de él que «había hecho indiferente y pobre la riqueza». ¿Es esto una sutileza o ya ha traspasado las fronteras del matiz?

Otro dominio próximo a lo sutil es lo capcioso. Lo capcioso permite el equívoco y el malentendido y como lo sutil trabaja a favor de lo resbaladizo. Pero en lo capcioso hay trampa, hay un abuso de intención e inteligencia que hace perder al cínico su porción de ingenuidad. Cuando se define lo capcioso como «lo que induce a engaño sin ser mentira», la mejor prueba de que ya estamos en la vivienda del hipócrita redundante de que la definición puede aplicarse a la ciencia. Cara al futuro no hay más alternativa que la epistemología del cínico o la hecatombe provocada por la ciencia.

La ironía asienta sus reales en el cinismo, incluso es uno de sus alicates más hábiles, pero en sí es una forma precínica. La ironía, a diferencia del estatuto formal de lo sutil, lo es de algo y contra alguien, requiere un destinatario y una víctima. La ironía, como el matiz, peca de inteligencia y de finura, con facilidad se esponja alejándose de la melancolía, mientras que el cínico, por su engaño, siempre tiene un remordimiento que le embrida.

Otra forma estratégica próxima a lo sutil, y distintiva por lo tanto del cínico, es la seducción. Seducir, de *se-ducere*, apartar del camino, es otra expresión del «desvío». Seducir es buscar variedad en la repetición. Otra posibilidad para la existencia de vida y cuerpos compuestos.

La seducción conquista a alguien para rendirse a él, se somete a una norma para vulnerarla. Ese modo de «desvío» propio de la seducción se repite en lo perverso. Lo perverso participa en la oblicuidad de lo sutil. La libertad es perversa pues para conquistarla se requiere transgredir la ley que la encuaderna y que ella misma se ha impuesto. Exige una transgresión continua para recuperarla y una legislación ininterrumpida donde encajarse. Kant sólo encontró una pasión, el entusiasmo del pueblo revolucionario, como signo de que «el género humano se halla en progreso constante hacia mejor». Así, noblemente, pervirtió aquel hombre simpático su «concepto» de la libertad.

La perversión nos seduce porque nos seduce la seducción. La perversión es la salvación, si la hubiere, de la humanidad,

es la única prueba de que pueda torcerse un supuesto «orden natural» para dar pie a un orden humano. Se vislumbra, se gulusmea ya, el trastueque de lo sutil, la sublevación de lo cínico.

* * *

Lo sutil y la sonrisa guardan una estrecha afinidad. A ambos les une la camaradería nacida de su enfrentamiento común con lo real. Ahí donde el sinsentido y lo funesto de la Cosa nos ocupan, acuden ellos para intentar grabar el reconocimiento de una huella. Pero su socorro procede en momentos muy distintos. Así como lo sutil surge de la plenitud cínica, cuando el significado se ha estancado y en su inmovilidad sosegada pierde disuasión ante lo real, la sonrisa es un recurso apurado, válido sólo cuando al cínico ya está a punto de faltarle la palabra. En el primer caso, el sentido amenaza con agostarse por su impermeabilidad, acudiendo entonces lo sutil con la fertilidad de su equívoco, mientras que en el segundo la sonrisa acelera para coser un desgarró. Lo sutil hace saltar el sentido hacia afuera y la sonrisa le moviliza devolviéndole hacia el sinsentido, hacia la contradicción y la incertidumbre de más adentro.

La sonrisa es uno de los resultados de la irremisible relación que las palabras sostienen con el cuerpo. La relación más íntima y genuina de las palabras no la establecen con el oyente, o en ausencia de éste con el papel o con el aire; la más esencial la costean con el cuerpo. El cuerpo cerca y limita la palabra permitiendo su significación, pero en el caso de la sonrisa la palabra se ha transformado en cuerpo encarnándose del modo más radical, y aún cuando pierde su valor vocal, al desparramarse por la cara, la palabra sigue siendo palabra. En ese proceso sagrado donde el verbo se hace carne, la palabra se va llenando de cuerpo. Para ello, el significante se desprende del significado, primero liberándose del lenguaje para extraer su brazo poético, y luego colmándose de cuerpo hasta quedar en sonrisa, expresión paradójica que de puro corpórea es a la vez impalpable y etérea; tal es su misterio. Cuando, por el contrario, las palabras pierden sus límites corpóreos y no encarnan, quedan atestadas de sentido, y co-

mo las monedas de Licurgo se vuelven inmanejables, solitarias y hechas a la medida del psicótico.

La sonrisa es una modulación de ese esfínter de la palabra que es la boca, y si no es instantánea, como la sutileza, se convierte en mueca, fracasando en un rictus de resentimiento y de soberbia. En otro caso se libera en risa, pero ya se desnaturaliza pues ha perdido su valor de palabra y su incógnita.

El signo por antonomasia es la sonrisa, ningún otro está como él escindido del sentido. Es un significante puro, tanto que como contenido sólo lo reencontramos convertido en significante de sí mismo. No es un signo como los demás. Es el Signo, origen del sí y el no y de todos los demás signos. De este privilegio ruinoso proviene el carácter enigmático y eximio de la sonrisa. Contagiado de su función, que es construir una barricada ante el sinsentido, el signo sonrisual se giocondiza en una mezcla de tentación, burla, verdad y hermetismo. Siendo el signo más arcano y polisémico siempre acabamos con él en el potro de los interrogatorios, esperando que confiese el secreto sexual de sus austeridades y sus excesos.

Cuando lo asimbólico y real nos acosa, aún disponemos de ese artilugio omnímodo que da sentido al sinsentido. La sonrisa no es una emoción sino la expresión más perfecta y matemática del conocimiento cínico. Signo secreto, no articulado, no estructurable en un sistema de signos. Tan incipiente que apenas prendido a lo real nos reembolsa al cuerpo. Ganas de hablar que nos revocan a la carne. Ley del cuerpo que es «regla de silencio». Silencio elocuente, a la vez del cuerpo y la palabra, que propina a la sonrisa su más terminante particularidad. Como cuerpo participa de su sinceridad inevitable, y como palabra es el espacio de la ocultación que comunica.

La sonrisa atraviesa los cuerpos. La sutileza, como capacidad de atravesar los cuerpos, figura junto a la agilidad, la claridad y la impassibilidad, entre las cuatro dotes de los bienaventurados. La seducción une ahora a la sonrisa con la sutileza confiriéndolas un arte magistral para penetrar en los cuerpos. La relación de ambas con la penetración las aproxima en la barbaridad y el placer, en el amor y la destrucción. Una definición acertada de la sonrisa: el sí y el no de la destrucción amorosa.

La sonrisa que aparenta ser alegre y buscar compañía, es soledosa y un grito de melancolía. En *Diapsalmata* se había

preguntado Kierkegaard: «¿Qué sucedería si todo el mundo fuera una equivocación? ¿Y si la risa fuera en realidad un llanto?». La sonrisa es la media verónica con que se recorta la carcajada y se remata la verdad. Cuando la sonrisa pierde su misión y busca la salida fácil, se relaja en risa contenta de sí misma para afluir en el entusiasmo, en la alegría dionisiaca, en la locura. La sonrisa es un intento de controlar a Dioniso, de devolver la palabra al cuerpo y su escritura.

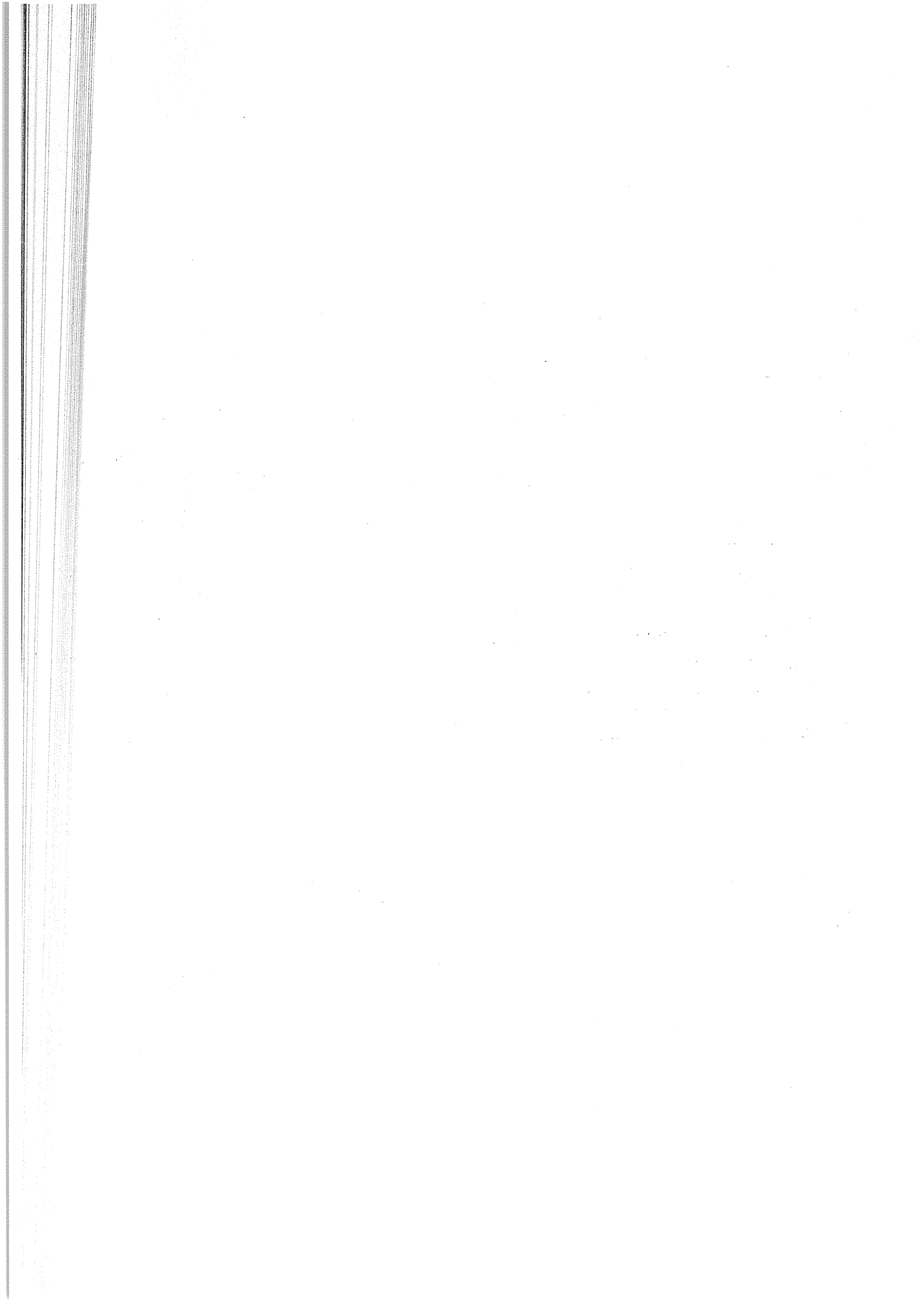
Si Bergson hubiera diferenciado entre risa y sonrisa habría acertado con esta apreciación: «Nos reímos siempre que una persona nos causa la impresión de una cosa». Pero el sentido de cosa que aquí corresponde es más dramático, alude a aquello que emerge fuera de nuestros medios. La sonrisa, que es el más humano adminículo ante lo incomprensible, es una defensa tan absorbente que se incauta de la perplejidad para acabar como soporte de lo inquietante. Cuando no lo logra se falsea, se cubre de un vaho de candor, rótulo de una forma degenerada de la melancolía, y muere insulsa, enterrada por sus estériles facciones en el huerto de los estrapalucios.

La sonrisa, que es una palabra que mira, una palabra muda que aún no ha perdido su osamenta imaginaria, un instrumento plenipotenciario de amor y crueldad, alcanza su momento más pleno en un coito de sonrisas. En ese instante todo queda en suspenso, presencia y ausencia simultáneas, identidad y enajenación coincidentes. La inverecundia, el erotismo, lo placentero y perverso, lo sublime, amoroso y bello, logran allí su plenitud mortal, reconocidas en la mutualidad de las impotencias.

El cínico permanece mientras perdura su sonrisa, después se desvirtúa en hipócrita, en ese hombre ganado por la realidad, y puede que por ello convertido en un pragmata estúpido, sólo atento a la superficie de las cosas. El cínico se sostiene lo que le aguante la sutileza sin ser estrategia de trampa, de persuasión o de oportuna ventaja. A partir de aquí, el cinismo pierde su nobleza y acaba como el Estado sin oportunidad para sacurdirse su índole hipócrita.

Fácil es ya comprender que el único subterfugio para que este «Elogio» mantenga su esencia cínica será si atenta contra sí mismo, si conserva su descabellada solera, si conduce, *in artículo mortis*, ya no al escándalo, que hoy es imposible, sino a corroborar la desaprobación y el desprestigio.

LA DIVISIÓN



1. UN CUCHICHEO TURBADOR

El universo de la historia consta de un mundo roto y de un hombre dividido, y la historia de ese universo es la del recalcitrante cuchicheo de la División. La División es un trascendente, puede que el más radical de los trascendentes. Desde luego, el más indagado por el hombre, si bien sólo encontrado en la conciencia cuando su grado de escisión le obligó a descubrirle en sí mismo como un *a priori* donde lo subjetivo y el objeto se confunden indiferentes.

No sabemos por qué causa la División cambia en sus manifestaciones, ni por qué nos permite ver más hondamente, pero sí advertimos que para ello hace estallar los puentes de razón que la franquean o derrumba los muros de fe que la ocluyen. Puede que la División no haga sino retirarse a su nada, y que ese nihilismo vaya abriendo una alimenticia franja de donde el hombre extrae la trémula alegría del conocimiento, la estremecida ilusión del deseo, el magma melancólico de su saber.

2. DESDE HACE DOS SIGLOS

Hace doscientos años que el zureo de la División acabó en griterío. Aquellas inquietudes que el hombre rumiaba desde la Antigüedad, el problema del doble, el Sileno, el unir y separar del conocimiento, la locura de Eros, el ser de lo uno y lo múltiple, acabaron serenándose durante el Rena-

cimiento como presagio de un nuevo acontecer: el zigzag entre la Ilustración y el Romanticismo que había de acabar por romperse. Desde entonces ya podemos, con rigor, referirnos a un hombre dividido. Sólo cuando todas las huellas de la División pueden dirigirse a la «casa natal» de la persona, al nuevo suelo de la conciencia, la División irrumpe donde es: en la autoconciencia. Sólo cuando la conciencia alcanza a verse a sí misma reflejada en otra conciencia, separada por lo tanto en su unión, alienada en su amor, «desventurada» en su vida, sólo entonces hay División en un sentido estricto. Lo cual no quita para que la División nos preexista desde que el hombre ha sido.

3. LA COSA

En el seno de la División asoma la Cosa. La División es la Cosa hecha historia. La Cosa es la esencia y el ello de la historia y de nuestras historias. Somos el deseo de la División y el deseo es el heraldo de la Cosa. Deseamos la División, y a la postre nos autodeseamos. Éste es el resumen de lo que le viene sucediendo al hombre desde que a finales del siglo XVIII, un envite definitivo de la División le permitió a Kant aislar su concepto de «cosa en sí». Aquello que se inició como un resto oscuro bajo el calificativo de lo que escapa de modo absoluto a nuestra experiencia, no ha cesado de enriquecer su desconocimiento, que es precisamente su curiosa y paradójica manera de crecer. Las cosas, que o bien tenían alma, o estaban renacentísticamente escritas, o se transparentaban en la representación, adquieren un núcleo opaco irreductible. Desde entonces, la Cosa ha dejado de presentarse meramente como un límite escéptico del conocimiento, pasando a configurar un dominio, a la vez letal y vivificante, donde se abisma todo lo humano al encuentro de un punto de referencia originario: el saber, la voluntad o el deseo, la vida y la muerte, lo sagrado y lo santo, la Idea de Dios, el arte y la palabra, el temor, lo siniestro e inconsciente, la libertad y la repetición, lo absurdo, el retroceso nihilista del ser. Así se le muestra, al que vive, la existencia actual dominada por la Cosa, y el que quiera encontrarla leyendo no hallará obstáculo para hacerlo

en el cauce de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault y Lacan.

Cosa es, por lo tanto, aquello con que topa quien se adentra en la División y, aún sin ese esfuerzo, es la ofuscación obligada del hombre en nuestra época.

4. SE MUEVE

Hay movimiento en la quietud incólume de la Cosa. Las cosas en sí mismas varían en su letargo. La División se mueve. No podrá decidirse si progresa o retrocede, pero sí que se desplaza, y especialmente que se abre y tolera ser contemplada: libertad para concebir que no hay más que División, origen de la nada y desentumecer del todo.

La División, como cualquier conocimiento, tiene su alborada allá por el Egeo. El pensamiento nació con la potestad de dividir cuanto toca, pero también de unir al momento. Análisis y síntesis. Lo uno y lo múltiple. Acordeón de una primitiva dialéctica. «Y de esto es de lo que yo soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, le persigo yendo tras de sus huellas como tras las de un Dios». Así se expresaba Sócrates en el *Fedro*¹.

El trato con el análisis y la síntesis es un buen compás para medir cuanta división es capaz de resistir un hombre. Hegel la llevó inicialmente muy lejos, conduciéndola hasta el paraje donde hoy nos movemos. Pero tan fuerte como la negación con que enriqueció el análisis fue el calibre de la síntesis con que taponó la División, ni más ni menos que la reconciliación en el concepto. Nietzsche, en cambio, es el profeta del momento, pues sólo él ha conducido el análisis tan lejos, desinteresándose hasta tal punto de la síntesis y de la ciencia, que fue el primero, y quién sabe si el único, en tocar voluntariamente la Cosa. Su superhombre no es más que el hombre-cosa, el loco sin locura, el psicótico perfecto.

¹ PLATÓN, *Fedro*, 266b.

El severo desplazamiento de la División, con el siglo XVIII, induce a tres cambios concordantes:

a) El escepticismo deja de ser la duda placentera que conduce a la ataraxia, o el método que alienta la verdad cartesiana. A partir de esas fechas, será más bien el engaño que sostiene la creencia, la artimaña imprescindible para dar pie al deseo. Así que, tras todas las escaramuzas del positivismo, topamos de nuevo con la frase que inaugura la *Metafísica* aristotélica: «Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber», pero en el presente coronada por un saber sobre el deseo mismo. La duda apunta entonces al deseo abocando a lo más profundo y tortuoso de la División, a la Cosa, allí donde el placer y el sufrimiento, como la duda y el engaño, se indiferencian también.

b) La locura pierde su condición de simple desatino, de arrebatos o analogías conducidos al borde genial de la ocurrencia. En el escenario de la autoconciencia el delirio se vuelve psicosis, desgarrón del sujeto, esquizofrenia. El terraplén de la pérdida de identidad no consigue sofocar ya el horror recurriendo a un disparate delirante, sino que exige el apuntalamiento con una idea estricta, invariable y rocosa. El delirio pierde su fantasía y creatividad para convertirse en erupción de la Cosa, en lava que irrumpe en los arrabales de la conciencia.

c) Cuando la División retorció al hombre dejándole a solas con la autoconciencia, al tiempo la igualdad social y pagana se convirtió en un objetivo de rebelión. La Revolución puso en primer plano lo que la División había venido y viene fraguando en la historia, el desplazamiento del dominio sobre el otro al campo de la igualdad. El poder y la posesión ya no pudieron darse sin mala conciencia, sin desposeídos, sin humillados y miserables. El amor se convierte desde entonces en una confrontación del equilibrio. Lo cual por un lado nos obliga a prestar cuidado a la emancipación de lo femenino, correlato e incluso agente de la Revolución, y por otra parte a constatar que sujeta la autoconciencia a espejarse en otra autoconciencia, la igualdad amorosa que subyace en la división de uno mismo deberá reencontrarse con la igual-

dad social. Por eso siempre que leemos y releemos el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, comprobamos que en el exterior siguen sonando esos cañonazos que cantan soledad, esclavitud y guerra.

6. LA TEMERIDAD DEL SABIO

Conocer, representar, emplear la ciencia, son un poder, la serenidad que proviene de recubrir lo que se ignora, pero también son la preparación para una decepción inevitable. Conocer es la osadía de ignorar, es habérselas uno solo, sin tutelaje, con la realidad siempre inquietante e inhóspita, y de ahí el primer paso ilustrado del «*Sapere aude!*». El segundo paso es más arriesgado, y no consiste en construir, sino en ejercer un saber que por su cuenta nos piensa y nos domina, que no recubre pues desgarrar la División hacia la nada y la contrariedad de la Cosa. Y en esa labor especulativa ya no tiene como refugio aplicarse a la teología o a su ancilla metafísica, que acaban, lo quieran o no, construyendo una religión o una filosofía. Su nuevo saber consiste en ponerse límites de un modo tan enérgico y airado que no es un límite cualquiera, «escéptico» o «crítico», sino que no es nada más y nada menos que eso, lo irrebasable, la oquedad, dar con el límite en vacío, anteponerle allí donde quiera que actúe el pensamiento, descubrir continuamente la potestad de la Cosa, su dominio y su hablar por nosotros, con nuestra misma boca. Ya no es sólo que la autoconciencia lo sea para otra autoconciencia, hecho que ha vinculado nuestra intimidad al otro de un modo insalvable, sino que la posesión del otro es psicótica, se produce desde la División tal y como Nietzsche la dejó abierta entre las sienes de sus contemporáneos.

7. EL BICÉFALO

El hombre vive con dos cabezas, tal es su condición dividida. Una, doméstica, que actúa en concordancia con el principio de no contradicción, al cual no por estar acostumbrado a ser el «primero» hay que concederle ni la primacía ni los beneficios; y otra cabeza que le vulnera, que le invierte y

especula, guiándose por el principio del primor y sin aspirar a ninguna conformidad ni jerarquía.

El diálogo, la relación más o menos abreviada o distanciada que instauran las dos cabezas, da cuenta del nivel de división en que estamos incluidos. En la Antigüedad, la División se muestra sólo como conflicto, y desde entonces su historia ha sido la crónica del procedimiento seguido para que el conflicto se transforme en auténtica división, en el precipicio donde le ha correspondido al hombre vivir los dos últimos siglos.

El dilema bicéfalo sigue los mismos pasos que ha recorrido la cultura para habérselas con la contradicción, con la mezcla, con el retoñante problema de lo uno y lo múltiple. Desde que hay noticias del hombre encontramos huellas de que ha pensado con dos cabezas, pero entre los antiguos sólo daban prueba de conflicto, como si se tratara de un enfrentamiento entre opuestos que sirviera curiosamente para garantizar su diálogo y su unión. De su lucha proviene la tragedia, la contraposición de destino y libertad, de felicidad y dolor.

Lo que o bien venía expresado en el mito con el carácter del doble, visual (Narciso) o auditivo (Eco), causando una profunda resonancia psicológica, o bien reflejado en la imagen del Sileno que, panzudo, chato y borrachín esconde en su interior al hombre bello, adquiere en la platónica *República* un valor epistemológico. Ya no es suficiente constatar que tras la fealdad de Sócrates se esconde el alma cuya excelencia elogió Alcibíades, sino que el desasosiego ante el problema de lo uno y lo múltiple llega a localizarse en el interior mismo del alma. El acontecimiento tiene lugar desde el primer esbozo del principio de no contradicción. Pues si Platón en la *República* debe subrayar que «una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo»¹, más adelante deberá reconocer ante la evidencia de los hechos que «cuando se suscitan en el hombre al mismo tiempo dos movimientos opuestos respecto de lo mismo, decimos que necesariamente hay en él dos partes»². Salvar la ciencia divide el alma. En rigor la

¹ PLATÓN, *República*, 436b.

² PLATÓN, *República*, 604b.

constatación de dos partes no es aún la división en el sentido profundo al que he aludido, pues si bien es ya algo más que la simple secesión de alma y cuerpo, no deja de ser la separación en el alma de una parte intelectual y otra animal-irritativa pero sin llegar a escindir la razón. De hecho, tampoco lo es en Aristóteles cuando consolida con naciente firmeza la distinción entre un intelecto que es ciencia y otro que es opinión. Falta sujeto, falta conciencia y falta reflexión, para que las partes estén cortadas, sordas e interausentes en el cisma esquizofrénico. Lo que sí queda sin embargo fortalecido es el parentesco inicial entre contradicción y división, que ha perdurado hasta hoy, y que sólo ahora cuando intentamos escapar de la dialéctica va perdiendo algo de su obligada familiaridad.

8. EL DISGUSTO DE LA MEZCLA

Cuando se agudiza la División crece el malestar ante la mezcla. La sorprendente facilidad de los antiguos para disfrutar de la reunión de todas las cosas, incluso el equívoco bienestar que así experimentaban, parecen quebrarse algo con Plotino. Una emergencia nueva del sujeto, un individuo más cristianizado y ascético, una solución más y más teológica del problema de lo uno y lo múltiple, dan a su persona asomos de intolerancia ante lo mezclado y confuso. Su enfado es distinto al de Aristóteles cuando se enfrenta a los que decían poder pensar la contradicción¹, porque en Plotino, y a diferencia de aquél, la contradicción puede ser pensable pero no es vivible. Pensable porque el alma que ya es sujeto, «el hombre mismo»², es también «garantía de simpatía», «está en simpatía consigo misma»³, y por lo tanto es capaz de «estar entera en muchas partes y que cada parte sea idéntica al todo»⁴. El alma consigue de este modo respetar el principio de no contradicción y vulnerarle, ser idéntica al todo y sin dejar de serlo ser idéntica a la parte. No ser ni puramente di-

1 ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b.

2 PLOTINO, *Enéadas* IV, 7, 1, 25.

3 PLOTINO, *Enéadas* IV, 7, 3, 5.

4 PLOTINO, *Enéadas* IV, 7, 5, 35.

visible ni puramente indivisible. El hombre está dividido en su parte humana, pero no en la parte indescensa, que indivisible queda unida a Dios. Se comprueba cómo apenas esbozado el sujeto, el hombre queda dividido en un «hombre verdadero» y «otro hombre», y su división puesta a resguardo por la Idea de Dios. El «otro hombre» está sometido a la vileza del cuerpo, agente de descomposición y mezcla, del que sólo nos protege la especulación que logra la identidad de la parte en el todo, la continuidad que la cadena del ser permite establecer con Dios y su Inteligencia. La contradicción no es vivible y exige la condena del cuerpo.

Plotino con sus accesos de repugnancia al cuerpo y su regodeo especulativo, casi parece un psicótico, como lo pueda parecer después cualquier místico, pero le faltaban dieciséis siglos de historia para adueñarse de la posibilidad de serlo. Porque al psicótico le trastorna la mezcla, su incapacidad para soportar la conjunción de amor y odio que le abraza a la madre, ante lo cual tiene que desentenderse del cuerpo y rescatar a Dios en la especulación de su delirio.

