

julia kristeva



HISTORIAS DE AMOR





siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA S. MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

primera edición en español, 1987
© siglo xxi editores, s. a. de c. v.
ISBN 968-23-1322-8

primera edición en francés, 1983
© éditions denoël, paris
título original: histoires d'amour

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en México/printed and made in Mexico

INDICE

Elogio de amor	1
----------------	---

I

Freud y el amor: el malestar en la cura	17
---	----

II

Eros maníaco, Eros sublime. De la sexualidad masculina	51
Una santa locura: ella y él	71

III

Narciso: la nueva demencia	89
Nuestra religión: la apariencia	107

IV

Dios es ágape	121
Ego affectus est	133
Ratio diligendi o el triunfo de lo propio	151

V

Don Juan o amar poder	171
Romeo y Julieta: la pareja amor-odio	187
Stabat Mater	209

VI

Males de amor: el campo de la metáfora	235
Los trovadores: del «gran canto cortesano» al relato alegórico	247
Un puro silencio: la perfección de Jeanne Guyon	261
Baudelaire, o del infinito, del perfume y del punk	281
Stendhal y la política de la mirada	303
Bataille solar, o el texto culpable	325
Extraterrestres faltos de amor	331

*Stand still, and I will read to thee.
A lecture, love, in loves philosophy.*

JOHN DONNE,
A lecture upon the shadow.

ELOGIO DE AMOR

Por lejos que me remonte en el recuerdo de mis amores, me es difícil hablar de ellos. Esta exaltación más allá del erotismo es dicha exorbitante tanto como puro sufrimiento: la una y el otro hacen que las palabras cobren pasión. Imposible, inadecuado, en seguida alusivo cuando queríamos que fuese muy directo, el lenguaje amoroso es un vuelo de metáforas: es literatura. Singular, no lo admito más que en primera persona. Sin embargo, de lo que les voy a hablar aquí es de una especie de filosofía amorosa. Pues ¿qué es el psicoanálisis sino una búsqueda infinita de renacimientos, a través de la experiencia de amor que recomienza para ser desplazada, renovada y, si no exteriorizada, al menos recogida e instalada en el corazón de la vida ulterior del analizado como condición propicia para su renovación perpetua, para su no-muerte?

Confieso que el destino particular de mis amores (¿debería decir de mi propia vulnerabilidad escondida tras una máscara de prevención?) agrava este desfallecimiento de mi discurso ante la espiral de sexualidad e ideales entremezclados que es la experiencia amorosa. Y me hace preferir, antes que el encantamiento lírico o la descripción psicopornográfica, el lenguaje algo histórico del después. ¿Es aquí también donde se recoge el silencio (amoroso) del analista?

Pero no hay que entender estas palabras sólo como una precaución, una retirada o un miedo a quemarse. De hecho el sentimiento de haber tenido que desperdiciar, cuando no que sacrificar, deseos y aspiraciones, en el amor, ¿no es acaso el precio que debemos pagar por la violencia de nuestras pasiones hacia el otro? Desenfreno que puede llegar hasta el crimen del amado, el amor que llamamos *loco* se compagina sin embargo muy bien con una lucidez aguda, super-yoica, feroz, aunque es el único que puede, provisionalmente, interrumpirla. Himno a la entrega total al otro, este amor es también, y de una manera casi igualmente explícita, un himno a la capacidad narcisista a la que puedo incluso sacrificarlo, sacrificarme.

Si insisto en el crisol de contradicciones y equívocos que es el amor —a la vez infinito del sentido y eclipse del sentido— es por-

que me permite no morir asfixiada bajo el fárrago de falsos pretextos y compromisos que nos ofrece la neurosis en grupo o en pareja. Así es como lo mantengo en mi oído para no adormilarme con las penas e inquietudes de mis psicoanalizados, para hacer estallar, por el contrario, un riesgo de muerte, un riesgo de vida. Así es como se revela en el ir y venir de la connotación metafórica. En efecto, en el transporte amoroso, los límites de las propias identidades se pierden a la vez que se difumina la precisión de la referencia y del sentido del discurso amoroso (sobre el que Barthes ha escrito tan elegantemente los *Fragments*¹). ¿Hablamos de la misma cosa cuando hablamos de amor? ¿Y de qué cosa? La prueba amorosa es una puesta a prueba del lenguaje: de su carácter unívoco, de su poder referencial y comunicativo.

UN MAL, UNA PALABRA, UNA CARTA

Amor choque, amor locura, amor inconmensurable, amor abrasamiento...

Intentar hablar de él me resulta distinto, pero no menos penoso y deliciosamente embriagador, que vivirlo. ¿Ridículo? Más bien loco. El riesgo de un discurso de amor, de un discurso amoroso, proviene sin duda sobre todo de la incertidumbre de su objeto. En efecto, ¿de qué estamos hablando?

Me acuerdo de una discusión entre varias jóvenes de las que yo formaba parte. Personaje enamorado por excelencia, la joven —cliché de la seductora que mezcla placer, deseo e ideales en esa hoguera que llama apasionadamente «amor»— no deja de ser uno de los indicios más intensos de verdad y eternidad. Se trataba de saber si, al hablar de amor, hablábamos de la misma cosa. ¿Y de qué cosa? Al confesarnos enamoradas, ¿revelábamos a nuestros enamorados la verdadera intensidad de nuestra pasión? No es seguro; pues, cuando ellos a su vez se declaraban enamorados de nosotras, no teníamos nunca la certeza de lo que eso significaba exactamente para ellos.

La ingenuidad de este debate encierra probablemente una profundidad metafísica o, al menos, lingüística. Más allá de la revelación —una más— del abismo que separa los sexos, esta interrogación insinúa que el amor sería, de todos modos, solitario, ya que es incomunicable. Como

¹ R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, París, Du Seuil, Col. Tel Quel, 1976 [*Fragments de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1982].

si en el preciso instante en el que el individuo se descubriera intensamente verdadero, extremadamente subjetivo, pero violentamente ético por cuanto está generosamente dispuesto a hacerlo todo por el otro, descubriera también el cierre de su condición y la impotencia de su lenguaje. ¿No son dos amores esencialmente individuales, y por tanto inconmensurables, condenando así a la pareja a no encontrarse más que en el infinito? Salvo que comulguen a través de un tercero: ideal, dios, grupo sacralizado... Pero ésa es otra historia, y nuestra adolescencia laica turbaba los cuerpos y deformaba las ideologías, las teologías... En fin, hablar de amor sería, quizá, una simple condensación del lenguaje, que, después de todo, no provoca en el destinatario más que sus capacidades metafóricas: todo un diluvio imaginario incontrolable, inexpresable, cuya llave sólo posee el amado, aunque no lo sepa... ¿Qué comprende él de mí? ¿Qué comprendo yo de él? ¿*Todo*, como se tiene tendencia a creer en los momentos de las apoteosis de nuestra fusión, tan completa como inexpresable? ¿*O nada*, como pienso yo, como puede decir él al primer descalabro que viene a zarandear nuestros vulnerables palacios de espejos...?

Vértigo de identidad, vértigo de palabras: el amor es, a escala individual, esa súbita revolución, ese cataclismo irremediable del que no se habla más que *después*. En el momento no se habla *de*. Se tiene simplemente la impresión de hablar al fin, por primera vez, de verdad. Pero ¿es realmente para decir algo? No necesariamente. Si no ¿qué exactamente? Hasta la carta de amor, esa tentativa inocentemente perversa de calmar o relanzar el juego, está demasiado inmersa en el fuego inmediato como para no hablar más que de «mí» y de «ti», o incluso de un «nosotros» salido de la alquimia de las identificaciones, pero no de lo que sucede realmente *entre* el uno y el otro. No de ese estado de crisis, de abatimiento, de locura que puede romper todas las barreras de la razón, como puede, semejante a la dinámica del organismo vivo en pleno crecimiento, transformar un error en renovación, remodelar, rehacer, resucitar un cuerpo, una mentalidad, una vida. O incluso dos.

Sin embargo, si se admite, contrariamente a nuestras jóvenes enamoradas incrédulas, que, a pesar de lo inconmensurable del afecto y del sentimiento puesto en juego por los protagonistas, se puede hablar de *un* amor, del *Amor*, hay que admitir también que, por muy vivificante que sea, el amor siempre nos quema. Hablar de él, aunque sea después, no es posible más que a partir de esta quemadura. Consecutivo al exorbitante crecimiento del Yo enamorado, tan extravagante en su orgullo como en su humildad, este desfallecimiento exquisito está en el corazón de la experiencia. ¿Herida narcisista? ¿Prueba de la castración? ¿Muerte? Son brutales las palabras que aproximan a este estado de vivaz fragilidad, de

fuerza serena que emerge del torrente amoroso, o que el torrente amoroso ha abandonado, pero que sigue encerrando, bajo sus aires de supremacía reconquistada, un punto de dolor tanto psíquico como físico. Este punto sensible me indica —por la amenaza y el placer con que me acecha, y antes de que yo me encierre, provisionalmente sin duda, en la espera de otro amor que de momento imagino imposible— que en el amor «yo» ha sido *otro*. Esta fórmula que nos conduce a la poesía o a la alucinación delirante sugiere un estado de inestabilidad en el que el individuo deja de ser indivisible y acepta perderse en el otro, para el otro. Con el amor, este riesgo, por lo demás trágico, es admitido, normalizado, asegurado al máximo.

El dolor que permanece es testigo de esta aventura, de hecho milagrosa, de haber podido existir por, a través de, con vistas a otro. Cuando soñamos con una sociedad feliz, armoniosa, utópica, la imaginamos construida sobre el amor, puesto que me exalta a la vez que me supera o me excede. Sin embargo, lejos de ser un entendimiento, el amor-pasión equivale menos al plácido sueño de las civilizaciones reconciliadas con ellas mismas que a su delirio, su desunión, su ruptura. Frágil cresta donde muerte y regeneración se disputan el poder.

Nosotros hemos perdido la fuerza y la relativa seguridad que los antiguos códigos morales garantizaban a nuestros amores al prohibirlos o fijar sus límites. Bajo el fuego cruzado de los quirófanos de ginecología y las pantallas de televisión, hemos enterrado el amor en lo inconfesable, en aras del placer, del deseo, cuando no de la revolución, la evolución, la ordenación, la gestión, en una palabra, en aras de la Política. Antes de descubrir bajo los escombros de estas construcciones ideológicas pero ambiciosas, a menudo exorbitantes, a veces generosas, que eran intentos desmesurados o tímidos destinados a saciar una sed de amor. Reconocerlo no es retroceder humildemente, sino tal vez confesar una grandiosa pretensión. El amor es el tiempo y el espacio en el que el «yo» se concede el derecho a ser extraordinario. Soberano sin ser ni siquiera individuo. Divisible, perdido, aniquilado; pero también, por la fusión imaginaria con el amado, igual a los espacios infinitos de un psiquismo sobrehumano. ¿Paranoico? Estoy, en el amor, en el cenit de la subjetividad.

Además del deseo, más allá o más acá del placer, el amor los rodea y los desplaza para elevarme a las dimensiones del universo. ¿Cuál? El nuestro, el mío y el suyo confundidos, agrandados. Espacio dilatado, infinito, donde desde mis desfallecimientos evoco, por intermedio del amado, una visión ideal. ¿La mía? ¿La suya? ¿La nuestra? Imposible y, sin embargo, mantenida.

¿Tengo que detallar las figuras? Otros lo han hecho, estilistas más há-

biles. Han abierto un camino que yo no *sabría seguir* más que desviándolo, ya que cada figura está en singular...

La *espera* me hace dolorosamente sensible a mi estado incompleto, que *antes* ignoraba. Pues ahora, en la *espera*, «antes» y «después» chocan de frente en un *terrible jamás*. El amor, el amado, borran la cuenta del tiempo... La *llamada*, su llamada, me desborda con un flujo en el que se mezclan trastornos del cuerpo (lo que llamamos emociones) y un pensamiento en torbellino, tan vago, tan débil, tan dispuesto a penetrar o fundirse en el del otro, como vigilante, despierto, lúcido en su avance... ¿hacia qué? Hacia un destino implacable y ciego como una programación biológica, como el desarrollo de la especie... Cuerpo insuflado, presente en todos sus miembros por una deliciosa ausencia: voz temblorosa, garganta seca, ojos deslumbrados por el resplandor, piel rosada o sudorosa, corazón palpitante... Los *síntomas* del amor ¿serán los síntomas del miedo? Miedo-deseo de dejar de sentirse limitada, retenida, de pasar al otro lado. Temor a transgredir no sólo conveniencias, prohibiciones; sino también, y sobre todo, miedo y deseo de traspasar las fronteras del yo... El *encuentro* entonces, mezclando placer y promesa o esperanza, permanece en una especie de futuro perfecto. Es el no-tiempo del amor que, instante y eternidad, pasado y futuro, presente, me colma y, sin embargo, me deja insatisfecha. Hasta mañana, hasta siempre, como siempre, fiel, eternamente como antes, como cuando fue, como cuando haya sido, a ti... ¿Permanencia del deseo o de la decepción?

El amor es, en suma, un mal a la vez que una palabra o una carta.

Lo inventamos cada vez, con cada amado forzosamente único, en cada momento, lugar, edad... O de una vez por todas.

Las delicias y las angustias de esta libertad se agravan hoy por el hecho de no tener códigos amorosos: no hay espejos estables para los amores de una época, de un grupo, de una clase. El diván del psicoanalista es el único lugar donde el contrato social autoriza explícitamente una *búsqueda* —aunque privada— del amor.

NARCISISMO E IDEALIZACIÓN

Enraizado en el deseo y el placer, aunque puede prescindir de ellos en la realidad para no inflamarlos más que simbólicamente o imaginariamente, el amor, estarán de acuerdo conmigo, reina entre las fronteras del *narcisismo* y la *idealización*. Su *Majestad* el Yo se proyecta y glorifica, o bien estalla en pedazos y se destruye, cuando se contempla en un Otro idealizado: sublime, incomparable, tan digno (¿de mí?) como yo puedo ser

indigna de él, y sin embargo, hecho para nuestra unión indestructible. Todos los discursos de amor han tratado del narcisismo, y se han constituido en códigos de valores positivos, ideales. Teologías y literaturas, más allá del pecado y de los personajes demoníacos, nos invitan a circunscribir en el amor nuestro territorio propio, a erigirnos como *propios*, para expandirnos en un Otro sublime, metáfora o metonimia del *Bien* supremo. Porque en la actualidad carecemos de lo *propio*, cubiertos como estamos de tantas abyecciones, y porque los hitos que aseguraban la ascensión hacia el bien han resultado dudosos, es por lo que tenemos crisis de amor. Digámoslo: falta de amor. Por el contrario, en esas regiones en las que se perfila un nuevo mapa de lo *propio* sin propiedad, allí donde nos subyugan nuevas idealizaciones eternamente provisionales y sin embargo indiscutibles en el mismo instante, será donde hallemos nuevos códigos amorosos. Se habla de ellos en los divanes, las comunidades marginales los buscan en disidentes de la moral oficial: los niños, las mujeres, el mismo sexo, las parejas heterosexuales (las más escandalosas, por ser las más inesperadas). Antes de darse cuenta de que la variedad de la historia, de las historias, esconde aspiraciones tenaces y permanentes. ¿Universales? En todo caso occidentales, pues éstas serán las fronteras de nuestro viaje.

AMOR ENGAÑO, AMORES DE TRANSFERENCIA

La experiencia amorosa une indisolublemente lo *simbólico* (lo prohibido, discernible, pensable), lo *imaginario* (lo que el Yo representa para sustentarse y agrandarse) y lo *real* (ese imposible donde los afectos aspiran a todo y donde no hay nadie que tenga en cuenta el hecho de que yo no soy más que una parte). Estrangulada por este nudo apretado, la realidad se desvanece: yo no la tengo en cuenta y la remito, cuando pienso en ella, a uno de los otros tres registros. Es como decir que en el amor no ceso de equivocarme en cuanto a la realidad. Del error a la alucinación, el engaño sería quizá extensivo a mi discurso, pero seguro que lo es a mis pasiones: ¿es el engaño condición del goce?

Todas las filosofías del pensamiento, de Platón a Descartes, Kant y Hegel, que pretenden asegurar a éste una influencia sobre la realidad, precinden de la turbación de la experiencia amorosa para reducirla a un viaje iniciático hacia el Bien supremo o el Espíritu absoluto. Sólo la teología, en sus extravíos místicos, se deja conducir a la trampa de la santa locura amorosa, desde el Cantar de los Cantares a San Bernardo o Abelardo...

A Sigmund Freud, un posromántico, el primero de los modernos, se le ocurrió hacer del amor una terapia. Ir derecho a la confusión que el amor revela (más que induce) en el ser que habla, con su cortejo de errores, de engaños y de alucinaciones, y hasta los males físicos. Para confiar en volver a poner las cosas en su sitio, es decir: reimplantar la realidad, probablemente no toda, pero al menos un poco... Se pueden observar dos palancas en este juego con el fuego amoroso que el análisis-transferecia rehabilita, desculpabiliza, pero también aplaca (algunos opinan: destruye).

En primer lugar se trata, con el análisis, de dar al sexo lo que es del sexo. En la angustia, en el síntoma o en la alucinación, la interpretación desaloja la parte reprimida del deseo o del trauma sexual. Llevándola a la conciencia, despoja al sujeto de una parte de sus fantasías para indicarle una parte de la realidad. La realidad es el sexo: por aquí es por donde comienza Freud, y este minimalismo, por reductor que pueda parecer, constituye sin embargo la garantía última para deshacer la confusión de lo real-imaginario-simbólico generadora de lamentos y locuras, cuando no de ocultismo. A partir de tu deseo, así reconocido, eres libre de construir tu realidad como marco más o menos frágil de tu vida amorosa.

Por otra parte, y al mismo tiempo, el analista atrae hacia sí sin quererlo (?), por el simple envío de la palabra a sus oídos más que a sus ojos, los rayos del amor llamado «amor de transferencia». Que sea particular, en el sentido de que está destinado a un «sujeto que supuestamente sabe» (Lacan), no implica en absoluto que sea diferente del amor a secas. Y es que, sin duda alguna, el amor siempre contiene un amor de poder. Por eso mismo el amor de transferencia es el camino real hacia el estado amoroso; cualquiera que sea, el amor nos hace frisar la soberanía.

El caso está previsto, y Freud se da muy pronto cuenta de ello ², cuando este enamoramiento no se mantiene, como desea el dispositivo analítico, a distancia, ya que los dos cuerpos se escuchan y se hablan sin verse, atados de pies y manos al sillón y al diván. Pero cuando *una* —Freud prefiere suponer que es la analizada— se declara de hecho enamorada de su analista, estamos entonces en la cima de la pasión amorosa, y en última instancia todo análisis profundo debería conducir a esto, al menos en un momento de su trayectoria. La realidad se difumina: la paciente no quiere saber que su médico es sólo su médico y que, por añadidura,

² Cf. «La dinámica de la transferencia» (1912) y «Observaciones sobre el amor de transferencia» (1913), en *Gesammelte Werke*, t. VIII y X; traducción francesa, *De la technique psychanalytique*, París, PUF, 1953 [Obras completas, 3 vols., Madrid, Biblioteca Nueva, 3.ª ed. 1973, II, pp. 1648-54 y 1689-97].

«no está libre»; se evapora lo prohibido; triunfa el afecto. La imaginación, lejos de ser desbordante como se podría creer a primera vista, se para en seco, ya que la paciente no puede literalmente imaginar otro objeto que el que está allí, acogedor, presente, comprensivo³. Todo estado amoroso conoce más o menos esta dinámica. El diabólico dispositivo del doctor vienés tiene la ventaja de inducirlo todo *serviéndole* de revelador. «No», le dice sustancialmente, después de haber favorecido la precipitación amorosa, «no es (sólo) a mí a quien usted ama, es también, y sobre todo... a Fulano.»

La facilidad de esta pirueta analítica (no es a mí a quien usted ama, sino a X), manipulada con mayor o menor habilidad, brutalidad o complacencia seductora, utiliza sin duda la *perversión* del analista. Plataforma y motor de la excitabilidad, la perversión encuentra en la práctica del análisis su vida eterna, que no es ni una trivialización («todos somos perversos»), ni un paso a la acción (*aunque en realidad esto no debe faltar*), ni, por supuesto, la represión («su, nuestra, excitabilidad, no la quiero conocer»). A partir de ella, más profundamente quizá, pero a condición de saberlo, es posible percatarse de lo que para Freud fue uno de los objetivos fundamentales de la terapia: no, como se le ha acusado fácilmente, respetar la regla paterna de las prohibiciones que perfilan el juego social, sino distinguir lo que fue su objetivo desde sus primeros trabajos de neurología, es decir, las fronteras, sino de la realidad, al menos, negativamente, de la fantasía y de la alucinación. El amor de transferencia, sobre todo en su *forma* paroxística de paso a la acción, se produce en el diván para permitir que el escarpelo de la palabra asumida por un sujeto delimite el reino de sus posibilidades. Lo que significa seriar los tipos de representaciones de que el sujeto es capaz: simbólicas, imaginarias, reales. Diferenciándolas, gracias a la variedad de relaciones que mantiene con su analista, el analizado podría intentar reconstruir *su propia* realidad.

Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿qué es lo que permite a esa paciente, forzosamente histérico-paranoica, dejarse atraer por lo *real*, ver cómo se desmoronan los recursos de su *imaginario* para que el afecto la devore, y abolir, por tanto, lo *simbólico*? ¿Es sólo su propia estructura, destino ineluctable? ¿O bien revela ésta la incapacidad de su analista de desenvolverse en los tres órdenes: real, imaginario y simbólico? La tendencia del analista, por ejemplo, a ligar todo discurso del paciente a la vivencia infantil ¿no hace que el analista sea el primero en encontrarse preso en la red de esta imaginaria reconstrucción biográfica en la que se

³ Compartimos a este respecto la opinión de Octave Mannoni, que ve en el paso al acto propio de este amor de transferencia una «oscuridad de lo real». Cf. O. Mannoni, «L'amour de transfert», en *Études Freudiennes*, 19-20, mayo de 1982, pp. 7-14.

precipita el afecto real? La inducción de un paso al acto amoroso, ¿no vendría también de una actitud analítica inversa, que consiste en plantearse simplemente como algo prohibido, un silencio y un superyó reales, avivando así la pasión de niña demasiado fiel a su padre paranoico? Se pueden variar las figuras. Pero apostarí que aquél, o aquélla, de la que *uno* se prenda verdaderamente en el análisis, es alguien que se toma demasiado en serio. No juega al juego que implica el cambio —¡con tacto! (de «tocar», saber manejar las distancias; pues sí, el enigma sigue en pie...)— de papeles y registros. Instalado en *una* posición, el analista se hace susceptible de ser situado, cercado, acaparado: está dispuesto a ser investido como una madre arcaica bajo una influencia tan amorosa como mortífera; como un padre perverso o incluso severo que extrae de la excitabilidad histérica una imagen a su altura, exaltada, fálica, amorosa... En todas estas situaciones, el analista parece haber respondido a una necesidad. ¿Es porque él, ella, ha visto el primero, la primera, en el analizado un objeto de necesidad: un hijo, un padre, un amado a quien amar de nuevo?

Sin embargo, es difícil separar el juego de lo serio. Pues, si no amo realmente a mis pacientes ¿qué podría escuchar de ellos, qué podría decirles? El amor de contratransferencia es mi capacidad de ponerme en su lugar: de mirar, de soñar, de sufrir como si fuera ella, como si fuera él. Fugaces momentos de identificación. Fusiones provisionales y sin embargo efectivas. Fructíferos destellos de la armonía. Con la condición de que me aleje. Me dejan el sentimiento, no de la oblación, del perdón, de la piedad, de la compasión o de la caridad; sino el de la intensa adhesión que suscita la aparición, en sueños, de alguien a quien se ha amado y odiado y del que durante el día se está despegado, con ese despego dominante que permite todavía amar, pero ya no odiar. Un amor generoso: un poco pasado pero nunca caduco. Siempre lleno de regresión y de cierta distancia.

A menudo he observado que cuando un analizado, una analizada, me declara su amor, fingiendo olvidar el artificio del contrato analítico, se trata de un hombre o una mujer que se consideran homosexuales. Digo que «fingen», porque siempre me ha parecido que su mantenimiento de una petición de amor «real» comportaba, sin embargo, un duelo anticipado y, probablemente también, el deseo de jugar con ese borde exquisito donde lo «verdadero» cae en el «fingimiento», hasta el punto de que la verdad intensa ya no los distingue, como en una misa barroca. ¿Por qué homosexuales? ¿Habrán adivinado una turbación por mi parte frente a su propia turbación: en lugar de una madre subyugante, amante precoz y omnipresente, abandonada o permanente, pero en el fondo siempre fascinante? ¿Erigen en mi lugar, a modo de objeto de amor, mi pro-

pio amor tempranamente perdido? Sin duda. Además con esa facultad —debilidad o astucia?— propia de los que aman el mismo sexo, de construir un falo en el mismo lugar de la castración, de abismarse en un agujero en el mismo lugar del poder fálico, de ver lo imaginario donde está lo simbólico y de aspirar a lo real en todas partes... Sin dejarse, por ello, engañar.

Yo creo sus palabras de amor. Si el silencio no es siempre mi respuesta, saben que me siento tan afectada como alejada de la ambigüedad que me ofrecen. Que la encuentro tan verdadera como absurda. «Te amo, yo tampoco.» Únicamente los buenos oyentes nos permiten esperar la salvación sólo de nosotros mismos.

El absurdo sartriano arrasaba el mundo del pensamiento tanto por el estallido de las bombas de la segunda guerra mundial como por la explosión sexual. No se ha insistido lo bastante en que el silencio con que el analista acoge la palabra amorosa, toda palabra en definitiva amorosa, revela al que lo oye lo absurdo de su deseo. Su carácter insensato. El amor de transferencia, como el amor de contratransferencia está hecho de un absurdo representado de nuevo, relanzado, realizado. ¿Quiere esto decir que el analista ha «superado su libido», como Freud escribe curiosamente a Jung, considerando, por supuesto irónica e hipotéticamente, un momento futuro, lejano: «Cuando haya superado totalmente mi libido (en el sentido ordinario) me dedicaré a la “vida amorosa de los hombres”» (carta a Jung, del 19 de septiembre de 1907)?

El análisis no es la escritura supuestamente despegada, calma, de un libro sobre la vida amorosa de los hombres: forma parte integrante de él. Por eso Freud no escribió nunca ese libro. A menos que se considere que el conjunto de su obra es «una vida amorosa de los hombres», tal como se muestra a un enamorado del absurdo, a un don Juan escéptico, a un Narciso lúcido, que no cesa de superar su libido a través de una palabra explotada de silencio...

Así pues, no es una vida amorosa de los hombres, de las mujeres, lo que se encontrará bajo la pluma de un analista. Ni tampoco una historia completa u objetiva de las ideas sobre el amor⁴, sino alternativas, bosquejos, síntomas... Otros tantos indicios de una libido insuperable, de la que el amor es nuestra realización, nuestro fracaso: el más absurdo, el más sublime.

⁴ El libro de Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident* [*El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1979], es una introducción notable a ella, tan erudita como sutil para su época.

EL FIN DEL PSIQUISMO: LOS SISTEMAS ABIERTOS

El analista está inmerso en el amor, y si lo olvida se condena a no hacer análisis.

El amor de análisis es lo que Freud llama una transferencia: primero *Verschiebung*, desplazamiento de sentido y de intensidad, en *La interpretación de los sueños*, después *Übertragung*, desplazamiento del amor hacia la persona del analista. Fijémonos en estos dos «desplazamientos»: uno es de orden *lógico*, jugando con el sentido de las palabras; el otro, de orden *económico*, desplaza el amor hacia una persona extraña que no es más que el lugarteniente. En «La dinámica de transferencia» (1912) o en «Observaciones sobre el amor de transferencia» (1915) y hasta «Construcciones en psicoanálisis» (1937) y «Análisis terminable e interminable», Freud pone el acento sobre las vicisitudes, esenciales para la curación, de esta relación específica. Aquí no extraeremos más que dos conclusiones.

El amor de transferencia es una dinámica entre tres: el *sujeto* (el analizado), su *objeto* de amor imaginario o real (el *otro* con el que se desarrolla todo el drama intersubjetivo de la neurosis o, más grave, de la ruina de identidad que conduce a la psicosis) y el *Tercero*, el lugarteniente del Ideal potencial, del Poder posible. Ese lugar del *Otro* lo ocupa el analista, sujeto que supuestamente sabe —y sabe amar—, por lo que se va a convertir, en la terapia, en el amado supremo y el agredido predilecto. En efecto, la identificación con esta instancia del *Otro*, así como su introyección, no tienen lugar sin su muerte simbólica o imaginaria. El *Otro*, en tanto en cuanto el analista ocupa su lugar, es en la terapia un *Otro* amado. Por eso puede convertirse, en una cierta dirección más o menos perversa de la terapia, en instrumento de dominación, de servidumbre para el paciente, cuando no de poder religioso y de fe.

Pero, por otra parte, y si se acepta que este Gran *Otro* no es más que el Sentido del discurso, el hecho de hacer de él, en el análisis, un objeto de amor, implica que la Instancia del Sentido deja de estar fijada en un carácter unívoco estrictamente referencial. Por el contrario, se abre a esa pasión de los signos que son la libre asociación, el desplazamiento, la condensación, etc., resumiendo, una literatura privada de público a la vez que privada de código social, pero sin embargo tan turbadora e intensa como los efectos catárticos del gran arte. No hay análisis si el *Otro* no es un *Otro* al que amo (con el corolario: al que odio) por intermedio de «este hombre/esta mujer sin calidad» que es mi analista.

Por otra parte, la relación transferencial construida así es un verdadero proceso de autoorganización. Es decir, que los accidentes, las agresiones, los errores de mi discurso (de mi vida), una vez introducidos en

la dinámica de la transferencia, ya no son esos fallos de un proceso finalista lineal que me angustiaban antes. Al contrario, en el amor-transferencia, los «errores» están sobrecompensados y producen la autoorganización libidinal que me hace más compleja y más autónoma. ¿Por qué? Porque, introducidos *por el discurso* en la transferencia (en el amor, ¿debo repetirlo?), la pulsión de muerte, o lo «negativo» en el sentido de Freud, se ponen al servicio del aprendizaje simbólico, de la autonomización y de la mayor complejidad del individuo. Exactamente como lo dan a entender las modernas teorías de lógica y biología llamadas de los «sistemas abiertos» (Von Foster, E. Morin, H. Atlan), la transferencia es la autoorganización freudiana, porque en ella el funcionamiento psíquico es fundamentalmente tributario de la relación entre el organismo viviente-simbólico (el analizado) y el otro. Ya hemos visto cómo esta apertura al otro desempeña un papel decisivo en la evolución de las especies, así como en la maduración de cada generación o en la historia individual de cada uno. Pero se puede considerar que con Freud, por primera vez, la *relación amorosa* (aunque sea imaginaria), en cuanto identificación y despegó recíprocos (transferencia y contratransferencia), es tomada como modelo de funcionamiento psíquico óptimo. El psiquismo ya no es esa alma platónica alada que aspira a un mundo supralunar, ni simplemente el alma contemplativa que obsesiona al ascetismo occidental al menos desde Plotino⁵. El psiquismo es un sistema abierto conectado a otro, y sólo en estas condiciones es renovable. Si vive, nuestro psiquismo está enamorado. Si no está enamorado, está muerto. «La muerte vive una vida humana», decía Hegel. Es verdad cuando no estamos enamorados o sometidos a análisis.

El amor transferencial sería, en suma, la forma óptima de esta conexión propia de toda experiencia amorosa estabilizadora-desestabilizadora. Es la forma óptima porque evita tanto la hiperconectividad caótica del amor-fusión como la estabilización mortífera de la ausencia de amor, permitiendo la recuperación de los accidentes a un nivel superior de organización simbólica: la relación yo/otro se restablece en la relación yo/Otro. La interpretación analítica es precisamente el agente que permite este proceso, proporcionando la relación dinámica, esencialmente abierta y siempre por restablecer, indecible, entre unos *deseos* que dependen de una autoorganización a partir de la resonancia pulsional, por una parte, y la *conciencia-memoria* de un pasado registrado y transmisible mediante el lenguaje, por otra.

Decir que los sistemas que actúan en la transferencia son «abiertos» implica no sólo una interacción, sino también la apertura de cada siste-

⁵ Cf. *infra*, caps. II, 1 y III, 1.

ma en sus componentes heterogéneos, su desestabilización interna hacia su parte «deseo-resonancia» y hacia su parte «memoria-conciencia». La relación transferencial y la interpretación permiten la organización óptima de estos dos niveles, una autorregulación del uno conectado con el otro, con oscilación, relajación, control, regulación, error, recuperación, pero también desestabilización y destrucción.

La imagen del hombre que resulta del amor transferencial, en cuanto autorregulación de sistemas abiertos en conexión, es forzosamente escandalosa por ser despsicologizante, e incluso deshumanizante. El hombre con identidad fija y valorizada es abandonado en aras de la búsqueda no tanto de su verdad (óptica en la que se disimula el fideísmo de ciertos psicoanalistas) como de sus capacidades de innovación. El efecto del amor es la renovación, nuestro renacimiento. Esta novedad explota y nos conmueve cuando la autoorganización libidinal se encuentra con la memoria-conciencia garantizada por el Otro para simbolizarse; e inversamente, surge cuando el mecanismo memoria-conciencia abandona su sistematismo inamovible (superyoico) para adaptarse a las nuevas incertidumbres de la autoorganización desestabilizada-estabilizable. En lenguaje freudiano se trataría de la desexualización de la pulsión que vira hacia la idealización y la sublimación; e, inversamente, del acercamiento de los mecanismos idealizadores a los procesos de incorporación e introyección de lo incorporado. En una interpretación semanalítica ⁶ se trataría, para el discurso amoroso y/o transferencial, de una estabilización-desestabilización permanente entre lo *simbólico* (procedente de los signos referenciales y de su articulación sintáctica) y lo *semiótico* (disposición elemental del desplazamiento y condensación de las cargas libidinales, y su inscripción, tributaria de la incorporación y de la introyección de lo incorporado; esta economía favorece la oralidad, la vocalización, la aliteración, la rítmica, etc.).

Si el estado amoroso es una dinámica tan desconcertante, a la vez que la garantía suprema de la renovación, se comprende la excitación que ha podido producir con respecto al discurso metafísico que se asocia desde sus orígenes con Platón. Se comprende también que el amor se convierta en el lugar privilegiado de esta pasión de los signos que es su condensación y su polivalencia literaria.

Para contribuir a hacer una historia de la subjetividad, se analizarán más adelante las diversas *figuras del amor* en Occidente: el *Eros* griego, el *Ahav* judío, la *agápe* cristiana; y las diferentes dinámicas entre los *protagonistas amorosos* que se desprenden de ellas: Narciso, don Juan, Ro-

⁶ Cf. nuestro *Révolution du langage poétique*, París, Du Seuil, 1974.

meo y Julieta, o la Madre con su hijo, de la que es nuestro prototipo la Virgen.

Se examinarán finalmente las consecuencias, *para el discurso*, de esta dinámica amorosa de los sistemas abiertos entre ellos y que se abren incluso hacia el interior de su sistematicidad para manifestar la corriente semiótica de la simbolicidad.

Sigamos, pues, en el tiempo, pero también en la desmesura y bajo la influencia del apetito personal, como quiere el amor, algunas grandes ideas amorosas que han constituido nuestra cultura; algunos grandes mitos que la han fascinado; algunos modos de decir que han refractado hasta los signos del lenguaje el poder embrujador de esta locura necesaria... Quizá cuando hayamos acabado estas páginas, nos permitan medir donde estamos, hoy, en el amor...