La misma intolerancia a la mezcla volvemos a encontrar en Descartes. En efecto, ante un mundo que se complace de nuevo en la mezcla armoniosa y en la simpática semejanza, que grita con Bruno desde la hoguera que todo está en todo, apenas cuatro décadas más tarde escribirá que «no habiendo más que una verdad para cada cosa, cualquiera que la encuentre sabe de ella todo lo que se puede saber»¹.

Este hombre de una pieza, monocéfalo por excelencia, que hoy aparecería con una pérdida de identidad casi psicótico, representa por el contrario la identidad solemne de una época, pues de su única testa, clara y distinta proviene el cabezazo que enterró la Edad Media.

La historia en vez de ser psicótica, como ahora, aparecería como el motín alternante de una cabeza contra la otra.

9. OTRA CIENCIA BUSCADA

La obra de Nietzsche rastrea la psicosis. Si, como quiere Heidegger, leemos a Nietzsche con la misma disposición in-

¹ DESCARTES, *Discurso del método*. Aguilar. Buenos Aires, 1968, pág. 67.

telectual con que leemos a Aristóteles, a la «ciencia buscada» de éste, más tarde denominada metafísica, le corresponde en Nietzsche una «psicosis buscada».

No intento valorar el carácter biológico o funcional de la enfermedad de Friedrich, pues aquí, sin despreciar la polémica, hago abstracción de la persona y me atengo exclusivamente a su obra. Y de su obra deduzco que se trata de una valiente investigación de la División que concluye en temerario desatino. Imprudente es la temeraria crueldad con que indaga la División hasta llegar a la Cosa. Con ardor sistemático, y deliberadamente, va desprendiéndose de todos los recursos que pudieran evitar el colapso final: la ciencia, la verdad, el arte y la apariencia, el otro, Dios. El resultado no podía ser más que lo que es: ese cortocircuito que transforma la representación en delirio, y que sucede siempre que la representación acaricia la Cosa. La psicosis es su fracaso perfecto. Tiene de éxito lo que conlleva de trabajo por la disolución del yo, y de contratiempo la caída desidentificatoria en la locura: «¿Se me ha entendido?: Dioniso frente al crucificado»¹.

La obra de Nietzsche está dominada por el descarado propósito de conducirse hasta los límites infernales de la División. No extraña, entonces, que su lectura nos resulte inquietante, cansada, apta para ensimismarnos y aburrirnos, genial, repetitiva, capaz en cada momento de decir aparentemente lo contrario sin caer en lo absurdo. Su obra avanza hacia la psicosis aforismo a aforismo, enérgicamente, ofreciéndose a la interpretación, sin permitirse más que exiguos descansos: bien recogiendo en alguna inclinación ocasional hacia la ciencia, bien simplificando algo su tremenda palabra para hacerse entender, o cediendo parte de su repudio de lo divino y de la mujer.

Así avanza por primera vez un hombre, paso a paso, sin locura hacia la locura, avisándonos con su experiencia que heredamos un grave riesgo: «¿Aspiro acaso a la felicidad? ¡Aspiro a mi obra!»².

¹ NIETZSCHE, «Ecce Homo», *Obras Completas*. Prestigio, Buenos Aires, 1970. Vol. IV, pág. 375.

² NIETZSCHE, «Así habló Zaratustra», *Obras Completas* III, pág. 639.

Desde *El origen de la tragedia* se advierte la preocupación de Nietzsche por el núcleo ontológico, por la cifra de lo que nada podemos saber. La atención a la Cosa se muestra primero como dionisismo, y luego como eterno retorno y voluntad de poder. Las tres categorías si no son lo mismo, que lo son, tienen por lo menos a la Cosa como allegada común.

Con Dioniso se aviva el fuego sobre el que la razón ha construido su castillo: «Todo cuanto ahora llamamos cultura, ilustración, civilización, tendrá que comparecer un día ante el infalible juez Dioniso»¹. Dionisismo es la ganzúa con que abre la División, aunque para ello tenga que recurrir a las fuerzas telúricas del exceso y la locura. El primer resultado es esa impresión oscura de la Cosa que Nietzsche recoge en una fórmula brillante y seca: «La piedra es más piedra que antes»². El dionisismo contiene las cenizas de la contradicción imposible, la disolución de los opuestos cuyo polvo acaba sedimentando en el fondo de la División: conjunción de gozo y horror, afirmación de la vida del brazo de la muerte, lo orgiástico confundido con lo ascético, la identidad reconocida en su propia pérdida, la religión como negación de la vida..., el éxtasis y deleite de lo absurdo.

De la mano de Dioniso, despejando los misterios de la repetición y el eterno retorno de lo mismo —entendidos como la representación más elemental y terrible de la Cosa, a la vez que la «más tardía» de la historia occidental—, Nietzsche sucumbe en la psicosis. Y para ello culmina su obra astutamente, haciéndola fracasar. Así que, cuando ya ha transmigrado del pesimismo a la ciencia alegre, «Zaratustra es el primero en comprender que el optimista es tan decadente como el pesimista y tal vez más perjudicial que éste»³. Del mismo modo, tras su crítica al nihilismo, concluye comprendiendo que su idea del eterno retorno no es más que la idea de un nihilista, y semejante evidencia le arrastra a aceptar que «la decadencia misma no es algo que deba combatirse; es

¹ NIETZSCHE, «El origen de la tragedia», O.C. I, pág. 233.

² NIETZSCHE, «Humano, demasiado humano», O.C. II, pág. 171.

³ NIETZSCHE, «Ecce Homo», O.C. IV, pág. 371.

absolutamente necesaria»¹. Así puede convertirse en el «primer nihilista integral de Europa, que ha llevado en sí el nihilismo a sus últimas consecuencias, que lo ha dejado tras sí, por debajo de sí y fuera de sí»².

El optimismo pesimista y el nihilismo del nihilismo con los que somete a retorsión final su obra resultan el mayor éxito de su derrota: la psicosis, el ser en la nada.

11. ¡QUE NO!

Ya dije que el hombre es el animal bicéfalo. Posee dos cabezas, una especulativa y otra científica. Siempre ha venido siendo así, pese a que se emboscaran una a la otra —baste recordar la inédita capacidad de Sócrates para construir sofisticadamente la ciencia—, pero no han obtenido su legítima ciudadanía hasta que el positivismo del siglo XIX y la progresiva radicalización de la ciencia las separaron instalándonos en la División. La cabeza científica nos remite a la objetividad del mundo, a las leyes de la regularidad, la predicción, la demostración y el experimento. En cambio, la cabeza especulativa sólo es apta para la negación continua, para el libre y alocado resbalar de la significación.

La especulación es el método hábil para adentrarnos en la División a caballo del no. La cabeza especulativa horada con la negación hasta donde la División lo permite, generalmente hasta Dios o hasta su transformación en dialéctica, es decir, en ese procedimiento que, partiendo de la negación, hasta ahora siempre la ha abandonado para concluir en síntesis, reconciliación y lógica. La ciencia, por su parte, no puede entrar en la División, pero sí abrirla por estiramiento, radicalizando el positivismo hasta impedir la vida de la persona, encofrando y desgarrando al individuo hasta que aparece la Cosa como a traición, por un exceso en la huida de ella.

La respuesta del Discreto, del hombre actual que quiere afondarse con holgada hondura en la División, no puede ser Dios, cuya Idea se vuelve día a día —si se quiere hacer girar

¹ NIETZSCHE, «La voluntad de poder», O.C. IV, pág. 445.

² NIETZSCHE, «La voluntad de poder», O.C. IV, pág. 422.

sobre ella la relación con la Cosa— más delirante y divisoria, como tampoco puede ser la respuesta dialéctica, pues ésta no ha resuelto hasta ahora el problema de la contradicción nada más que reduciéndola a lógica. El Discreto tiene entonces ante sí como tarea una actividad que, sin dejar de mirar a Dios y a la ciencia, dado que ya conoce la obra de Nietzsche y el término de su carrera, es primero atea y además quiere salir de la dialéctica sin caer en la predialéctica.

12. LA NEGACIÓN QUE NIEGA

La contradicción parece escapar a nuestra concepción de un modo natural y obligado, mostrándose en su encono como el agente perfecto de la División. Lo que entendemos de la División viene determinado e inducido por la División misma. Nos incita y azuza, pero a la vez impone un límite histórico y personal a su expresión. Ulrich, el hombre sin atributos, cuya carencia le tributa el mejor atuendo de modernidad, describe con fortuna esta experiencia: «Así que desees meterte de lleno en el centro de una cosa, te ves otra vez expulsado al borde de la misma; ¡ésta es, hoy por hoy, la experiencia de las experiencias!»¹.

La contradicción nos domina si pretendemos neutralizarla, y en cambio se evade si se intenta aprovecharla. Así, cuando más la empujamos sometiéndonos al principio de no contradicción, la vida que es una circunscripción amorosa y colectiva que no admite formalidades, nos devuelve a un comportamiento contradictorio. El lógico queda así escindido, creyendo en su narcisismo que actúa conforme a la razón, pero en realidad su razón es hemipléjica. El positivista queda ganado por la contradicción desde el momento en que se la enfrenta, y además, ella le conquista en el corazón.

Si no se la rechaza, ni se titubea, e incluso con genio hegeliano se la utiliza como instrumento, su inclinación, y parece que irrefrenable, es esfumarse mientras absorbe las diferencias en una síntesis reconciliadora. La dialéctica, por su

¹ MUSIL, *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1969, III, pág. 311.

propio peso, vuelve lógica y silogística la contradicción. En vez de ponerse a disposición de la cabeza especulativa, el movimiento dialéctico de lo «simple», la «división» y la «reconciliación», traiciona enseguida la negación y la abandona. No se detiene especulativamente para profundizar en la División, sino que, rauda, vuelve a una positividad reconciliadora que la taponar. Para escapar a esa atlética capacidad de la dialéctica, y a su irrefrenable absorción, no basta con pretender una postura no dialéctica, pues se convierte, en cuanto que negación, en un momento de la dialéctica misma. El procedimiento para evitarla debe ser más sutil, sin pretender jamás la superación, pues toda superación es pura dialéctica. Superación de la dialéctica puede que sea la mejor definición de dialéctica; de ahí su peligro pues acaba siempre entronizando el poder político y el triunfo de la lógica.

Tampoco vale como evasión actual ante tan buena salud de la contradicción, que ha llegado a convertir en una banalidad el derecho a contradecirse, instalarse cómodamente en la paradoja. Hoy ya no nos sirve la ironía de Kierkegaard al comentar que «el horror de evitar la contradicción a todo trance que se quede para gente sabia». La paradoja cae con extrema facilidad en abuso, convirtiendo su sabiduría en una delectación inefable e inmovilizante. Esta forma de orientalizar la contradicción es la única que encontró Schopenhauer para dar pie a su rabia antihegeliana. Pero en ambas sabidurías, oriental y occidental, la contradicción sale triunfante. En la primera porque el ser duerme sin interrupción abrazado plácidamente al no ser, y en la segunda porque en su atareado insomnio la ciencia no es más que un momento de la contradicción, un súbdito de la monarquía dialéctica.

La contradicción es, pues, el agente privilegiado de la División, el conocimiento que nos cede al abrirse seriamente ante nosotros, y a la vez el mayor obstáculo para que podamos saber algo más de ella. La contradicción es el gran rival del Discreto así como su mejor instrumento. Pero al Discreto se le reconoce como Discreto porque no puede ahorrarse ese esfuerzo.

Quería Adorno que «la negación de la negación no rescinda a ésta, sino que demuestre que no era suficientemente

negativa»¹. Hasta ahora la negación ha sido insuficiente para negar un juicio. Necesitamos una negación más poderosa, una negación que aplicada a sí misma no destina en signo contrario, para lo cual la negación debe perder su identidad, su valor de opuesto a la afirmación. Deslizarse nietzscheana-mente hacia la disolución de los opuestos es la tarea que echa sobre sí el Discreto. Añade Adorno: «La situación actual es demoledora: para mantener la identidad abstracta, la desnuda supervivencia, hay que perder la identidad»².

13. LA SIESTA DE HEGEL

Que Hegel fije la División donde hoy la entendemos y en el lugar en que nos afecta, es un hecho tanto cultural como de su persona que no debe suscitar quejas. Y buena prueba es que los intérpretes de Hegel se «dividan» entre aquéllos que le entienden donde abre la División y los que lo hacen donde la entierra.

El punto de inflexión se localiza en la interpretación que pueda darse a la siguiente frase del prefacio a la segunda edición de la *Lógica*: «El concepto es lo universal que hay en la cosa misma»³. Pues podemos entender que la Cosa ha desbordado los muros de la División invadiendo el concepto, o bien que éste, aprovechándose de su universalidad, ha conseguido achicar la Cosa a su cauce primigenio.

En el otro «Prefacio», a la primera edición, leemos: «El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva porque crea lo universal y en él comprende lo particular... Pero en su verdad, la razón, es espíritu que está por encima de los dos, como razón inteligente e intelecto razonante»⁴. Inquietante. Sobre el intelecto todo son seguridades, pero la razón tan pronto especula con la mirada puesta en el fondo del sujeto

¹ ADORNO, *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1975, pág. 162.

² ADORNO, *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid, 1975, pág. 278.

³ HEGEL, *Ciencia de la Lógica*. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1956, pág. 36.

⁴ *Ibid.*, pág. 29.

y de las cosas, descubriendo la nada oculta que sostiene sus identidades, como asciende y se remonta impidiendo cualquier separación, a la vez que anuda todo atisbo de división en una reconciliación espiritual.

Habría que pensar que, en distintos momentos de su vida, Hegel sufre dos inclinaciones. En una tiende a reprocharle a Kant el «detenerse sólo en el lado abstracto y negativo de la dialéctica»¹, apuntando por consiguiente a una dialéctica positiva, al «espíritu que está por encima de las dos»; y en otra, en cambio, detiene su inclinación en la «conciencia deventurada», en la conciencia previa a toda síntesis, y por lo tanto «conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria», «conciencia apetente y laboriosa»².

Aceptemos que Hegel tenía que vivir y que estaba en su derecho de hacerlo con suficiente serenidad. Aplaudamos entonces que habiéndose encontrado cara a cara con la desventura de la autoconciencia, no la evite sólo con la firmeza del intelecto y de la ciencia, sino que busque en la propia dialéctica el antídoto de la División, aunque procurando su serenidad nos haya introducido en esa tiranía de la contradicción que hoy nos gobierna.

La dialéctica es el «alma bella» del presente, un equivocado encarar la División que vale como «vanidad», como «hipocresía que debe ser desenmascarada»³, y como «locura que se consume en una nostálgica tuberculosis»⁴. Vanidad, hipocresía y locura, los tres jinetes del apocalipsis secular, las tres caídas de la División en las que se ha extraviado la modernidad.

14. EL DESHAUCIO DE LOS CONTRARIOS

Si la contradicción nos domina y tiende, implacable, a transformarse en lógica, resulta de que se acoda en la indómita vitalidad de los opuestos. Evitándolos, seremos capaces

¹ *Ibid.*, pág. 52.

² HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. F.C.E., México, 1966, pág. 128.

³ *Ibid.*, pág. 385.

⁴ *Ibid.*, pág. 390.

de pensar la División, y pensarla va siendo una necesidad urgente. De hacerlo nos sustraemos a la escisión y sus tres devastadoras caídas: hipocresía, locura y vanidad totalitaria.

Nietzsche es, en este esfuerzo, nuestro más anhelado instructor. Repasando Nietzsche su propia obra, no dejó de captar cómo en el comienzo de su labor estaba dominado por una excesiva dualidad, acompañada de lucha y conciliación. Así lo expresó en el comentario de 1886 a *El origen de la tragedia*, e igualmente alude a ello en *Ecce homo*, aunque aquí lo haga bajo el tilde de «tufillo hegeliano».

El tono dialéctico persiste en *Humano, demasiado humano*, al exigirse «esa mirada dual propia de los grandes conocimientos»¹, o bien al comentar que «una cultura superior debe dar al hombre un doble cerebro, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia y otra para sentir la no ciencia»². Esta naciente bicefalia no le permite aún suficiente capacidad especulativa para eludir la dialéctica, sino que le devuelve al retiro binomial de lo moralizante: «En la moral, el hombre no se da a sí mismo el trato de *individuum*, sino de *dividuum*»³. El immoralista descubre que toda dualidad persiste al servicio de la moralidad.

El camino hacia el hombre-cosa debe despejarse de impedimentos binarios y moralizantes. En *Más allá del bien y el mal* podrá ya criticar a quien «incapaz de superar su torpeza, continúa hablando de oposiciones cuando en realidad no hay más que grados y toda clase de matices»⁴. Éste es buen momento para repetir que no hay morales, sino «interpretaciones morales de los fenómenos»⁵, y dar, a renglón seguido, el último paso para franquear la barrera oposicional. Así, tras reconocerse decadente y no decadente al mismo tiempo, añade en *Ecce Homo*: «Esta doble serie de experiencias se repite en mí en todos los órdenes. Soy dual; tengo también la segunda vista y quién sabe si la tercera»⁶.

¹ NIETZSCHE, «Humano, demasiado humano», O.C. II, pág. 58.

² *Ibid.*, pág. 202.

³ *Ibid.*, pág. 72.

⁴ NIETZSCHE, «Más allá del bien y el mal», O.C. III, pág. 675.

⁵ *Ibid.*, pág. 726.

⁶ NIETZSCHE, «Ecce Homo», O.C. IV, pág. 272.

Es esta tercera vista la que le permite escapar a la dialéctica y abrirse a la movilidad no opositiva del sentido: «Ordenación jerárquica de las facultades, el arte de separar sin enemistar; nada de mezcla; nada de conciliación; una tremenda multiplicidad que, no obstante fuera el polo opuesto del caos, he aquí las premisas, la larga y soterrada labor y maestría de mis instintos»¹. Ocasión final para que el autor pueda afirmar que alcanzan sus escritos, «aquí y allá, lo más elevado que es dable alcanzar en este mundo: el cinismo»². Logro último de la moral del inmoralista. Colofón vital para quien cuestionándose «cómo se llega a ser lo que se es», acaba apretando la División justo hasta el borde de la psicosis.

El mismo esfuerzo por sortear la dialéctica y pensar la División puede estimarse en esta reflexión de Heidegger: «Por este motivo la relación de la que se trata aquí entre el ser humano y el ser de lo que es, no tolera de ninguna manera una maniobra dialéctica que enfrentara uno de los términos contra el otro. Este modo de la cosa, que no sólo hace fracasar aquí toda dialéctica, sino que tampoco deja ningún lugar para un fracaso de este orden, es lo que más choca, lo que desconcierta los hábitos actuales de representación y las acrobacias de la sutileza vana»³. Pero a diferencia de Nietzsche el borde por el que pasará Heidegger, con conspicua competencia, no es la locura sino la tentación totalitaria. Mucho cinismo tendrá que aprender el Discreto si, al pensarla, no quiere quedar atrapado en la División, embadurnado de inmunda hipocresía, roto por la locura o endiosado de vanidad.

15. HUÉRFANOS DE VERDAD

El desconcierto de los hábitos de representación a los que aludía Heidegger, Sansón atado a las columnas de la dialéctica, ya lo había reclamado Nietzsche en su juicio sobre la verdad: «No por falso un juicio se nos antoja refutado; en este

¹ *Ibid.*, pág. 298.

² *Ibid.*, pág. 305.

³ HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, 1973, pág. 121.

punto es acaso donde más disuena nuestro nuevo lenguaje... y se contrarían de un modo peligroso los sentimientos valorativos acostumbrados»¹.

Si la falsedad de un juicio ya no atenta contra la verdad, hay que aceptar con Nietzsche que hasta él, en su recorrido hacia la Cosa, nadie había dudado plenamente de la verdad. La verdad, bien sea la absoluta de Dios y la Idea, o la más relativa de la lógica, sea científica o dialéctica, es el mejor parapeto que la conciencia puede oponer al espontáneo traqueteo de la División. Basta concebir que lo falso y lo verdadero no se contraponen, para que la barricada se tambalee y permita avanzar al aventurero. La verdad se torna insuficiente porque ya no coincide con la verdad, sino con el error y la mentira. Se recupera, entonces, la condición originaria de la verdad, pues las verdades «son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas... monedas tan manoseadas que han perdido su efigie»². El olvido era necesario para la vida, pero ahora, encaminados a la División, necesitamos también recordar que se olvida.

Parece que tan temprana concepción de Nietzsche fuese aún demasiado prematura para él mismo, y se entiende así que ese tremendo escrito que es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, permaneciera «mantenido en secreto»³, pese a su mérito abrupto.

El hundimiento de Nietzsche, sin embargo, no se produce por identificar verdad y error, o por defender que «eso de que la verdad vale más que la apariencia es un prejuicio moral, más aún, es la hipótesis peor demostrada que pueda darse»⁴. El desastre acaece cuando suprimido el mundo verdadero se suprime también el aparente, es decir, cuando en una retorsión final el error y la mentira dejan también de serlo. La grieta se abre cuando en el *Ocaso de los Ídolos*, en el capítulo sobre «Cómo el mundo verdadero se convirtió al fin en una fábula», se hace imprescindible disolver también

¹ NIETZSCHE, «Más allá del bien y el mal», O.C. III, pág. 652.

² NIETZSCHE, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», O.C., pág. 548.

³ NIETZSCHE, «Opiniones y sentencias varias», O.C. II, pág. 360.

⁴ NIETZSCHE, «Más allá del bien y el mal», O.C. III, pág. 686.

el mundo de las apariencias: «Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del más largo error; momento culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATUSTRA»¹. Nietzsche ha tocado la Cosa. «Mi verdad es pavorosa»². El criterio de verdad ya sólo puede ser graduado por la cantidad de sufrimiento: «¿Cuánta verdad soporta, aventura mi espíritu?, éste llegó a ser para mí, en creciente medida, el criterio propiamente dicho»³. Nietzsche ha caído en su meta: «La falta en sí de toda meta»⁴. La verdad de la División ya le ha vencido. Huérfano de la verdad queda abatido por otra verdad: la verdad de la Cosa.

16. DIONISO A FAVOR DEL DISCRETO

La División ha permanecido durante siglos bien cerrada por los misterios. El misterio entre los griegos, o su fetiche racional y postsocrático, la fe cristiana, han aherrojado bien una cabeza junto a la otra. Dios otorgaba la fe y los ritos iniciáticos dispensaban el secreto.

Dioniso es el dios de los misterios. Dioniso atrae y repele, debatiéndose hasta la tragedia —Bacantes— si es digno de culto y adoración. La ambivalencia que despierta, muy propia para que de la mano de nuestro héroe abriera las puertas de la Cosa, le presta una modernidad permanente. Hoy su locura se ha rasgado en psicosis. Ese dios doblemente nacido y doblemente muerto es un dios no reconocido. Capaz de entrar y salir del Hades, como Orfeo, a ambos les une la oscuridad que rodea la identidad de la madre. Víctima, como el psicótico, del poderío ausente de la madre, reo del conocimiento del otro, Dioniso reclama de nuevo el culto. Al Discreto le corresponde celebrarle.

El reconocimiento es la bisectriz intersticial de la División. Divide el ángulo del uno y el otro. Si somos reconocidos jugamos a elegir nuestro destino, y disfrutamos de la ilusión de libertad. En cambio si no nos reconocen vagamos sin dirección

1 NIETZSCHE, «Ocaso de los ídolos», O.C. IV, pág. 104.

2 NIETZSCHE, «Ecce homo», O.C. IV, pág. 367.

3 *Ibid.*, pág. 265.

4 NIETZSCHE, «La voluntad de poder», O.C. IV, pág. 437.

ni identidad, sometidos a una fatalidad que extrañamos. Por eso el psicótico no tiene más recurso en la enfermedad que vivir la muerte y como Dioniso bajar al Hades a rescatar una mirada, a mendigar la sombra de la madre. El Discreto, a su vez, intenta reconocer a fondo el deseo. Él es el hombre reconocido que quiere seguir los pasos del psicótico en la División, para encontrar allí, sin aparente motivo, su propia excelencia.

Nace el Discreto en el siglo XVII para adaptarse a un mundo nuevo, ya más problemático que misterioso. Un mundo que se muestra complejo y engañoso en su realidad, y en su política egoísta y autoritario. En ese mundo pesimista y sometido, que cada vez transparenta más sus abusos, para sobrevivir con una creciente y libre individualidad se requiere mucha prudencia y virtud en el mentir. La precaución y la mentira deben ser sabiamente administradas. Este engaño del Barroco, entre pícaro y noble, debe ser un buen ejemplo para nosotros antes de que Rousseau le vuelva paranoico. Aprender a mentir será la primera lección del Discreto.

17. LA MENTIRA MÁS SINCERA

Hay que investigar la mentira que pueda salvarnos de la hipocresía y de su baldón. Al hipócrita se le distingue porque alterna dos disposiciones, una a engañar escamoteándose a sí mismo el engaño, y otra a exhibir una franqueza insolente y absoluta. Tan pronto da muestras de una como de la otra.

La primera disposición es común a todas las formas conocidas de hipocresía, y se acompaña invariablemente de la necesidad de convencer. Se entiende que la adulación de los antiguos y la propaganda de los modernos sean sus armas escogidas. Por otra parte, la sinceridad radical de la que eventualmente hace ostentación el hipócrita, intentando resarcir su engaño, queda próxima del cinismo antiguo y diogénico, pero poco tiene que ver con el cinismo del Discreto. Al Discreto le queda prohibido el autoengaño y toda explosión de sinceridad, por lo que debe dosificar la mentira y dar a conocer las cosas con una pincelada de filfa que haga resucitar artísticamente las apariencias. Pero si de algo en especial debe

apartarse el engaño cínico, es de la piedra de convencer, de esa tentación puede que indomeñable que es el logro pragmático, el triunfo o el poder. La propaganda nunca puede pertenecer a la sinceridad del Discreto.

Platón, en el *Crátilo*, se plantea una cuestión sólo exteriormente distinta y que aún nos desconcierta. El llamado «problema de Antístenes» sostiene como hipótesis que es imposible no decir la verdad:

«*Crátilo*: ¿Pues cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es?

Sócrates: Tu razonamiento es un tanto sutil para mí y para mi edad, amigo»¹.

El asunto admite otras formulaciones, como el relativismo de Protágoras, donde todos dicen la verdad, o el más radical y a la vez indeciso de Eutidemo: «Todos los hombres saben todo si saben una sola cosa»².

Como quiera que sea, el asunto conserva su vigencia en la medida en que el Discreto, para evitar la hipocresía del mundo, no debe convertirse en un buscador de la verdad, sino que tiene que invertir la intención y reconocerse perseguido por ella. Hoy el problema del Discreto, Antístenes contemporáneo, no es acechar la verdad hasta demostrarla o defenderla en un pregón, que esas son actividades del científico, el político o el clérigo, todos ellos ciegos ante la División. Hoy toda pretensión de verdad es hipócrita. La verdad nos acosa constantemente en un mundo invadido por la doblez. Para evadirnos de ella sólo disponemos de la más sincera mentira del Discreto, pues su despreocupación por la verdad es tan especial que nos conduce irremediabilmente a su encuentro.

Al problema de la mentira sin mentir ha aludido Jankelevitch como «los mentirosos sinceros», también Mairena con su «mentir sin engañar» y, ¡cómo no!, mi pariente Gracián cuando quiso «sin mentir no decir todas las verdades».

La profunda observación de Platón sobre ¿qué mentira? podemos leerla en la *República*. Distingue Platón en esa oca-

¹ PLATÓN, *Crátilo*, 429d.

² PLATÓN, *Eutidemo*, 294a.

sión la «mentira en palabras»¹, que sirve a la calumnia, y la «mentira noble»², que pertenece al mito y a la necesaria protección frente al loco, los enemigos o los gobernados —hoy frente a los gobernantes, claro—. Pero ambas sólo son «imitación de la verdadera mentira», de la mentira «absolutamente pura», que corresponde «a la ignorancia en el alma de quien se está engañando»³. Este autoengaño de la «verdadera mentira» es la que cultiva el hipócrita, oportunamente combinada con sus raptos de franqueza. La «mentira noble» es en cambio la del Discreto, que camina en su sinceridad hacia el encuentro dramático del engaño en el seno mismo de la verdad. Pero el Discreto sabe detenerse a tiempo en el placer de dejarse ganar, sin exigir, como su héroe, la retorsión final de la verdad, de la verdad que acabaría arrojándole a la Cosa.

18. EL DESVÍO

Desatados los opuestos y conocida la arteria de la verdad, el Discreto para ser «sujeto de división» debe desafiar el sentido. Para bajar a la División sin riesgo temerario hay que hacerlo con la compañía de la ciencia y de la ternura del otro, pero si de bajar se trata no hay que deshacerse enteramente del riesgo, ni transformar la especulación en una empedernida dialéctica. Hay que fortalecer más bien la negación hasta que atrape la negación postrera.

Debaten dos sapientes alemanes —H. G. Gadamer y K. O. Appel— en torno a un curioso problema: si se trata de comprender mejor o de otra manera. El Discreto toma partido por la segunda oferta.

La estrategia del Discreto se inspira en el «desvío» —*clinnamen*—, efecto que los epicúreos atribuían a los átomos en su caída para introducir una variable que permitiera evitar el determinismo. Con él se desentiende de la idea de «mejor» y de «progreso», y se centra en cambiar el sentido, en «desviarle» para que sea posible pensar de otra manera. En esta tarea

¹ PLATÓN, *República*, 382a.

² *Ibid.*, 415c.

³ *Ibid.*, 382b.

el precursor más notable y antiguo del Discreto es Aristóteles, cuando en un pasaje de la *Ética nicomáquea* subraya, frente a la ciencia, que «la opinión y la prudencia tienen por objeto pensar de otra manera»¹. La discreción es inseparable del arte de la prudencia, y sus antecedentes no son sólo barrocos, sino que curiosamente, en materia de semiótica se remontan a la *phronesis* aristotélica.

Si el Discreto puede descargarse de la idea de progreso, se debe a que tampoco se somete a su oposición en la idea de decadencia. Ni asciende ni decae, ni se mantiene tampoco en un retorno flotante. Todo vuelve, pero ubicado en otro lugar de la División, en otro emplazamiento de la inquietud —Heidegger—, a la vez que todo fue en un esplendor que ni repite ni volverá jamás —Vico—.

La preocupación del Discreto por evitar que el sentido quede aterido, así como por impulsar el «desvío» y con él la libertad, parece una cavilación muy griega. Del oráculo afirmaba Heráclito que «no dice ni oculta, sino indica por medio de signos»². Sócrates en el *Teeteto* dijo con insondable gallardía: «Yo llamo sabio por el contrario, a aquél que puede cambiar el sentido de las cosas»³. Del mismo rango parece la preocupación que a Sócrates le suscita, en el *Crátilo*, la cuestión de la escritura. Lo escrito sería peligroso por clavar el significado, frente a la movilidad del diálogo que garantiza la libertad del ciudadano. El riesgo de la escritura, como el de la pintura, dirá en su *Fedro*, consiste en el silencio, «pues dan a entender sólo una cosa y siempre la misma»⁴. Afortunadamente lo dijeron escribiendo, igual que con la misma ventura la División ha obligado a que la palabra escrita enriquezca su valor hermenéutico al componerse en literatura. Y si ésta se amilana, bien sea emperifollada o desnuda, no será porque la arrobe el enervante esmero digitalítico, sino porque la División disponga para la palabra otro tipo de fortuna.

1 ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1140b 25.

2 HERÁCLITO, 22 B 93.

3 PLATÓN, *Teeteto*, 166b.

4 PLATÓN, *Fedro*, 275d.

Puede que contribuya la inveterada estupidez del hombre, pero si la publicidad se ha adueñado de la vida, se debe a ser una sabia exhibición de lo que supone hoy acercarse a la División en cuanto a los asuntos de la verdad y el sentido. Ya no cabe concebir el engaño del producto sin la mentira de la publicidad.

La publicidad tiene de hipócrita lo que posee de persuasión, de sofistería, y de ese nuevo arte suasorio que sustituye a la oratoria y a la habilidad del rétor para ser tan convincente con una propuesta como con la contraria. Aquí acaba su posible comparación con la propaganda, pues al quedar ésta enclavada en el entarimado de la convicción política, no puede elevarse a la región de la mentira cínica, ni a los andurriales donde el sentido se «desvía».

La publicidad es cínica porque todo el mundo sabe para qué anda: para vender. Es un dejarse engañar, un autoengaño voluntario, un equívoco deliberado, donde uno se ofrece para comprar, para compartir y para ser seducido. De ese sano cinismo proviene ahora un cautivante quehacer y un contorno de ociosa lujuria, en cuyo placer nada debe contar la detestable raíz del consumismo ni el poder adherido a la mercancía.

Se distingue lo publicitario en su gusto descabellado por lo efímero, por un «desvío» continuo pero machaconeante. Parece falso por la artificialidad que le presta el ser un engaño industrializado, y por la brevedad de su ciclo de desuso, si se le compara con el aire de autenticidad que, por su lentitud, poseen los cambios de las costumbres o el desentendimiento de las generaciones. Pero es necesario en cuanto que es una respuesta a la División en su propio seno. Auténtico por lo tanto. Recordemos que Leopardi escribió un diálogo sobre la moda y su hermana la muerte, y nada hermanado con la muerte deja de ser genuino ni de responder al criterio que la Cosa ha impuesto a lo verdadero. Aunque sea un anuncio.

El problema de mantener el «desvío» viene a añadirse a la polémica sobre las diferencias, y al moderno espolear del tiempo de la historia. Repetición y diferencia se han convertido en conceptos de difícil distinción y de aún más difícil y compleja definición. La «repetición de lo nuevo» parece que da al traste con la repetición.

El Discreto tropieza con la diferencia por lo que coincide con la intención del «desvío», así como también por lo que de transdialéctico tiene el desaliento de los conceptos. Quiere disolver la contraposición de repetición y diferencia como opuestos, y se vale de que las palabras siempre dicen más y menos de lo que quieren. Desde esa insatisfacción aspira al «desvío», entendido como una diferencia «perversa» que transgrede la ley de los conceptos, del mismo modo como en materia de amor lo intentará con el deseo. El resultado es un triunfal fracaso, pues si bien vence mientras sostiene la transgresión, se escolla cuando el concepto y el deseo vuelven, irreductibles, a imponer su ley. La ingratitud del problema acomete de nuevo si se observa que el fracaso es, a la vez, el socorro que evita precipitarse en la División. Gracias a que el «desvío» no es completo, a que los opuestos sobreviven al degüello y a que la perversión se institucionaliza en la ley, no chocamos frontalmente con la Cosa. Ante la contradicción el problema era parejo. Escribía Bergamín en uno de sus aforismos: «Una paradoja es como un paracaídas. Sirve para no romperse la cabeza. La paradoja es el paracaídas del pensamiento»¹. Nos la rompemos también si las paradojas se exceden, si se abusa de la contradicción y volvemos a la lógica o a un impotente paradojismo. Mas la ingratitud vuelve, y no estamos por ello en la dialéctica de lo ingrato, sino en la continuidad del «desvío», y éste ahora quiere que el paradojismo sea imposible por deposición de la ley, de tal manera que las paradojas dejen de serlo y quede un mero discurrir del sentido, un ansia de las cosas por hablar, un modo de sostener la interpretación abierta de par en par.

¹ BERGAMÍN, *Aforismos de la cabeza parlante*. Turner, Madrid, 1983, pág. 39.

El propósito final es un movimiento prolongado, un toque continuo de especulación, una renovación recurrente pero no caótica del sentido. Lo específico es su vocación transgresora, la indiferencia a la diferencia, su opción perversa en cuanto que la diferencia se amplía a la diferencia de sexos. No es desviar por desviar, ni es el prurito del catacaldos, ni el desorden del torcecuellos, tampoco es la versatilidad de un promiscuo loco o vano. Es aceptar la División como límite que nos trasciende y que, a la vez, nos mantiene en el pretil gracias a que una centrífuga movilidad del sentido impide que nos abismemos.

Con el instrumento del «desvío», el Discreto intenta desempacharse de la verdad, el Sentido, la Interpretación y la Paranoia, procurando redimirse de las caídas en la División. Su objetivo es un máximo de movilidad del sentido con un mínimo de certidumbre.

Que todo fueran interpretaciones y no Interpretación —paranoia— quería Nietzsche, y así lo han entendido dos perversos que han elevado el «desvío» a la categoría de método: Barthes esforzándose en derrocar el sentido, «no soy contradictorio, estoy disperso» llegaría a decir¹, y Foucault, igualmente, empleándose en «enrarecer» y «trastocar» el discurso.

La ética del Discreto se convierte en preocupación por el sentido, en hermenéutica. Un quebradero que procede de esa herida que la División ha causado en las palabras, obligándolas a ser sólo palabras, manteniendo inseparables su poder y su insignificancia. Escribió Benveniste esta bella semblanza: «Sucesión de ruiditos vocales que se desvanecen no bien emitidos, no bien percibidos, pero todo el alma se exalta, y las generaciones los repiten y cuantas veces la palabra despliega el acontecimiento vuelve a comenzar el mundo. Ningún poder igualará nunca a éste que hace tanto con tan poco»².

¹ BARTHES, *Roland Barthes por Roland Barthes*. Kairós, Barcelona, 1978, pág. 156.

² BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*. S. XXI, México, 1971, pág. 30.

Apremiar el sentido, multiplicar los puntos de vista, orientarse hacia el perspectivismo, e incluso hacia una salvable falta de explicación, no es lo mismo que abrigarse en el regazo del relativismo. Lo relativo al haber quedado imbuido por algo desvaído y débil, no debe ser confundido con el «desvío». El «desvío» no es un escepticismo tibio donde todo vale lo mismo, sino el escepticismo riguroso que define el valor de unas cosas por encima de otras, las escoge y elige, a diferencia también del dogmático que no elige nada, simplemente adopta. Hasta tal punto esto es así que impedir la Interpretación debe ser una cuestión ideológica, y las ideologías deben ser fuertes, inconformistas, y si se me atosiga diré que hasta brutales. Tan brutal que cuesta concebir una ideología desprovista de interpretación, pero es eliminándola como se posesiona del lentejeo y la elección.

La pujanza que inspira siempre la proximidad de la División, acerca su vigor a la Idea y el totalitarismo. De ahí la frecuencia con que esta caída ha desplegado sus banderas durante el atolondrado cabecear de este siglo. Pero el totalitarismo es la fuerza que ha perdido la capacidad para el «desvío», mientras que éste dirige en cambio su ímpetu a doblegar todo lo que siendo fuerte sea único o absoluto, enfrentando su anarquía a todo conato de fascismo. De este modo se sitúa a sí mismo en el objetivo de su destrucción, volviéndose nihilista en su significado más mortífero. Su nihilismo será débil si se contenta con presionar la Interpretación, permaneciendo dispuesto a avenirse en su conformismo con los despojos de la Idea, y alardear de falta de soluciones y objetivos. El «desvío» del Discreto, en cambio, es radical, pese a no dirigirse a ninguna parte, a lo sumo hacia la muerte, a vivir más viva la División, la vida misma.

A todos los nihilismos débiles, no mortales, hay que deterrarlos con la siguiente reflexión de Heidegger: «Los vagantes públicos abolieron el pensamiento y lo sustituyeron por palabras que sienten nihilismo por todas partes... Esta ofuscación sigue prevaleciendo frente al nihilismo propiamente

dicho, y trata de esta suerte de disuadirse de su miedo a pensar. Pero este miedo es miedo ante el miedo»¹.

Y cito oportunamente a Heidegger porque su valentía intelectual en la División debió facilitarle alguna experiencia personal en el totalitarismo. A veces lo que fulge en la oscuridad pierde brillo al claror.

22. LAS PALABRAS Y LAS COSAS

Nietzsche (1844-1900) y Freud (1856-1939).

Al desplazamiento de la División hay que atribuir, desde Parménides y Heráclito, la aparición de los más espontáneos y afines contemporáneos.

El hallazgo de Freud se venía incubando en la misma arqueología de la División que posibilitó el genio nietzscheano. Freud no se limita a contribuir al conocimiento de la División con el descubrimiento del Inconsciente, pues llega a empuñar directamente el tema de la escisión, y lo lleva a cabo de modo tan dividido que resulta revelador tanto lo que dice como las dificultades que arrastra en su concepción.

Foucault descubre y aísla las condiciones culturales que desde finales del siglo XVIII hacen viable la existencia de Freud. Porque lo que Foucault ha estudiado siempre, son las distintas manifestaciones de la División:

a) La palabra recobra su antiguo grosor. La palabra desplaza a la representación. Si la representación era un instrumento dócil, la palabra en cambio nos domina en cuanto que nos habla. A la ciencia —representación— ya no le será fácil desdeñar el saber —palabra—.

b) El deseo queda oscurecido por los límites de la vida y la muerte. El escepticismo del deseo, su castración, transforma lo erótico en sexualidad.

c) La cultura ha quedado dividida: por un lado la unión de materialismo y positivismo, por otro la de lo literario y lo

¹ HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche: Dios ha muerto», en *Sendas Perdidas*. Losada, Buenos Aires, 1960, pág. 220.

filosófico. Entre medias, en sus intersticios, las ciencias humanas buscando su identidad: un saber vago e impreciso, y una duplicación del sujeto que le obliga a atender a su propio desconocimiento. «La pregunta no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios?, sino: ¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa?»¹. La cuestión nos incita a la posibilidad de un pensamiento psicótico y poético, a un pensar desde el cuerpo.

Si cambiamos estas coordenadas por la Idea, la reminiscencia y el esclavo geómetra, el problema se nos vuelve muy antiguo, tanto que ya estaba presente en la inagotable pregunta de Sócrates en *Teeteto*: «Planteas pues la cuestión más peliaguda. Es, según yo creo, la siguiente: ¿Resulta posible que el que sabe no sepa lo que sabe?»².

d) ¿Somos pensados? «El pienso ya no conduce a la evidencia del soy»³. Lo impensado, lo inconsciente y el interés por lo originario, van impregnando el conocimiento humano. Resulta entonces coherente que, con Lacan, el yo sea imaginario, que el sujeto nos piense y que bajo la primacía del significante el sujeto quede siempre descentrado y restado, y en el análisis destituido. Lacan culmina a Freud, le «lee» porque prolonga directamente el cáñamo prefreudiano de la División. Así podemos entender su ávida lucidez ante la Cosa, ante lo Real. Es probable, además, que habiendo llegado a alguna suerte de fin, debemos buscar ya una nueva inflexión que no corresponda al lacanismo ni a nada de lo conocido.

23. LA DESPEDIDA DE FREUD

Nadie como Freud ha estudiado y estatuido una ciencia nueva del desconocimiento, pero se resiste a entrar en la dimensión psicótica de la División, en el espacio donde la Cosa enceniza y donde Nietzsche sacrificó su vida de explorador decimonónico. Freud maneja un esquema positivista para ex-

¹ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. S. XXI, México, 1968, pág. 314.

² PLATÓN, *Teeteto*, 165b.

³ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, S. XXI, México, 1968, pág. 315.

plicar unos hechos que en absoluto lo son; lo cual es síntoma de su propia división pero también indicio de que remolonea. Freud encuentra la División pero se atemoriza y la resuelve con un tajante cierre. Igual hizo Hegel, descubriendo la desventura que en su solución espiritual acabaría ocultando. Pero Freud ya no puede evadirse con la misma facilidad: la pulsión de muerte se le inmiscuye, la decepción le arrastra, la necesidad de especulación le obliga a crear mitos y a dar de sí la teoría.

Es su sensible atención al Inconsciente, nuevo habitáculo que descubre para la Cosa, lo que le fuerza, ya octogenario, a escribir el último artículo bajo un título y un interés que, desde el punto de vista de lo que aquí nos interesa, hace que toda la obra anterior pueda concebirse como su preámbulo. Me refiero a *La división del yo en los procesos de defensa*. Puede que ya anciano sea capaz de atender menos incómodamente a la dimensión psicótica de los fenómenos, porque ni su formación positivista, ni la necesidad social de dar rango científico a su ciencia, bastan para justificar su malestar personal ante cualquier manifestación del yo escindido. Son razones más propias de su ser y del cuidado ante los desgarrones del yo, las que le repliegan. Hay que esperar hasta 1938 para que pueda escribir: «Por un momento me encuentro en la interesante posición de no saber si lo que voy a decir debería ser considerado como algo familiar o evidente desde hace tiempo o como algo nuevo y sorprendente. Me inclino a pensar esto último»¹. El lector atento de Freud podrá encontrar otros textos donde se inclina a pensar que era algo familiar, pero cabe sospechar que ahora se puede mostrar más tardíamente relajado ante las fisuras del yo, y que de ese tono sereno le brota el sentimiento de novedad.

Entre los obstáculos teóricos, hay dos que impiden a Freud una mayor decisión ante lo dividido: su concepto de representación y la reducción del yo a un trabajo de síntesis. Debo recordar que no me estoy refiriendo a la división tópica que Freud defiende en sus sucesivas aproximaciones metapsicológicas, sino a la División allí donde se muestra genuina-

¹ FREUD, «La división del yo en los procesos de defensa», O.C. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, pág. 389.

mente, en el seno mismo de la conciencia, en la distinta actividad y ambición de las dos cabezas.

Freud es antiguo, porque no ha conseguido desprenderse del esquema de la representación, para poder atenerse mejor a las condiciones de especulación y pérdida de subjetividad que impone la palabra. El giro de Lacan es su modernización, la opción decidida por esta otra circunstancia.

Freud se encuentra en la obligación de congeniar el trance de que la representación, procediendo siempre de lo perceptivo, que es garante de su valor empírico y por lo tanto científico, tenga a la vez un carácter nuevo, psicoanalítico e inconsciente, logro al que llega cediéndole un natural origen y repetitivo. Escribe Freud en *La negación*: «Todas las representaciones proceden de percepciones, y son repeticiones de las mismas... La primera y más inmediata finalidad de la realidad no es, pues, hallar en la percepción real un objeto correspondiente al representado, sino volver a encontrarlo, convencerse de que aún existe»¹. Con este retorno de la percepción al pasado se vuelve hacedero que la representación quede ligada al deseo, y dé alcance así a su condición psicoanalítica.

Si la anterior es una dificultad teórica para incorporar la palabra sin renunciar al modelo de representación, otra similar encuentra al adjudicar al yo una indómita tarea de síntesis. En Freud el yo nunca entiende de separar, desviar, especular, orillar la verdad científica o despreocuparse de que las palabras casen con la realidad. El yo y la conciencia no se abren por sí mismos a las ganas de hablar. En lógica consecuencia la División en Freud se ubica entre conciencia e inconsciente, y pocas veces en su lugar esencial, entre las dos cabezas de la conciencia. El ámbito de la división del yo así como el recinto psicótico de la palabra quedan postergados. La palabra freudiana es sólo edípica y neurótica.

24. UNA RÉPLICA

De las dificultades personales de Freud y de la aspereza de algunos de sus instrumentos teóricos, resulta que, cuando

¹ FREUD, «La negación», O.C. II, pág. 1043.

lo dividido se insinúa en su trabajo, pronto tiende a suprimirlo reduciéndolo a un conflicto, es decir, a una contradicción, o si se quiere al modelo platónico ya examinado, en el que se distinguen partes en el alma, pero contradictorias, sin división.

Es revelador cómo en *El esquema de psicoanálisis* plantea el problema de la división del yo en la psicosis, haciéndolo desde la perspectiva de la pérdida de realidad: si el psicótico conserva realidad hay división y no en caso contrario. El tema la había preocupado también en *Neurosis y psicosis*, en *El fetichismo* y naturalmente en *El caso Schreber*. Sus soluciones varían de un artículo a otro. Si en *El fetichismo* niega la posibilidad de que el psicótico conserve el contacto con la realidad, ahora en *El esquema de psicoanálisis* lo admite. La cuestión no es baladí, pues el gran problema que venía despertando la locura era dirimir si era o no total. Una locura parcial, es decir, un loco que conserva su parte de razón, es una campanada para el hombre ilustrado y un dilema para quien debe decidir sobre su responsabilidad. Cuando Esquirol defiende su noción de «monomanía», de «locura parcial», la construye alrededor de un «escándalo»¹. Esquirol, que ya había entrado en el siglo de la División, inaugura así la posibilidad de que el loco conserve la razón. Germen que ha cundido hasta el extremo de que hoy puede sostenerse que posee no sólo la razón, sino como dirá Foucault la verdad de la razón. Ulrich, el hombre dividido, podrá afirmar, sin vacilación ni sonrojo, que «el sano tiene todas las enfermedades mentales, y el enfermo no tiene más que una»².

Pero volviendo a Freud y a su *Esquema de psicoanálisis*, donde decide admitir que el psicótico conserva algún contacto con la realidad, se encuentra allí obligado a formular la siguiente advertencia: «La opinión que sostiene que en todas las psicosis existe una división del yo no sería tan importante si no pudiera aplicarse a otros estados más semejantes a las neurosis y finalmente a las neurosis mismas»³. Lo importan-

¹ FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, pág. 545.

² MUSIL, *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1973. Vol. III, pág. 457.

³ FREUD, «El esquema de psicoanálisis», O.C. III, pág. 1059.

te es el riesgo de que se generalice la división. Surgen dos posibilidades, una de división, como queda descrito en *El fetichismo* y en *La división del yo en los procesos de defensa*, donde hay dos corrientes de vida psíquica independientes, que no se influyen una en la otra, «una ingeniosa solución», comentará, o bien, segunda posibilidad, derivar la división a la esfera del conflicto: «existen dos actitudes contradictorias entre sí... una corresponde al yo y la contraria y reprimida al ello»¹. La diferencia entre ambas posibilidades es «esencialmente topográfica y estructural... y no siempre es fácil deducir en cada caso individual con cuál de las dos posibilidades nos enfrentamos»². Es la ocasión que llega más lejos, admitiendo implícitamente la división en las neurosis, pues en el resto de las oportunidades traslada el problema a un conflicto, aunque sea interno al propio yo, como es en su segunda tópica el conflicto entre el yo y el super-yo, al tomarse el yo a sí mismo como objeto, pero en cualquier caso en la órbita del conflicto, de la censura, de la represión y no de la división. No hay que olvidar, para medir bien el esfuerzo que está realizando, que en Freud la noción de conflicto, y por lo tanto de inconsciente, es el baluarte inamovible desde el que puede sostener la especificidad del psicoanálisis frente a las desvirtuaciones de sus discípulos cismáticos. Al quedar la división enfrentada al conflicto, sus posibilidades de desarrollo eran escasas.

Resulta, si se me excusa la minuciosidad entre los poco amigos de la lectura microscópica, que existe en la obra de Freud la tentación de salvar el precedente obstáculo. Al menos en tres ocasiones³ intenta dar cuenta de una forma de inconsciente que no sea entendido ni como preconscious ni como inconsciente reprimido —inconsciente propiamente dicho—, sino como un «tercer inconsciente», que sin ser preconscious, lo sea «sin poseer los mismos caracteres primitivos e irracionales». Bien parece que este tercer inconsciente no cabe dirigirlo al inconsciente que en la segunda tópica recu-

¹ *Ibid.*, pág. 1060.

² *Ibid.*, pág. 1060.

³ FREUD, «La división de la personalidad psíquica», O.C. II, pág. 822; «El yo y el ello», O.C. I, pág. 1194; «Esquema de psicoanálisis», O.C. III, pág. 1026.

bre también al yo y super-yo, y no sólo al ello como en la primera. Parece, en cambio, presentirse el inconsciente que pueda explicar la incomunicación entre las dos cabezas, no entre la conciencia y un depósito de representaciones reprimidas, sino entre dos corrientes de representaciones, ambas conscientes mientras funcionan de modo independiente.

Terminando con los estorbos que le tiende a Freud su propia teoría, hay que subrayar el carácter sintético de su yo. Sin embargo, como ha venido a redescubrir Lacan, el psicoanálisis es fundamentalmente respeto a su nombre, es decir análisis antes que síntesis, pese a las dificultades de formación, de formulación, de disputas y de necesidad de crear una ciencia nueva que condicionaron a Freud. Lacan, que parte de otra instrucción (Spinoza, Hegel, Heidegger...), de una ciencia ya instituida y quizá de las mismas disputas, puede prescindir de la función sintetizadora y prestar más oído a la división. Atendiendo al diverso sentido que pueda darse a la frase traducida como «donde era ello, ha de ser yo»¹, Lacan distingue entre un yo imaginario, que responde al mundo perceptivo, y un sujeto dominado por la palabra y sometido a un «des-ser» o «menos-ser» continuo. La división se redobla en cuanto que la palabra se divide a su vez en significante y significado, y el significante de nuevo al ser en su esencia para otro significante. Con esa vía abierta especulativamente a una división creciente, el psicoanálisis, sin el excesivo arramblar yoico de Freud, lo es en tanto se desmorona en una actividad que no construye nada, ni cura en absoluto, sino que sólo deja circular la palabra, aunque no gratuitamente, alimentando las ganas de hablar, descendiendo por la División y volviendo a la postre el análisis imposible y no sólo interminable.