Con la noble historia de las teorías y los mitos amorosos, el lector encontrará mezcladas las historias triviales de nuestros amores modernos tal como los exponen los analizados. Esta confrontación heteróclita, que puede parecer que confiere una dignidad filosófica o estética a los discursos o a las experiencias de nuestros conocidos, puede que tenga también el valor o la insolencia de proyectar una luz corrosiva sobre los bastidores de las almas nobles. ¿Desmitificación? ¿Desvalorización? ¿Rebajamiento por resentimiento? No se trata de establecer paralelismos entre determinada formación cultural y determinado drama individual; sino de intentar —por alusión y a distancia— abrir la experiencia amorosa del ser que habla a la compleja gama de su pasión imposible, incluidos paraíso e infierno. Sin negar el ideal, pero sin olvidar tampoco su precio.

FREUD Y EL AMOR: EL MALESTAR EN LA CURA

En el país del amor, Freud llega a casa de Narciso después de haber atravesado el espacio disociado de la histeria. Éste le lleva a constituir el «espacio psíquico» que hará estallar, primero por Narciso, y finalmente por la pulsión de muerte, en espacios imposibles, los espacios del «odio-enamoramiento» [*hainamoration*], es decir, de la transferencia infinita.

EL NARCISISMO: UNA PANTALLA DEL VACIO

La hipótesis narcisista ocupa, en este trayecto freudiano, un lugar privilegiado. Antes de denominarse «muerte», la libido sufre una primera alteración de su omnipotencia: una alteración tal, que la existencia de *otro* resulta problemática para *mí*. No es Eros, es el imperio narcisista el que esboza, y quizá domina, la vida psíquica, parece sugerir Freud, instalando así la quimera en el fundamento de mi relación con la realidad. Sin embargo, esta permanencia del engaño se ve rehabilitada, neutralizada, normalizada, en el seno de mi realidad... amorosa. Porque, como ya se sabe, Freud asocia el estado amoroso al narcisismo: la elección de un objeto de amor, ya sea «narcisista» o «por apuntalamiento», resulta satisfactoria siempre y cuando este objeto asegure una relación con el narcisismo del sujeto según dos modalidades: o bien por gratificación narcisista personal (en este caso Narciso es el sujeto) o bien por delegación narcisista (en este caso Narciso es el otro, para Freud la mujer). En cierto modo, en todas nuestras elecciones de objetos hay un destino narcisista subyacente, destino que la sociedad, por una parte, y el rigor moral de Freud, por otra, tratan de apartar en aras de una «verdadera» elección de objeto¹. Pero visto de cerca, incluso el Ideal del Yo que asegura la

¹ Cf. «Pour introduire au narcissisme» (1914), en *La vie sexuelle*, París, PUF, 1969; G.W., t. X: texto sin duda muy ligado a la guerra, a la inseguridad de Freud y a Jung [«Introducción al narcisismo», en *Obras completas*, II, pp. 2017-34].

Sin embargo, desde sus primeros trabajos, Freud insiste en una *resistencia* que estaría inscrita en la misma estructura de las neuronas, así como en la *inhibición* como función pri-

transferencia de nuestras peticiones y deseos hacia un verdadero objeto cargado de todos los pertrechos del bien y la belleza de acuerdo con el código parental y social, es una reactivación del narcisismo, su relevo, su conciliación, su consolación. Podríamos decir que el texto de Freud impone una omnipresencia del narcisismo, que riega las demás instancias, hasta el punto de que lo encontramos, en cuanto se refleja allí, en el *objeto*, ya que un objeto puede ser designado, es decir, simbolizado y amado como tal fuera del caos, del rechazo y de la destrucción.

Por otra parte, la ubicuidad de la noción de «narcisismo» va emparejada con el hecho de que está lejos de ser originaria. Resultado de un añadido, Freud nos indica que es el producto de un «nuevo acto», es decir, de una tercera instancia suplementaria al autoerotismo del dúo madre-hijo: «Die autoerotischen Triebe sind aber urfänglich; es muss also irgend etwas zum Autoerotismus hinzukommen, eine neue psychische Aktion, um den Narzissismus zu gestalten» («Para constituir el narcisismo ha de venir a agregarse al autoerotismo algún otro elemento, un nuevo acto psíquico») ².

Esta observación confiere al narcisismo el estatuto de una formación intrasimbólica, dependiente del Tercero, pero de una modalidad anterior (cronológica y lógicamente) a la del Yo edípico. Incita a pensar en una modalidad arcaica de la función paternal, anterior al Nombre, a lo Simbólico, pero también al «espejo», cuya potencialidad lógica oculta: una modalidad que podríamos llamar la del Padre Imaginario (volveremos sobre ello). Lacan retoma la observación de Freud, sin pararse en ella más que para insistir en la necesidad de plantear el «estadio del espejo»: «El yo humano se constituye sobre el fundamento de la relación imaginaria», precisa ³.

La pregunta que este narcisismo freudiano plantea sería: ¿cuál es esa «identidad» narcisista? ¿Cuál es el estado de estabilidad de sus fronteras,

mordial del Yo («Esquisse d'une psychologie scientifique» (1895), en *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1956, pp. 341 ss. [«Proyecto de una psicología para neurólogos», en *Obras completas*, I, pp. 209-77]). «En la naturaleza misma del instinto sexual existe algo desfavorable a la emergencia de una plena satisfacción», señala en «Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse» (1912), en *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, p. 64; G.W., t. VIII, p. 89 [«Sobre una degradación general de la vida erótica», en *Obras completas*, II, pp. 1710-18], antes de descubrir el narcisismo a la vez que el engaño en la linde del psiquismo así como en el corazón de la vida amorosa. Llegará finalmente el «extraño» postulado, como dice el mismo Freud, de una pulsión de muerte, planteado tras un desarrollo sobre lo imposible del amor, sobre el odio amoroso y el masoquismo primario («Au-delà du principe de plaisir» (1920), en *Essais de psychanalyse*, Payot, pp. 65-67; G.W., t. XIII, pp. 55-66) [«Más allá del principio de placer», en *Obras completas*, III, p. 2535]. Cf. *infra*, p. 187.

² G.W., t. X, p. 142 [*Obras completas*, II, p. 2019].

³ *Les écrits techniques de Freud*, Paris, Du Seuil, 1975, p. 133 [«Los escritos técnicos de Freud», en *El seminario*, libro I, Barcelona, Paidós, 1981, p. 178].

de su relación con el otro? El «estadio del espejo» ¿surge *ex nihilo*? ¿Cuáles son las condiciones de su advenimiento? Parece que se puede pensar en toda una *estructuración compleja* a través del término, en resumidas cuentas psiquiátrico, de «narcisismo», estructuración ya ternaria, pero articulada por comparación con el triángulo del Yo-el objeto-el Otro, que se construye a la sombra del Edipo.

Por otra parte, la ubicuidad del narcisismo freudiano ha hecho decir a algunos que el narcisismo no es más que una fantasía de Freud, y que sólo existe el mimetismo originario. Esta tesis es probablemente una versión paranoide de lo que estaría en la base de la relación simbólica y social: encuentra su mecanismo en la teoría del «chivo expiatorio», donde la «relación proyectiva» de Melanie Klein sirve, sin saberlo, de piedra angular de la sociedad y de lo sagrado. Sin embargo, no deja de ser cierto que el narcisismo, preso en el juego de sus carambolas en el interior del texto freudiano, se rinde en un primer momento a la impresión de un juego mimético constitutivo de las identidades psíquicas (Yo/objeto), antes de que este juego se desvele, a la larga y en el vértigo de las remisiones, como una pantalla sobre el *vacío*. Esta noción ha sido elaborada en psicoanálisis por A. Green⁴, cuya reflexión inspira la nuestra en este punto.

Insistimos, pues, en este vacío constitutivo del psiquismo humano. Y no se nos revela sólo porque los «estados psicóticos» hayan afluido a los divanes o se hayan dejado traslucir en lo más profundo de numerosas neurosis. Hay que reconocer que el objetivo psicoanalítico ha cambiado. Tras la *semiología* psiquiátrica, Freud había descubierto el *síntoma* como metáfora, condensación de la fantasía. Actualmente, y gracias a Lacan, se analiza la pantalla del síntoma para percibir, a través de ella, los mecanismos de la *significación* (del proceso de formación y de deformación del sentido y del sujeto) coextensivos al ser que habla en cuanto tal, y, en consecuencia, transversales no sólo a lo «normal» y a lo «patológico», sino también a la sintomatología psicoanalítica. A este respecto, lo *arbitrario* del signo saussuriano nos ha puesto ante una *barra*, incluso un *vacío* constitutivo de la relación referente/significado/significante, de la que Lacan no toma más que el aspecto «visible» en la *fascinación* del estadio del espejo. Lo *arbitrario* en Saussure, la *fascinación* en Lacan, nos indican directamente lo que se puede esperar de la representación, a partir de la penosa incertidumbre, de la ubicuidad y de la inconsistencia del «narcisismo» en Freud...

Así, sobre el fondo de las teorías del lenguaje y de su aprendizaje, este *vacío* intrínseco de los comienzos de la función simbólica es lo que

⁴ Cf. *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, De Minuit, 1983.

aparece como la primera separación entre lo que todavía no es un Yo y lo que todavía no es un objeto. ¿Sería el narcisismo la defensa de este vacío? Pero una defensa ¿frente a qué? Una protección del vacío (de lo «arbitrario», de la «fascinación») gracias al despliegue de una exhibición de hecho narcisista para que este vacío se mantenga, pues si no se instalaría el caos, se borrarían las fronteras. El narcisismo protege el vacío, hace que exista, y así, como reverso de ese vacío, asegura una separación elemental. Sin esta solidaridad entre el vacío y el narcisismo, el caos arramblaría con toda posibilidad de distinción, de huella y de simbolización, provocando la confusión de los límites del cuerpo, de las palabras, de lo real y de lo simbólico. El niño, mal que le pese a Lacan, no sólo tiene necesidad de lo real y de lo simbólico. Se significa como niño, es decir como el sujeto que es, y no como psicótico ni como adulto, precisamente en esta zona donde *vacío* y *narcisismo*, sostenidos el uno por el otro, constituyen el grado cero de lo imaginario.

Y sin embargo, aquí llegamos al umbral de otra pregunta: ¿qué es lo que permite el mantenimiento de este vacío, fuente de lamentos, pero también necesidad absoluta de las llamadas estructuras narcisistas, efecto fugaz de sinrazón enigmática tanto como creador, en el seno del narcisismo infantil? Aquí habría que volver a la noción de «identificación».

EINFÜHLUNG; LA IDENTIFICACIÓN CON EL «OBJETO» METAFÓRICO

La significación amorosa; la *Einfühlung* (asimilación de los sentimientos del prójimo) se revela a la lucidez cáustica de Freud como una locura: fermento de las histerias colectivas de las masas que abdican de su propio juicio, hipnosis que nos hace perder la percepción de la realidad puesto que la delegamos en el *Ideal del Yo*⁵. El objeto en la hipnosis devora o absorbe al yo, la voz de la consciencia se apaga, «y en la ceguedad amorosa se llega hasta el crimen sin remordimiento»: *el objeto ha ocupado el lugar de lo que era el ideal del yo*⁶.

La identificación que proporciona la plataforma de este estado hipnótico que es la locura amorosa reposa sobre un extraño objeto: propio

⁵ Cf. «État amoureux et hypnose», *Psychologie collective et analyse du moi* (1921), en *Essais de psychanalyse*, París, PUF, 1963; G.W., t. XIII [«Enamoramiento e hipnosis», *Psicología de las masas y análisis del «yo»*, en *Obras completas*, III, pp. 2588-92].

⁶ *Ibid.*, p. 137; G.W., t. XIII, p. 125 [*ibid.*, p. 2590].

de la fase oral de la organización de la libido en donde lo que incorporo es aquello en lo que me convierto, en donde *tener* sirve para *ser*, esta identificación arcaica no es, a decir verdad, objetal. No me identifico con un objeto, sino con lo que se me propone como *modelo*. Esta enigmática aprehensión de un *esquema* por imitar que no es aún un objeto por investigar libidinalmente, plantea la cuestión del enamoramiento como estado sin objeto, y nos remite a una arcaica *reduplicación* (más que imitación) «posible antes de toda elección de objeto»⁷. Así, esta enigmática identificación no objetal, que instala en el corazón del psiquismo el amor, el signo y la repetición, podrá ser relacionada con la lógica interna del discurso, recurrente, redundante, accesible en el «después». ¿Para un objeto por venir, más tarde o nunca?... Qué importa si ya estoy embargado por la *Einführung*... Insistiremos más adelante en las condiciones en que se produce esta unificación, esta identificación, a partir del autoerotismo y en la tríada preedípica...

Resaltemos simplemente aquí que el devenir *como* el Uno es imaginado por Freud como una asimilación oral: Freud, en efecto, asocia la posibilidad identificatoria arcaica a la «fase oral de la organización de la libido»⁸ y cita, para terminar, a Robertson Smith, que en *Kindship and marriage* (1885) describe los lazos comunitarios establecidos por la participación en una comida común «que reposan en el reconocimiento de una sustancia común»⁹. Ferenczi y sus sucesores desarrollarán las nociones de *introyección e incorporación*.

De todos modos, uno se puede preguntar por el deslizamiento que se opera desde la «incorporación» de un objeto, e incluso su «introyección», a esta *Identifizierung* que no es del orden del «tener», sino que se sitúa de entrada en el «ser-como». ¿En qué terreno, en qué materia, el *tener* vira hacia el *ser*? Buscando la respuesta a esta pregunta, la oralidad incorporante e introyectora se nos revela en su función de sustrato esencial para lo que constituye el ser del hombre, es decir el *lenguaje*. Cuando el objeto que incorporo es la palabra del otro —precisamente un no-objeto, un esquema, un modelo—, me ligo a él en una primera fusión, comunión, unificación. Identificación. Para que yo sea capaz de tal operación, habrá hecho falta un freno a mi libido: mi sed de devorar ha debido ser diferida y desplazada a un nivel que podríamos llamar «psíquico», a condición de añadir que si hay represión, es muy primaria y deja perdurar el goce de masticar, tragar, nutrirse con... palabras. Al po-

⁷ «L'identification», *ibid.*, p. 127; G.W., t. XIII, p. 116 [«La identificación», *ibid.*, p. 2585].

⁸ *Ibid.*, p. 127; G.W., ob. cit., p. 116 [*ibid.*, p. 2585].

⁹ *Ibid.*, p. 133; G.W., ob. cit., p. 121 [*ibid.*, p. 2588].

der recibir las palabras de otro, asimilarlas, repetirlas, reproducirlas, me hago como él: Uno. Un sujeto de la enunciación. Por identificación-ósmosis psíquica. Por amor.

Freud ha descrito este Uno con el que realizo mi identificación («la forma más temprana y primitiva del enlace afectivo») ¹⁰ como un Padre. Al especificar su noción, ciertamente poco desarrollada, de «identificación primaria», precisa que este padre es un «padre de la prehistoria individual».

UNA IDENTIFICACIÓN «INMEDIATA» Y SIN OBJETO

Padre extraño donde los haya, puesto que para Freud, en razón del no-reconocimiento de la diferencia sexual en este período (digamos en esta modalidad), este «padre» equivale a los «dos padres». La identificación con este «padre de la prehistoria», este Padre Imaginario es calificada de «inmediata», «directa», y Freud insiste más, «anterior a toda carga de objeto»: «Diese scheint zunächst nicht Erfolg oder Ausgang einer Objektbesetzung zu sein, sie ist eine direkte und unmittelbare und frühzeitiger als jede Objektsetzung.» Solamente en la identificación secundaria «las elecciones de objeto pertenecientes al primer período sexual, y que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primaria» ¹¹.

Toda la matriz simbólica que cobija el vacío surge aquí en esta problemática anterior al Edipo. En efecto, si la identificación primaria que constituye el Ideal del Yo ignora la investidura de la libido, estamos en primer lugar ante una disociación de lo pulsional y lo psíquico. Con este mismo gesto se plantea la existencia, ciertamente *absoluta*, más que de una «identificación», de una *transferencia* (en el sentido de *Verschiebung*,

¹⁰ *Ibid.*, p. 129; G.W., ob. cit., p. 118 [*ibid.*, p. 2586].

¹¹ «Le Moi et le Ça» (1923), en *Essais de psychanalyse*, ob. cit., p. 200; G.W., ob. cit., p. 259 [«El "yo" y el "ello"», en *Obras completas*, III, p. 2712].

Una de las ideas fundamentales del breviarío amoroso freudiano consiste en plantear que es la desaparición («natural», pero de hecho enigmática) del Edipo durante el período de latencia el que favorece la inhibición de las pulsiones parciales y consolida los ideales, haciendo así posible la investidura erótico-ideal del objeto amoroso durante la pubertad. El «estoy enamorado» es un hecho de adolescente susceptible de represión parcial por las dificultades para realizar las fantasías edípicas, que proyecta sus capacidades idealizadoras sobre una persona por la que el deseo erótico puede ser diferido (cf. Christian David, *L'état amoureux*, Paris, Payot, 1971). Sin embargo, las premisas de tal enamoramiento se remontan a la *identificación primaria* y, antes de constituir al enamorado, forman el propio espacio psíquico.

desplazamiento, propio de *La interpretación de los sueños*, pero también y al mismo tiempo en el sentido de *Übertragung*, tal como aparecerá durante la cura sobre la persona del analista) de este psiquismo lastrado de libido. Por último, esta transferencia es calificada de *inmediata* (*unmittelbare*) y se efectúa hacia una instancia compleja, mixta y, todo hay que decirlo, imaginaria («el padre de la prehistoria individual»).