25. LOCOS ANTICUADOS Y LOCOS NUEVOS

Desde que la División mostró sus uñas la identidad del hombre se refuerza a la vez que se desgasta. Se vigoriza al ensanchar su conocimiento y hacer más profunda su mirada, pero simultáneamente tiene que habérselas con las conse-

¹ FREUD, «La división de la personalidad psíquica», O.C. II, pág. 824.

cuencias de su división y entre ellas con la nueva expresión psicótica de la locura.

Hace dos siglos que la identidad crece mediante procesos de desobjetivización. Ésa es la gran novedad psicológica que nos ha impuesto la División, y la causa explicativa del destacado puesto que en el saber le corresponde a la locura. Adorno ha podido sostener, consecuentemente, que «la esquizofrenia es la verdad sobre el sujeto desde el punto de vista de la filosofía de la historia»¹.

La desobjetivización es algo más que una permeabilidad estructural tal y como se da en el Renacimiento, o el resultado de una inmoderada fiesta dionisiaca. Estamos más bien ante una tarea individual e inédita que se resiste a ser compartida.

A partir del siglo XIX, la locura ya no consiste sólo en un furor o en un incontrolado arrebató que la reducen a un exceso acompañado o no de melancolía, sino psicosis estricta, esquizofrenia, división de un objeto rompedizo y desmigable. Durante el Renacimiento un sistema continuo de semejanzas, de analogías o de paralelismos espejeantes, permiten que todo comunique con todo, y que el mundo personal se tiña fácilmente del color de las cosas. En este mundo continuo y sin cortes la separación y la lejanía se convierten en la carencia más hiriente. Por ello la época cuando enferma lo hace de melancolía, de destierro interior, de ostracismo y de acedía. El delirio no consiste en la Interpretación pétrea que distingue al de hoy, presentándose en cambio como una analogía sin freno, como un desbordamiento asemejantador. El loco resultaba un ser cuya ocurrencia venía a coincidir con el genio de la época. El día que Tomás Rodaja pierde su complexión de vidrio, el licenciado Tomás de Rueda partirá a Flandes para valerse en lo sucesivo «de las fuerzas de su brazo, pues no se podía valer de las de su ingenio».

Durante los dos últimos siglos, por el contrario, el delirante no ha hecho más que crear analogías ateridas en donde se agarrota. Al fabricar una semejanza le crece una diferencia que le inmoviliza eslabonado a la nada. El loco y el poeta se separan, y mientras el poeta busca «reencontrar los parentescos huidizos de las cosas», el loco, añadirá Foucault, queda

¹ ADORNO, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, pág. 278.

«encajonado dentro de las analogías»¹. El poeta sólo necesita la metáfora para volar, mientras que el psicótico se aferra a ella con el rigor de una ciencia.

Desde el bandazo de la División, el loco ha quedado psicotizado entre el positivismo que le matematiza y una cultura romántica que le entiende como poblador privilegiado de la oscuridad y lo impensado. Habitante de las cámaras más profundas, en ellas ha intentado encontrarle el psicoanálisis o el círculo hermenéutico, mientras que la ciencia positivista se saciaba con la conducta, y por esta cruzada inclinación prolongaban entre ambas la misma división que dio origen a la psicosis.

El psicótico y la psiquiatría nacen al tiempo y sometidas en su relación a un mismo despropósito. Las mismas condiciones de la División que hacen surgir la locura, moldean el instrumento metodológico con que se la observa. Una oriundez común define la dificultad del psicótico para vivir la identidad y de la psiquiatría para entender el problema de la División. Cuando cambia el modelo, bajo los mismos vientos ha variado el loco. No sólo se ve distinto por la variación de óptica, sino por su propia evolución. Los determinantes que condicionan las formas de locura, reglan también los instrumentos que la observan.

De lo dicho puede deducirse, distraídamente, que existe una adecuación constante entre la psiquiatría y su objeto, pero de hecho se trata de un paralelismo próximo pero insalvable, sin ocasión para el encuentro. La División gesta el entendimiento, pero también le aleja y frustra de un modo drástico. Lo no entendible del loco es tan radical que gobierna el mecanismo de la comprensión psiquiátrica. No hay ni habrá buena psiquiatría, pero sí lucha de métodos, de clases, de jerarquías, y de vez en cuando algún que otro psiquiatra.

Razón y locura quedan superpuestas, sometidas a una relación reversible. La locura tiene su razón y la razón tiene su verdad y su límite en la locura: «La locura posee la verdad del hombre y la pérdida de esa verdad, y por consiguiente la verdad de esta verdad»².

¹ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968, pág. 56.

² FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, pág. 535.

Si cabe tener un sentimiento histórico del presente, bien pudiera decirse que la División une al Discreto y al loco bajo un mismo acorde. Ambos han aprendido a estar en la División cuidando el descalabro. Viene sucediendo en la psicosis, durante los últimos años, un visible cambio que ha hecho del psicótico un hombre más profundamente asentado en la División pero menos dividido. Más consciente de su dañada identidad, más lúcido y quizá por ello más angustiado, pero a la vez menos necesitado de Interpretación y de pensamiento paranoico. Probablemente suceda que el psicótico encaje mejor en la División porque nosotros no le acosamos, siendo como somos también, si seguimos el rastro del Discreto, mejores odores del silencioso bullir de la Cosa. Parece que todos, locos y cuerdos, estemos pasando de una época fría a otra más especulativa y renacentista, más preocupados en disolver las fronteras entre psicosis, poesía y ciencia, que en delimitarlas.

El psicótico, hombre poderoso en la especulación, da muestras de saber estar más armoniosamente en la locura. Hay un nuevo saber hablar del loco con su psicosis, una nueva capacidad de sobrevivir roto sin que la hiperidentidad talle de sí mismo una estatua tan colosal que le sepulte.

El psicótico parece tolerar mejor ese fenómeno psicótico por excelencia que consiste en una sublevación del signo. Como si el hombre en general pudiera entendedérselas de nuevo con un mundo renacentísticamente escrito. Porque el psicótico se puebla de voces, ruidos, visiones u olores indomeñables e inextinguibles. Es devuelto así a un mundo cabalístico, donde queda atravesado por una semiótica extraña que no domina, y, como el enamorado de Barthes, se transforma en un cazador de signos, en un semiólogo en estado puro. Tanto víctima opulenta de los signos como hambriento glotón de significantes.

Describe de este modo Hofmannsthal su asombro psicótico: «Todo se descomponía en partes, y nada se dejaba ya abarcar en un concepto. Las palabras una a una avanzaban hacia mí»¹. El psicótico, en su fogueo con la Cosa, tiene que habituarse, cual víctima de un lenguaje mudo cuya estructura

¹ HOFMANNSTHAL, *Carta a Lord Chandos*, Col. Oficial de aparejadores y arquitectos técnicos, Madrid, 1982, pág. 31.

ha perdido, a ser hablado sin poder hablar, a ser poeta sin acertar con la metáfora, y a ser un metafísico que fracasa siempre en descifrar el ser para transportarle al conocimiento discursivo. Sólo desde el fracaso del psicótico puede decirse que nosotros partimos, porque va a ser también nuestro mismo fracaso. Gracias a él sabemos dónde dirigirnos.

26. ESA PALABREJA

Resultó una novedad psicológica el trance de que la identidad creciera gracias a sucesivos procesos de desubjetivización. Entre éstos el enamoramiento es la práctica más conocida y antigua, tan necesaria para la identidad que sin ella no se concibe la salida del seno materno. Pero si el enamoramiento disuelve el yo para permitir la entrada del amado, la psicosis, el proceso desidentificador más próximo, lo es hacia la nada y por eso resulta tan extremado.

La psicosis, que carece del recurso voluntario del otro y es víctima de la soberbia de éste, sólo puede alimentar su amor al prójimo atrapándole en la sospecha. La desconfianza paranoica es la única compañía que consigue despertar el psicótico de su contacto con la Cosa.

Nietzsche ilustra este esfuerzo moderno para relacionarse con «esa palabrita, yo»¹. Su indagación anticipa el destino del hombre actual, que exige perder identidad para ganarla, paradoja ésta que la División nos ha impuesto con mayor exigencia que nunca: «Mi yo es algo que debe ser superado; mi yo se me antoja el profundo desprecio del hombre»².

La Revolución, que inauguró la posibilidad social y no religiosa de la igualdad, despertó también un acusado sentimiento de nivelación y decadencia ante la irrupción de las masas. Al igualar al hombre, al tiempo le desdiferenciaba. Semejante menoscabo le hizo propenso a resucitar el ideal de la raza. El nacionalismo es la última resistencia de un yo colectivo, la ira tenaz ante el ejercicio de impersonalidad que impone la División con sus ansias igualitarias. El yo se ha convertido en el mayor peligro para la identidad y para el hombre.

¹ NIETZSCHE, «El origen de la tragedia», O.C. I, pág. 161.

² NIETZSCHE, «Así habló Zaratustra», O.C. III, pág. 372.

Se lee en la obra de Nietzsche lo siguiente: «Algo piensa, pero que ese algo sea justamente ese viejo y famoso yo es, por decir poco, una mera conjetura»¹. Del psicótico debemos aprender a cómo pensar cuando se ha disuelto el yo, si es que conseguimos para ello prescindir de la máscara delirante con que disfraza su verdad. Porque una vez que uno consigue pensar desde fuera del yo, sin disolverse en el gozo psicótico, ni ahorcarse en el éxtasis de los ideales totalitarios, la identidad se transforma y se ensancha, sintiéndose el Discreto afondado en la División.

27. LA PERSPICACIA DEL CUERPO

El hombre que aspira a vérselas cara a cara con la División, sin huir espantado ni quedar dividido —un hombre doble, por lo tanto, además de cínico; el mismo al que denomino Discreto— debe atender a la relación del psicótico con su cuerpo. Si bien cabe decir que el psicótico ha disociado la mente del cuerpo, no es menos cierto que en ese disparate humano que es el esquizofrénico, las palabras son más que nunca dichas por el cuerpo.

Spinoza pensaba que los hombres habitualmente ignoran lo que puede un cuerpo, y nos dejó dicho que «quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna»². Nietzsche, que vio en él un precursor, dijo por su parte compartiendo una misma sensibilidad: «Dices yo y te enorgulleces de esta palabra. Pero más grande —aunque te resistas a creerlo— es tu cuerpo y su magna razón, que no dicen yo pero obran como yo»³.

La relación del psicótico con el cuerpo demuestra lo absurdo del problema del dualismo o del paralelismo psicofísico. Una vez más estamos ante un eclipse de los opuestos que no admite ser tratado con ninguna dialéctica. El esfuerzo de especulación nos conduce hasta un cuerpo que habla, y con ese concepto está dicho todo sobre los paralelismos. Un cuerpo apto para muchas cosas y entre ellas hablar, es lo que debe encontrar el Discreto.

¹ NIETZSCHE, «Más allá del bien y el mal», O.C. III, pág. 664.

² SPINOZA, *Ética*, 5.^a parte. Prop. XXXIX.

³ NIETZSCHE, «Así habló Zaratustra», O.C. III, pág. 369.

Donde Nietzsche fracasa es en la incorporación del otro amado hasta el cuerpo. El cuerpo le habla pero nunca le habla del apego: «Ya a los siete años sabía que nunca llegaría hasta mí ninguna palabra humana»¹. Como todo hombre dividido, Nietzsche padece del cuerpo sin acertar a incorporar a nadie. Le habla el cuerpo pero no tiene un cuerpo donde agarrarse. Se hunde porque el sufrimiento le separa de todos: «Hay que aprender que el otro sufre y no hay manera de aprenderlo del todo»². No está separado por un amor imposible, raíz que convierte a todo hombre en un emigrante amoroso, sino por el dolor del otro, lo que le convierte en un psicótico. En el cuerpo y su palabra Nietzsche no incorpora un retén de prójimos: «Todas las mujeres me quieren... Por fortuna no estoy dispuesto a dejarme desgarrar; la mujer de verdad cuando ama desgarrar»³. Pero tampoco acepta la solución fácil del paranoico: «Nunca he conseguido tener un enemigo personal», le escribe a Spitteler el 5 de julio de 1888.

Y sin embargo a Nietzsche la palabra le habla desde el cuerpo, y lo hace como no lo había hecho hasta a él a ningún ser humano. Porque Nietzsche es un solitario tal que hablado desde el cuerpo sólo le habla la Cosa. Por eso desazona y nos hace sentir precomprendidos.

La palabra es el átomo de la División que nos aliena y divide, pero que al mismo tiempo nos rescata, agregando al otro y apaciguando poéticamente la Cosa. Si se fracasa en la palabra, porque se la matematiza, porque se la exprime del otro, o bien porque no se emplea la matemática y al otro para respaldarnos y equilibrar el poder del cuerpo, entonces vienen los graves problemas del hombre dividido. Los males de la identidad lo son siempre de la palabra, dado que a ella le corresponde redondear nuestro ser.

El riesgo de la palabra no concluye aquí, pues la proximidad de la Cosa puede electrizarla en el discurso magnético del totalitarismo. A fuerza de aproximarse a la Cosa, Heidegger también nos desasosiega porque su lectura nos precomprende. La insistencia en la retención y olvido del ser, la disección etimológica de la palabra persiguiendo su origen, o la

¹ NIETZSCHE, «Ecce homo», O.C. IV, pág. 300.

² NIETZSCHE, «Humano, demasiado humano», O.C. II, pág. 92.

³ NIETZSCHE, «Ecce homo», O.C. IV, pág. 308.

palabra concebida como pompa donde el ser se domicilia, parecen deslizarse tanto que en ocasiones casi adoptan la forma de un delirio sin Idea, o de una paranoia del vacío que ha perdido el firme tarugo de la Interpretación. Ahora bien, es el vacío de la División la causa de todos los delirios, el espacio donde a alguien puede serenarle la raza, la nación, el suelo o la golosinería de un caudillo. Esos instantes no sólo retienen el ser, sino que introducen el olvido en la palabra y dan una incómoda sonoridad al silencio. Puede entenderse entonces que prometiera no volver a hablar de «ello». Porque sólo el silencio puede sustituir al olvido cuando la palabra ha herido al llegar tan lejos.

28. O MÁS QUE A NADIE O COMO A LOS DEMÁS

Si el amor ha sido el mediador universal entre Dios y el mundo, el individuo y las cosas, el otro y yo, la División, por el contrario, rompe su continuidad, separa sus componentes y plantea en su propio interior la irresuelta proximidad. Pero amor y División vienen a ser lo mismo, porque el primero está dispuesto para hacerse cargo de la segunda y ésta para requerir de aquél. Puede que por esta unión tan primitiva el amor ya fuese doble desde antes del discurso de Pausanias: Eros y Afrodita, Venus urania y Venus vulgar.

Con el otro existe un desequilibrio intrínseco donde no cabe solución pactada ni sacramental. Alojarse al otro es un riesgo, pues cuando cruza donde no le compete, hemos de deslizar el cierre del desengaño para impedirle anidar. Alcanzado un límite de reflexión-amor, la autoconciencia deja de ser para otra autoconciencia, y en ese instante, si no nos confundimos con Dios, se crea un pliegue de incomunicación y desentendimiento del que nos vienen las ganas de hablar y de amarnos. De cómo se manifiesta la División en cada época, depende el equilibrio entre el deseo y el recelo del otro.

La División arrastra el amor a la cuestión de la igualdad, para que en su disyuntiva responda a los interrogantes de lo doble y lo dividido. De la igualdad dan cuenta la ley y el amor. La ley decreta y regula la igualdad, pero del amor, en cambio, se ha entendido siempre con una estrategia dual: bien como virtud de la equidad, bien como pasión diferen-

ciadora. La historia del amor es el repertorio de las actividades suscitadas por el dilema de la igualdad, que tan pronto pide amar a uno como a los demás, o exige amarle más que a nadie. El enamoramiento impone volverse ciego a la comunidad, y por su parte el tiempo tiende a transformarle en un sucedáneo, en simple amistad. En un movimiento se transgrede la ley y en el otro se repone, en uno vence la perversión, en el otro la legalidad. Su constante intercambio constituye la historia del amor, y de esa historia da cuenta la División.

29. UNA ESPECIE DE INCESTO

El enamoramiento parece ser la prueba que la condición humana impone para formarse en la desigualdad. Desde que hay noticias de estas cosas, el discurso del amor ha oscilado según el acento puesto en la desigualdad o en la semejanza, y así ha sido hasta que la División ha impuesto el compromiso de aunar ambas.

Sócrates en el *Fedro* debe pronunciar dos discursos contrarios, uno con el rostro oculto y otro destocado. En el primero, se formula el problema del amor: «El que ama, pues, no soportará de buen grado que su amado le sea mejor o igual, sino que se esforzará siempre en que le sea inferior o más débil»¹, y concluye diciendo: «Como a los lobos los corderos, así le gustan al amante los mancebos»². En su segundo discurso, en cambio, el amor es locura de esclavitud. La relación se ha invertido y el amante puede «hacerse esclavo y poner su lecho donde le permita estar lo más cerca del deseado»³. En uno y otro caso el enamoramiento es un ejercicio de disparidad, que para instaurarse precisa, y éste es el gran conflicto, un objeto idealizado. Y como la vanidad exige que los ideales no nos sean muy extraños, este objeto amoroso tampoco puede sernos lejano. Conocido es el bello compromiso que inventa el griego, quien entre los muy iguales, los varones libres, o los muy desiguales, la mujer y el esclavo, elige al medio igual, dirigiendo su adoración a los medio

¹ PLATÓN, *Fedro*, 239a.

² *Ibid.*, 241d.

³ *Ibid.*, 252b.

hombres y medio libres, a los muchachos. La naturaleza y la ley exigían una excepción: el perjurio de amor era el único perdonado.

Sabemos cómo encauzó este ingenio el ahogo cristiano, dirigiéndole altivo hacia la semejanza igualitaria. Y también conocemos que la obsesión por la exactitud sólo se rompió, enigmáticamente, en la herejía del amor cortés, que en el siglo XII, ¡quién sabe por qué!, permitió enamorarse de un ideal al que se le añadían las gracias del adulterio.

Ficino considera que «el que no ame al amante debe ser acusado de homicidio», mientras que San Juan de la Cruz propone que «no ames a una persona más que a otra porque errarás». Dos ejemplos de austeridad muy distinta, pero coincidentes por un mismo ansia de semejanza: sólo la semejanza engendra amor. El contrapunto del momento, el riesgo y la libertad del enamoramiento reñido con la igualdad, con la simple amistad o con la rutinaria convivencia, lo leemos en Montaigne, para quien amar a la esposa es cometer «una especie de incesto»¹.

Si hasta entonces el problema consistía en impedir el desequilibrio en el amor para mantener el dominio viril en el matrimonio, la paradoja ha dado lugar a otra, hija de la anterior y en la que aún revoloteamos. El movimiento de la División desde finales del siglo XVIII, es causa o consecuencia —esta distinción es aquí vana— de la emergencia creciente de la mujer y de sus agrandados puños, lo cual viene a imponer el empate en el amor, es decir, a provocar la desigualdad entre los plenamente iguales. Al convertir en cónyuge a la persona a quien se ama, una bisectriz de equidad intenta crecer entre los enamorados. Ha nacido el amor alienado. Hemos entrado en el amor de la División. Con la evasión revolucionaria de la mujer, perdimos el control sobre la madre, y al extraviarla se inicia el siglo de la psicosis. Rousseau, una conciencia anticipada, dedica ya el primer volumen de su *Emilio* al tema de la madre.

La alienación no surge cuando se educaba al hombre para la guerra, o cuando las diferencias sociales no se daban bajo una libertad proclamada. Precisamente cuando predicamos

¹ MONTAIGNE, *Ensayos*, Iberia, Barcelona, 1968, Vol. III, pág. 57.

paz e igualdad es el momento en que vivir con quien se ama conduce una división inesperada.

En el *Adolfo* de Benjamín Constant se lee la peripecia de una pasión que ya no es trágica, como la antigua, sino alienada. El amor en la cotidianidad se vuelve esclavitud y pesar. El dolor de la desigualdad incluida en una pasión que se quiere compartida e igualitaria, se convierte en criterio de verdad para el amor. En el prólogo, Constant define las distancias que le separan de algunos lectores que pretenden una experiencia similar. Su propio dolor presta al amor veracidad suficiente, contrastando con aquéllos que pudieran ser rezagados del siglo XVIII, libertinos que someten a la mujer en la red de la seducción y que no sufren lo suficiente por su estado. Gente anticuada.

Pero aún hay más, porque últimamente, cuando el Discreto se ha propuesto un nuevo modo de azacanear en la División, también se ha encontrado en el amor con un cambio. Hoy somos más avisados y damos por supuesta la condición obtusa y alienada del amor. Somos postrevolucionarios, metropolitanos, hijos de dos guerras, lectores de *Madame Bovary* y expertos en hipocresía.

Somos seres aleccionados por Nietzsche, quien ha revelado para nosotros los engaños del amor a Dios y el valor del matrimonio como corrupción del concubinato. Existen menos impedimentos exteriores para la reciprocidad equilibrada, por lo que el amor ostenta con mayor claridad su herida interna. El Discreto tiene que plantear el conflicto de la desigualdad en otro escenario, aunque sepa que el anterior no ha cesado. Menos ayudado en este aspecto por las circunstancias, debe forzar la ley para que la desigualdad se manifieste. Si el ambiente precedente estaba dominado por las desigualdades sexuales, ahora debe aprovechar la indiferenciación creciente para distraerse hasta donde la ley del incesto lo permita, «desviando» la desigualdad y la diferencia a otro espacio que no le desapasione.

El Discreto conoce el fracaso de Sade cuando se propuso abolir la ley, y se limita mejor a transgredirla ceñidamente. «Me atrevo a aseguraros —escribió Sade—, que el incesto debería ser la ley de todo gobierno cuyo fundamento esté en la fraternidad»¹. Suprimir la ley es tan imposible como fundar

¹ SADE, *La philosophie dans le boudoir*, Lucina, Madrid, 1980, pág. 206.

la paz. El pacifismo acaba en brazos de los estúpidos y la guerra dictada por los crueles.

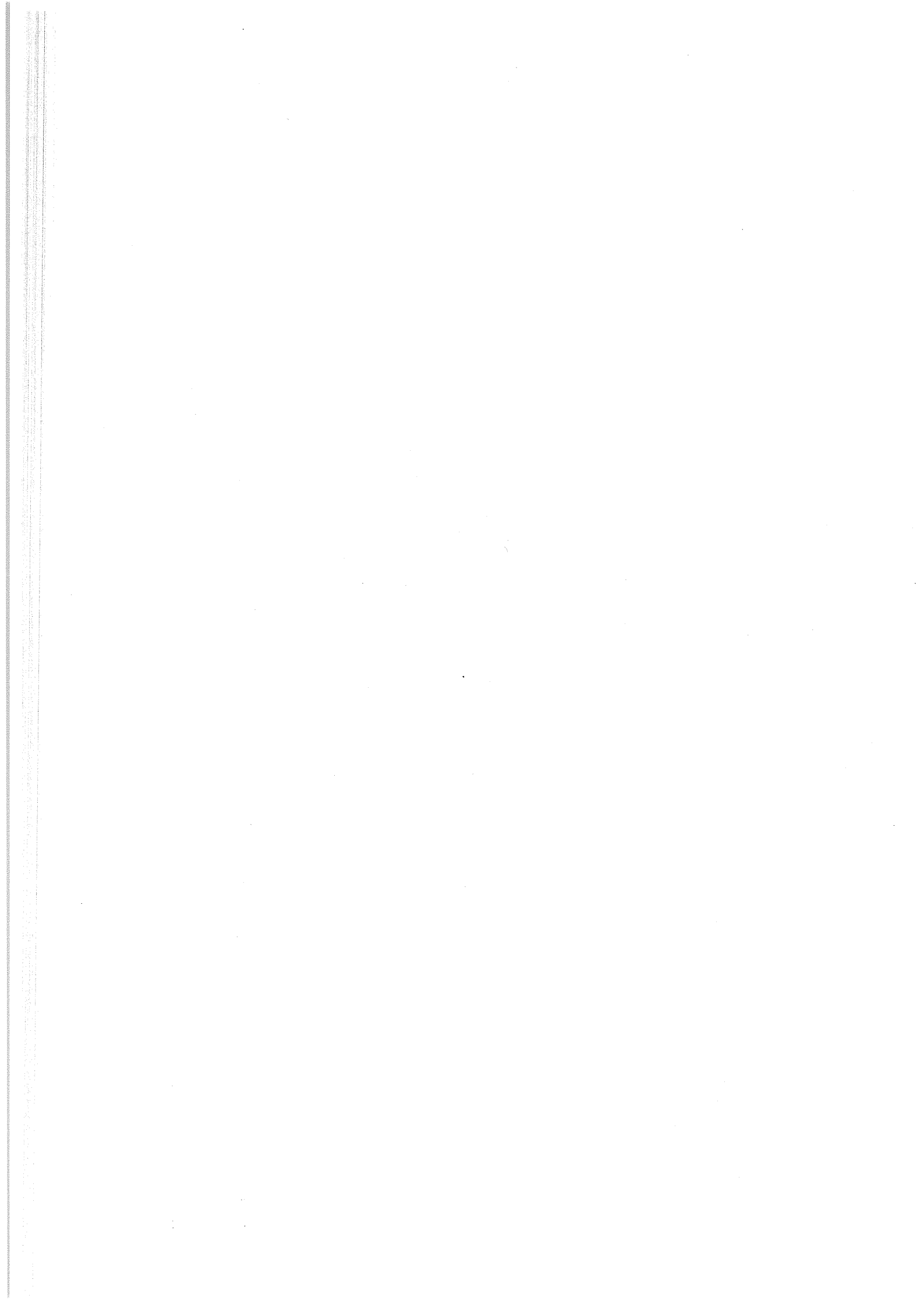
El Discreto quiere una perversión lúcida, sin Dios, que mienta más que reprima. Busca un amor corporal además de sexual, pues la diferencia sexual empieza a no servirle en la desigualdad, y sí el cuerpo en lo que tiene de más psicótico e intransferible. El Discreto va y no sabe dónde va. El Discreto siente y no sabe lo que siente.

30. EL HUESO DE LA HISTORIA

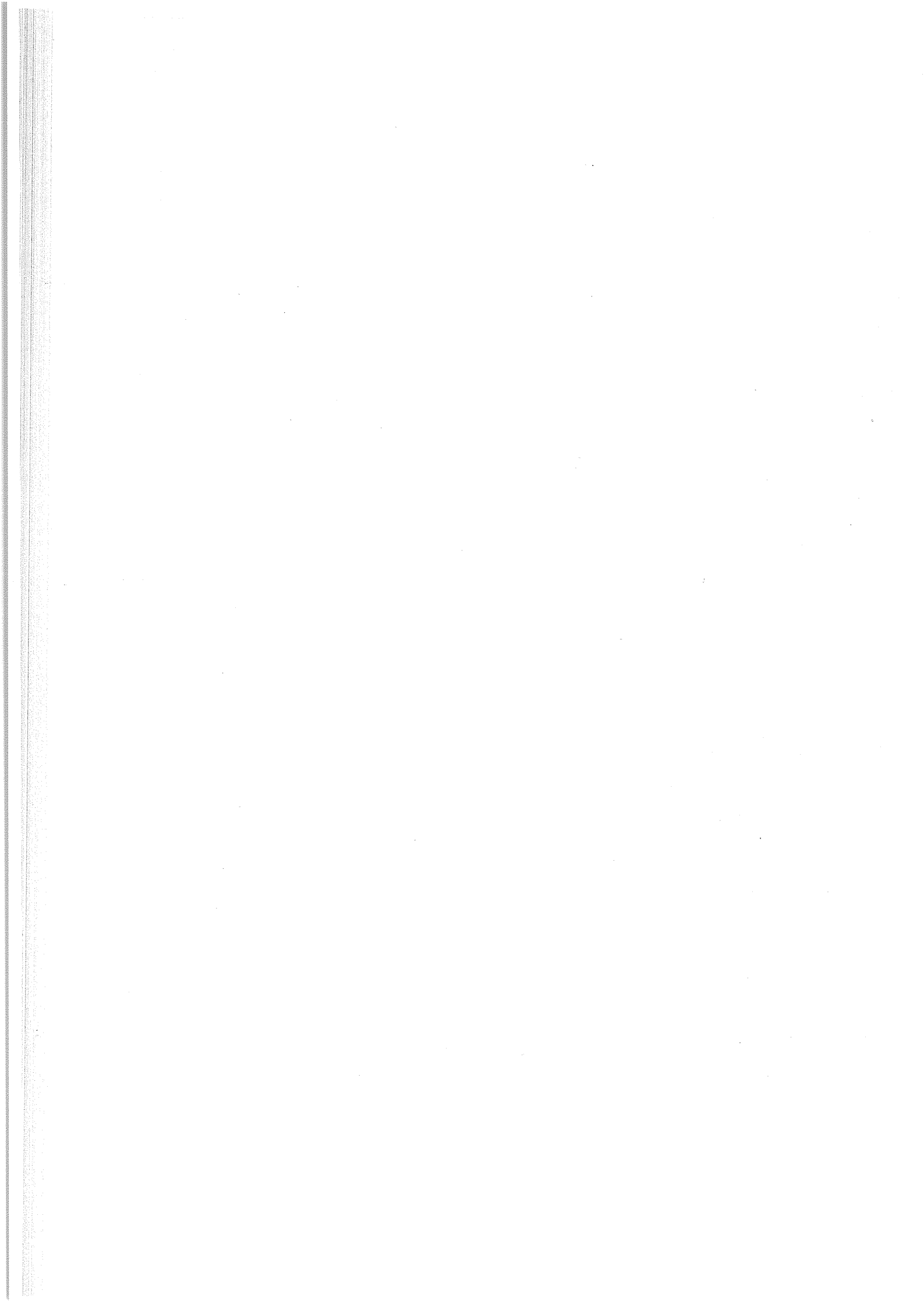
La División es el esqueleto de la historia, y la historia el cauce por donde serpentean los minutos. El tiempo nos permite al menos ordenar una cronología, pero del encadenamiento que constituye el hueso de la historia no conseguimos dar razón ni sentido. No acertamos a explicar, y menos a predecir, los cambios culturales, ni la inflexión de la moral, ni los distintos juegos que afectan al saber vivir y al cuidado de uno mismo. Ignoramos cómo quedan ligados entre las generaciones la recta del deseo y el recodo de su prohibición, y nada conocemos sobre cómo los cambios de identidad y de conciencia pueden influir y transmitirse de padres a hijos. De todo esto la División guarda el secreto, y cuando atónitos nos asomamos a ella sólo encontramos la soledad de la Cosa, mientras que de esas apariencias de la División que son el tiempo y la historia, hasta ahora sólo hemos podido extraer algunas huellas que apuntan al vaivén de razón e irrazón, de cultura y barbarie, y a veces una impresión de progreso que apenas formulado los hechos se encargan de desmentirlo.

No sabemos hoy, ni sabremos nunca, si el amor progresa o no, precisamente porque estamos divididos.

¿Y si la División quisiera descansar y cerrarse, suspicaz ante nuestras argucias para bajar a su escondrijo? ¿Y si todo fuera un disimulo, y no hubiera cambiado nada en los dos últimos siglos?



EL SABER
DE LA DESCONFIANZA



«Fiate».

Jt.

Bien sea sentimiento, bien sea concepto, o mejor, aceptando como inicua para el grueso de la vida esta distinción, la desconfianza ignora a qué categoría pertenece, pero acompaña el irrecusable curso histórico de la existencia y la División.

Porque el hombre no puede ser sin la amistad y sin su entorno, duda y vigila. Confiar no es una actitud natural, sino un resultado que, además, casi siempre es de efectos aciagos. Sin desconfianza nos extraviamos.

La División ha trastocado nuestra idea de la virtud. Como el cinismo desmelenara hace poco y en su propio dominio a la atildada hipocresía, la desconfianza está hoy en la obligación de desplazar de sí a su más vil y actual expresión: la paranoia. Con el cinismo hemos medido la sinceridad del hombre, con la discreción la magnitud y profundidad de su herida, y con la desconfianza la destreza, miramiento y saber de la relación humana, de la amistad.

Formulo, pues, la pregunta sobre el sujeto de la desconfianza.

* * *

En el carácter natural del hombre anida la desconfianza. Sin embargo, no debe entenderse su constancia histórica como un albergue inamovible y estanco, más bien estamos ante

un cobijo sujeto a transfigurantes decorados. El punto más oscuro y enigmático de la historia vuelve a interponerse de inmediato cuando investigamos las variaciones del discurrir genealógico del hombre desconfiado, igual que se intercala en cualquier historia de las mentalidades, y más agudamente cuando se estudia alguna categoría de la conciencia que se aproxime y atraque en la División. Obsérvese que en el inconsciente freudiano no se computa el tiempo, lo cual revela su refractaria oposición a ser historiado.

Si pese a las advertencias del inconsciente sigo mi trabajo, debo atender a variaciones que bordean lo intuitivo y que rozan la simple justificación para intentar transformarlas en tesis sólidas. Éstas resultarán, en todo caso, ligeras por sus pobres pertrechos, pero atléticas por su denodado braceo en el laberinto de la cultura.

Propongo destazar cómodamente la historia, troceando la desconfianza en cuatro pedazos. Distingo, entonces, una etapa que corresponde a los antiguos, otra sometida a la influencia cristiana, una tercera a disposición de los modernos, y la última para procurarnos la desconfianza que nos corresponde en el presente inmediato y lejano. El litigio de la desconfianza habría ido variando sus fronteras, reconociéndose primero como «recelo», luego como «culpa» entre los cristianos, bajo el matiz de «sospecha» para los modernos, y en términos de «palabra» hoy para los contemporáneos.

Obviamente, mi tajante y carnicero brío no quiere ser cruento. La desconfianza entendida como «recelo», «culpa», «sospecha» y «palabra» no es comprensible como números discretos o cualidades apofánticas, sino como etapas graduales que se superponen en el tiempo, que se estratifican en el espacio, y que mientras una declina, a la vez otra sedimenta y otra ya se problematiza.

No obstante, pese a mi asiestada disección, sí propongo un punto de pliegue abrupto, en el cual la desconfianza se transformó en moderna «sospecha». En esa variación sí que merece la pena atender a su radicalidad, para que en su ruptura aflore el mérito de un hombre de asqueada y señera suerte: Jean-Jacques Rousseau.

* * *

Entre los antiguos, griegos o romanos, las cosas eran lo que eran, bellas o lacias, pero no engañaban con sus falsas apariencias. A lo sumo se insinuaba la impresión de que se ocultaban —Heráclito—, o de que eran sombra e imitación de otra más real y seria —Platón—. El poder se sostenía y fundaba en su propia evidencia, y nadie dudaba, salvo también algún filósofo, de la legitimidad del más fuerte. El juicio de Tucídides es rotundo: «Es ley de la naturaleza que el más fuerte, el superior, debe hacer lo que está en su poder y que el débil debe ceder y someterse».

La culpa, a su vez, estaba ligada al acto y no a la intención. Del deseo sólo se condenaba su exceso, su descontrol, las «vanas esperanzas de inmortalidad» —Epicuro—, pero no su objetivo ni su finalidad.

En el griego no hay mala conciencia, como más tarde se insinuará paulatinamente entre los cristianos, y menos existe la falsa conciencia que identifica a la modernidad. La culpa se liquidaba en el castigo. Las Erinias ponen, con su pena, punto final al acto inmoral. Existe el lamento, pero el remordimiento apenas deja exhibir su retortijón. Y mientras, la culpa trasciende de tal modo la individualidad, que si el castigo no se ha hecho efectivo, se hereda de padres a hijos, como una deuda sin beneficio de inventario que se incluye en la filiación.

La desconfianza, por lo tanto, en este mundo tan limpio, sólo se mostraba como «recelo», como temor al más rico o el más poderoso, así se tratara de los mismos dioses. Se temía el poder ejercido por el más fuerte y se desconfiaba principalmente de la insidia, de la malevolencia, de la intriga que puede tramar la ambición.

El «recelo» encumbra entre las virtudes las del coraje y el valor. Las obliga a sobresalir, y permite la estupefacción de Arquidamo, hijo de Agesilao, que al ver por primera vez el proyectil de una catapulta, espetó: «Por Heracles, el valor del hombre ha desaparecido».

La primera relación que mantenemos con los dioses, ha destacado María Zambrano, es la de persecución. Ése era el desconfiado temor que provocaba lo sagrado, antes de que con el paso del tiempo la cólera divina se transformara en misterio y abismo, y antes también de que los sacrificios que calmaban el enojo de los cielos, se sustituyeran por la autoinmolación interior del penitente.

La envidia era el núcleo de la desconfianza antigua. La envidia suscitaba el «recelo». Los dioses se relacionaban entre sí con envidia, con ese sentimiento tan genuino que llevó a Unamuno a definirle como la primera forma de parentesco. Y la envidia trastocaba tanto los negocios divinos que llegaron a sentirla del género humano; asunto que dio que pensar a Aristóteles, y que hoy nos hace pensar a nosotros sobre la estructura de aquella pasión.

Los celos tampoco debieran ser medidos con el modelo de los nuestros. En ellos no dominaba entonces el desengaño, entendido como la mentira sobre el deseo, sino el sentimiento de una propiedad violada. Antes que a la necesidad del otro, los celos afectaban a la envidia y al rencor, como si se sustrayera un dinero, o a lo sumo se hubiera agredido el honor. En la seducción molestaba, más que el robo del deseo, la riqueza que acumulaba el rival.

Antes que al amor, en una época donde el señuelo más eficaz era la adulación, los celos ponían en peligro el elogio y la aprobación. Sin que el problema de la soledad hubiera venido a matizar o enriquecer el amor, los celos eran sólo cuestión de orgullo. Cuenta Plutarco que algunos generales romanos tenían costumbre de hacerse preceder por gente para no sorprender a sus esposas en infidelidad. Si pudiéramos situar con precisión este ejemplo en su contexto, y añadirle su equivalente en el legionario a sueldo, mucho sabríamos de la historia y de nuestra propia vida. De momento sólo nos sirve de azorante anécdota.

En el «recelo» antiguo, el desengaño venía a coincidir con la deslealtad. Descuido cometido en el juramento, en el espacio del voto o en el afecto prometido, pero sin clara sensibilidad a la inautenticidad del afecto en sí mismo. Refiere Cicerón en las *Tusculanas* que el tirano Dionisio, temiendo ser asesinado por sus fieles, sólo se dejaba afeitar de la mano de sus hijas. Si con este ejemplo pudiéramos saltar por los avatares de la desconfianza hasta los modernos, éstos, en sentido estricto, sólo podrían desconfiar de sus hijas, y no de los súbditos ni de la guardia. El miedo tampoco sería precisamente su más natural expresión.

* * *

Con el cristianismo se insinúa la «culpa» en el foco de la desconfianza. La desconfianza sufre la primera interiorización, pero aún de forma muy rudimentaria. La mirada de San Agustín al interior del hombre, tantas veces señalada como mención significativa en el camino hacia el individualismo, es todavía un resplandor efímero y recibido de refilón. La desconfianza sigue imponiéndose en el exterior. Son las cosas las que se han poblado de tentación. Ciertamente que se empiezan a juzgar los actos por la intención, pues la tentación y la intención están obligadas a avenirse, pero es fundamentalmente la realidad la que nos tienta. El examen de conciencia, que se sugiere para analizar si se actúa o no bajo tentación, empieza siendo un mirar por debajo antes que por dentro. La maldad no está en las cosas por sí mismas o en la intención por el mero hecho de serlo, sino que se incorpora a los hechos por influencia del Maligno. La persecución se ha interiorizado sólo en la medida en que se ha hecho invisible.

Una antítesis negativa de Dios se extiende por el mundo. Junto con la Trinidad, el Maniqueísmo es uno de los grandes problemas teológicos y morales del cristianismo inicial. Se desconfía porque al hombre en cuanto le dan un dios, aunque éste sea único, lo primero que hace es buscarle una familia, un origen, y acto seguido inventarle un enemigo.

El mundo ha de ser examinado puesto que esconde otro propósito sembrado por el Mal. Ya no se hace guardia para que el deseo no se exceda, se vela para no ser arrebatado por la culpa, una culpa personal que el Destino ya no es capaz de sojuzgar. La tentación se enraiza en los cuerpos, y así encarnada, esa religión que clamaba por la paz y la tolerancia acaba desarraigando al hombre del hombre mismo. La «culpa» se suma al «recelo» para que la desconfianza haga del hombre, además de temeroso, un ser suspicaz e inquisitorial.

* * *

Si uno, cándidamente, intenta seguir dibujando ciertas líneas en ese plano de topología imposible que es la historia, y se procura alguna senda para seguir la evolución de la desconfianza, probablemente haga una exhibición de ingenuidad o de esa gran miaja de vanidad que siempre la acompaña. Pero historias de la emoción, del «hombre de deseo»

—Foucault—, o del avatar de la División, son muy escasas, y toda la cultura y erudición existentes contribuyen a ocultarlas.

La desconfianza se transforma en «sospecha» deambulando por unos vericuetos que se me escapan. Sin embargo, si elijo proseguir, no queda más solución que rasguñar algunas bandas en el mapa.

El equilibrio renacentista que culmina Montaigne se disloca en varias direcciones: una la del conocimiento, la política otra y una tercera religiosa. Por la primera el escepticismo se enfría en duda metódica para concluir en ciencia, en optimismo ilustrado y confianza en la razón humana. Por la ruta política la duda se calienta. La desconfianza hacia el poder crece. A la conciencia de la ilegitimidad y del interesado abuso de los poderosos, se suma un hervor del ansia igualitaria, así como un hambre creciente de justicia y libertad. La prudencia entendida como cautela que define al Barroco, va desgastando su continente hasta que la prudencia estalla en pasión revolucionaria.

En el itinerario religioso el mundo cerrado —mundo confiado—, se expande en un universo infinito, el mundo es Dios y Dios ya puede ser una hipótesis innecesaria y prescindible. Donde fue Dios van a asentarse los principios, pero ya cualquier principio es contingente y le afectarán las crisis.

Las tres direcciones confluyen en luz, en fuerza y en fragancia, y tanto es su bello y puede que necesario candor, cuanto más fuerte será el topetazo con ese soterrado avance de la interioridad que desde la Reforma no ha cesado de hacer crecer al individuo hacia el exceso de identidad. Parece como si el hombre no pudiera ya consigo mismo y por su propia gravidez abriera la División entre la luz de fuera y la creciente oscuridad interior, entre la claridad del ilustrado y la desasosegada noche romántica.

Rousseau es nuestro hombre bisagra. Él es quien mejor representa, y quien culmina con su singular vida, la transformación de la desconfianza en «sospecha». El hombre ha quedado dividido y en su abertura, mirando hacia dentro, Rousseau olisqueará, como primeros efluvios de la División, el incómodo aliento de la «sospecha».

* * *

La desconfianza se vuelve «sospecha» cuando se interioriza y puede dirigirse con decisión a cuestionar la verdad propia. No es que uno deje de fiarse de sus pasiones, pues la conciencia de ese engaño es tan vieja como la reflexión del hombre, sino que la duda de sí mismo resuena en un espacio mental y en una subjetividad nuevas. Tampoco quiere decir que junto a unos sentimientos verdaderos existan otros falsos, o que algunos valores de la identidad deban medirse con un criterio de verdad, y los restantes con otro distinto. No es, en absoluto, un resucitar de la doble verdad del averroísmo, es, por el contrario, la constatación de que la verdad es doble en todos los casos e incorpora el engaño a sus velos más exactos. No dos verdades sino una verdad que se desdobra para asumir lo falso. Como si la especulación plotiniana y renacentista volviera ahora, para arrancar a la Ilustración de su optimismo, pero en otro enclave que hunde antes que elevar al cielo más templado. Se duda de la intención propia y de la verdad por el mero hecho de ser intención y verdad. Pero al tiempo, y es la novedad que incorpora la División, se confía como nunca en el hombre, en la verdad y en la razón.

Rousseau culmina este proceso histórico porque mientras le corona, como ninguno hasta entonces, se rompe en lo que denomina «la justa desconfianza de mí mismo». Rousseau, que se sentía «mixto» y en constante oposición consigo mismo, fracasa como hombre dividido: «Hubiera necesitado dos almas en un mismo cuerpo; sin esto sentía siempre el vacío».

Para soportar su doblez, Rousseau se identifica con la sinceridad, desalojando el engaño de su interior para depositarlo fuera, entre los hombres, pero en ningún caso en la providente y noble naturaleza. Ni las cosas ni él engañan, sólo los demás. Por primera vez la desconfianza, al interiorizarse, se convierte plenamente en paranoia. Ya no basta la sátira y tolerancia volterianas, se precisa otra desconfianza, la que apretada por la paranoia fragua como «sospecha».

Ha quedado inaugurada por el hombre la edad psicótica. Desde entonces y hasta ahora, la evolución de la desconfianza ha impuesto, como tarea plagada de fracasos, sospechar sin que se instaure la paranoia.

«Yo no estoy hecho como nadie que haya visto». Rousseau defiende su singularidad. Es el último hombre de una época porque dirigiendo la razón hacia su propia persona

pretende alumbrar su sinceridad hasta la transparencia. Y es el primero de otra porque constata su imposibilidad, aunque para ello deba atribuir la oscuridad a los otros, escindiéndose trágicamente hasta la soledad psicótica.

Rousseau es el primer paranoico, como Nietzsche recabará para sí la primera esquizofrenia, anticipándose en su psicosis a la desconfianza que aún nos espera. Uno posee la locura parcial y el otro la completa. Ninguno de los dos es un loco cualquiera, y ya nos advirtió el autor de *Hamlet* que «la locura de los grandes no debe quedar sin vigilancia».

Una estrategia paranoica le permite a Rousseau llevar a cabo un descubrimiento capital para el hombre moderno: la falsa conciencia. Y ese hallazgo le resulta tan poderoso y a la vez tan intolerable que en lo sucesivo deberá dedicar su vida tanto a confirmarle como a huirle.

Con Rousseau, la pasión que sostiene la locura acaba por ocultarse. En adelante deberá ser investigada. Ya no es suficiente la locura de la cruz y el arrebatado enloquecido de los mártires y los anacoretas. En la reciente locura pagana, en la psicosis, todo es inconsciente y no admite imitación ni puede disimularse.

A partir de Rousseau hemos añadido la «sospecha» a la «culpa» y al «recelo». La desconfianza alcanza su madurez. Séneca había recordado que «es menester desconfiar de los hombres»; Spinoza eligió como divisa una recomendación plenamente barroca: «Caute»; Merimée adoptará ya una advertencia sutilmente moderna: «Acuérdate de desconfiar».

* * *

El descubrimiento del carácter constitutivo de la falsa conciencia, la constatación, por la vía del paranoicismo, de la imposibilidad de alcanzar la autenticidad, la sinceridad o la transparencia plenas, promueven al deseo como protagonista principal de la subjetividad.

El deseo es el apoderado de la nueva desconfianza. Un deseo que deja de tener como principal problema sus límites, entendidos como las fronteras de su prohibición o la regulación de la ascesis, para encontrar ya su dificultad en la interiorización del otro, es decir, en la autoconciencia. El conflicto intrapsíquico se convierte en el dominio del deseo, desde el cual, precisamente, va a cundir la «sospecha». El conflicto exis-

te por la duplicación del yo y por la irreductible presencia de un núcleo opaco en el deseo. La desconfianza se transforma así en una desconfianza dirigida a uno mismo, y su hallazgo no podía darse nada más que en la exasperación de la desconfianza tendida a los demás. Punto donde el mecanismo paranoico demuestra su función epistemológica.

La incorporación del otro en la conciencia, que pone fin a la bonanza ilustrada y hace irrumpir la conflictividad en el deseo, tiene dos consecuencias: una que la relación amorosa se va a convertir en el campo idóneo para la desconfianza, y otra, no menos importante, que la duda ya no puede ser una tribulación meramente escéptica en torno a una inalcanzable verdad. De ahora en adelante la verdad es falsa y la inteligencia un suceso trágico, una desventura hegeliana. La realidad se puebla de apariencias, y el problema de la máscara desazonará a la época —Rousseau, Diderot— de un modo que hoy visto a distancia resulta sorprendente, pero que pese a su intensidad enseguida desplazará su inautenticidad hacia dentro, donde en el futuro el horror de la Cosa sustituirá con su inquietud al simple malestar de la apariencia.

Y todo ha sucedido cuando el hombre se mostraba más confiado, cuando el individuo resultaba más sereno y cerrado sobre sí mismo. El orden, el cierre, la completud de la mónada leibniziana no presagiaban que pronto el desorden y la interrupción invadirían la cadena del ser, que el horror al vacío se reactivaría, y que todos perderían el puesto que definitivamente les parecía corresponder.

Pero, en realidad, la mónada constituía una identidad demasiado compacta, pues siendo «cada mónada diferente a la otra», a la vez cada mónada era la totalidad. Todo acaba estando en relación con todo. «Todo conspira», podrá añadir Leibniz en un tono de desconfianza azuzado por una nueva y exigente individualidad, a la que debe enseñar a convivir con el todo integral.

El hombre va pronto a plegarse, a dividirse, a incorporar al otro en su conciencia y a convertirse en un grito desesperado de igualdad, justicia y amor. Una dificultad nueva de ser, una imposibilidad moderna de ser quien se es se inicia, pues con la falsa conciencia el amor se transforma en una soledad nunca vivida y la igualdad en una lucha contra los demás más bárbara y despiadada.

Ante la nueva tirantez, Rousseau madruga, se desespera y se desgarra.

* * *

Ese núcleo salobre y crucial de la historia, que va encajándose a lo largo del siglo XVIII para acabar incluyendo el deseo en la condición de conflicto, se apoya en dos condiciones relevantes: la significación que logra lo femenino y, de modo inseparable con este acontecimiento, la exigencia creciente de igualdad.

El siglo XVIII es un siglo dominado por la figura de la madre, del mismo modo que el siglo XIX sufrirá una reacción desproporcionada y será un siglo de referencia paterna. Rousseau es un buen síntoma de ello; basta leer el *Emilio* o seguir en las *Confesiones* las peripecias con «mamá» —Sra. de Warens—, para percibir su dificultad.

Un deseo conflictivo, un empujón femenino y una exigencia de igualdad prestan un espesor nuevo a la desconfianza. Los celos no llevarán ya el acento dispuesto sobre la envidia, el orgullo, el honor o el sentido de la propiedad, pues se añade con intensidad creciente la experiencia del desencanto.

El otro nos ha fallado y no por su ligereza sino pese a él mismo, y desde ese tropiezo, Rousseau que le sufre en el alma, deberá ocuparse de la educación y de la infancia para remediar sus causas. Pero el principal efecto del desencanto viene dado porque, a partir de ese momento, la confianza flojeará ante la pregunta sobre el placer del otro. ¿Cómo goza el otro?, es el interrogante que sostiene la «sospecha». Cuando Alfred de Musset, en su confesión, define la infidelidad como «la enfermedad del siglo», está reclamando nuestra atención hacia un fenómeno diferente pese a su universalidad y constancia. El otro nos desengaña porque, puesto en igualdad de condiciones, va a obtener otro placer, y nos confunde porque no hay seguridad sobre el placer que le causamos.

Tres preguntas sobre el otro codean insolentes: ¿Qué quiere?, ¿a quién quiere?, ¿cuál es su placer? El desencanto se inmiscuye en la desconfianza y la transforma en «sospecha».

Además, la desconfianza se torna más femenina, porque como siempre es la mujer quien encarna el deseo, y ella misma quien no deja pruebas sobre su placer.

Tanta será la desconfianza que infunde el placer, que Rousseau para tener acceso al otro deberá identificarse con el sufrimiento, no con la satisfacción. Rousseau funda la convivencia en el padecimiento mutuo, en la «piedad». En su discurso sobre la desigualdad, refiere que los hombres no hubieran sido nunca nada más que monstruos si la naturaleza no les hubiera provisto de la «piedad», la capacidad de identificarse con el sufrimiento.

En el período histórico precedente, la desilusión había concluido en escepticismo, en una desconfianza moderada que servía de peldaño para una ilusión renaciente e ilustrada. Esa franja de la historia culmina en el equilibrio de Montaigne, donde la duda permanece atemperada por su fe y su conservadurismo. Una armonía interior que aún nos asombra, un entender la vida como una síntesis imposible de cierto epicureísmo estoico, un estilo literario fácil, generoso, plácido, e inimitable, retratan la más noble representación de la época, donde la desconfianza que se enriqueció de «culpa», había pasado ya por la respuesta luterana.

En cambio, ese otro período clásico o barroco o ilustrado, que culmina en Rousseau, no encuentra la salida escéptica ni el equilibrio. No puede haberlo ante la División. La conclusión es una «sospecha» tumultuosa, y en su defecto una salida romántica por la vía de la «ensoñación». Pero aquí el equilibrio es el de la soledad y la tragedia. En ningún caso Burdeos espera a su alcalde, mientras que la escritura es ya un tejido indefectiblemente teñido de sangre. A Rousseau sólo le espera «la dificultad extrema que siento al escribir».