Cuando se sabe que *empíricamente* es a la madre a la que se dirigen los primeros afectos, las primeras imitaciones, así como las primeras vocalizaciones, ¿es necesario subrayar que esta designación del Padre como polo del amor primario, de la identificación primaria, no es sostenible más que a condición de ver la *identificación* en el orbe de lo simbólico, bajo la influencia del lenguaje? Esa parece ser implícitamente la posición freudiana, que debe su carácter decisivo tanto a su sensibilidad hacia al lugar dominante del lenguaje en la constitución del *ser* como a los resurgimientos del monoteísmo en el autor. Pero ¿son estas cosas tan diferentes?

Por el contrario, conocemos la posición que podríamos llamar inexpressable, más próxima al sentido común inmediato, de Melanie Klein. La audaz teórica de la pulsión de muerte es también una teórica de la gratitud en cuanto «derivado importante de la capacidad de amar», «necesaria para el reconocimiento de lo que hay de "bueno" en los demás y en uno mismo»¹². ¿De dónde viene esta capacidad? Innata, la gratitud kleiniana, conducente a la experiencia de un «pecho bueno» que sacia el hambre del niño y que es susceptible de procurarle el sentimiento de esta plenitud que será el prototipo de toda experiencia ulterior de goce y de felicidad, se dirige, sin embargo y al mismo tiempo, al objeto materno en su totalidad («no digo que el pecho represente simplemente para el niño un objeto físico»¹³).

Sin embargo, y paralelamente a este innatismo, M. Klein sostiene que la capacidad de amar no es una actividad del organismo (como lo sería, según Klein, para Freud), sino que es una «actividad primordial del yo». La gratitud derivaría de la necesidad de hacer frente a las fuerzas de la muerte y consistiría en una «integración progresiva que nace del instinto de vida»¹⁴. Sin confundirse con el «objeto bueno», el objeto idealizado lo refuerza: «La idealización es un derivado de la angustia de persecu-

¹² *Envy and gratitude* (1957), traducción francesa *Envie et gratitude*, Col. Tel Quel, París, Gallimard, 1968, p. 27 [*Envidia y gratitud*, Buenos Aires, Paidós, 1974]; así como Melanie Klein y Jean Rivière, *L'amour et la haine*, Payot, 1972 [*Amor, odio y reparación*, Barcelona, Paidós, 1982]. Sobre Melaine Klein se puede leer a Jean-Michel Petot, *Melaine Klein, le moi et le bon objet (1932-1960)*, París, Dunod, 1982.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32.

ción y constituye una defensa contra ella», «el pecho ideal es un complemento del pecho devorador»¹⁵. Parece como si los que no han podido constituirse naturalmente un «pecho bueno» reaccionaran idealizándolo; ahora bien, la idealización a menudo se derrumba para desvelar su causa, que es la persecución contra la cual ha sido constituida. Pero ¿cómo se llega a idealizar? ¿Por qué milagro, en esta vida kleiniana de dos sin más tercero que un pene perseguidor o fascinante?

El problema no está en encontrar una respuesta al enigma: ¿quién sería el objeto de identificación, papá o mamá? Esta tentativa no podría sino desembocar en una imposible búsqueda del origen absoluto de la capacidad amorosa como capacidad psíquica y simbólica. La pregunta sería más bien: ¿qué valor podría tener una interrogación referida de hecho a los estados límites entre lo psíquico y lo somático, entre la idealización y el erotismo, en el interior de la propia terapia analítica? Insistir en la transferencia, en el amor que es la base del proceso analítico, implica comprender el discurso que tiene lugar allí a partir de este límite de advenimiento-y-pérdida del sujeto que es la *Einfühlung*.

Si tenemos presente que todo discurso en la terapia obedece a la dinámica de la identificación, con y por encima de las resistencias, las consecuencias para la interpretación son al menos dos. Por un lado, el analista se sitúa sobre una cresta donde la posición «materna» de gratificación de las necesidades, de *holding* (Winnicott), por una parte, y la posición «paterna» de diferenciación, distancia y prohibición que da sentido o lo quita, por otra, se entremezclan y se separan infinitamente, indefinidamente. El tacto analítico —último refugio de la pertinencia de una interpretación— no es probablemente más que la capacidad de utilizar la identificación y, con ella, los recursos imaginarios del analista, para acompañar al paciente hasta los límites y accidentes de sus relaciones objetales. Esto es aún más imperativo cuando precisamente el paciente tiene problemas para establecer una relación objetal o fracasa en este intento.

OBJETO METONÍMICO Y OBJETO METAFÓRICO

Por otra parte, la *Einfühlung* imprime al significante lingüístico intercambiado en la terapia una dimensión heterogénea, pulsional. Lo carga de algo preverbal, e incluso irrepresentable, que necesita ser descifrado teniendo en cuenta las articulaciones más precisas del discurso (estilo,

¹⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

gramática, fonética), pero también atravesando el lenguaje para llegar a eso inexpressable que indican las fantasías y las narraciones de *insight* así como los «actos fallidos» del discurso (lapsus, faltas de lógica, etc.).

Una escucha analítica atenta de la *Einfühlung* a través de lo que dice la transferencia hace que el analista perciba otro estatuto del *objeto* psíquico, diferente del objeto metonímico del deseo al que Lacan llama «objeto a minúscula»¹⁶.

Se trataría menos de un objeto parcial que de un no-objeto. Polo de identificación constitutivo de la identidad, condición de esta unificación que asegura el advenimiento de un sujeto para un objeto, el «objeto» de la *Einfühlung* es un objeto *metafórico*. Transporte de la motilidad autoerótica a la imagen unificante de Una Instancia que me constituye ya como Uno enfrente: grado cero de la subjetividad. *Metáfora*: entiéndase movimiento hacia lo discernible, viaje hacia lo visible. *Anáfora, gesto, indicación* serían sin duda apelaciones más adecuadas para esta unidad descuartizada en vías de constitución que estamos evocando. Aristóteles habla de una *epifora*: término genérico del movimiento metafórico antes de toda objetivación de un sentido figurado... El objeto amoroso es una metáfora del sujeto: su metáfora constituyente, su «trazo unario», que, al hacerlo escoger una parte adorada del amado, lo sitúa ya en el código simbólico del que este rasgo forma parte¹⁷. Sin embargo, situar esta lo-

¹⁶ Recordando que, en la literatura analítica, el objeto es normalmente un objeto parcial (pezón, escibalo, falo, orina), Lacan especifica: «El rasgo parcial, subrayado con justicia en los objetos, no se aplica al hecho de que formen parte de un objeto total que sería el cuerpo, sino al de que no representan sino parcialmente la función que los produce.» Función de separación y de carencia instauradora de la relación significante, estos objetos, connotados con una «a minúscula», serán llamados «objetos de la carencia». «Un rasgo común a estos objetos en nuestra elaboración: no tienen imagen especular, dicho de otra manera, de alteridad. Eso es lo que les permite ser "el paño", o para ser más precisos, el forro, sin ser por ello su envés, del sujeto mismo que se considera sujeto de la conciencia... Es a ese objeto inasible en el espejo al que la imagen especular da su vestimenta» («Subversion du sujet et dialectique du désir», en *Écrits*, París, Du Seuil, 1966, pp. 817-818 [«Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en *Escritos*, II, 2 vols., 10.ª ed., México, Siglo XXI, 1984, pp. 797-98]). En la *fantasía* Lacan encontrará el eficaz ejemplar del objeto *a*, ya que para él, la estructura de la fantasía une «a la condición de un objeto... el momento de un *fading* o eclipse del sujeto, estrechamente ligado a la *Spaltung* o escisión que sufre por su subordinación al insignificante» (*ibid.*, p. 816 [*ibid.*, pp. 795-96]). Esto es lo que simboliza la sigla $\delta \diamond a$, donde \diamond marca el deseo. Finalmente, la estructura *metonímica* define la relación objetual lacaniana, ya que «es la conexión del significante con el significante la que permite la elisión por la cual el significante instala la carencia de ser en la relación de objeto, utilizando el valor de remisión de la significación para llenarlo con el deseo vivo que apunta hacia esa carencia a la que sostiene» («L'instance de la lettre dans l'inconscient», en *Écrits*, ob. cit., p. 515 [«La instancia de la letra en el inconsciente», en *Escritos*, I, p. 495]).

¹⁷ «Tomemos solamente un significante como insignia de esta omnipotencia [de la au-

calización significativa del lado de la objetividad en vías de constitución, y no en el absoluto de la referencia al propio Fallo, tiene la ventaja de dinamizar la relación transferencial, de implicar al máximo la intervención interpretativa del analista, de atraer la atención sobre la contratransferencia en cuanto identificación del analista, esta vez, con su paciente, con todo el halo de formaciones imaginarias propias del analista que esto supone. Sin estas condiciones ¿no corre el analista el riesgo de petrificarse en la tiranía de la idealización, precisamente? ¿Fálica o superyoica? ¡Los buenos lacanianos sabrán!

Objeto metonímico del deseo. Objeto metafórico del amor. El primero domina el *relato* fantasioso. El segundo dibuja la *crystalización* de la fantasía y domina la poeticidad del discurso amoroso...

En la cura, el analista interpreta su deseo y su amor, lo que precisamente le priva de la posición perversa del seductor, así como de la de un Werther virtuoso. Pero tiene que manifestarse a veces deseoso, a veces enamorado. Al asegurar al paciente un Otro enamorado, el analista permite —provisionalmente— al Yo presa de la pulsión refugiarse en la fantasía de que el analista no es un Padre muerto, sino un Padre vivo: padre no deseoso, pero enamorado, que reconcilia el Yo ideal con el Ideal del Yo y construye el espacio psíquico donde puede tener lugar, eventual y ulteriormente, un análisis.

A partir de aquí, el analista tendrá que significar además —porque es analista y no buen pastor o confesor— que también él es sujeto de deseo, evanescente, desfalleciente, incluso abyecto. Entonces desencadenará en el espacio psíquico que su amor ha permitido existir, la tragicomedia de la pulsión de vida y de la pulsión de muerte, sabiendo en su nesecencia que si Eros se opone a Tánatos, no combaten con las mismas ar-

toridad del otro], lo cual quiere decir de ese poder todo, en potencia, de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el trazo unario que, por colmar la marca invisible que el sujeto recibe del significante, enajena a ese sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo» (Lacan, «Subversión du sujet et dialectique du désir», en *Écrits*, Du Seuil, 1966, p. 808 [«Subversión del sujeto...», en *Escritos*, II, p. 787]). Al «trazo unario» (*einzigster Zug*), al que se limitaría la identificación que es sólo parcial según Freud en *La identificación (das beide Male die Identifizierung eine partielle höchst beschränkte ist)*, se remonta el trazo unario de Lacan (cf. *Le séminaire sur le transfert*, 1960-61, y *Le séminaire sur l'identification*, 1961-62). De esta parcialidad, a fin de cuentas imprecisa en Freud, de la identificación, Lacan se aprovecha para insistir en el *trazo unario (einzigster Zug)* que fundamenta la identificación como intrínsecamente simbólica, sometida pues a la distintividad de los trazos significantes y dominada en definitiva por la localización de Un trazo, del Único: fundamento de mi propia unidad... Este trazo unario no está «en el campo primero de la identificación narcisista», donde hemos visto surgir al Padre imaginario; Lacan lo ve de entrada «en el campo del deseo... bajo el reinado del significante» (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seminario XI, París, Du Seuil, 1973, p. 231 [Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Barcelona, Barral, 1977]).

mas. Pues Tánatos es puro, mientras que Eros está desde siempre irrigado por Tánatos, y la pulsión de muerte es «la más pulsional» de las pulsiones (Freud)...

Decir que el analista maneja el amor en cuanto discurso que permite una distancia idealizadora como condición de la propia existencia del espacio psíquico no significa asimilar la actitud analítica a la de un objeto de amor primario, prototipo arcaico del amor genital que nos sugiere con una encantadora profusión la obra de Balint¹⁸. Poner, durante un tiempo, el acento de la reflexión sobre el amor en análisis conduce, de hecho, a buscar en la cura no una fusión narcisista con el continente materno, sino el surgimiento de un objeto metafórico: es decir, la propia separación que instaura el psiquismo y que, llamémosla «represión originaria», desvía la pulsión hacia lo simbólico de otro. Sólo la dinámica metafórica (en el sentido de desplazamiento heterogéneo que rompe la isotopía de las necesidades orgánicas) justifica que este otro sea un Gran Otro. Así pues, el analista ocupa provisionalmente el lugar del Gran Otro, en tanto en cuanto es objeto metafórico de la identificación idealizante. Es por saberlo y hacerlo por lo que crea el espacio de la transferencia. Es, al contrario, por reprimirlo por lo que el analista se convierte en ese Führer que Freud aborrecía ya en *La psicología de las masas*: horror que indicaba hasta qué punto la práctica analítica no estaba a salvo de tales fenómenos... histéricos.

IDENTIFICACIÓN DE ODIOS, IDENTIFICACIÓN DE AMOR

«No es difícil», piensa Freud¹⁹, «expresar en una fórmula esta diferencia entre la identificación con el padre y la elección del mismo como objeto sexual (*der Unterschied einer solchen Vateridentifizierung von einer Vaterobjektwahl*). En el primer caso, el padre es lo que se quisiera ser (*das, was man sein möchte*); en el segundo, lo que se quisiera tener (*das, was man haben möchte*). La diferencia está, pues, en que el factor interesado sea el sujeto o el objeto del yo. Por este motivo la identificación es siempre antes de toda elección de objeto» (*Es ist also der Unterschied, ob die Bindung am Subjekt oder am Objekt des Ichs angreift. Die erstere ist darum bereits vor jeder sexuellen Objektwahl möglich*).

Se observará que la primera identificación que señala Freud en este es-

¹⁸ Cf. Michael Balint, *Amour primaire et technique psychanalytique*, Payot, 1972.

¹⁹ Cf. *L'identification*, ob. cit., p. 127; G.W., ob. cit., p. 116 [«La identificación», ob. cit., pp. 2585-86].

tadio es una identificación morbosa con la madre (por ejemplo, la niña contrae la tos de su madre por «deseo hostil de sustituir a la madre —*ein feindseliges Eisetzenwollen der Mutter*— y entonces el síntoma expresa la inclinación erótica hacia el padre»). Concebida en el marco del complejo de Edipo (*Entweder ist die Identifizierung dieselbe aus dem Ödipuskomplex*), esta identificación recuerda, sin embargo, la identificación proyectiva de Klein, sostenida por el «deseo hostil» y culpable de sustituir a una madre perseguidora porque es envidiada. Identificación con el objeto por odio a una parte del objeto y por miedo a la persecución... El segundo tipo de identificación se revela por un síntoma que imita el de la persona amada (la hija, Dora, contrae la tos del padre). Aquí, la «identificación ha ocupado el lugar de la elección de objeto, transformándose ésta, por regresión, en una identificación»: *«Die Identifizierung sei am Stelle der Objektwahl getreten, die Objektwahl sei zur Identifizierung regrediert.»* Sin hostilidad, en este caso, la identificación coincide con el objeto del deseo «como por introyección de objeto en el yo (*gleichsam durch Introjektion des Objekts ins Ich*)». El amor sería, contrariamente a la identificación morbosa antes mencionada, esta unificación del ideal identificatorio y del objeto de deseo. En tercer lugar, los deseos libidinosos pueden estar completamente ausentes de la identificación con otra persona a partir de ciertos rasgos comunes.

Esto nos lleva a pensar al menos en dos identificaciones: la primitiva, que resulta del enlace afectivo (*Gefühlsbindung an ein Objekt*) arcaico y ambivalente al objeto materno, que se relaciona más bien con el impulso de la hostilidad culpabilizante; y la otra, que subyace a la introyección en el yo de un objeto ya de por sí libidinal (*libidinöse Objektbindung*) y proporciona la dinámica de la relación amorosa pura. La primera está más cerca de la despersonalización, la fobia y la psicosis; la segunda es más coextensiva al odio-enamoramiento histérico y toma a su cargo el ideal fálico que persigue.

ENTRE LA HISTERIA Y LA INCAPACIDAD DE AMAR

El enamorado es un narcisista que tiene un *objeto*. En el amor se produce un importante relevo del narcisismo, de manera que la relación establecida por Freud entre amor y narcisismo no debe hacernos olvidar su diferencia esencial. ¿No es cierto que el narcisista, como tal, es precisamente alguien incapaz de amar?

El enamorado concilia, de hecho, narcisismo e histeria. Para él, hay un otro idealizable, que le remite su propia imagen (éste es el momento

narcisista) ideal, pero que, sin embargo, es otro. Para el enamorado es esencial mantener la existencia de ese otro ideal, y poderse imaginar parecido a él, fundiéndose con él, incluso indistinto de él. En la histeria amorosa, el Otro ideal es una realidad, y no una metáfora. La arqueología de esta posibilidad identificatoria con *otro* viene dada por el amplio lugar que ocupa en la estructura narcisista el polo de *identificación primaria* con lo que Freud ha llamado un «padre de la prehistoria individual». Dotado de los atributos sexuales de los dos padres, figura por ello totalizante y fálica, dadora de satisfacciones ya psíquicas y no simplemente de necesidades existenciales inmediatas, este polo arcaico de la idealización es inmediatamente un *otro* que suscita con fuerza la transferencia ya psíquica del cuerpo semiótico anterior en vías de convertirse en un Yo narcisista. El hecho de que exista, y de que yo pueda tomarme por él, es lo que nos aleja de la satisfacción materna primaria y nos sitúa en el universo histórico de la idealización amorosa.