Esta desconfianza con sus «sospechosos» problemas es la que hemos heredado. En ella vivimos tanteando otra complicación.

* * *

Vivimos en el desengaño. Somos víctimas de la trampa y la traición del otro. El desengañado —nosotros— es un traicionado. El hombre sufre la traición de la vida, la inautenticidad radical de los sentimientos, y de este descalabro sólo escapa,

o cree escapar, transformando su existencia en una cadena de reconocimientos. El desengaño convierte nuestro amor en reconocimiento, espontáneo o premeditadamente taimado.

Quien fracasa en el reconocimiento, es decir, no quien tiene mala suerte en el amor —en el amor o te siguen o no, pues todos somos Orfeos que en el momento final volvemos la cabeza para reconocer a Eurídice—, sino aquél que la tuvo precisamente por sufrir un desengaño primitivo superior a sus fuerzas, ese humano arrastrado por las tempestades de su especie al borde de lo inhumano —humano ciento por ciento, si se quiere—, es ese personaje cotidiano que vive desconcertado por los deseos del prójimo. Hay quien es incapaz de discriminar con finura la calidad del deseo del otro: su intensidad, el vigor de su preferencia, la dosis de destructividad, el resultado de sus compromisos y de su autoengaño. Nunca es capaz de desenmascarar ajustadamente la falsedad de un hombre, demostrando una ignorancia errática y letal ante el hipócrita. Y entrever y aislar todos estos quides es imprescindible para poder olvidarlos y lanzarse perdido y desnudo contra el otro. Sin reconocer la hipocresía hoy no se puede amar. Ése es el mayor problema para quien ya ha sufrido convenientemente el yugo del desengaño y el reconocimiento.

El éxito en el reconocimiento hace del hombre un *sophós*, un experto en desenmascarar al hombre, primer paso para poder abandonarse a él. Ésa era la tarea nuevamente del cínico, del sofista contemporáneo, del maestro en humanidad.

Los celos sirven para prevenir el desengaño porque le anticipan. Los celos son las balizas que indican al que ama la buena dirección, pues encaminan hacia el lugar del desengaño más originario. De ahí la duda sobre quien dice amar sin celos, y la inclinación que sentimos a dejarlo en amistad, en relativa indiferencia ante el placer del otro.

Los celos duran lo que dure la pasión, luego, si no se esfuman, pasan a ser rivalidad, orgullo y espíritu vengativo. Como lo son desde el principio si el individuo está mal desengañado.

Cuando el adulterio empezó a serlo por amor, y éste a ser algo más simétrico —lo suficiente para permitir la asimetría que le mantiene—, los celos tuvieron su apogeo literario. En el *Otelo*, los celos eran aún una pelea de gallos, un asunto entre tenientes y nobles, una refriega de machos.

* * *

La División ha hecho del hombre un animal paranoico. La desconfianza en uno mismo ha descubierto al otro alojado en nuestro interior, y la primera reacción, casi refleja, ha sido expulsarle, atribuirle la insidia y la mala intención. Sin diablo y prácticamente sin Dios, el mal debe provenir de los demás, de otro pueblo, de otra raza o de otra generación.

Este procedimiento, que ensombrece la gloria de Rousseau, ha dejado su semilla en el mundo moderno, que periódicamente se ve sacudido por intolerancia, guerra y fascismo. Un mundo que sólo sabe funcionar dividido en dos bloques enemigos, y donde la poca producción da pobreza y en la mucha los excedentes se transforman en armamentos y guerra.

Rousseau no acaba de digerir el problema del otro y a veces reacciona como un poseso. Guiado por la «sospecha», su intolerancia a la humillación y sus afanes de justicia han hecho de él un héroe de la libertad, pero también el testimonio de nuestro hábito más siniestro.

Antes, al culpable le perseguían las Erinias, la Iglesia o el Estado; desde la «sospecha» le persigue el otro, se persigue él mismo. Rousseau desconfía y se autopersigue. Su desconfianza surge del extraño que es él mismo, y cuando el asunto se acentúa el desengaño llega a sepultarlo y su resentimiento acaba por poner en marcha sus «delirios».

El placer se le atraganta, pues el prójimo, precisamente porque goza, puede abandonarnos. Cuando Rousseau describe dos principios que fundamentan al ser humano, el de conservación y el de piedad, en éste último, al identificarse los humanos a través del sufrimiento, el placer queda íntimamente vinculado al dolor. Duele la duda sobre el placer del otro, y a su vez el placer se siente en el dolor: «Un bálsamo saludable sobre la herida de mi corazón parecía convertir su dolor en voluptuosidad».

No procede deducir de súbito el componente masoquista o aplicar a la comprensión de nuestro autor un fermento psicoanalítico. Sólo se trata de recalcar que sus dificultades con el placer —constante referencia en sus *Confesiones*— no son sólo un problema personal, sino también histórico o sociológico. No es que con Sade se iniciara sicalípticamente el masoquismo, sino que éste se da en un espacio intersubjetivo nuevo, se aloja en el deseo que a su vez se acantona en un

conflicto interior. De ahí que su alboroto parezca un estreno. El mundo de la «sospecha» accede de este modo a una dialéctica diferente del placer y el sufrimiento.

Al otro se accede, desde siempre, a través de la condolencia y la conmiseración, pero ahora la presencia del otro adquiere un tinte persecutorio inédito porque el placer y el dolor se han unido en un conflicto desconocido. Una pugna agreste que trasciende la antigua y casi insubstancial apreciación de Montaigne: «Y aún en medio de la compasión sentimos no sé qué de agridulce y maligna voluptuosidad en ver padecer al prójimo». La compañía se ha vuelto definitivamente paranoica, y todo el mundo moderno habrá de sufrir de su placer. La «sospecha», elevada de este modo a categoría ética, convirtió pronto la culpa en puritanismo, en adusta y decimonónica paranoia moral.

* * *

La desconfianza de sí, la «sospecha» dirigida a uno mismo, se inicia con una confesión, con una apelación desesperada a favor de la inocencia. Rousseau quiere lavar la culpa con su transparencia.

Sobre ese absoluto que responde a la intuición del yo = yo, y que encara la suprema dificultad con el otro apenas insinuado en la autoconciencia, Hegel dictaminó con cavilosa energía: «En esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire».

No cuesta identificar a Rousseau en este destino. Sólo la locura permite la transparencia, o a la inversa en la transparencia el alma se ve invadida y perseguida. La culpa se evapora en «una nube informe», y la razón se vuelve penetrante para averiguar las máscaras del hombre y la sociedad. Tamaña luminosidad desconcierta y el hombre termina perdiendo la razón en la zona tórrida de la «sospecha». El hombre, en vez de despegar, acaba hundido y cortado por el afilado peso de la crítica.

Rousseau estrena en cada ocasión para la cultura lo contrario de lo que en él observa. A la absoluta sinceridad que se dedica —«resolví formar una obra única por su veracidad

sin ejemplo»— se debe, sin duda, el descubrimiento de los límites de la introspección. Muy distinto suceso advertimos, en cambio, remontándonos en el tiempo, cuando Montaigne escribe: «No he visto en el mundo milagro ni monstruo más expreso que yo mismo, pues que mientras más me conozco y escribo, más me asombro de mi deformidad y menos me entiendo». Aquí, el escepticismo no rompe las barreras, porque a Montaigne no le invade, simultáneamente, como a Rousseau, la ilusión desatada de claridad. Al introducir la historia en la conciencia, confesándose, Rousseau pretende prescindir asépticamente de la opinión y los prejuicios, que son, históricamente, los ingredientes insalvables de cada época. Quiere historizar remangándose la historia.

Rousseau elige para ocultarse el medio más antagónico e inusual: la exhibición y la transparencia. Se exhibe bajo un ideal de invisibilidad. Se muestra a sí mismo con tanto rigor que permite resaltar, como nunca hasta entonces, no lo que dice sino lo que silencia. Lo que no se ve se impone como lo más visible: «Buscaba pasadizos secretos, sitios ocultos donde pudiera mostrarme, de lejos, a la mirada de las mujeres en el estado en que hubiera querido verme a su lado».

Cabría aplicar a la ilusión de Rousseau el mismo comentario que, en el discurso sobre la desigualdad, dedica él a un hipotético estado natural del hombre: «Un estado que no existe ya, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás, y del que, sin embargo, es necesario tener nociones precisas para juzgar bien nuestro estado presente». Hay que tener nociones precisas sobre el hombre transparente, para reconocer ya después de él y bajo los efectos de su fracaso, que «ningún hombre puede volverse transparente por sí mismo» —Kierkegaard—. Sólo la locura lo intenta, y siempre el primer resultado de la diafanidad psicótica es la megalomanía, el delirio.

El exhibicionismo de Rousseau es un himno a la época y un homenaje a la luz. Aspira Rousseau a que le conozcan, a ser visto, pero sólo de un modo remoto lo tolera: «...pasadizos oscuros, sitios ocultos donde pudiera mostrarme de lejos...». Desde la autobiografía se deja ver en la lejanía, a través de ese «peligroso sustituto» que, como apreció Derrida, emparenta en su vida la soledad de la masturbación y de la escritura. Para ser transparente tiene que esconderse. La

soledad es, finalmente, la única defensa frente a la locura y a la permeabilidad absoluta.

En su confesión Rousseau ama y acusa. La confesión es una acusación como la persecución ha sido una disculpa. En sus memorias se inspecciona a la búsqueda del otro sin poder renunciar a sí mismo. A cada paso el prójimo rebota y un yo majestuoso apremia por sobreponerse a la división: «En mí se juntan dos cosas incompatibles sin que yo mismo pueda comprender cómo».

El hombre quiere ya dejar entrar al extraño en su intimidad y, sin embargo, cae víctima de la traslucidez al intentar recuperar una nostálgica inocencia. Pues no hay posibilidad de reinocentarse en la División. Cuando Rousseau mira hacia dentro, enfadosamente descubre que ha sido abandonado, que no hay otro en su interior, sino sólo el vacío en su lugar. La culpa resulta irremovable y si la inocencia la sobrepuja reaparece en la persecución paranoica: «Culpable sin remordimiento, en breve lo fui desmedidamente, y véase cómo siguió mi pasión las huellas de mi carácter, para arrastrarme al fin hasta el abismo. Al principio tomó un aspecto de humildad para tranquilizarme; y para hacerme emprendedor llevó esta humildad hasta la desconfianza».

* * *

Desde el momento en que la desconfianza empieza a consolidarse como «sospecha», las cosas pierden de nuevo su claridad y dejamos de saber lo que esconden bajo su apariencia. La realidad oculta su verdad como el deseo esconde la verdad del hombre. Anochece.

Con la paulatina inclusión del otro en el deseo y la subjetividad, se vuelve más dolorosa la apariencia. En todo, como si el mundo se cubriera de bruma y tinieblas, destaca un «como si» borroso, postizo y provisional. La enajenación acentúa en firme las dificultades para ser «dueño de sí», por lo que el antiguo ideal de la autarquía va difuminándose en el horizonte, sin que llegue a perder nunca su autoridad. El dilema que planteó Platón en la *República*, donde el dueño de sí resultaba también esclavo de ese dueño, sale de los límites de uno mismo, de la relación de cada uno con su alma, para cuestionarse desde el dominio del prójimo, sea súbdito, noble, amado o conciudadano sin más.

Las apariencias estorban y las máscaras insultan, por lo que el problema de la hipocresía atosiga a la época. Hipocresía, además, viene de *hypokrisía*, representación de un papel en el teatro, así que el debate sobre las virtudes o vicios del comediante se convierte en una lid nada chocante. Y la representación es ya y también —no hay que olvidarlo— el elemento básico de la conciencia, por lo que la discusión sobre el actor es, a la vez, el ensayo sobre una posible ciencia psicológica.

En torno al teatro y a la hipocresía Diderot y Rousseau confrontan su amistad. Dos sensibilidades comunes, al tiempo que opuestas y dispares, se contraponen ante el interrogante que suscita la interpretación de un actor. Rousseau, que ha optado por la sinceridad total y a quien siempre «condenaban las apariencias» —episodio del peine de la Srta. Lamercier—, no puede sino juzgar de «indecente» y «funesta» la profesión de actor —*Carta al señor D'Alembert*—. Por su parte, Diderot apuesta por la «imitación» más perfecta. El actor es tanto mejor cuanto más perfectamente imite, y su profesión puede ser considerada como un acopio de virtudes. Entre los tres modelos de hombre que distingue en *La paradoja del comediante*, el hombre de la naturaleza, el hombre del poeta y el hombre del actor, «el de la naturaleza es menos grande que el del poeta y éste menos aún que el del gran comediante». Pero ninguna solución satisface a los dos amigos-enemigos, y Rousseau debe probar una y otra vez su sinceridad imposible, mientras que el *Sobrino de Rameau* convierte la razón en irracionalidad y hace de su máscara el desenmascaramiento de todas las efigies. Diderot ve crecer así en su imaginación un monstruo de lucidez inagotable y de imitación desmedida, al que intenta controlar, pero una y otra vez se le escabulle con su sátira y con su mimetismo, identificando la sinceridad con las máscaras y la verdad con el fingimiento.

La inocencia vuelve hipócrita y no otro es el riesgo de Rousseau cada vez que, perdida la ironía, insiste en reinocentarse o ejerce como pedagogo. Peligro del que sólo le rescata la persecución y su solitario retiro. Y el mismo apuro, aunque por el camino contrario, amenaza a Diderot cada vez que el *Sobrino* se muestra demasiado pragmático o demasiado ridículo. El *Sobrino* siente, como nadie hasta entonces, la

falsa conciencia de la hipocresía, y sólo puede oponerle otra conciencia falsa pero más verdadera: la cínica. «Afortunadamente no necesito ser hipócrita», dirá el *Sobrino*; añadiendo que «para evitar las apariencias es necesario conocerlas»: «Mi mérito no consiste sino en haber hecho por sistema, por rectitud, desde un punto de vista razonable y verdadero, lo que la mayoría hace por instinto». Foucault, atento en su *Historia de la locura* a las consecuencias que se derivan de semejante modelo humano, hizo este acertado comentario: «Todo lo que hay de voraz y desvergonzado en el *Sobrino de Rameau*, todo lo que se puede reconocer en él de cinismo, no es una hipocresía que decide revelar sus secretos; pues su secreto, precisamente, es no poder ser hipócrita».

Rousseau se estanca en el despotismo de la sinceridad, justo cuando la apariencia iniciaba un camino nuevo en pos de la verdad. La «sospecha» dirigida a la verdad va encontrando en la apariencia la esencia de lo verdadero. Diderot dejó decir al *Sobrino*: «Nada hay tan nocivo como la verdad»; Schiller defiende en la apariencia el comienzo y la perfección de la humanidad: «Quien no se atreva a salir de la realidad nunca conquistará la verdad»; Kierkegaard zanjará en *Mi punto de vista*: «Ningún autor ha empleado tanta astucia, tanta intriga y capacidad para lograr honores y reputación en el mundo con vistas a engañarlo, como yo he desarrollado inversamente en beneficio de la verdad».

El platonismo al que se aferraba Rousseau ha quedado invertido. Ya puede oponerse la copia al original y dar rango verdadero al reino de los simulacros y los reflejos. La «sospecha» acaba devolviéndonos a la inseguridad de la verdad, a una sana inseguridad que alivia la identidad, aligerándola de verdades mal amuebladas y de pesados andamiajes de creencias. Una identidad tenue que se afianza en el gusto por desbaratarse y deshacerse.

Cuando Nietzsche acaba «sospechando» de la apariencia con tanto rigor como de la verdad, una desconfianza nueva irrumpe para desligarnos de las inquietudes pasadas, tornar semejantes a Diderot y Rousseau y hacer surgir la «palabra» del cráter de la División.

«De vuelta de esta dulce quimera de la amistad, cuya vana búsqueda ha causado todas las desgracias de mi vida, y aún más de vuelta de los errores de la opinión de los que he sido víctima, no encontrando ya entre los hombres ni rectitud, ni verdad, ni ninguno de los sentimientos que creí innatos porque lo eran míos, y sin los cuales toda sociedad no es más que engaño y mentira, me he retirado dentro de mí y viviendo entre yo y la naturaleza...». Con este estilo tan altanero y noble se juzga Rousseau desde Jean-Jacques. Excluidos los hombres de su interior, deja que se transparente la naturaleza en su vacío, fundando la confianza en ese espejo impagado de la ausencia y la soledad.

Hasta entonces la confianza se localizaba en un Dios absoluto o en un monarca providencial, y también, si era un simple súbdito, elevándole a la heroicidad. Pero ante el estropicio que causa entre estos fundamentos la nueva igualdad, que pronto excluirá la libertad de todo hombre mientras haya uno sólo que no la posea, resulta que ya el otro no puede sostener ninguna confianza, pues incorpora la doble intención y la opacidad. Para conocerle había que exiliarle e identificarle desde la «sospecha», y el medio más accesible y cómodo era proceder desde el optimismo, desalojando al otro en paranoia, confiando exageradamente en los sentimientos propios y en su claridad.

Rousseau, en materia de la verdad, decide dejar de guiarse por las luces de la razón para hacerlo bajo el dictamen de su conciencia. Es verdadero lo que así juzga «la sinceridad de mi corazón». La razón engaña pero no la conciencia. Tal es su profesión de fe, la sustitución del juicio adecuado por el sentimiento adecuado.

Pero Rousseau aún va más lejos, pues empujado por su desconfianza, aglutina a los demás en una unidad y descubre el sujeto social: «Tal ha sido siempre mi destino: tan pronto como he puesto en relación a dos amigos que lo fueran míos separadamente, no han dejado nunca de unirse en contra mía».

Al nuevo protagonista social se le reconoce como «opinión», pero conviene advertir que esta opinión ha estrangulado la relación que mantenía con la *doxa* antigua, entendida como lo que se aproxima sin llegar a coincidir con la verdad de la ciencia —*episteme*—, o como la sanción pública que condecora el honor y la virtud de los ciudadanos. La opinión

ha pasado a ser una suerte de deseo socializado. Un deseo impersonal ya existente en la sociedad pero que sólo la sensibilidad de Rousseau es capaz de «inventar», para renovar con él su estreñida amargura y descubrir en su meollo al incorregible comisario social que transporta.

La opinión es la apariencia social que adopta la verdad, y no una verdad cualquiera sino la verdad del deseo. El tema de la apariencia retoma aquí su intensidad. La opinión se transforma en un obstáculo para el amor y la libertad, en un estorbo insalvable para quien dijera: «Mi más impetuoso deseo consistió en ser amado de cuantos me rodeaban».

En la opinión, los demás se enmascaran y se ocultan como individuos. «A causa de la imposibilidad de ocultar mis sentimientos me hace temerle todo de los que se ocultan de mí». La opinión se ha vuelto persecutoria al convertirse en una mirada, que desde una ranura universal, es dirigida contra el hombre transparente.

En el *Crátilo* se discute si *doxa* proviene de *toxou* (disparo de arco) o de *díoxis* (persecución). Platón se inclina por la primera, y sobra decir por cuál optaría Rousseau. La opinión, para Rousseau, es el prejuicio que invade, el conflicto entre ciudadano e individuo resuelto siempre a favor del error y de la calumnia general.

Escribe en el *Emilio*: «Obligado a luchar contra la naturaleza o las instituciones sociales, hay que optar entre representar a un hombre o ser un ciudadano, pues no se puede representar a la vez a uno y al otro». El obstáculo, sin embargo, no se detiene aquí, sobre la secularización del conflicto de Antígona en el hombre dividido. No es que resurja simplemente en el hombre moderno, la insubsanable y equidistante tensión entre lo más hermoso de la vida: lo público y lo privado, lo social y lo individual. No es que haya que optar, como quiere Rousseau, entre ser hombre o ser ciudadano, o ya en términos kantianos entre una voluntad autónoma y otra heterónoma, esta última desechable como «fuente de todos los principios ilegítimos de la moralidad» —*Metafísica de las costumbres*—. Lo esencial del conflicto apunta a que no hay opción posible, pues siendo uno es cuando somos otro, siendo privados somos públicos, sin que exista nada válido para dejar de ser político y social, como no lo hay para dejar de ser egoísta e individual. Éste es el desgarrón moderno.

La tarea de la «sospecha», que en su dimensión individual atentaba finalmente contra el amigo, obtiene sobre la opinión, es decir, sobre la colectividad o el alojamiento social del deseo, un rango y una honorabilidad distintas. La desconfianza, en este caso, no le remite directamente a la soledad, sino que le permite a Rousseau desarrollar su preocupación por la justicia, y convertirse en el campeón de la igualdad y la insumisión, en el héroe de la lucha contra los yugos, los prejuicios y los intereses sociales; en el autor, en definitiva, del *Contrato Social*.

«Sustituiré el amor de la venganza por el de la justicia».

* * *

Rousseau se embarca en la nave que había de acabar hundiendo el éxito de Nietzsche, pero que a él se le presenta todavía como una singladura imposible: «Si hubiera sabido desprenderme del yugo de la amistad como del de la opinión, hubiera logrado completamente mi objetivo, quizá el más grande, o al menos el más útil para la verdad que jamás mortal alguno haya concebido». El tono final ya es el de su sucesor, pero siente que la virtud aún es incompleta. El deseo resurge de forma continua en su conflicto, y la amistad comparece insistentemente en la conspiración. La virtud radical de Nietzsche, por el contrario, le permitirá doblegar la amistad, aunque deba pagarlo con la ruina de la identidad. Nietzsche es el primero en dar la vuelta completa en torno al hombre: «*primus circumdidistime*». La palabra desde ese mismo momento queda liberada, para que en su vuelo nosotros aprendamos a vislumbrar otra desconfianza.

Hoy a la opinión sólo podemos oponerle otra opinión. Contra la *doxa*, dirá Barthes, sólo existe la *para-doxa*. Menos que nunca, la recta opinión no puede existir como verdad, ni siquiera como ocupante de ese lugar que le cede Platón en el *Banquete*, «intermedio entre el amor y la ignorancia». Hoy, la recta opinión es sólo la que se reconoce como opinión y no nos somete ni a persecución ni a prejuicio desproporcionado.

Conviene recordar, en este instante, la modernidad futurista con que Ramón concluye con cansada dignidad su «*Automo-*

ribundia: «He vivido mi vida sin tener que rogar, sin sufrir ninguna jefatura».

* * *

El cuerpo, que a la vez que un cachivache es una substancia de cognición, atrae la desconfianza.

A lo largo del estribillo de la historia, y en cada época a su manera, la suspicacia ha remitido al cuerpo. Si pudieran historiarse las peripecias de su relación, lograríamos dar alcance al mito de una historia total, es decir, de la desaparición de la historia transformada en simple y llana constatación.

Desconfiando del cuerpo desconfiamos de la muerte. Si desde su nacimiento la filosofía ha sido considerada como una preparación para la muerte, o la muerte como musa de la filosofía, se entiende la íntima vinculación entre filosofía, muerte y desconfianza. La pregunta filosófica por excelencia, la del *Gorgias* platónico: «¿De qué modo hay que vivir?», es simétrica a la de la muerte, y en ambos casos la respuesta es común: no se puede vivir ni morir al buen tuntún.

Hoy, en nuestra desconfianza, no sabemos morir, ni sabemos hablar de la muerte y mucho menos hablar con un moribundo.

De Homero proviene una bella metáfora, la muerte entendida como un sueño de bronce. El bronce, primer metal prehistórico, posee música y resonancia, envejece bellamente y da consistencia a las armas; campana, estatua y espada; signo de llamada, de conmemoración y de aniquilación. La muerte escolta siempre una advertencia, un homenaje y un asesinato. No es de extrañar, por tanto, que siendo tantas y tan resonantes cosas, el hombre se las arregle tan mal con ella.

Hoy ni soñamos ni oímos la muerte. Nos saturamos informativamente de accidentes y catástrofes circunstanciales para evitar preocuparnos con su íntima naturalidad. Nada hay tan reprimido en el mundo moderno como la muerte, y por lo tanto nada hay más actual. Hablamos lo que sea de su inseparable compañero sexual, pero no podemos con la barrera más enérgica de nuestra conciencia. Cuando Freud señaló que no poseemos en el inconsciente representación de nuestra propia muerte, vino a hacer coincidir muerte e inconsciente.

Sin necesidad de recurrir al estudio sociológico del broncíneo sueño —probablemente incomprensible en su esencia—, aludiendo al individualismo presente, a la prolongación de la vida o a la ocasional pacificación de la sociedad en Occidente, nos basta, en cambio, su silencio para arrostrar esa desconfianza callada con que hoy tratamos el cuerpo, con que contemplamos su lento duelo, camino de ese exilio final que es el envejecimiento. La muerte no es una ínfima hebra que cuelga umbilicalmente del cuerpo, es el cuerpo. Sólo es el cuerpo.

No sabemos nada de la muerte, pues aparte de ignorar el momento, sólo acertamos a callar y construir el edificio de silencio. Nuestro mutismo no es el del deslumbramiento ilustrado, que ofuscó la muerte tras el resplandor, sino más bien la consecuencia del tumulto romántico, cuyo contacto franco y directo con la muerte, ha dejado tras de su aventura ese miedo tan distorsionado que sigue a las aventuras una vez concluidas. El temor natural de la muerte se ha transformado en desconfianza. En vez de temor hoy vivimos angustia e hipocondría. Hipocondría porque los vapores y la enfermedad imaginaria son los retales ruinosos que la «sospecha» ha descosido en el cuerpo. Se le vigila con recelo, atendiendo a cualquier señal de disfunción y envejecimiento. Y angustia porque no sabemos habérmolas con la tristeza, a la que enseguida motejamos de depresión morbosa, inhábiles para el duelo continuo que el cuerpo va exigiendo. Con lo cual la desconfianza se complica y exaspera, pues no es amortiguada la caída al vacío de la vida por ese paracaídas que es la tristeza.

La tristeza, que siempre lo es del cuerpo, no sabe qué hacer con el lento descubrir de los huesos, y se torna en agreste paranoia, en una obsesión por el cuidado del cuerpo que poco tiene que ver con la serena y sensual gimnasia del griego. Advertía Plutarco que «un régimen demasiado riguroso hace al cuerpo completamente temeroso y precavido, y disminuye el orgullo del alma misma de tal forma que mira con desconfianza todos los negocios y toda ocupación y actividad».

El neurótico ha impuesto el silencio sobre la muerte, porque su presencia no hace sino actualizar la División y devolverle coactivamente a la psicosis. Acalla la muerte enjaulando el cuerpo en síntomas, obligándole a que hable un lenguaje tosco que no es el suyo. La neurosis hace farfullar al cuerpo

por no atreverse a fondo con el deseo hasta descubrir su vértice de muerte. Al deseo hay que permitirle exhibir la muerte, porque el deseo es lo único que renace, es nuestro Fénix más arrebatado y divino. Cuando, por el contrario, la muerte se exhibe, la palabra retoma su valor y pasa a hablar desde el cuerpo y no únicamente con él. La desconfianza de la «palabra» debe empezar por devolvernos a la muerte, a su temor y a su familiaridad, debe restituirnos la capacidad hablante del cuerpo, rescatarnos de la psicosis arrimándonos a ella.

La desconfianza se almacena en dos lugares del cuerpo, aquéllos con los que iniciamos el primer contacto con los ajenos: la boca y la mano. Uno de los ejercicios más y menos humanos, si no el que menos y más, el de abandonarse y fiar, tiene dos expresiones señeras: la caricia de la mano y el beso.

La mano es el instrumento de la ternura y de la amenaza. También es el espejo donde uno escruta su propia cara. En la mano vemos lo que los demás nos van viendo, en la mano vemos la irritabilidad, el cansancio y el envejecimiento. Observando las manos nos vamos conociendo, y sentimos a la muerte ir rondando nuestros cuerpos.

Podemos desconfiar del que nos tiende la mano, como desconfiamos de ese signo mayúsculo del recelo que es el beso, y sin embargo no desconfiamos de la caricia, más que nada porque no podemos. Hay algo misterioso y eterno en el roce de los dedos que inevitablemente vence nuestra voluntad. Para que un mimo sea zalamería hay que intoxicarle con voces o insistir con una carantoña desmedida, pero el simple y candente resbalar de la mano es omnipotente en su silencio y en su brevedad. Puede ser falso el sentimiento que acompañe al acto de cogerse las manos, como es insustancial el manoseo o cualquier otro despilfarro, pero la ternura más auténtica y real no puede expresarse sin trepar por los brazos.

Si la mano, al fin y al cabo, es fuente de desconfianza, como fuerza que intimida o como indicio de la mentira, lo es por la magnitud de su privilegio, porque la mano transporta en la caricia la posible disolución de la impostura y el fingimiento. Cuando el lírico Kant coreaba su celebérrima frase: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto... el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí», omitió lo que los filósofos más adelante denuncia-

rían como ausencia de intersubjetividad. Olvidó incluir en su énfasis la caricia, porque al infinito moral y al infinito cosmológico hay que añadirle ese infinito sensual que incorpora tan sencillo roce, pues una caricia puede ser una enfermedad infinitesimal, el hálito más divino que alcanza un hombre.

La caricia puede ser falsa, pero gracias a que la mano también puede ser una amenaza se salva, en cambio, de la hipocresía. El beso, sin embargo, que se quiere siempre suave y ligero es, éste sí, el paradero de la hipocresía, su cuna y su comienzo.

¿Qué es un beso? Un enigma. Un signo que estampa los labios en la carne del prójimo y deja escapar un imperceptible sonido, una «f» inversa, dicen, o una aspiración sonora, «mf». Una rúbrica vocal que quiere decirlo todo sin pronunciar palabra. Un rudimento de palabra, pero antes que ella de suspiro, de anhelo, de aliento por poseer y penetrar al otro. Por eso si el beso continúa se humedece, se paladea, se eterniza hasta concluir lengüeándose en una posesión peregrina y colosal, a menudo más profunda que la que le sigue.

Si la sonrisa es el signo por automomasia, poseedora, en su única señal, de todos los significados, de todo el universo comunicativo, el beso, a diferencia de su gesto hermano, no admite un sentido diferente al suyo. Por ello cuando no es lo que tiene que ser, sólo puede ser lo contrario. Así que el beso es la rúbrica, también del desencuentro, el iscarote de la traición y el desengaño. Si de algo se desconfía es de la sinceridad e intensidad de un beso. La boca se convierte, de este modo, en el escaparate de la desconfianza. Otelo, «el de los labios gruesos», mata a Desdémona y se mata después con un beso: «¡Uno más! ¡Otro aún! ¡Quédate así cuando estés muerta, y te mataré, y acto seguido volveré a matarte! ¡Otro más! ¡El último! ... ¡Nunca beso tan dulce fue tan fatal!».

La paranoia busca en la boca la verdad. El celoso vigila sus movimientos, deduce a partir del desnudo bullicio de los labios, de su abultamiento exultante y provocador, o incluso del guiño de las comisuras, que siempre apuntan a alguna dirección.

Un beso puede hacer olvidarlo todo, o despertar la memoria de un modo fulgurante y asombroso. Puede desintoxicar el alma y destilar el más limpio sentimiento, como puede

embadurnar el corazón y plagar las sensaciones de versos halitosos.

El beso puede degenerar en una suerte de cursilería y se vuelve ósculo, remilgo o patarata. Se convierte en diálogo de necios, ganado además, por afanes de publicidad. El desconfiado no se deja engañar por ese beso que no es tal.

La mano puede ser sólo saludo pero el beso no. Cuando es salutación o se contiene y refrena, con lo cual aún no es beso, o si empieza a serlo insinúa la tentación, adelanta la aspiración a seguir y el derecho a conquistar. No hay beso sin seducción.

La mano agarra en el saludo, pero el beso es más incierto y si le exigen saludar sale suelto. Porque cuando de verdad se quiere sujetar a alguien con un beso, sin querer se buscan las manos, y se encuentran a ciegas, guiadas por el instinto más primitivo, el de los tientos. El beso, que es el engarce entre cuerpo, alimento y aliento, es la primera cuna de uno mismo, el levantamiento de sábanas por donde se cuele el prójimo, el origen de los sentimientos y el ensamblaje inicial de los misterios. Fuente de la magia, la religión, la metafísica, la Cosa y de todos los secretos. Mientras hablaba de cómo cuidar la transparencia, Rousseau se olvidó de hablar de cómo eran sus besos. Sí lo quiso hacer Kierkegaard más tarde, pues mientras se ocupaba de la seducción tropezó con el problema del beso, y lamentando la inexistencia de libro alguno sobre el tema, prometió —sólo prometió— escribir una *Aportación a la teoría del beso*.

Los labios se incorporan como significante previo a la palabra, tanto en la sonrisa como en el beso. Pero así como la sonrisa debía ser breve, el beso renuncia a la fugacidad y siempre muestra el deseo de enlentecerse. De ahí que el beso, subsistiendo sólo en el silencio, a veces sufre de un malestar sordo y callado, que debe masticar a regañadientes.

* * *

La paranoia se autoabastece, crece en su ejercicio, se descoge y despliega provocando una realidad que acaba por darle la razón. Sobre este punto conviene precisar con más esmero.

Es difícil atenuar la «sospecha» porque es útil: sin desconfianza no se puede seguir pensando. El asombro, que fue el

motor de la filosofía, ha sido sustituido por la desconfianza. Sin duda continua no hay ciencia. Otra cuestión, aunque crucial, es si la ciencia no es en su esencia una forma de no pensar. La ciencia no admite vacilación sobre la ciencia en sí, sobre la raíz metódica de sus diferentes y variados modelos. Estamos ante la confianza en la que, a la postre, asienta toda desconfianza, y que en general, como le sucede a cualquier creencia, acaba siendo más perjudicial que la propia desconfianza o la incredulidad.

La convicción, con su gran capacidad de contagio, concluye causando blindajes en la opinión y grietas en el pensar.

La gran excusa de la paranoia es su verdad, pues con su atosigante denuncia termina por desenmascarar. La paranoia adelanta lo que posteriormente, con reticente pero exultante confirmación, encuentra. La desconfianza irrita a los demás, y el enojo de éstos confirma los motivos para desconfiar. El paranoico, que ya fue abandonado, acaba provocando en el entorno más abandono. El abandono sólo engendra desamparo. La desconfianza es un anzuelo en el que siempre se pica, pues si uno se aproxima agrede y si se aleja da que pensar. La desconfianza paranoica se muestra así como una seducción desde la soledad y hacia la soledad. «Pues algunos —escribe Séneca— han enseñado a engañar temiendo ser engañados, y con sus sospechas han concedido derechos a la infidelidad».

Pero vivimos sin dejar que la desconfianza ahonde en uno mismo, y repetidamente la historia ha demostrado que la «sospecha» se transforma pronto en delirio. Estamos ante la única solución, y trágica, que ha encontrado la convicción para mantenerse como desconfianza, pues la desconfianza es necesaria. En la paranoia uno deja de dudar de sí mismo para creer en la Interpretación, en la gran aprensión de los demás.

La cuestión a debatir y a resolver se enuncia así: de qué modo la «sospecha» puede proseguir sin concitar la paranoia. El objetivo quizá apunte a un escepticismo de la ilusión, que sin ahogarla, mantenga la desconfianza sin necesidad de perseguidor. Dicho en otras palabras equivale a preguntarse, en lo hondo de la División, sobre la esquizofrenización de la paranoia, o de cómo hacer llegar a Nietzsche hasta el corazón de Rousseau. Si se prefiere enjuiciarlo de otro modo, desde el

dosel del cinismo, hay que conducir la desconfianza por el camino cínico, que consiste en ser escéptico de la sinceridad de uno mismo. Paralelamente la pregunta puede formularse en otra dirección: cómo hacer para que sin perseguidor conservemos la dura objeción de la sospecha, y no se transforme en un juego titubeante, lánguido y complaciente, y ya no riguroso, imprescindible, cruel y algo malvado.

La respuesta a todos estos interrogantes conforman una nueva categoría en la desconfianza, la correspondiente al lenguaje. La desconfianza, que siempre encara los límites, lo efectúa en este caso sobre el límite de la «palabra».

Con la «sospecha» habíamos trascendido el simple examen de conciencia, comprobando la substancial falta de toda conciencia. Ahora hay que evitar que esa conciencia irrealizable se incline constantemente del lado del acaesamiento y la rivalidad. Hay que descifrar de un modo distinto la realidad y hay que vivir la División de diferente forma, para lo cual la «palabra» se erige en testimonio antiparanoico de una Interpretación impracticable. La «palabra» es alcanzada por la historia, y ser histórico —dirá Gadamer— es un tuétano que impide la autotransparencia. La Interpretación es constitutivamente opaca e inexacta. El delirio se torna imposible porque para desconfiar del otro basta mantenerse en el registro de la desconfianza propia. Al variar la «palabra» hasta volverse histórica, la significación resulta interminable. Y así, mientras se reconstruye y tantea la novela familiar rebuscando la vida en las palabras, la historia personal evita que haya delirio. Las palabras dicen lo que dicen y la desconfianza permite que añadan y digan más.

La pregunta ya no se centra exclusivamente en el deseo de los otros, sino que se le superpone una intriga actual y diferente: ¿Qué he dicho? ¿Qué habré querido decir? ¿Quién habla por mí?

La palabra adquiere diferente relieve y protagonismo. Gracias a su sobredeterminación y al carácter inagotable de su sentido, nos permite ser de un modo compaginado ocultándonos y exhibiéndonos a la vez. Para que la palabra le hable a alguien debe rezumar una incontenible significación.

La palabra multívoca debilita el dogma, evita toda certeza, y gana tal densidad que nos arrastra a una época deslumbrada y aturdida, donde toda ideología acaba desenmasca-

rando su engaño y su interés. Carecemos de Interpretación, así que las explicaciones se suceden y amontonan, todas tan ciertas como falsas. La paranoia enflaquece, pero asoma el temor a la inconsistencia y a la necesidad constante de elegir, que inquieta a los más temerosos y la paranoia vuelve.

Cuando la palabra no posee deslizamiento se convierte en signo. El signo es el elemento de la paranoia, de ellos se nutre para mantener la Interpretación. Es significativo que desde el siglo XIX, el átomo psíquico, bien sea entendido como «vivencia» o como «representación», posee como cualidad principal la intención. Los signos sostienen la apariencia y la apariencia se dota de un vector intencional. La inquietud por la apariencia se prolonga y continúa en la inquietud por la intención. La preocupación por el lenguaje, sin embargo, va poco a poco cambiando sus miras iniciales dirigidas al objetivo y la finalidad, para desplazarlas a su cavilación por el origen y la retención de la palabra. El signo se disuelve en palabra.

En la desconfianza actual el sentido de la palabra se ha vuelto intempestivo e indefinido. Y esta debilidad o imposibilidad posee un vigor inédito en la energía y entereza que a la vez adquiere. La palabra retoma su valor poético, psicótico y especulativo, pero en otro orbe de la División, ya sin objeto, sin Dios y sin delirio. Sin objeto porque la hermenéutica se sitúa en la aspiración opuesta a la simple adecuación de las palabras —Gadamer—, y sin Dios porque la especulación ya no necesita ser teológica para turbar y mezclar los géneros. Al tiempo, el delirio se ofusca, porque la esclerosis de las palabras queda impedida por la clara conciencia de que están desenfocadas. Schleiermacher había fijado como requisito esencial para la comprensión el malentendido de la palabra.

Si con Rousseau, y de un modo inaugural, la conciencia adquiere pasado, ahora, poco a poco, presionando en la «sospecha», la palabra ha ganado grosor temporal, exhibiendo su alargamiento semántico y su irreductible irradiación. La palabra intenta zafarse de su condición sígnica, para dar plenitud a su condición de humano y buido lenguaje. La «característica», en cambio, que pugna por un encaje de signos universal, se vuelve un ingenio romo y mecánico. «Lo único que llama mi atención es el signo exterior», dijo Rousseau demostrando su enjundia paranoica.

La palabra ha ido ganando capacidad de «duplicación» —Foucault—, que es su más singular y conspicuo discernimiento. La lingüística ha separado en la palabra el significado, que remite al pensamiento —«reino flotante» o «masa amorfa» en términos de Saussure—, del afilado significante, cuya condición lineal posee, también con Saussure, unas «consecuencias incalculables». Al tiempo, la escritura ha acabado siendo duplicación literaria de ese doble: doble del doble. Escribir se ha transformado en una forma de bilingüismo que pone a prueba la escisión del hombre, y por lo tanto su cinismo y su confianza. Escribir es reduplicar la lengua materna. Sólo desde esta posición la escritura es dobladura de lo hablado, en otro caso es simple copia o transposición. El esplendor de Rousseau resulta aquí especialmente deslumbrante en su división, pues no sólo atendía paranoicamente al signo sino también a la palabra que escribía, hasta al punto de que en él, dirá Blanchot, arraiga la literatura.

La desconfianza ha terminado por humanizar la «palabra» sólo cuando ha sido capaz de desdoblarla. Lo que hace de una palabra una palabra humana, dice Hoffmannsthal en las *Cartas del que regresa*, es poseer la «incalificable doblez que da sustancia y resonancia a todo cuanto sale de la boca de un hombre».

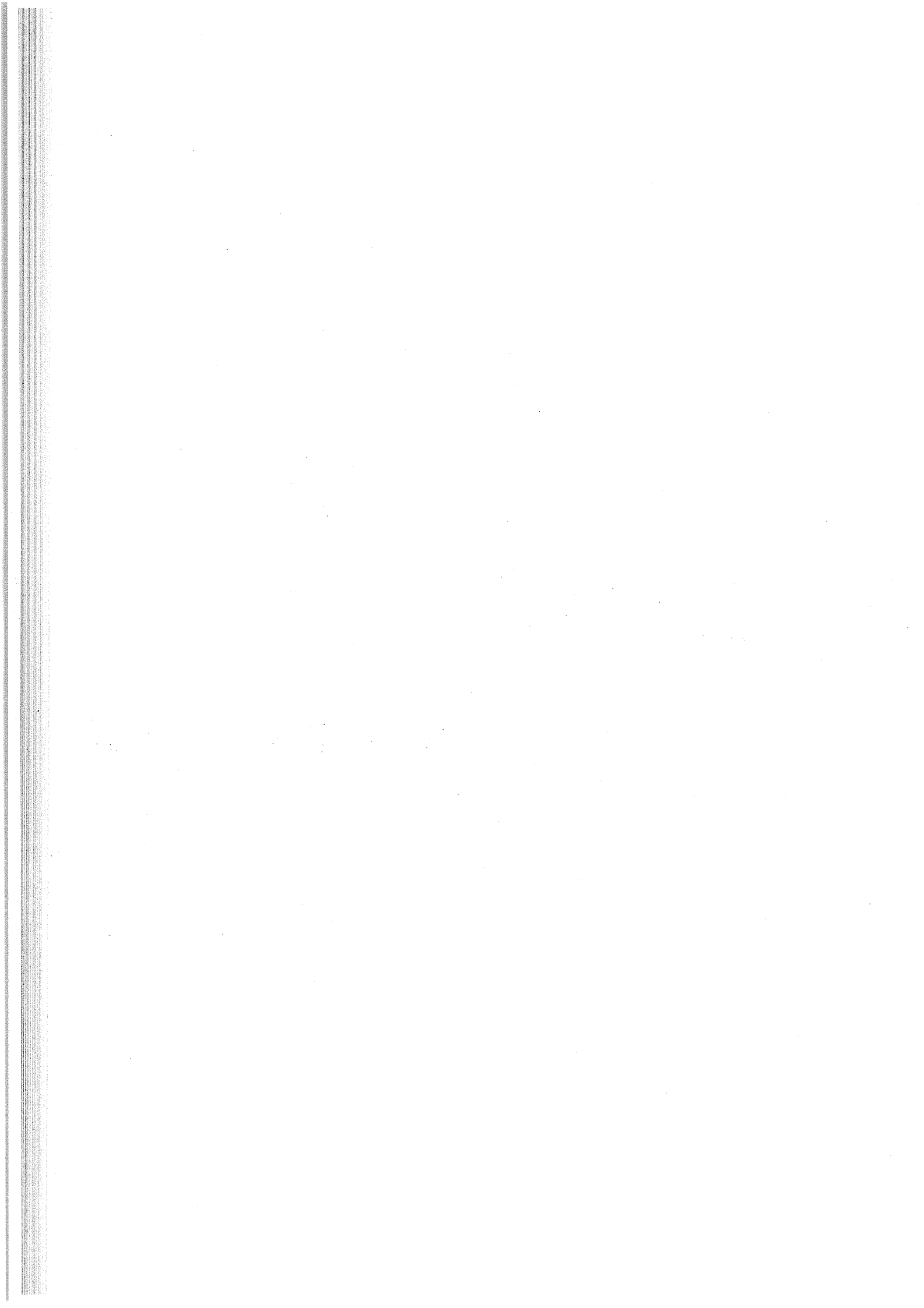
Pero, si bien la desconfianza ha psicotizado y dado rango poético y humano a la palabra, al mismo tiempo otra corriente escindida banaliza su multivocidad y, como si de un signo se tratara, la blande opulenta en la demagogia y en un universo atiborrado de información. En este mundo la palabra ni hierde, ni tiene valor, se dice no importa qué y se habla por hablar. Un despilfarro de palabras que no ayudará a remitir al pasado las guerras y la escasez.

Desconfiar de la palabra es prestarla atención, oír-la, llenarla de origen y deseo, desposeerla en los demás, aristar el criterio, revelar la inalcanzable sinceridad, desenmascarar los juegos del interés. Y esta tarea entraña riesgos que no son sólo los del parloteo. Ante la dificultad la palabra se simplifica, pierde los estribos, se golpetea y adquiere una tumefacción de creciente trivialidad, pero también, eligiendo el resguardo de la ciencia, se positiviza en un signo al que el miedo y la razón han cortado sus homéricas alas. Vuelve a la «sospecha», sin darse cuenta que ya no es posible que conserve su noble-

za rousseauniana, pues hoy la técnica, si extravía la «palabra», pierde también su dignidad, y escinde al hombre hacia el dogmatismo acrítico. La «sospecha» queda reducida a simple conocimiento.

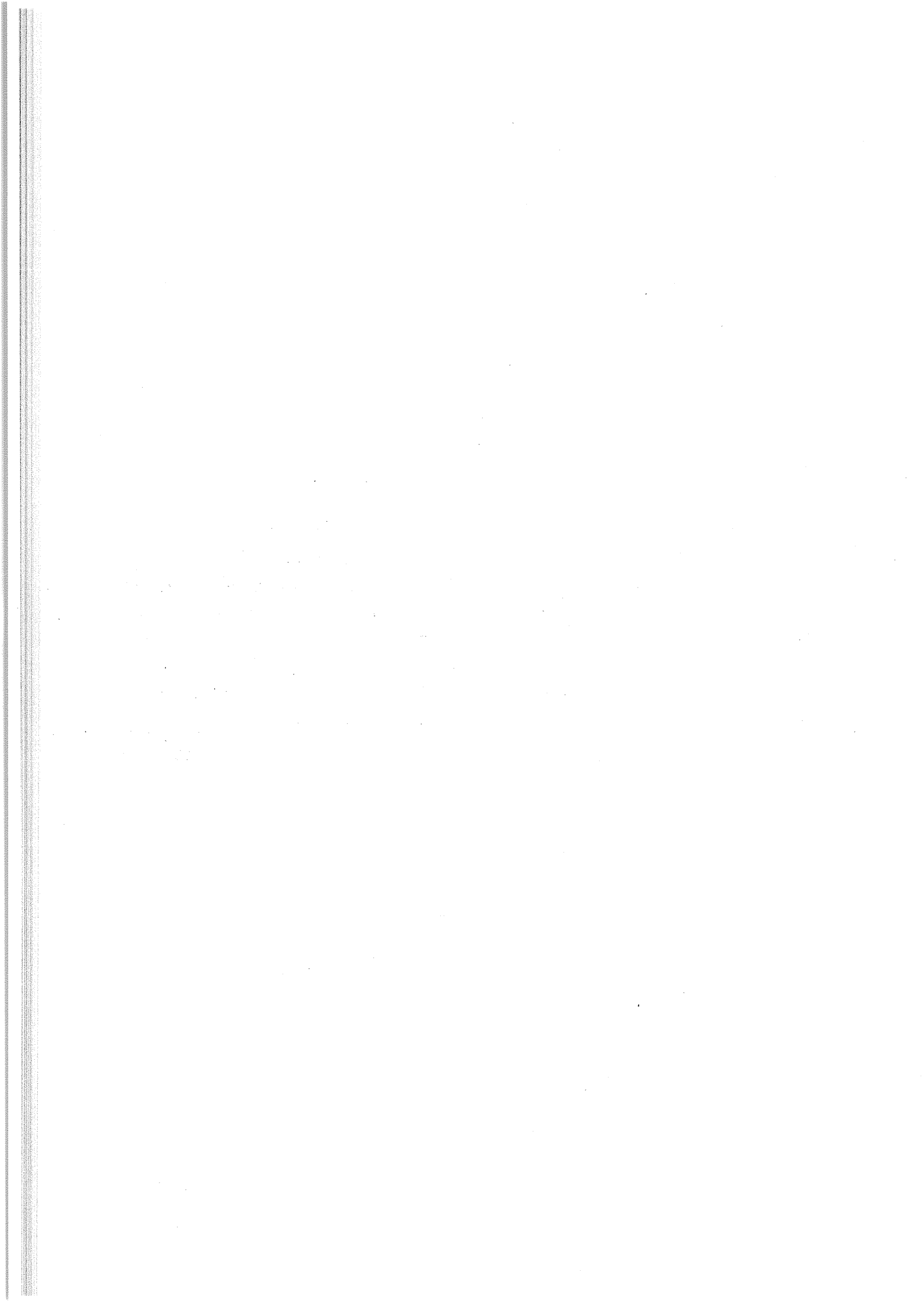
Aunque su ubicación varíe, esta secuencia de confianza y desconfianza en la palabra viene repitiéndose en la historia. A la primitiva palabra poética los sofistas la transformaron en argumento, como contribución nueva al conocimiento y la educación. Y tanto gustó el invento que se convirtió en exceso, en una sofística que requirió de Sócrates para recordar que sobran palabras donde basta con la verdad. Tras el Renacimiento asistimos al mismo proceso, pues ante su exceso verbal se pedirá moderación y silencio: Descartes, Spinoza, Gracián. Escribe Berkeley: «Dado que las palabras muestran tal capacidad para imponerse sobre el entendimiento, estoy decidido a hacer tan poco uso de ellas como me sea posible».

Sin embargo, la novedad que ahora nos embarga conserva algo de las dificultades antiguas, pero también un sentido contrario. Hoy la División estipula que la desconfianza en la palabra, en vez de orillarla, descubra su más genuino valor, su sobredeterminación y su infinidad, entregándonos a ella mientras desconfiamos y, en cambio, es la confianza en ella la que nos devuelve a la ciencia. Esta inversión del sentido nos distingue de épocas anteriores y ridiculiza algo la repetición. Esta novedad que se repliega sobre sí misma identifica nuestro sufrimiento e impide, por nuestra propia seguridad, predecir cuál sea la desconfianza que otros van a heredar. No tenemos explicación ni finalidad. Vivimos a la deriva, y junto a un mundo ahumado y descosido, esa incertidumbre vacía es el legado más rico que vamos a traspasar. Cuando seamos pasado, algunos se admirarán de nuestra torpeza, y también, al descubrirnos divididos, de nuestro grano de sagacidad.



EPÍLOGO

LA PERVERSIÓN:
VIRTUD Y PENSAMIENTO EN 1990



«Tú eres la voz de
tu desconocido».

(Paul VALÉRY)

A principios de 1990, quien haya recogido los efectos periféricos del tiempo —duración—, pero, en especial, quien perciba los derivados de la imprevisible influencia de la historia —cara oculta de lo temporal—, encontrará en todos los problemas de la ética una única posibilidad: la perversión.

Desde el más inmemorable pasado, puede que desde nuestro pecado paradisiaco —el más venial pero el más definitivo de los pecados—, se ha contrapuesto la ética a la perversión. Una confrontación que, como todo lo que permanece en el dilema opositivo, no resiste hoy los acosos de la razón.

La perversión, perdido algo de su primitivo estrépito, empieza a consolidarse como un envidiable valor. No será su menor mérito el miramiento que ha puesto para afirmar con franqueza su inmoralidad, pues para ello ya no precisa enfrentarse belicosamente con ninguna moral, bastándola en lo sucesivo, con erigirse como conducta ética y proclamar la prometedor nobleza de su comportamiento.

Ya no debe ser confundido por más tiempo lo perverso, creativo y mortífero, gozoso y austero, con su degradación, lo pervertido, pues sólo el pervertimiento —y habrá tiempo para comprobarlo— se muestra como el dominio de la repetición, del anodino placer y del insulso envejecimiento.