Es evidente, por poco que se haya observado el comportamiento de los niños pequeños, que el primer objeto amoroso de los chicos y las chicas es la madre. ¿Qué hacer, entonces, con ese «padre de la prehistoria individual»? El genio de Freud lo hace hablar quizá como judío, pero ante todo como psicoanalista. Así, disocia de hecho la idealización (y con ella la relación amorosa) del cuerpo a cuerpo entre madre e hijo, e introduce el Tercero como condición de la vida psíquica en tanto que ésta es una vida amorosa. Si el amor proviene de una idealización narcisista, no tiene nada que ver con la protección de la piel y de los esfínteres que los cuidados maternos procuran al bebé. Más aún, si esta protección se prolonga, si la madre «se pega» a su retoño, superponiendo a la demanda que le viene de éste su propia demanda de neoténica desconcertada y de histérica falta de amor, hay muchas posibilidades de que no salgan jamás de ese huevo no sólo el amor, sino tampoco la vida psíquica. La madre que ama, diferente de la madre que cuida y se pega, es alguien que tiene un objeto de deseo y, más allá, un Otro con relación al cual el niño le servirá de intermediario. Amará a ese niño con respecto a este Otro y, por su discurso a este Tercero, el niño se constituirá para su madre en «amado». «¡Qué guapo es!» o «¡Qué orgullosa estoy de ti!», etc., son enunciados del amor materno porque implican un Tercero: es con respecto a un Tercero como el bebé al que habla la madre se convierte en un *él*, es de cara a los otros como «estoy orgullosa de ti», etc. Sobre este fondo verbal o en el silencio que lo presupone, el «cuerpo a cuerpo» de la ternura materna puede asumir la carga imaginaria de representar el amor por excelencia. Sin embargo, sin esta «distracción» materna hacia el Tercero, el «cuerpo a cuerpo» es una abyección o una devoración cuya marca al flego conservará el futuro esquizofrénico, fóbico o *borderline*,

y contra la que tendrá como único recurso el odio. Todo *borderline* acaba por reencontrar una madre «amante» por lo que a ella respecta, pero de la que no puede aceptar que lo ame a él... porque ella no amaba a nadie... más. La denegación edípica del padre se une aquí a la queja contra una protección materna adhesiva, y lleva al sujeto al dolor psíquico que domina la incapacidad de amar.

Si se acepta la estructura ternaria del narcisismo y el hecho de que comporta ya el esbozo histérico de un objeto idealizable (el objeto de amor propio de la identificación primaria), ¿cómo entender, por el contrario, la incapacidad de amar? La queja fría, petrificada y algo falsa del *borderline* de que es incapaz de amar tal vez deba ser referida no al narcisismo, sino al autoerotismo. Anterior al «nuevo acto psíquico» que incluye al tercero en el narcisismo, la organización autoerótica no tiene ni otro ni imagen. Todas sus imágenes, todas las imágenes la decepcionan tanto como la fascinan. El autoerótico no puede permitirse ser «amado» (como tampoco se deja amar) más que por un sustituto materno que se le pegue a la piel como una cataplasma, bálsamo tranquilizador, quizá angustioso, pero al menos protección permanente. Esta falsa madre es la única permanencia [*«père-manence»*] tolerada por el que, desde ese momento, podrá gozar tranquilamente de sus propios órganos como perverso polimorfo. Indiferenciado, fijado en los territorios surgidos de su cuerpo dividido, plegado sobre sus zonas erógenas. Indiferente al amor, encerrado en el placer que le procura una escafandra provisionalmente tranquilizadora. El autoerótico no es, sin embargo, un autista: encuentra objetos, pero son objetos de odio. No obstante, en esos momentos que no son de gracia, en que el sujeto está privado de permanencia, el odio que le proyecta un objeto que tiene enfrente se ejerce, de facto, con más fuerza sobre él mismo, amenazándolo con la descomposición o la petrificación. El autoerótico que se queja o presume de no poder amar tiene miedo de volverse loco: esquizofrénico o catatónico...

DINÁMICA DEL IDEAL

El sujeto sólo existe si se identifica con un otro ideal que es el otro que habla, el otro en cuanto hablante. Fantasma²⁰, formación simbólica más

²⁰ «Entonces, el sujeto adquiere conciencia de su deseo en el otro, por medio de la imagen del otro; imagen que le proporciona el espectro de su propio dominio» (J. Lacan, *Séminaire, I, Les écrits techniques de Freud*, París, Du Seuil, 1975, p. 178 [*ibid.*, p. 235]).

allá del espejo, ese Otro que tiene de hecho la grandiosidad de un Amo, es un polo de identificación porque no es un objeto de necesidad ni de deseo. Ideal del yo que incluye el Yo por el amor que ese Yo le manifiesta, lo unifica, frena sus pulsiones, y hace de él un *Sujeto*. Yo, cuerpo que hay que hacer morir, al menos diferir, por el amor del Otro y para que Yo sea. El amor es una muerte que me hace ser. Cuando la muerte intrínseca de la pasión amorosa se produce en la realidad y se lleva el cuerpo de uno de los enamorados, es la intolerable suprema; el enamorado superviviente mide entonces el abismo que separa la muerte imaginaria que vivía en su pasión de la implacable realidad de la que el amor le había siempre apartado, salvado...

La identificación del sujeto con el Otro simbólico, con el Ideal del Yo, pasa por una absorción narcisista del objeto de necesidad que es la madre, absorción constitutiva del Yo ideal. El enamorado conoce esta regresión que, desde la adoración de un fantasma ideal, le conduce al engrandecimiento extático o doloroso de su propia imagen, de su propio cuerpo.

Esta lógica de la identificación idealizadora lleva a plantear, como reverso de la estructura visual, especular de la fantasía ($\$ \diamond a$) en pos de la imagen siempre inadecuada de un otro deseado, la existencia de una condición previa. Si el objeto de la fantasía es huidizo, metonímico, es porque no corresponde al ideal previo que ha construido el proceso de identificación, $\$ \in A$. El sujeto existe por pertenecer al Otro, y a partir de esta pertenencia simbólica, que le hace sujeto del amor y de la muerte, será capaz de construirse objetos imaginarios de deseo. Transferido al Otro ($\$ \in A$) como al lugar exacto desde donde es visto y oído, el sujeto enamorado no tiene acceso a este Otro como a un objeto, sino como a la propia posibilidad de discernir, de distinguir, de diferenciar que hace ver. Ideal que es, sin embargo, capacidad cegadora, irrepresentable, sol o fantasma... «Julietta es el sol», dirá Romeo, y esta metáfora amorosa transfiere a Julieta el deslumbramiento que vive Romeo en el estado de amor que condena su cuerpo a la muerte para hallarse inmortal en la comunidad simbólica de los otros reconstituidos precisamente por su amor.

Esta identificación ideal con lo Simbólico sostenida por el Otro moviliza, pues, antes la palabra que la imagen. ¿Acaso la voz significativa no modela, en última instancia, lo visible, y por tanto, la fantasía? Basta con observar el aprendizaje de las formas por los niños para comprender hasta qué punto la «espontaneidad sensoriomotriz» sirve de poco sin la ayuda del lenguaje... Que la música es el lenguaje del amor, lo saben los poetas desde la noche de los tiempos, para sugerir que el enamoramiento producido por la belleza amada es trascendido —precedido, guiado— por el significativo ideal: sonido en el límite de mi ser, me transfiere al lugar

del Otro, sin sentido, hasta perder el sentido, hasta perder de vista...²¹ En resumen, la identificación hace ser al sujeto en el significante del Otro. Arcaicamente, primitivamente, la identificación no es objetal, pero opera como una transferencia al lugar de un trazo cautivador y unificante, un «trazo unario». El analista es un objeto (forzosamente parcial), pero ejerce también la atracción de un «trazo unario», de un no-objeto: el dominio incluso de una metafóricidad posible.

El término metáfora no debe hacer pensar aquí en la figura retórica clásica (lo *figurado* frente a lo *propio*), sino, por una parte, en las modernas teorías de la metáfora que descifran en ella un choque frontal indefinido de semas, un sentido en acción; y, por otra parte, en el dominio de una heterogeneidad en el seno de un aparato psíquico heterogéneo, que va de las pulsiones y las sensaciones al significante, y viceversa²².

Esta no-objetalidad de la identificación desvela cómo el sujeto que se arriesga a ello puede convertirse, en definitiva, en esclavo hipnotizado de su amo: cómo puede resultar un no-sujeto, sombra de un no-objeto. Sin embargo, y por otra parte, es por la no-objetabilidad de la identificación por lo que el sustrato pulsional, no objetal del significante, es movilizado en la cura realizada sin represión de la *Einfühlung*. Es entonces cuando la transferencia tiene una oportunidad de hacer mella en los estados no objetales del psiquismo como los «falsos yo», los *borderlines* y hasta los síntomas psicósomáticos. Es cierto que estamos enfermos cuando no somos amados; entiéndase: por falta de metáfora o de idealización identificadora, una estructura psíquica tiene tendencia a realizarla en ese no-objeto encarnado que es el síntoma somático, la enfermedad. Los somáticos no son individuos que no verbalizan, sino sujetos que dejan escapar o carecen de esta dinámica de la metáfora que constituye la idealización como proceso complejo.

Finalmente, al ser polo de una identificación amorosa, el *Otro* se revela no como «puro significante», sino como el espacio del propio dominio metafórico: condensación de rasgos sémicos tanto como de la heterogeneidad pulsional irrepresentable que los sostiene, los excede y escapa a ellos. En efecto, al subrayar la parcialidad del «trazo unario» en la identificación idealizadora, Lacan sitúa la idealización únicamente en el campo del significante y del deseo, y la separa clara e incluso brutal-

²¹ La posición imaginaria del deseo «sólo puede concebirse en la medida en que haya un guía que esté más allá de lo imaginario, a nivel del plano simbólico, del intercambio legal, que sólo puede encarnarse a través del intercambio verbal entre los seres humanos. Ese guía que dirige al sujeto es el ideal del yo» (*ibid.*, p. 162). Y ello, aunque «el amor es un fenómeno que ocurre a nivel de lo imaginario y que provoca una verdadera subducción de lo simbólico, algo así como una anulación, una perturbación del ideal del yo» (*ibid.*).

²² Volveremos sobre la metáfora, pp. 236-42.

mente tanto del narcisismo como de la heterogeneidad pulsional y de su influencia arcaica sobre el continente materno. Por el contrario, al insistir en la *metaforicidad* del movimiento de idealización identificadora, podemos intentar devolver al vínculo analítico que se produce allí (transferencia y contra-transferencia) su dinámica compleja, que abarca la preobjetividad narcisista y pulsional y permite su acercamiento a los ideales significantes. Desde este punto de vista no habría idealización analítica que no se apoyara en una sublimación. Esto quiere decir que el psicoanálisis bordea la fe religiosa para prodigarla en un discurso... literario.

INMEDIATA Y ABSOLUTA

Hablando de la «identificación primaria», Freud la define como «directa e inmediata» (*direkte und unmittelbare*)²³, sin suscitar por ello, que nosotros sepamos, la atención de los analistas. A propósito de estos términos, pensemos por un instante en el valor que la filosofía especulativa, y especialmente la de Hegel, da a esta *inmediatez*.

La presencia inmanente del Absoluto en el Conocimiento se revela al Sujeto *inmediatamente* como un reconocimiento de lo que nunca le ha abandonado. Más concretamente, el *inmediato* (*Unmittelbare*) hegeliano es el último desprendimiento de la consistencia hacia la forma, la báscula interna de la reflexión-en-sí, la materia que se suprime en sí sin ser aún para ella misma y por tanto para el otro. Hegel apunta en la *Ciencia de la lógica*: «La inmediatez que, cuanto reflexión-en-sí, es consistencia (*Bestehen*) tanto como forma, reflexión-en-otra-cosa, consistencia que se suprime»²⁴. Heidegger ha querido examinar esta solidaridad entre el Sujeto y el Conocimiento, esta presencia inmediata del Absoluto, en su texto «Hegel y su concepto de la experiencia», consagrado a la Introducción de la *Fenomenología del espíritu*, para poner de manifiesto el apriorismo o el abuso de este «inmediato», y para mostrar, más acá o más allá de él, la «eclosión del Logos» tan querida por el discurso heideggeriano²⁵. En el marco de estas reflexiones, se podría sostener que lo *inmediato*, como autoalejamiento que es de la certeza de sí, es a la vez lo que la aleja de la relación con el objeto y lo que le confiere su poder de absolución (*Absolvenz*) sin mediación, sin objeto, pero conservando

²³ «Le Moi et le Ça», ob. cit., p. 200; G. W., t. XIII, p. 259 [«El "yo" y el "ello", ob. cit., p. 2712].

²⁴ Vrin, 1970, pp. 385-386.

²⁵ Cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962.

y sosteniendo a una y a otro; que lo inmediato es, pues, la lógica misma de la *parusía*, es decir, de la presencia del sujeto en el objeto. «Le incumbe conservar toda relación que sólo afecta directamente al objeto...», comenta Heidegger. Como anuncio más fundamental de la *parusía*, el inmediato se presenta también como lógica de la *Absolvenz*, del alejamiento de la relación, y constituye lo absoluto del absoluto: «Es allí, en la autorrepresentación, donde se produce la *parusía* de lo absoluto» (*ibid.*).

En otras palabras, la presencia del Absoluto en el Conocimiento se revela al sujeto *inmediatamente*, de modo que cualquier otro «medio» de conocimiento no es más que un reconocimiento: «El absoluto está desde el principio, en sí y por sí, cerca de nosotros, y quiere estar cerca de nosotros», afirma Hegel en la Introducción de la *Fenomenología*. Este *estar-cerca-de-nosotros* (*parusía*) sería la «forma en que la luz de la verdad del propio absoluto nos ilumina», dirá Heidegger en su comentario. Estamos *inmediatamente* en la *parusía*, «siempre-ya», antes de producirse nuestra «relación» con ella.

Dejemos de lado el aspecto visual, gráfico o imaginario de esta *inmediatez* del Absoluto que Heidegger ha dado a entender utilizando la palabra *saber* [*sa-voir*] en su sonoridad (de *vidi*) y que Lacan ha acentuado colocando el *espejo* en el corazón de la constitución del Yo. Subrayemos primeramente que la fascinación especular es un fenómeno tardío en la génesis del Yo. Y tratemos de concebir la interrogación filosófica sobre el fondo de lo que la aparición del término «inmediato» en el corazón de la «identificación primaria» puede evocar al analista.

En Freud, el abuso de esta aparición paterna parece innegable, y en todo caso absolutamente necesario para la construcción analítica interpretativa. Sin embargo, la clínica nos hace percatarnos de que este advenimiento del *Vater der persönlichen Vorzeit* se produce gracias al relevo de la llamada madre *preédipica*, en la medida en que ésta se puede significar a su hijo como poseedora de otro deseo además del de responder a la demanda de su retoño (o simplemente de rechazarla). Este relevo no es otro que el deseo materno por el Falo del Padre.

Pero ¿qué padre? ¿El del niño o el de ella? Para la «identificación primaria», la cuestión no es pertinente. Si hay una *inmediatez* de la identificación infantil con *ese deseo* (del Falo del Padre), proviene sin duda del hecho de que el niño no tiene que elaborarlo, sino que lo recibe, lo imita, incluso lo *sufre* por medio de la madre, que se lo ofrece (o se lo niega) como regalo. En cierto modo esta identificación con el conglomerado padre-madre, según Freud, o con lo que acabamos de llamar el deseo materno del Falo, le cae del cielo. Y con razón, ya que en esta modalidad del psiquismo, el niño y la madre no son aún «dos»...

En cuanto a la imagen que constituye este «imaginario», no debería

ser concebida como algo simplemente visual, sino como una representación movilizadora de diversas impresiones que remiten a toda la gama de las percepciones, especialmente a las *sonoras*, debido a su precoz despertar en el orden de la maduración neuropsicológica, y también debido a su función dominante en la palabra.

Sin embargo, no hay que dejarse engañar por la facilidad de esta *inmediatez*. Esta tiene una consecuencia importante: el término «objeto», como el término «identificación», resultan, en esta lógica, *impropios*. Una identidad que aún no existe (la del niño) se transfiere, o mejor se desplaza, al lugar de un Otro que no está investido libidinalmente como un objeto, sino que sigue siendo un Ideal del Yo.

NO A MÍ

Notemos ahora que la unidad más arcaica que encontramos así —una identidad autónoma hasta el punto de atraer desplazamientos— es la del Fallo deseado por la madre. Es la unidad del padre imaginario, una coagulación de la madre y su deseo. El padre imaginario sería así la marca de que la madre no está entera, pero quiere... ¿A quién? ¿Qué? La pregunta no tiene más respuesta que la que descubre el vacío narcisista: «En todo caso, no a mí.» El famoso «¿qué quiere una mujer?» de Freud no es probablemente más que el eco de una pregunta más fundamental: «¿Qué quiere una madre?» Ella se enfrenta al mismo imposible que limita, por un lado, con el padre imaginario, y por otro, con un «no a mí». Y de ese «no a mí» (cf. la obra de Beckett del mismo nombre), intenta surgir penosamente un Yo...

Para sostenerse en este lugar, para asumir el *salto* que lo ancla definitivamente en el padre imaginario y en el lenguaje, e incluso en el arte, el ser hablante debe librar un combate con la madre imaginaria con la que constituirá, a la larga, un objeto separado del Yo. Pero, de momento, todavía no hemos llegado ahí. La transferencia inmediata hacia el padre imaginario que cae del cielo hasta el punto de que tienes la impresión de que es él quien se transfiere en ti, sostiene un proceso de rechazo hacia lo que ha podido ser un caos y que empieza a convertirse en un... *abyecto* [*abject*]. El lugar materno sólo emerge como tal, antes de convertirse en un objeto correlativo al deseo del Yo, como un *abyecto*.

En resumen, la identificación primaria parece ser una transferencia al (del) padre imaginario, correlativa a la constitución de la madre como un «abyecto». El narcisismo sería esta correlación (con el padre imaginario y con la madre «abyecto») que se desarrolla en torno al vacío central de

dicha transferencia. Este vacío, que aparece como el esbozo de la función simbólica, está estrictamente delimitado en lingüística, por la barra significante/significado y por la «arbitrariedad» del signo, o, en psicoanálisis, por la «fascinación» del espejo.