Desde la inquietante, pero parece que cierta, inclinación de Descartes por las gentes estrábicas, todo se ha desdoblado en el mundo moderno. Desde el nacimiento bizqueante de la conciencia, junto a la doble mirada se han impuesto las caras ocultas, las apariencias, las máscaras, lo mudo de la palabra o el error de la verdad; pero no para invertir los signos ni para confundirnos en un juego de espejos; vencen para conocer al hombre desde todos los extremos: «Me penetro desde el extremo del mundo hasta mi palabra silenciosa» (P. Valéry).

Será cuando el hombre haya logrado desentenderse definitivamente de la verdad y de la ley, cuando lo perverso dejará de mostrarse como lo contrario de la virtud y pasará a convertirse en la virtud misma. No por ello lo perverso podrá ser identificado con el error o con el caos; antes bien, por anteponer la renuncia y la transgresión podrá recrudescer su dedicación a lo verdadero y al orden, así como a lo que entre ambos emana como placer. «Está casi enteramente por nacer el lenguaje en el que la transgresión encontrará su espacio y su ser iluminado», ha escrito Foucault en un transgresor prefacio.

Lo perverso rehuye la definición, pero podemos reconocerlo, para empezar, en su enconada disidencia con lo clásico. Allí donde las soluciones humanas han descubierto una respuesta inmortalizada y arquetípica, la perversión pronuncia su incómodo calificativo. Encuentro el ejemplo más significativo en el estoicismo. Ese mundo de Logos y Armonía que desde la Antigüedad ha impuesto recurrentemente su compostura, se opone al desequilibrio perverso. Su sucedáneo actual, lo que llamamos Ciencia y Progreso, intenta aprovecharse del mismo procedimiento pero ya ha extraviado la oportunidad. La división del hombre hace de todo estoicismo presente una máscara de hombre: «El sabio estoico, escribe Schopenhauer, no es más que un ser vivo desprovisto de toda verdad poética; no es más que un maniquí inerte y raído, que no sabe qué hacer él mismo con su sabiduría, y cuya calma, contento y felicidad perfectas están en oposición directa con la naturaleza humana».

La raíz dividida del hombre moderno, escindido entre un *yo* racional, consciente y transparente, y un *sujeto* especulativo, desposeído en el otro y en la palabra, oculto a sí mismo e incoincidente, hombre donde el *yo* sólo es el anfitrión del

sujeto, transforma el estoicismo en una traición al cuerpo y en un hastío.

Estoico es lo que intenta dominar el cuerpo con la razón, mientras que lo perverso es la razón del cuerpo, su saber y su verbo, la sabiduría de pensar cuando el sujeto se ha encarnado y se ha liberado de esa libertad que «sólo es libre en el concepto» (Hegel).

El perverso, como si fuera un nuevo y cínico epicúreo, desplaza hoy al estoico. Frente a la frígida continencia y a la paralítica imperturbabilidad, la perversión contrapone otro ideal que se ha hecho eco de las palabras de Ramón: «La impassibilidad es la infamia mayor que cometemos como mortales».

La apuesta del perverso por el placer es radical. No viene dada por una administración plácida y morigerada, sino por un trágico y denodado propósito de hacer suyo el goce. La fatalidad estoica se torna tragedia. El perverso pretende desgarrarse en la pasión y además, rozando lo inhumano, perpetuarla: vocación trágica del perverso, que aspira a elevar lo excepcional a la escala de lo cotidiano.

Frente al sino desmedido y romántico del perverso, que quiere hacer del sujeto el dominio de la nobleza humana, la moral de la ciencia, como heredera trasnochada de la naturaleza estoica, hace del yo su chato distintivo, confinando al sujeto a un reducto de irracionalidad maloliente. La ciencia hechiza al yo y en su precipitado caminar ha ido dejando, junto a algún bienestar, un reguero de residuos en vez de hacerlo de perversiones.

El perverso, al reconducir el coraje estoico al ámbito de la pasión, demuestra su desinterés por la superficie, piel descarnada de la ciencia, para interesarse por el sujeto: *subjectum*, lo que subyace. A la ilustrada luz del resplandor, quiere añadir la clara oscuridad de lo que se hunde en la división.

Lo perverso no es más que un exceso. Exceso contenido pero excesivo. Exceso de saber y de placer. Vocación descarada hacia el tremedal de lo imposible, inclinación virtuosa de un demolidor inconformismo.

Enajenarse de la ley y de la moral es el principal y puede que el único objetivo de la perversión. Se trata de hacer de los ideales una suerte de inmoralidad que logre separarse de la coactiva moral. Ética contra moral. Ética inmoral, es decir,

orden de lo que se desprende de la imposición de los preceptos y avanza con aplomo hacia el «más allá». No la ética hegeliana que estructura el plural de la sociedad en el reconocimiento, sino ética del individuo, que partiendo de la soledad pone rumbo hacia el prójimo y se reencuentra tras él con lo vacío, con lo otro de lo neutro. Mas no un vacío y deshabitado vacío, sino el más pleno que quepa imaginar: ética ocupada por la muerte y el pletórico disfrute, donde el vacío sólo es la apariencia que adopta el vacío. Espacio de la plenitud insaciable y sin sentido: lo *real* (Lacan).

El orden de la ética proviene de un principio inconfesable que no admite examen de conciencia ni reparación. Orden que no requiere ninguna normatividad sino que se basta con la visión de la nada para regular su minúscula sociedad. Visión exorbitada e indómita de esa desgarradura por donde emergen la palabra, el otro, el deseo y la psicosis para ofrecer una peana a la humanidad.

La disolución de la moral es una tarea inagotable e imposible, una empresa que ha quedado impedida, en la vida de uno, por la sucesión prevista e imprevista de las identificaciones. Pero la tarea de la identidad y de la vida en general es desprenderse de las identificaciones suplementarias, de la escalera y del andamiaje que nos ofrecieron para andar. Un quehacer ineducable que Rousseau, equivocadamente, no acertó a formular fuera de la educación. Sin pedagogía posible, el campo de la perversión no es otro que el de los suspiros de la identidad.

La perversión, en definitiva, es una batalla contra los síntomas, pero una batalla indefinida y aprendida sin enseñanza, que en el mejor de los casos, aún ganada, está también perdida, pues la moral es de una estirpe invencida: nacemos en la ley como nacemos en el lenguaje: el incontrovertible hecho de nacer. Es utópico pensar en una perversión no recuperable por la ley. La perversión tiene dos destinos, desaparecer o pervertirse.

Una vez que la perversión ha ejercido como tal, la ley la reincorpora y la alivia con su regulado lenitivo. Lo perverso vence en su derrota pues es el único medio de evitar su pervertimiento. La perversión no es más que la figuración precoz de la historia, la punta de lanza de la posteridad. Historia y perversión; la conciencia de la historia y de la perversión

resultan inseparables: «Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos». Un esfuerzo más, solicita Sade en su conocido alegato, para hacerse cargo de nuestra historia y de nuestro deseo.

La ley vence como vence el tiempo, que envejece y mata. La perversión perdura mientras no rectifica su oblicuo y constante camino hacia la muerte, para ser, finalmente, absorbida y codificada por la ley: esto es, transformada en un acomodado cambio de costumbres, en cuyo regazo la historia se convierte en cronología como la perversión en ley.

La perversión se arrodilla ante el tiempo, y si no lo hace se pervierte en monotonía repetitiva. Por ley o por pervertimiento la perversión declina.

Perverso es lo que escapa de la ley para quedar fuera de ella y no para violentarla, como la delincuencia, que se la enfrenta aún en el campo de lo prohibido, sin salir al exterior y por lo tanto sin citarse con la ética. La delincuencia opera lo mismo que el pervertimiento, como una degeneración de lo perverso, como una lucha inicua contra la ley sin salir de ella.

La ley aprovecha siempre lo que de las generaciones precedentes queda de libertad, para declararla y después imponerla. No es consciente de que elige la imposición, y de que en su inconsciente hace inseparables la ley y la delincuencia; genera al delincuente en su interior porque le necesita para su subsistencia. Lo único capaz de escapar de la delincuencia —que es el futuro de la guerra— es la perversión, simplemente porque también es la única garantía de libertad. Libre es lo que elude la coerción de la ley, pues lo que ésta regula son sólo las libertades de la moral y la convivencia. Permitir gozar es lo que nunca puede tolerar la ley ni el remiendo de libertad que le está adscrita: ese «estado de excepción» en que, según Benjamin, se convierte la ley ante la tradición de los oprimidos.

La moral niega la existencia de algo libre fuera de la ley, y por eso en la perversión sólo ve su fracaso, el pervertimiento, lastrándole continuamente, en su concepción, de repetición y de enfermedad. Pero, obligue a lo que obligue la ley, sólo en la marginalidad de lo perverso crece la libertad, aunque allí mismo sea donde se pierde con mayor aparatosidad. Pérdida que la ley ha identificado con la perversión, sin querer caer en la cuenta de que ya era el pervertimiento del perverso.

El reino de la ley es paradójico y complejo, porque, bien observado, aún siendo la ley de por sí incumplible, pues no hay ningún absoluto legal en la vida del hombre, hay que salirse sin embargo de la ley para permitir que a la postre nos recupere y nos rijan, sin ahogos ni abrumadoras intimaciones.

Aún obedeciendo la ley la incumplimos, pero con un incumplimiento que todavía no es la perversión, sino una negación de la ley por sí misma, imprescindible para su dialéctica perpetuación. Ese insuficiente y parcial cumplimiento es el primer rudimento de perversión, todavía en su interior pero ya constitutivo del germen inicial de lo transgresor. Será perverso cuando abandone la ley y cruzando el límite salga al exterior.

Por la propia impotencia de la ley, existe el placer. Por la menguada incompletud del deseo y de la palabra, que escapan al cierre de los códigos, el hombre tiene acceso al placer. Si la ley fuese perfecta, como en el mundo natural, el placer se ausentaría. Mas el placer que genera la ley se agosta por la ley misma, y deja al deseo con las dos manos en la repetición. En cambio, la perversión apunta hacia el goce inagotable, y en el riesgo de la nueva imposibilidad renutre el placer. Se sale de la ley para ocupar otro dominio, sabiendo que ya al salirse de la ley sabe de donde sale y sabe demasiado. Todo incumplimiento de la ley, tanto su negación interna —dialéctica— como la exterioridad perversa, no dejan de estar en referencia a ella. El perverso saca una mano fuera, pero la otra permanece en la ley a la espera de su recuperación. Porque si sale con las dos manos se pervertiza y violentando la ley se transforma en su simple oposición, para quedar, como el esclavo rebelde, doblemente atado a su señor.

La autoridad es el signo ciego de la ley. Es necesario abolir la autoridad y suplirla por una soberanía insumisa e individual. El engaño de la autoridad es tan necesario como la ilusión de la verdad, pero en cuanto se la amordaza con la desobediencia, la pantomima de su impotencia exige otra forma de conocer y de gobernar: exige conocer y gobernar desde nosotros mismos, sin ningún pusilánime respeto hacia el embrujo de un pedestal.

Hay que cambiar la verdad por lo venidero —Benjamin— y la autoridad por la soberanía personal —Bataille—. Hay que reapropiarse del sentido de la historia para resultar su su-

jeto. El perverso es quien se evade de la objetividad de los acontecimientos para erigirse en sujeto capaz de captar la inclinación de los tiempos, anticipar la nueva certidumbre y, si le llegan las fuerzas, de empujar la historia hacia un derrotero más favorable.

Ahora bien, el perverso ha empequeñecido la dirección porque es el pionero de la nada. Su transgresora inmoralidad le ha puesto contra un muro del que ha hecho su ética; una ética de piedra: «Yo no estoy vuelto hacia el mundo —hace decir P. Valéry a M. Teste—. Tengo la cara contra el MURO. No hay nada en la superficie del muro que me sea desconocido». El muro deshace toda autoridad e identifica al perverso con lo anónimo, que es la indiferenciación en lo neutro que más puede hacer por nuestra identidad. En el muro leerá la nada de su ética desmemoriada y sobre él escribirá su poblada escatología: su sagrado horror, su dios vacío y la ultratumba de sus placeres.

Derrocada la autoridad, la culpa pierde su culpabilidad. De ahora en adelante no habrá más pecado que el pecado de hablar: «La palabra —afirma Benjamin— debe comunicar algo fuera de sí misma. Tal es el verdadero pecado original de espíritu lingüístico». Culpable por la condición del lenguaje, no por la moral; culpable por la soberanía de la palabra, la más mágica de las culpas. De culpable de nada a culpable por la nada.

Liberado de la autoridad y desengañado de la pompa del Ideal, la fortaleza del perverso descansa en su inmoralidad. Ágil para reconocer la necesidad vital del engaño, solo ante la soledad, soberano y rebelde ante toda autoridad, no posee más debilidad que la laxitud de su confrontación ética con el vacío. Perdida la autoridad y perdida la ley, la fuerza arraiga en la necesidad y en el arte de preferir, y prende en la perversión con el coraje que acompaña a la obligación de desenmascarar y después a la opción de elegir. El vigor de la perversión, que nada tiene que ver con la insustancial debilidad del pervertimiento o de lo pervertido, rompe con todo relativismo pese a lo que pudiera presumirse de su olvido de la verdad. Precisamente, la valentía proviene de la falta de verdad, como de la capacidad de elección proviene el repudio de lo relativo. Sin verdad y sin relatividad, el perverso necesita otro pensamiento cuya pregunta tendrá que formular.

¿Acaso hay un pensamiento perverso? La respuesta, si existe, vendrá de la mano de algún exceso. Lo que inquieta en la lectura de Sade, subraya Blanchot, no sucede por un estremecimiento de nuestra sensibilidad, sino por la conmoción que su implacable lógica causa en nuestro modo de pensar. La perversión, que nace de un exigente impulso a pensar, pone a prueba un cambio de mentalidad.

Perverso, en principio, es todo lo que escapa a las leyes del razonamiento usual, es decir, lo que piensa bajo otra pretensión: no lógicamente, no dialécticamente. Del mismo modo que la perversión intenta romper las ataduras sexuales que la inmovilizan en la ley diferencial de los sexos, su razonamiento procura crear un pensamiento nuevo, no reducible a las leyes del bien pensar. Dos movimientos contrarios y unidos por su propia contrariedad muestran aquí sus efectos: una sexualidad aspirando a la indiferencia sexual y un pensamiento que anhela un impostergable movimiento diferencial. Algo como si en el difícil compromiso de la perversión, el perverso compensara sus recaídas en la ley sexual con la fuga de su pensamiento, o como si en su renacida tentación hacia el bien pensar ansiara una recompensa desde el escándalo de su sexo.

Sexo y saber: dos círculos de la vida que nunca han dejado de mirarse uno al otro ni de caminar en trayectos indisociables, entrecruzados o paralelos: desde los gnósticos a Sade y desde Sade a nosotros.

El pensamiento perverso responde a un exceso: a la desmesura de pensar por encima del propio pensamiento. Trata de arrastrar las diferencias hasta allí donde ya no le concierne plantearlas para procurar transformarlas en una *prosperidad*. Disolver al individuo y aminorar su identidad, es una tarea fuera del alcance del hombre occidental. Pero sí cabe aún abrirle, hendir su división hasta el punto que hoy intenta el perverso, con el delicado objetivo de cambiar el maldito progreso de la superficie por una más profunda prosperidad. ¿Cómo detener el progreso si no es inventando una prosperidad?

Se requiere un método de pensamiento, pero un método que sepa prescindir de serlo. Del mismo modo el sexo de la perversión lo es en la naturaleza pero sin admitir ninguna ley natural. ¿Cuál es hoy, por ejemplo, la penetración contra natura?

El método debe mantener junto a sí a la muerte. Una muerte incluida en la naturaleza y entendida no como se la entiende a menudo, como un hecho casual y en todo caso presente sólo en el álgido final, sino como una muerte cotidiana y sin discontinuidad: continua discontinuidad. Muerte que pone la nota ética en la forma de pensar y que es capaz de elevar —y sólo ella es capaz— el sexo a la órbita pasional. La ley, en cambio, no es la muerte con la que dialoga el perverso, es la máscara de la muerte, es el ataúd y nada más.

Quiere Levinas descubrir un sistema para pasar de una idea a otra idea, de un modo que no sea ni deducción, ni inducción, ni dialéctica, ni intuición. No sé si existirá ese pensamiento, pero bien puede decirse que cabe entre las aspiraciones del perverso. Porque ese pensamiento no es un dislocado idear sino que posee un orden: el orden del descontento y de lo que no es de un modo conocido: ni siquiera el de pensar al revés. Consiste, más bien, en pensar más de lo que se piensa: indagar hacia lo desaforado y hacia la apasionante ausencia de verdad: la verdad fue. Una mezcla de paciencia intemporal y de paciente necesidad de transgredir y profanar se adueñan del perverso. El resultado no puede ser ya suplir la ausencia con la idea de un Dios a la luz de la Revelación, pues estaríamos ante el pervertimiento religioso de la perversión. El trayecto dibuja, en cambio, una elipse que desde uno mismo avanza hacia la ética y tras el paseo por sus nadas y por la plena soledad de lo otro, nos reconducirá el respeto a los demás. La pasión sólo conduce a la pasión, no al amor que es ya compromiso y legalidad. Pero en la pasión se gesta la justicia, pues en el respeto se responde a las preguntas sobre cómo disponer del otro y dónde situar el agravio. En la indiferenciación perversa se aprende, sin ninguna enseñanza, la igualdad: la perversión es un lujo, el lujo de la modernidad.

En el seno del respeto, el perverso aprende a negociar el insoslayable dolor que causamos. Sólo en esa desmedida región, como dueños desposeídos de un incíático valor, gobernaremos el dominio sobre los otros sin limitarnos a la tiranía de la ley, ni caer en el daño ya cruel que se adhiere a todo pervertimiento. En la estrategia de la pasión, el perverso recrea la igualdad ante la nada y se dispone renovadamente a entrar en sociedad y someterse a la ley, aunque ya bajo una

ley incrédula y artificial que, además, se rige según el límite enunciado en la fórmula de lo «tan perverso como sea capaz».

En la epistemología perversa, sólo tiene cabida el lenguaje. Lengua materna, sin aspiraciones lógicas: simple necesidad de hablar. La multivocidad es lo perverso: el desplazamiento de la palabra que va desde el lenguaje hacia el lenguaje. Trastocamiento renaciente e irreductible que ha trastocado las diferencias legalizadas: lo masculino y lo femenino ya no coinciden con el hombre y con la mujer. Una confusa pero lúcida circularidad del sentido ha desplazado el incólume embrollo de la verdad a un lenguaje no discursivo, que no verifica sobre los objetos, y que, como el sexo, no atiende ya a la reproductividad. Desde el lenguaje hacia el lenguaje: «Aparición de una forma de pensamiento donde la interrogación sobre el límite sustituye a la búsqueda de la totalidad y donde el gesto de la transgresión reemplaza el movimiento de la contradicción» (Foucault).

Las diferencias sexuales retroceden hasta lo más estrictamente corporal: cambian los rasgos sexuales, cuya diferencia se torna indiferente, por la transmisión del cuerpo que define la maternidad. La última diferencia es de la madre. El padre ya no decreta la legalidad. La elección de sexo ha perdido toda posibilidad de aberración, porque el diálogo ya es primariamente de cuerpo a cuerpo, y la genitalidad queda como un instrumento del cuerpo y no del código legal. Las llamadas virtudes viriles han retrocedido al ridículo de la inanidad. La fuerza ya no es cuartelera, ni erecta, ni muscular. El vigor ya sólo es medible desde el coraje de la perversión, desde su elección. Mas, ¿qué elige el perverso?, ¿cómo salda las cuentas de la repetición?

La perversión es un ser errante cuya errancia intenta liberarse de la repetición. Perverso no es lo invertido o «el invertido», que son, más bien, las consecuencias del pervertimiento. No se trata de ninguna dialéctica, como pretende la moral al descalificar negativamente lo perverso ante la ley. De hecho, todo lo perverso consistiría en una advertencia continua e insistente que dijera: «no se trata de ninguna dialéctica». Lo perverso no es el reverso como lo invertido, sino lo evadido, lo que se evade. Un ejemplo; «¡En verdad no puede decirse nada de él —M. Teste— que no sea inexacto en ese mismo instante!» (P. Valéry).

Lo perverso, aunque represente la huida más humana hacia lo oscuro y la novedad, es alcanzado inexorablemente por la repetición. Toda novedad, si lo es de modo radical, se eleva a la categoría de síntoma del hombre, y se constituye en repetición. Pese a su porfía con la ley y con el clasicismo, lo perverso acaba transformado en código, y, si ha sido genial en su excepcionalidad, cobrará el premio de grabar una nueva figura en la superficie de la repetición. Muy a su pesar, alcanzará el rango de lo clásico.

La repetición es lo que es, siempre lo mismo, pero en su superficie se graban nuevas formas repetitivas, que si bien enlazan con el núcleo infernal de todo lo repetitivo, entre sus pliegues esconden los destellos inquietantes de la novedad. De ahí que hasta lo nuevo provenga del pasado. La condición verbal del hombre hace de la historia una necesidad siempre evasiva y de un núcleo indescifrable, ya que la historia nos trasciende cuando hablamos. En el pasado encontramos lo nuevo, no sólo porque todo conocimiento sea reconocimiento (Freud) y todo saber rememoración (Heidegger), sino también porque todo descubrimiento descubre la repetición, lo que ya estaba allí: «La buena nueva, que el historiador, anhelante, aporta al pasado, viene de una boca que quizá en el mismo instante de abrirse habla al vacío» (Benjamin).

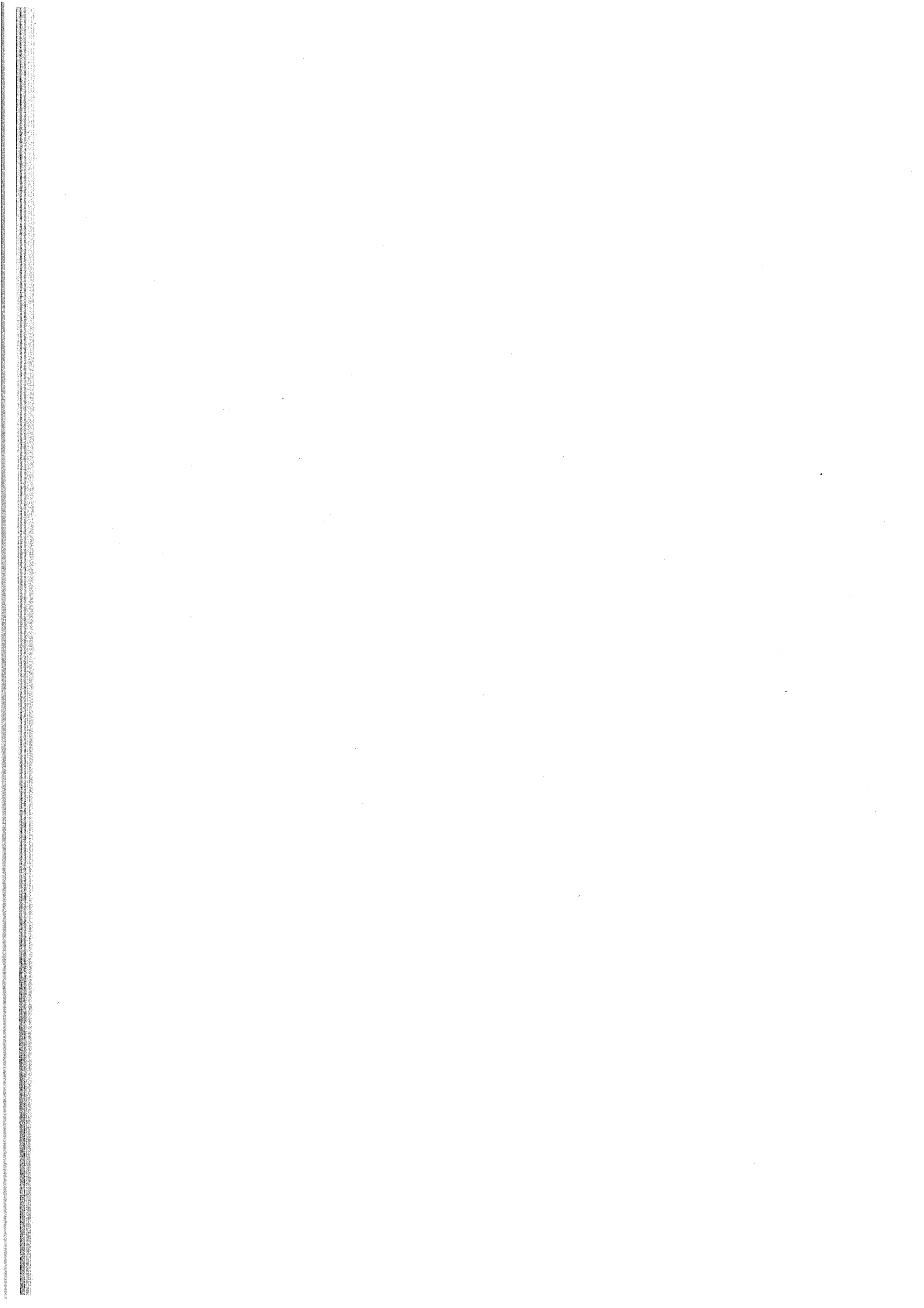
Y si todo repite, ¿cabe elección? La respuesta a qué elige el perverso y de dónde arranca sus chispazos, es una habilidad estratégica en la pasión. El neurótico se somete a la ley y el perverso la incumple. La neurosis precisa la ley para sostener la igualdad en el amor, mientras que la perversión se iguala en la nada.

El perverso, al eludir la ley, reniega del amor universal. En su desazonada indagación de lo nuevo elige un objeto, bien mirado y circunscrito, al que mira con un cristal de aumento. El objeto de la pasión es un objeto inventado y a la vez fortuito.

Por su propio exceso de unicidad, el riesgo perverso será lo repetitivo. La ley pretende otorgar libertad al neurótico frente al descalabro de lo pervertido. Pero no hay que sobreestimar la variedad de lo neurótico. Su repetición no es brutal, como en el pervertimiento, pero es mísera. La neurosis es la alternancia complaciente entre renuncia e ilusión: la

monotonía de quien por no arriesgarse a la dramática desaparición del deseo, juega con la travesura alternante de su continua aparición y ocultamiento. La perversión, en cambio, escribe su tragedia sin conformismo, escapando de lo lerdo y feo, o, lo que es lo mismo, de la moral y de la religión, para vivir, mientras pueda, de lo grotesco y de lo bello; sola por la soledad de su pasión, e histórica, por indagar en la edad hasta más allá de su tiempo.

ÍNDICE



I.	Advertencia	7
II.	Elogio del cínico	11
III.	La División	35
IV.	El saber de la desconfianza	83
V.	Epílogo. La perversión: virtud y pensamiento en 1990	117



9 788478 460908

MSAYO