Si el narcisismo es una defensa contra el vacío de la separación, entonces toda la máquina de imágenes, representaciones, identificaciones y proyecciones que lo acompañan en el camino de la consolidación del Yo y del Sujeto es una conjuración de este vacío. La separación es nuestra oportunidad de hacernos narcisianos o narcisistas, en cualquier caso sujetos de la representación. Sin embargo, el vacío que abre es también el abismo apenas tapado en el que corren el riesgo de hundirse nuestras identidades, nuestras imágenes, nuestras palabras.

El Narciso mítico se asomaba en definitiva heroicamente a este vacío para buscar en el elemento acuático materno una posibilidad de representación de sí mismo o de otro: de alguien a quien amar. Desde Plotino al menos²⁶, la reflexión teórica ha olvidado que rodaba sobre el vacío, para lanzarse amorosamente a la fuente solar de la representación, la luz que nos hace ver y a la que aspiramos a igualarnos de idealización, de perfeccionamiento en perfeccionamiento: *in lumine tuo videbimus lumen*. Sin embargo, los psicóticos nos recuerdan, si es que lo habíamos olvidado, que nuestras máquinas de representación, que nos hacen hablar, construir o creer, reposan sobre el vacío. ¿Son más radicales los ateos que, por ignorar lo que la capacidad de representación debe al Tercero, permanecen cautivos de la madre arcaica por cuyo sufrimiento del vacío llevan luto?

Construyo alrededor de ese Tercero toda la exhibición narcisista que me permite tapar ese vacío, mantenerlo tranquilo y hacer de él un productor de signos, de representaciones, de sentidos. «Seduzco al padre de la prehistoria individual», porque ya él me ha captado, siendo una simple virtualidad, presencia potencial, forma a investir. Siempre ahí, esta presencia formante que sin embargo no satisface ninguna necesidad de mi autoerotismo me atrae en el intercambio imaginario, en la seducción especular. ¿Quién es el agente: El o Yo?, o mejor dicho: ¿es él o ella? La inmanencia de su trascendencia, así como la inestabilidad de nuestros límites anteriores a la fijación de mi imagen como «propia», hacen de esta fuente turbia (*eine neue psychische Aktion*), de donde surgirá el narcisismo, una dinámica de confusión y de delicias. Secretos de nuestros amores.

El Yo Ideal impregnado del Ideal del Yo tomará el relevo de esta alquimia y consolidará las defensas del Yo narcisista. La conciencia, y con

²⁶ Cf. *infra*, pp. 174 ss.

ella la conciencia moral —esta herencia paterna tan severa y tan preciosa— no nos llevarán realmente, bajo la protección tiránica del Superyó, a olvidar el vacío narcisista y su superficie hecha de reconocimientos e investiduras imaginarias. Todo lo más nos ayudarán a sepultarlas, heridas más o menos dolorosas pero siempre presentes, en lo más profundo de nuestras funciones, éxitos o fracasos. Bajo la libido homosexual que nuestros objetivos sociales captan y retienen prisionera, se extienden los abismos del vacío narcisista que, si bien puede ser un motivo poderoso de investidura ideal o superyoica, es también la fuente primaria de la inhibición.

Siendo narcisista se yugula el sufrimiento del vacío. Sin embargo la fragilidad de la construcción narcisista que sostiene la imagen yoica, así como de las investiduras ideales es tal que sus resquebrajaduras revelan inmediatamente a los que los demás consideran «narcisistas» el negativo de nuestras películas imaginarias. Más que loco, vacío, este reverso de nuestros aparatos de proyección y de representación es una defensa del ser vivo. Cuando llega a erotizarlo, a hacer que se desencadene en él la violencia no objetal, prenarcisista, de la pulsión dirigida a un abyecto, la muerte triunfa en esta extraña vía. La pulsión de muerte y su equivalente psicológico, el odio, es lo que Freud descubrirá después de haberse detenido en casa de Narciso. El narcisismo y su reverso, el vacío, son, en suma, nuestras elaboraciones más íntimas, más frágiles y más arcaicas de la pulsión de muerte. Los vigías más adelantados, más valientes y más amenazados de la represión originaria.

Con respecto a la «identificación proyectiva» de Melanie Klein, la proposición expuesta aquí tiene la ventaja de indicar, desde antes del triángulo edípico y en una modalidad específica, el lugar del Tercero, sin el cual la fase que M. Klein llama «esquizoparanoide» no podría convertirse en una fase «depresiva» ni podría por tanto llevar las «equivalencias simbólicas» al nivel de los «signos» lingüísticos. Esta inscripción arcaica del padre me parece que es una forma de alterar la fantasía de una madre fálica que utiliza el falo ella sola, sólo ella, en la trastienda del kleinismo y el poskleinismo.

Por lo que se refiere al lenguaje, la concepción esbozada aquí difiere, por lo demás, tanto de las teorías innatistas relativas a la competencia lingüística (Chomsky), como de las proposiciones lacanianas de un siempre-ahí del lenguaje, que se revelaría en el sujeto del inconsciente. Por supuesto suponemos la existencia previa de la función simbólica respecto al *infans*, pero sostenemos además un postulado de evolución que nos lleva a tratar de elaborar *diversas modalidades* de acceso a esta función, lo que corresponde también a diversas estructuras psíquicas.

A la luz de todo lo dicho, lo que hemos denominado «estructuración

narcisista» parece ser el punto más remoto (cronológica y lógicamente) cuyas huellas podamos localizar en el inconsciente. Por el contrario, entender el narcisismo como origen o como pantalla indescomponible, inanalizable, lleva al analista, cualesquiera que sean las precauciones teóricas, a ofrecer su discurso interpretativo como una acogida, ya sea reparadora, ya sea frontalmente atacante respecto a este narcisismo que se ve así reconocido y reconducido. Reparadora o autenticadora (por ejemplo por la crítica racional, cf. las interpretaciones de tipo «funcionamiento mental»), tal acogida cae en la trampa del narcisismo, y rara vez consigue conducirlo a través del desfiladero edípico hasta la topología de un sujeto complejo.

De hecho, clínicos como Winnicott se guardaban de este escollo, aunque sólo fuese en la medida en que sugerían siempre una mezcla de interpretación «narcisista» y de interpretación «edípica» en los llamados estados psicóticos. Sin embargo, si el callejón sin salida que acabamos de señalar puede presentarse en otros, hay que buscar seguramente la razón en una omisión de base: la de la instancia del padre imaginario desde la identificación primaria, instancia en la que la «identificación proyectiva» es una consecuencia más tardía (lógica y cronológicamente). Este callejón sin salida proviene de una negligencia de la estructuración muy concreta y específica que requiere el psiquismo en esta modalidad elemental que el término «narcisismo» corre el peligro de reducir a la fascinación de lo que no es más que el falo de la madre.

PERSA O CRISTIANO

La dinámica de la identificación primaria que estructura como *vacío* y como *objeto* lo que ha podido aparecer como una «pantalla narcisista» nos permitirá plantear otro punto enigmático en el trayecto freudiano.

Es conocida la inquietud que atormentaba a Freud con relación al cristianismo, inquietud que su racionalismo no podía permitirse formular a propósito de la religión revelada, pero que planteó, maravillado y prudente, frente a la religión persa. «El rostro nimbado de luz de la juvenil divinidad persa ha permanecido impenetrable para nuestra inteligencia»²⁷. De hecho, se puede interpretar este gozo luminoso como una identificación primaria «directa e inmediata» con el Falo deseado por la madre; lo que no es ni ser el Falo de la madre, ni entrar en el drama edí-

²⁷ *Totem et tabou*, París, Payot, p. 176; G. W., t. IX, p. 184 [«Tótem y tabú», en *Obras completas*, II, p. 1845].

pico. Se preserva así una cierta potencialidad incestuosa fantásica, que opera desde el lugar del padre imaginario y constituye el fundamento de lo imaginario. Por otra parte, el nombramiento ulterior de esta relación representa, probablemente, las condiciones de la sublimación.

En el texto freudiano, este rostro «luminoso e impenetrable», desprovisto de sentimiento de pecado y de culpabilidad edípicas, sería el del jefe de la horda de hermanos que mata al padre y se jacta de la hazaña (como sugiere E. Jones)²⁸. Se podría, por el contrario, considerar una modalidad preedípica o no edípica de este gozo: una posición de la simbolicidad procedente de la identificación primaria con lo que ésta supone de no diferenciación sexual (padre-y-madre, hombre-y-mujer) y de transferencia inmediata al lugar del *deseo materno*. Esta sería una inscripción frágil de la subjetividad que, bajo el reinado posterior del Edipo, no conservaría más estatuto que el fantásico. Además, esta paternidad domesticada, calurosa pero deslumbrante, comporta tanto el júbilo imaginario como el riesgo de disolución de unas identidades que sólo el Edipo freudiano acaba por consolidar, por supuesto en la hipótesis ideal.

Mantener contra viento y marea en nuestra civilización moderna la exigencia de un padre severo que con su nombre nos da separación, juicio e identidad es una necesidad, un deseo más o menos piadoso. Pero hay que constatar que el librarnos de esta severidad, lejos de dejarnos huérfanos o inexorablemente psicóticos, revela los destinos múltiples y variados de la paternidad, especialmente de la paternidad imaginaria arcaica. Estos destinos han podido, o pueden ser, manifestados por el clan en su conjunto, por el sacerdote o por el terapeuta; pero en cualquier caso se trata de una función que asegura al sujeto su entrada en una modalidad frágil, sin duda alguna, del destino edípico ulterior e ineluctable, pero que puede ser también una modalidad lúdica y sublimatoria.

PADRE SEDUCTOR O IDEAL

En cuanto a la idealización del Padre, *Moisés y la religión monoteísta* recoge su dinámica trágica a través del tema de la elección del pueblo judío por su Dios y en la historia de Moisés. Nada obliga a imaginar esta elección como un retorno de la vieja idea, abandonada temporalmente por Freud, del padre como primer seductor de la histórica. Este padre que constituye un pueblo por su amor está quizá más cerca del «padre de la

²⁸ Cf. *Moïse et le monothéisme*, Col. Idées, Paris, Gallimard, p. 118 y nota 1; G.W., t. XVI, pp. 217-218 [«Moisés y la religión monoteísta», en *Obras completas*, III, p. 3293].

prehistoria individual» y, en todo caso, de esta instancia de idealización que drena las primeras identificaciones, no en cuanto objeto, sino en cuanto «trazo unario». Sin embargo, podríamos interpretar el pensamiento freudiano con relación a este padre amante, de la siguiente manera. La estructura histórica de la horda de hermanos ve en él un seductor, un agente de la libido, de Eros, y le da muerte: es el cuerpo asesinado de Moisés. No obstante, hay también una necesidad estructural de su amor único en cuanto elección simbólica: aparece luego como urgencia de dar unas reglas morales o un derecho a la tribu. Este padre será entonces reconocido no como un seductor, sino como una Ley, como una instancia abstracta del Uno que selecciona nuestra capacidad identificadora e idealizadora. La trinidad cristiana, por su parte, reconcilia al seductor con el legislador, inventando otra forma de amor: el ágape, de entrada simbólico (nominal, espiritual) y corporal, que absorbe el asesinato confesado del cuerpo erótico en la profusión universalista de la distinción simbólica para cada uno (hermano o extranjero; fiel o pecador...) ²⁹.

¿Qué es lo que se opone al reconocimiento del padre imaginario? ¿Qué es lo que produce su rechazo e incluso su enterramiento? Freud usa la palabra «carácter», cuyo contenido anal es bien conocido: «Cualquiera que sea la estructura de la ulterior resistencia del carácter contra las influencias de las cargas de objeto abandonadas, los efectos de las primeras identificaciones, realizadas en la más temprana edad, son siempre generales y duraderos» ³⁰.

El hecho de que el carácter sea uno de los límites de lo analizable nos confirma la dificultad de la región que estamos visitando. Más aún, debido al papel resistente del carácter anal frente a la identificación primaria, la aparición de lo abyecto en la terapia se esclarece como una primera brecha en la resistencia... Sin embargo, y sobre todo, es la rivalidad edípica, creadora de mediaciones, la que oscurece trágicamente el gozo de la identificación primaria. Con el Edipo, la pregunta ya no es «¿quién lo es?», sino «¿quién lo tiene?»; la cuestión narcisista «¿soy?» se convierte en una pregunta posesiva o atributiva «¿tengo?». No por ello deja de ser cierto que a partir de los dramas edípicos, de sus fracasos, a contrapelo, pues, se podrán descubrir las particularidades de la identificación primaria. No obstante, se puede constatar que los «estados límites» nos conducen directamente allí, situando como ulterior o secundario el conflicto edípico.

Al niño le costará trabajo salir de la situación petrificante de ser el

²⁹ Cf. cap. IV, 1, *Dios es ágape*.

³⁰ «Le Moi et le Ça», ob. cit., pp. 199-200; G. W., t. XIII, p. 259 [«El "yo" y el "ello"», ob. cit., p. 2711].

falo de su madre; o, si lo consigue, por interposición del abuelo materno (entre otros), no cesará de guerrear con sus hermanos a la sombra de un padre inaccesible. No le será posible ser hijo-y-padre en la modalidad inmediata y directa de la identificación primaria, pasando por alto la diferencia sexual, más que en la enunciación poética, de la que los trovadores y Joyce dan testimonio. La hija, por su parte, sólo conservará las huellas de esta transferencia primaria ayudada por un padre con carácter maternal, que sin embargo le será de poca ayuda en su lucha por guardar las distancias con su madre y por encontrar un objeto heterosexual. Tendrá, pues, tendencia a sepultar esta identificación primaria bajo la febrilidad frustrada de la homosexual, o bien en la abstracción que, al escapar del cuerpo, se hace toda alma o fusión con una Idea, un Amor, una Devoción... Por poco que dure un gozo, parece depender de esta diferenciación arcaica que Freud tocó de paso tan sutil y elípticamente con la «identificación primaria».

Permanencia, pues, de la «estructura narcisista» en las quejas de amor que nos interpelan...

Jean, el porteador y el vacío

Jean viene al análisis con las quejas, bien catalogadas por Winnicott, Fairbairn y Rosenfeld, de los borderlines: falso yo, impotencia sexual, insatisfacción profesional. Su discurso parece seguir la moda, que sin embargo ignora en gran medida, cuando se entrega a los juegos de significante, trata las palabras como cosas o avanza mediante encadenamientos fragmentarios, ilógicos, caóticos, de las frases, dando así la impresión, después de haber vivido tanto y hablado tanto, de que está vacío. El tema del vacío, explícito en la terapia de este hombre, engendra configuraciones y metáforas múltiples, todas convergentes hacia la madre para la que él nunca empleará el adjetivo posesivo. Como si la represión fuera problemática, todos los contenidos incestuosos, pero también homicidas, están presentes en su discurso. Sin embargo, si bien tienen un sentido no tienen una significación para este paciente. En el recinto vacío de su narcisismo, los contenidos (pulsiones y representaciones) no podían encontrar a otro (a un destinatario) que habría sido el único capaz de dar una significación al sentido de aquélla, pleno y sin embargo sentido como vacío por estar privado de amor. La transferencia hizo surgir, de este vacío, dos elementos que permitieron, seguidamente, la larga marcha en torno a la problemática edípica.

Primero fue la explosión de la abyección ³¹. Deseada para matarla, la madre sólo se plasmó abyecta, repulsiva, adornada con todos los detalles de una analidad antes congelada. Del mismo modo, y siempre amparado por una transferencia explícitamente idealizadora, el paciente transforma los límites inconcretos entre lo que no es todavía un Yo y lo que no es todavía un Otro, llenando de «abyectos» ese todavía-no-Yo, sacándolo así del vacío y dándole, sólo entonces, una consistencia narcisista: «Soy repugnante, luego puedo ser». Ni sujeto ni objeto, ambos abyectos [ab-jects] por turno, madre e hijo se distancian penosamente a lo largo de todo este estadio inicial de la terapia, movilizándolo forzosamente las fronteras del cuerpo (pieles o esfínteres), los fluidos y las eyecciones, para alojar en ellas síntomas pasajeros. Esta estructuración elemental del narcisismo me pareció anterior a toda posibilidad de «identificación proyectiva» que, aunque difusa en este primer momento del análisis, no parecía esencial (tenía un sentido, pero no una significación) y sólo pudo ser elaborada e interpretada después.

Mientras tanto, y éste es el segundo elemento paralelo al advenimiento del abyecto que merece ser destacado, el paciente tiene un sueño. Para protegerse del amante de su madre, que atrae sus identificaciones edípicas, Jean huye en una carrera desenfrenada que está sin embargo a punto de perder cuando, milagrosamente, un anciano que se parece a un santo, «Cristóbal, creo, que lleva al Niño Jesús, me sube sobre sus hombros para atravesar el puente. Él me lleva, pero son mis piernas las que andan...» En las sesiones siguientes aparecerá el padre de Jean, muerto cuando él era muy joven, y también el tío y el abuelo maternos, con los cuales había pasado sus primeros años. El padre, hasta entonces denigrado, declarado ausente o nulo, se perfilará tímidamente en las palabras del paciente como un «intelectual modesto», «amante del cine», «lector de James» («es curioso, un modesto empleado leyendo obras como éstas»), para apoyarlo en su lucha contra lo abyecto y darle así fronteras más estables, «yoes» que duren un poco más antes de aparecer como falsos, referencias conflictivas que jalonan la blancura de ese narcisismo cuyo vacío lamentaba antes.

Al contrario que los pacientes de Freud, el borderline habla de Eros pero sueña con Agápe. Lo que pudo interpretarse como una «represión problemática e incluso como una «falta de represión» en estos pacientes, parece ser más bien otra posición de la represión. En el borderline hay una denegación que recae, ante todo y masivamente, sobre la identificación primaria. Decir que hay en esto una «exclusión del Nombre del Padre» es demasiado general e inexacto, aunque no sea más que por la exis-

³¹ Cf. nuestro *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, París, Du Seuil, 1980.

tencia de la transferencia y del surgimiento, consecutivo al tratamiento, del Edipo que puede ser más o menos analizado. Pero esta represión, que hace pensar más bien en una denegación del Agápe (utilizaré aquí este término como sinónimo de la identificación primaria), con todo lo que esto supone de represión de la homosexualidad cuando se trata de un hombre, modifica el estatuto de las representaciones ligadas a las pulsiones eróticas reprimidas y principalmente a las relaciones eróticas de la relación dual (incluida la «identificación proyectiva»). De modo que algunos representantes de los afectos superan la censura de la represión y aparecen en el discurso como vacíos, sin significación. El propio discurso sufre un efecto análogo: cargado de pulsiones, es sentido sin embargo como «castrado», dice Jean, sin consistencia, también él vacío por estar privado de ese Tercero arcaico y elemental que hubiera podido ser su destinatario y que, al recibirlo, hubiera podido autenticarlo. Si no quedase más que un Padre Edípico, un Padre Simbólico, no podría inscribirse en el cuerpo del lenguaje ningún combate contra lo «abyecto», ninguna autonomización frente a la madre fálica.

El analista, en este trayecto, es convocado en el lugar del padre imaginario, sobre todo (y es con lo que sueña el borderline) para que tímidamente, en el curso de la transferencia, el/ella sirva de soporte a la abyección.

Marie y la ausencia de la madre

Marie presenta todas las deliciosas angustias de la histeria: de reivindicación en reivindicación, de afirmación en afirmación hasta el «fracaso total» que la deja, no obstante, «fria» aunque dramáticamente agitada, inquieta, angustiada... «Es asombroso, estoy constantemente sorprendida por la vanidad de todo». Lo que no le evita, sino todo lo contrario, el síntoma por el que acude al análisis: una asfixia que se apodera de ella desde el momento en que coge el volante del coche. La historia de Marie no es corriente. Abandonada por su madre desaparecida durante la guerra, primero se hace cargo de ella la familia paterna y luego es dada a criar fuera. Su padre se vuelve a casar y, «completamente aterrorizado por su mujer», dice Marie, apenas ve a su hija, fardo de un fracaso de juventud al que está dispuesto a alimentar, pero no a amar. Esta ausencia real de madre llevará al máximo la idealización y el odio con respecto a ello, para no dejar sitio más que a este último cuando, a los veinticinco años, Marie reencuentra, decepcionada, a la familia de aquella que sigue sin tener un lugar para ella. Las relaciones de Marie con las mujeres son frecuentes, conflictivas e «insignificantes»: «No me interesa», dice des-

pués de haber presentado cien veces su «síntoma», como ella dice, yendo a casa de esas damas. Pero ella se contiene, no expresa nada, no echa en cara nada: «Totalmente masoquista, puede usted decirlo.» El deseo de una preservación narcisista esencial la hace «servicial, amable, simpática», ya que sus dos («nunca menos de dos», precisa Marie) compañeros sexuales, con los que mantiene relaciones separadas y conflictivas alternativamente, le permiten no perder nada de la estructura de su infancia ni de sus gratificaciones, y le devuelven una plenitud a veces «sofocante» pero extremadamente satisfactoria, sobre todo durante las peleas del trío.

De este vacío central del narcisismo que la historia de Marie dibuja quizá demasiado directamente (pero ¿cuántas madres de histéricas presentes, adoradas u odiadas, no sufren el mismo eclipse tras la pantalla de la búsqueda narcisista sin aliento en el espejo infinito de la histeria?), Marie no extrae ningún objeto para medirse, confrontarse, proyectarse en él. Lo que para Jean era una abyección, es para Marie una inanidad pura y simple, agitada, febril y vana: a la búsqueda imposible de un «verdadero oficio», de un «verdadero amor» que ponga fin al «nadie me quiere». No se da cuenta de que esta lógica la destina a ser una víctima más que cuando una amiga se lo dice, perdida como está en un espacio sin frontera sólo delimitado por sus síntomas (¿son los «sofocos» un límite, una barrera, un tope?) y el goce de sus cóleras.

Con motivo de una grave enfermedad de su padre, al que cree perder, Marie tiene un sueño. Una esquela mortuoria, un hombre ha muerto, pero el nombre escrito es el de una mujer. Pronto se advierte que es el nombre de la hermanastra de Marie, la preferida del padre. Marie descubre más tarde que... los dos hombres de su vida tenían, también ellos, otras mujeres, que ella no es la única. Se pone celosa, se rebela contra esas mujeres, contra la analista...

La histérica habla de Agápe y sueña con Eros Tánatos. Pero ya sea en una u otra modalidad de su amor, apoya su infinito narcisista en una confusión de sus fronteras con su madre, donde ambas se hunden en las delicias de la ausencia. ¿Ausencia con relación a qué? Con relación a este desfase elemental producido por la identificación primaria que permite la existencia de un Otro potencialmente simbólico. Pues si se transfiere al lugar del padre imaginario, en tanto que éste garantiza la entrada en el lenguaje y contrarresta la potencialidad fóbica y psicótica de la histeria fusional, se transfiere con las armas de la representación, pero sin los bagajes de la pulsión.

Estos bagajes se quedaron en el vacío de la fusión materna y/o de la ausencia materna. Y digo y/o porque en este punto tener o no tener una madre, a condición de que las necesidades estén satisfechas (por una nodriza, enfermera o madre que no es más que una cuidadora sin otro de-

seo) es lo mismo: ellas son la misma, ella es la misma. El ser que satisface las necesidades (es decir, la madre sin deseo por el Otro) no podrá dejar más huella que la de no ser. Lo que confiere una existencia a la madre es la identificación primaria a partir de la cual la madre de la histérica no obtendrá los perfiles de un abyecto, sino de una extraña, una ausente, una indiferente, antes de convertirse, gracias al esbozo del Edipo, en un objeto conflictivo de identificación proyectiva.

Esta histérica va a vivir entonces su Eros con las mujeres, esperando una Agápe simbólica, idealizadora por parte del hombre que, sin embargo, nunca responderá a su esquema. Esto es lo que hipoteca el Edipo de la histérica y aclara el hecho de que tenga gran dificultad para elegir un objeto amoroso de tipo paterno. Pues, en esta estructura, el padre imaginario no existe: se ha agotado antes de permitirle sacar del vacío materno un objeto finalmente susceptible de amor y de odio, un objeto erótico forzosamente a imagen de la madre (para el hombre y para la mujer).

Debatiéndose entre la desrealización (desaparición de las fronteras, síntomas somáticos) donde se pone de manifiesto complacientemente un narcisismo sin fronteras y el ajuste de cuentas con las mujeres —arreglo de cuentas forzosamente anales pero reprimidas y en este sentido en absoluto abyectas— la histérica busca su identidad bajo la severa mirada del padre simbólico, un padre sin piedad. El camino hacia la identificación edípica con el padre está aquí o bien cortado o bien obstaculizado por la represión del padre imaginario desviado en su totalidad hacia la madre. El histérico, o la histérica, no es el falo de la madre, pero no quiere saberlo. La negación de la identificación primaria le confiere esta plasticidad perversa, esta coquetería, esta capacidad fingida de dejarse influir... con la que ella/él hace creer que no existe, puesto que es... la madre, es decir, nada... o un todo inaccesible.

Podemos ver en este vaciado narcisista de la madre y en la economía (en el sentido del ahorro) anal de la abyección con respecto a ella (la histérica evita la abyección materna, para no dejar, con respecto a este proto-objeto más que vacío u odio, un «odio-enamoramiento»), una de las condiciones de la violencia propia de las identificaciones proyectivas en esta estructura. Más acusadas aún en las mujeres, me parece que estas particularidades aclaran la paranoia femenina que dormita en tantas histerias.

Mathieu o el «walkman» contra Saturno

Mathieu es uno de esos jóvenes provistos de walkmen que han invadido últimamente las calles de París y a los que raramente, supongo, se ve en

los divanes. Llega con sus auriculares llenos de música «evidentemente clásica», precisa, y no se los quita más que cuando me ve, para ponérselos de nuevo a la salida de mi consulta. Diplomado por una gran escuela, matemático «empollón y aburrido» como dice él, se consagra al canto que, sin embargo, ya no consigue interpretar, por lo que acude al análisis. Dotado para las lenguas artificiales, Mathieu ya no es capaz de hablar a sus allegados, ni de pronunciar una sola palabra durante un primer intento de análisis anterior que habría durado tres meses. Durante varios meses de terapia frente a frente, Mathieu, más que analizar, aprende a construir un discurso para otro. Luego, tumbado, retraza una historia de familia cortada por breves secuencias donde se considera agredido: en la calle, el metro, el autobús. La música le aísla de estas violencias, pero ahora cree que las provoca también. Un lenguaje elíptico, alusivo, como precintado a la abstracción, le sirve más para demarcar un espacio que para significarme algo. Hablar le resulta penoso y fatigoso, ya sea demasiado general o demasiado intrusivo. Sólo la música armoniza esta bipolaridad (abstracción-intrusión) que, sin los auriculares, se petrifica y clava a Mathieu en el fondo de su cama, sin teléfono, desconectado de los otros, como «rodeado de un círculo de tiza invisible e infranqueable».

Este equipo fobo-obsesivo comienza a deshacerse cuando la cura hace aparecer la figura de un padre devorador: comedor voraz, insaciable. Este padre-Saturno ocupa el lugar del «pobre tipo» e induce toda una serie de figuras femeninas y masculinas de educadores-perseguidores-seductores, a partir de las cuales Mathieu comienza a preguntarse por el papel de su walkman y por su aislamiento en la música.

De esta fase de su análisis, que marca para mí la llegada de Mathieu con los auriculares, conservo la impresión de un miedo a la seducción paterna: ¿fantasiosa o real? Colgado de su madre, descrita como el personaje clave de la familia, Mathieu no ha cesado de ser el falo de ella. El hecho de que ella pudiera tener otro deseo que su hijo parecía aparentemente excluido en su economía dual, que el padre no atacaba. La voracidad de esta simbiosis dual, con la negación del padre imaginario y, consecuentemente, con el desencadenamiento del sadismo oral retenido, volvían a Mathieu desde fuera, proyectados, desde que aparecía un objeto, de preferencia masculino (pues la madre se confundía con el paciente).

La música fue la referencia [re-père], el intermediario entre la confusión, por una parte, y el círculo de tiza invisible rodeado de ataques, por otra. Permitía a Mathieu constituirse una identidad móvil, y rechazar fuera de ella, como abyecto, todo lo que no cabía en ella (especialmente la panoplia edípica a la que se unían la repugnancia y el sadismo oral más arcaicos). Mathieu no estaba alegre, extático, enamorado, más que con el walkman. Los auriculares eran un punto que engloba todos los puntos,

un infinito organizado, diferenciado, que lo llenaba de consistencia y le permitía afrontar la devoración de Saturno, y también hacer admitir su propia destructividad a su respecto. El tío materno de Mathieu era un pianista de renombre. El análisis utilizó el walkman; reconociendo que los auriculares estaban destinados a ser una concha, hizo de ella una premisa de autonomía, de demarcación.

La neurosis obsesiva esconde en el sótano de sus ritos un vagabundeo, una inestabilidad, que descubre el fracaso o la fragilidad de la identificación primaria y que el walkman de Mathieu me ha ayudado a comprender...

«Oh Dios, podría estar encerrado en una cáscara de nuez y sentirme rey del espacio infinito; pero tengo malos pensamientos», dice Hamlet (II, 2), al que cita Borges en exergo de su Aleph. «El lugar donde se encuentran, sin confundirse, todos los lugares del universo», Aleph, es un «privilegio» concedido al niño para que «el hombre esculpa un día un poema».

Lo que se apunta aquí ¿será quizá la condición y, para algunos, la posibilidad sublimatoria que consiste en rehacer un padre imaginario, ocupar su lugar, crear su lugar en el lenguaje? Esta economía conduce al nombramiento más preciso de este lugar sin objeto, punto e infinito, identidad bloqueada e identificación inmediata. Lugar donde el narcisismo sólo reina a la dolorosa manera de Hamlet, rodeado de lo abyecto, del vacío, de fantasmas de búsqueda de amor paterno. Pues, antes de matarlo edípicamente, el ser que habla, para hablar, ama al «padre de la prehistoria personal». Doliente, se acuna en el sonido de su cruz, funámbulo sobre la cuerda floja: ¿emparedarse vivo o hacer de ello un poema?

EROS MANIACO, EROS SUBLIME. DE LA SEXUALIDAD MASCULINA

UNA HISTORIA DE LOS AMORES

Hay una historia de las actitudes y de los discursos amorosos que es, sin duda alguna, el depósito más exquisito del *alma* occidental.

En efecto, desde que existe, *Psique* sólo habla y se manifiesta en el amor. Releeremos una vez más a Platón, en *El banquete* (385 a.C.) y *Fedro* (386 a.C.), para encontrar, en el vuelco del discurso mítico al discurso filosófico, la primera apología afirmada del Eros occidental bajo los rasgos del amor homosexual. Delirio, manía (*manía*), relaciones de fuerza, violencia sadomasoquista: esta erótica se invierte, sin embargo, en el seno del propio texto platónico, en elevación alada hacia el Bien supremo a través de la visión calurosa, fundente, efervescente de lo Bello. Eros —posesión devastadora— se convertirá en el siglo VI antes de Cristo en un Pteros, pájaro idealizado cogido en el movimiento ascendente del alma, ciertamente caída, pero que se acuerda indefectiblemente de haber estado más arriba.

Veremos más adelante cómo, a través de la reflexión neoplatónica, y apoyada por un nuevo mito, el de Narciso, esta erótica ascendente se interioriza, cómo asume las violencias de la manía y crea el *espacio interior* en cuanto reflexión de un *alter-ego*, de un Yo idealizado. Así, gracias al amor queda asegurada la salvación. Al alma platónica con plumas le sucederá el alma plotiniana ante el espejo narcisista. Y esta mini-revolución nos legará una nueva concepción del amor: amor centrado en sí mismo, aunque atraído hacia el Otro ideal. Será un amor que magnifique al individuo como reflejo del Otro inaccesible al que amo y que me hace ser.

Por otra parte, otra corriente poderosa, la bíblica, viene a unirse a estos elementos para componer la materia de nuestros amores occidentales. El judaísmo impone el amor heterosexual, basando su ética en la familia, en la reproducción y en el número elegido de los que escuchan la palabra del Padre. Jamás el erotismo oriental, ni siquiera el cantado en los poemas hindúes o bengalíes más eróticos, igualará la pasión gozosa y estremecida del Cantar de los Cantares. Pues en Oriente, un cuerpo

goza, manifiesta el placer de sus órganos, crece hasta el infinito en el desbordamiento de su placer, tributario en sordina de la madre nutricia. Pero se trata de placeres de una extensión diferenciada en sí misma, alegrías reservadas a una palabra-cosmos que se abrasan en sus elementos. Mientras que el amor por el otro, y lo que es más, por el otro sexo, nos llegará por primera vez de la mano del rey Salomón y de la Sulamita: triunfo precoz, frágil y teñido de imposible, de la heterosexualidad.

El cristianismo desarrollará, desde los Evangelios y en sus teologías, las panoplias no ya de *Eros*, sino de una *Agápe* siempre asegurada por un Padre que nos ama antes de que tengamos que amarlo. Asumirá la erótica griega disfrazada en los dramas de la pasión propia de la carne. Sin embargo, a ello añadirá la discreción del ardor familiar y la tensión resultantes de un irrepresentable, de un imposible amor bíblico, tan ferviente como distante, a la manera del Cantar de los Cantares. Rehabilitando fuertemente el narcisismo, la teología, especialmente la tomista, hará del *amor sui* el eje del amor-salvación, consolidando así la reconciliación del alma occidental con ella misma durante dos mil años.

Más «perversos», los franciscanos y los jesuitas, siguiendo a San Bernardo, impondrán, frente al amor del Padre, el amor materno, y la imagen de la Virgen con el Niño se convertirá, para todo Occidente, en el pilar de lo que el amor tiene de más precioso, de más tranquilizador, de más satisfactorio y de más protector ante el abismo de la muerte. Paterno, narcisista, materno: el amor cristiano se nutre de todas las fuentes de la debilidad individual y propone quizá el mosaico de palabras más rico que el ser humano, ese precoz poseso, ese enamorado, tenga ganas de oír.

De esta materia se esculpirán nuestros mitos amorosos más tenaces. Tristán e Isolda, símbolos de la pareja prohibida, del amor-muerte, de la carne sublevada contra la ley. Don Juan, el seductor incrédulo invadido por la pasión de poder subyugar sin poseer, hijo eterno que no encuentra gozo más que en el abrazo mortal del padre, tan idealizado como terrorífico. Romeo y Julieta, los hijos malditos de Verona, que creen triunfar sobre el odio cuando el odio los consume en los elementos más puros de su pasión. Mezcla exquisita de posesión destructora y de idealización, cresta entre el deseo que es un flujo y la prohibición que pone fronteras, el amor sólo cruza el umbral de la Edad Moderna en la literatura. Cuando la teología se retira ante una filosofía que basa el *ser* en el conocimiento más que en el afecto, es la retórica —como en los momentos de la eclosión amorosa— la que recoge la pasión y el entusiasmo de los enamorados. Pero después del desencadenamiento sádico de la pulsión, así como después del voyeurismo más o menos inspirado de la pornografía, ¿encuentra el amor contemporáneo la dosis deliciosa de irrita-

ción y elevación, de fulgor y paz, para mantenerse? Y en caso afirmativo, ¿cuál es esa nueva dosis? La oreja de un judío goethiano, que vivió en el período de entreguerras en Europa central, continúa siendo la única que se propone para acondicionar —con muchísimos riesgos e incertidumbres— un nuevo espacio amoroso...

Y sin embargo, los viejos mitos continúan entre nosotros y los arqueólogos del amor encuentran en Grecia y en nuestros sueños las palabras de Aristófanes y Diotima, de Fedro y de Alcibíades... ¿Eros pederasta?

Está, por supuesto Safo, así como las extrañas *beraistraí* evocadas por Aristófanes en *El banquete* de Platón (191e), que son un «corte de mujer» y no prestan a los hombres «excesiva atención». Está, frágil y enconada, la reivindicación del feminismo moderno de forjarse un amor propio. Pero ¿qué otra cosa nos dicen que no sea la misma exaltación fálica, una vuelta a los amores maternos de nuestra infancia, donde la dulzura de la leche y de la caricia transforma nuestra piel en vasos comunicantes? Hay que recordar también a este respecto los andróginos aristofanescos, y cómo no, aunque de forma algo más sexuada, los suspiros de los trovadores.

Eros es, pues, homosexual, y hay que entender homosexual, más allá del amor por los *paidós*, los chicos, como un apetito por una homologación, una identificación de los sexos, bajo la égida de un ideal instituido. Del Falo. El hecho de que la homosexualidad femenina tome derroteros más complejos, más invisibles, más invaginados, menos espectaculares para inflamar este crisol de la homologación con el otro, y que, por tanto, no sea del todo simétrica a la avalancha masculina hacia la dominación fálica o hacia la sumisión a su energía no debería impedir ver que todo deseo erotizado (masculino o femenino) por el otro es una manía de gozar de un semejante bajo el espejismo de un superior.

EROS PEDERASTA, EROS FILÓSOFO

De *El banquete* al *Fedro*, los dos grandes diálogos platónicos consagrados a Eros, el lenguaje del filósofo varía ciertamente, pero existen constantes. Anclado en la mitología tal como la van a narrar Aristófanes y Diotima en *El banquete*, Eros se emancipa de ella, sin embargo, de entrada para afirmarse, en la propia dialéctica platónica y en la práctica de la pedagogía, como una iniciación al Bien y a la Belleza¹. Amor signi-

¹ Cf. la interpretación clásica del amor en Platón por Léon Robin, *La théorie platonici-*

fica siempre e indistintamente *amor a los jóvenes, amor al Bien y amor al discurso verdadero*. Pederasta y filósofo a la vez, Eros puede, consecuentemente, acariciar otros cuerpos (la hipótesis de que concierne también a las mujeres es evocada por Pausanias o Aristófanes, por ejemplo). Pero, formulado en el seno del discurso filosófico que se está constituyendo como tal, llevado, pues, por un filósofo en busca de su ser, Eros es esencialmente el *deseo* de lo que le falta a este hombre. Después de hacer comprender que el amor es amor a algo (*El banquete*, 199d), Sócrates precisa que en el amor, como en el deseo, el objeto es, para el que lo siente, «lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, algo que él no es y aquello de que carece» (*Kai houtos ara, kai allos pas ho epithymôn, tou mè hetoïmou epithymeï kai tou mè parontos, kai hò mè échei kai hò mé estin autós kai hou endeés esti, toiaút' átta estin hôn he epithymía te kai ho éros estín*. 200e). Asimismo, en el *Fedro* (237d): «que el amor es una especie de deseo está claro para todo el mundo» (*hóti mén oun dé epithymía tis éros, apánti dêlon*).

Aspiración a la unión con el Bien Supremo, aspiración al mismo tiempo a la inmortalidad, este deseo de lo que falta y que utiliza el cuerpo del joven para hacer pasar por él sus efluvios, es considerado como un *intermediario*: Platón lo llama un «demonio», y entiende por ello el mensajero, el intervalo, el agente de síntesis entre dos dominios separados. Este *daïmon intérprete* y sintetizador está, pues, llamado a llenar un vacío para constituir una unidad total, una apoteosis del alma conducida de esta manera por Eros lo más cerca posible de su unificación con lo divino. El viaje iniciático que emprende constituirá, en el *Fedro*, el espacio daimónico (intermediario, interpretativo y sintético) de la Psique.

Por Eros, según el *Fedro*, así como por la filosofía, el alma caída, que ha perdido sus plumas, se volverá a adornar con ellas y ascenderá hacia las alturas celestes, e incluso supraceléstes, que son las que motivan su movilidad, su acción y, más concretamente, su amor. El *Fedro* demuestra cómo Psique y Eros son interdependientes, al convertirse el alma en el espacio necesario, el receptáculo de la pasión amorosa. Muchos son los que se han preguntado si había necesidad de mezclar en un mismo

cienne de l'amour, París, Félix Alcan, 1933 (PUF, 1964). Por el *placer de leer* a Platón y por la puesta de manifiesto de su lógica dialogística, cf., entre la inmensa bibliografía sobre el filósofo, Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, París, Gallimard, 1962.

Lo que nos interesará en lo sucesivo se refiere a la mutación del *deseo* sexual en amor complejo, ya que la ambigüedad del término griego *éros* abarca toda una gama de experiencias físicas y psíquicas que comprende también la ternura amistosa, *filia* (*Banquete*, 182c). La muy específica postura de Platón en la historia de la homosexualidad griega —y la lectura que nosotros proponemos de ella— no da, ni que decir tiene, una visión global de la homosexualidad griega. Para esta cuestión como arte de vivir y para sus variantes históricas, cf. K. J. Dover, «Homosexualité grecque», en *La pensée sauvage*, Grenoble, 1982.

diálogo consideraciones sobre el amor y sobre el alma. Sin embargo, basta con poner de manifiesto la complicidad entre las dinámicas que constituyen ambas entidades, Eros y Psique, para comprender que, no sólo en mitología sino también en la misma base del discurso filosófico, amor y alma son indisociables. Ahora bien, esta dinámica común al alma y al amor no se basa sino en una apetencia fálica. Estamos de entrada en presencia de lo que bien podríamos llamar la erección del cuerpo ya seducido, habitado y transportado por el Poder. Sócrates lo dice casi explícitamente cuando, dejándose llevar por el bello lenguaje, compara la ascensión de esta alma enamorada con el vuelo de un pájaro: Psique-Eros-Pteros. He aquí cómo actúa el alma enamorada, el alma en cuanto está enamorada, o bien el amor, en tanto que es para la filosofía cosa del alma: «... Pues se calienta al recibir por medio de los ojos la emanación de la belleza con la que se reanima la germinación del plumaje. Y una vez calentado, se derriten los bordes de los brotes de las plumas que, cerrados hasta entonces por efecto de su endurecimiento, impedían que aquéllos crecieran. Mas al derramarse sobre ellos su alimento la caña del ala se hincha y se pone a crecer desde su raíz por debajo de todo el contorno del alma; pues toda ella era antaño alada. Y en este proceso bulle y borbotona en su totalidad, y estos síntomas que muestran los que están echando los dientes cuando éstos están a punto de salir, ese prurito y esa irritación en torno a las encías, los ofrece exactamente iguales el alma de quien está empezando a echar las alas. Bulle, está inquieta y siente consquilleos en el momento en que le salen las plumas»².

Esta descripción gráfica de una erección de dientes o de plumas, de una inflamación, un hinchamiento o una ebullición, por muy metida que pueda estar en el movimiento pedagógico de una idealización en la que cada palabra es la metáfora del recuerdo divino, se impone, a pesar de todo, por su desnudez sexual, peneana. Así interpretada, en su connotación sexual transparente, no se puede por menos que compartir las dudas que tuvieron los Padres de la Iglesia para otorgar un alma a... las mujeres.

A LA SOMBRA DEL FALO: UN PSICODRAMA SADOMASOQUISTA

Muy seriamente, sin embargo, distingue entre un amor-delirio bajo, que atribuye a sus adversarios, y un amor-delirio sublime que intentará, por

² En 251b y c, traducción de Léon Robin, París, Les Belles Lettres [«Platon», *El banquete*. Fedón. Fedro, Barcelona, Labor, 1975, traducción de Luis Gil].

medio de la Academia y de la filosofía, imponer: imponérselo. Algunos, como Wilamowitz, suponen que el propio Platón se desprende de amores físicos recientes y en lo sucesivo condenados, a través de las distintas rectificaciones de su discurso en el *Fedro*. Cualquiera que sea la verdad biográfica, que nunca se sabrá, queda el hecho de que la concepción del retórico Lisias, expuesta por Fedro y rechazada por Platón, no es combatida por el filósofo en su primer discurso más que por su *forma* incoherente a los ojos del dialéctico, pero es asumida en su fondo, que es, en definitiva, una apología del amor-manía, y más específicamente de la manía de la esclavitud. La dialéctica del amo y del esclavo estaría en la base de la relación amante-amado (*erastés-erómenos*) si es que se puede interpretar anacrónicamente a Lisias. Dominación y servidumbre, posesión y privación, explotación y engaño, se entremezclan a la sombra de la atracción fálica; y Platón, rectificando las palabras según él inconexas de Lisias, concluye: «La amistad de un enamorado nunca nace unida a la buena intención, sino como la afición por un manjar, por mor de la saciedad: tal como el lobo al cordero, ama el amante al mancebo» (241d).

Esta concepción será, por supuesto, corregida, e incluso radicalmente transformada, por la intervención de otro delirio, esta vez *recto*, ya que está guiado por la prudencia. Este no impide que sea el punto de partida, el cincel de un inmenso esfuerzo de idealización. Y volveremos a encontrar la huella del sadomasoquismo que la anima (si se puede decir así) en el *páthos* que experimenta el alma enamorada, descrita esta vez como un tiro alado compuesto de dos caballos (uno bueno, uno malo) y un cochero. El «flujo de pasión», *hímeros*, que implica a la vez el impulso hacia adelante (*hiénai*) y las partículas (*mére*) de una corriente (*rhéo*) (251c), se convierte unas páginas más adelante en una dramaturgia de la lucha entre el amo y el esclavo, una verdadera escena sadomasoquista: «En consecuencia, siempre que el cochero, al ver la persona que despierta su amor, siente ante esta percepción un calor por toda su alma, y se llena del cosquilleo y las picaduras de la añoranza, aquel corcel obediente al auriga, dominado entonces como siempre por el respeto, se contiene para no saltar sobre el amado. Pero el otro, que ya no hace caso ni de los agujijones ni del látigo del auriga, se lanza saltando impetuosamente, y poniendo a su compañero de tiro y al cochero en toda clase de apuros, les obliga a ir junto al amado y a hacerle mención de los deleites del amor. Al principio se oponen ambos encolerizados, como si fueran obligados a una acción terrible y criminal. Pero al fin, cuando ya el mal no tiene barrera, se encaminan, dejándose guiar, cediendo y conviniendo hacer aquello a lo que se les invita» (253e-254b). A la vista de la Belleza suprema, el cochero tira de las riendas del deseo para domar los caballos del alma. Uno se somete, embargado por la «vergüenza y sobresalto»;

pero el otro «prorrumpe en injurias colérico». «Y una vez que se han acercado [al amado], agachando la cabeza, estirando la cola y mordiendo el freno, tira de ellos con desvergüenza. Mas el cochero, aún más que antes experimenta el mismo sentimiento, cae hacia atrás como un corredor ante la barrera de salida, y con fuerza aún mayor tira del caballo indómito; sacáselo hacia atrás de los dientes, llena de sangre su boca malhablada y sus mandíbulas, y haciéndole apoyar sus patas y sus grupas en tierra se las entrega a los dolores» (254d-e). Platón, como se ve, no se anda con rodeos para desvelar el reverso, o mejor dicho el espacio interior, psíquico, tejido de violencia y de dolor, de ese amor tan beatíficamente llamado «platónico» en el sentido de espiritual e iniciático.

El amado, a su vez, sometido así al alma fogosa del amante, concibe el *antéros*, un contra-amor cuyo tranquilo asentimiento equivale a una amistad filial: «Turgente de deseo como está y lleno de perplejidad, abraza al amante y le besa, como si mostrara su cariño a uno que muy bien le quiere» (256a). Nos encaminamos a partir de aquí hacia una conclusión sosegada de la relación amorosa, donde, gracias a la dirección del sabio filósofo, triunfan la moderación y el bien para conducir a un final feliz la existencia luminosa de una perfecta pareja enamorada. Pero no hay que olvidar que la ola del deseo patético (*páthos*: deseo apasionado y pena), tal como lo pone en imágenes el psicodrama del tiro alado, subyace a esta perfección.

EL DELIRIO PUEDE SER UNA PERFECCIÓN

La rectitud de la prudencia, guiada por la rememoración de una verdad y de una belleza anteriores, asegura al delirio amoroso su carácter divino y lo distingue de la simple manía vergonzante.

Como el delirio sublime de los profetas o como el del poeta inspirado por las Musas, o también como el delirio del filósofo que se aparta de las cosas para contemplar exclusivamente las esencias el amor sólo es sublime cuando se acuerda de lo divino: de la perfección. La violencia que aleja al erotismo maniaco de la perversión para elevarlo a las cimas de la idealización es explícita: se llama educación y filosofía. Parece evidente que es el reverso solidario del *páthos* virulento propio del tiro alado, y la imagen salvaje del alma en este diálogo amoroso confirma esta deuda del ideal con respecto a una prueba de fuerza desencadenada por la conquista del poder sobre el otro.

Unido a esta complicidad entre *alma* y *amor*, en la paz y el dolor, la cordura y la esclavitud, el propio *discurso filosófico* es la tercera cara de

la misma dinámica, donde la dominación fálica es ennoblecida y metamorfoseada en aprendizaje del Bien y de la Verdad. Alejándose de la perversión, a la que sin embargo no ignora, la filosofía es al mismo tiempo una psicagogia: una dirección amorosa de las almas y una doctrina del discurso. Al lado del amor-dominación, del amor-esclavitud, del amor-engaño profesado por Lisias, Platón pondrá la retórica apasionada por los efectos fáciles, la seducción y el hechizo sin búsqueda de lo esencial. Por el contrario, en la mayéutica del discurso dialéctico verá el equivalente de lo que, en el plano de Eros, es moderación y tendencia a la perfección. Si estas virtudes amorosas y del lenguaje se obtienen a costa de una prohibición, no hay más remedio que constatar que el discurso platónico no rechaza la guerra entre dominante y dominado propia de la relación amorosa. Digamos que Platón la *elabora* en cierto modo, por el privilegio que otorga al *diálogo* como prueba de lo verdadero frente al otro: como lucha de discursos. El dios egipcio de la escritura, Toth, será puesto del lado del engaño: calco innecesario de la palabra dialógica, que sigue siendo la única verdadera, la escritura, como la vana retórica, son colocadas, en la jerarquía platónica, del lado de la perversión.

Ultimamente se ha querido rehabilitar, con el gesto de una escritura arquetípica, la violencia con que la retórica transforma el lenguaje tranquilo de la idealización. Este gesto tiene la ventaja de restaurar la dignidad de la escritura judaica esta vez, pero también de levantar el rechazo que, desde la posición del sabio, pesa sobre el sadomasoquismo, frente al cual la sabiduría metafísica amorosa retrocede como acabamos de ver.

Sin embargo, esta rehabilitación se olvida a menudo de lo que sostiene a la escritura judaica: la Ley enunciada por una palabra tanto oída como escrita, esta Ley que se deshace de la calderilla de los objetos parciales portadores de placer, para conducir a sus sujetos a las cimas de un goce donde los acecha otra amenaza embriagadora, la paranoia de los elegidos. Si se pretende evitar ésta, si se pretende, pues, no asumir del judaísmo más que la letra sin la Ley, se retorna a la perversión del Eros griego y a la sofística de su enunciación parcelaria. Pero esta vez no como una apología abierta de la homosexualidad masculina, sino bajo los rasgos «deconstructivistas» de un elogio de la femineidad inexpresable, alojada en los pliegues del *ser* y del *lógos*. Así reprimido, el sentido que conserva aún el diálogo, retorna sin embargo... al nivel elemental de la política a la que el filósofo se dedicará por compensación.

Lejos de todo disimulo, Platón nos habla, más allá de sus comentaristas, en connivencia con las angustias que llenan las metrópolis modernas. Situado en este siglo IV antes de Cristo como sobre un tejado con dos vertientes: la de la posesión maníaca, dolorosa, exorbitante, misas negras de noches vergonzosas y de cuerpos que encuentran placer en ser

escarnecidos; y la del esfuerzo sobrehumano, «supraceleste» dice él, del alma que, en la misma dinámica fálica, se aleja de la atracción del *tener* para acceder a la dignidad del *saber* y del *ser*. ¿Platón: nuestro contemporáneo, de Christopher Street al MIT? Lejos de ser un simple museo, la historia de *los amores* es hoy en día un mosaico extendido, sincronizado ante nuestros ojos: ¡a escoger! ¡Lo que quieran! Lean *Libération*, y verán que Fedro y Sócrates están entre nosotros... Igualmente poseídos por su manía, igualmente preocupados por el ideal político, religioso..., igualmente cubiertos de plumas, con los penes erigidos para igualar el espejismo de un Falo que forzosamente debe existir ya que dreña los flujos delirantes...

Y las mujeres ¿qué pintan en todo esto?

Dos mitos, en *El banquete*, el de los andróginos, relatado por Aristófanes, y el del nacimiento de Eros, hijo de Penia y Poro (la Pobreza y el Recurso), comentado y razonado por la sacerdotisa Diotima, les atribuyen un cierto lugar en este crepúsculo de los ídolos que fue la democracia griega.

LOS ANDRÓGINOS

La manía, en *El banquete*³, es menos poseerse (como en *Lisias* y el propio Sócrates en el *Fedro*) que unirse. Fusionante, daimónica, esta concepción amorosa parece más femenina, y parte de la imagen de una edad antigua donde evolucionaban seres esféricos y dobles, enteramente llenos de ellos mismos hasta el punto de hacer que los dioses tuvieran celos: eran los andróginos. Tercer género después del macho y la hembra, el andrógino «que participaba de estos dos» y «cuyo nombre perdura hoy en día aunque como género haya desaparecido. Era, en efecto, entonces el andrógino una sola cosa, como forma y como nombre, partícipe de ambos sexos, masculino y femenino, mientras que ahora no es más que un nombre sumido en el oprobio» (189e). Sin falta alguna, de una sola pieza, su forma era circular: «Su espalda y sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular, semejantes en todo, y sobre estos dos rostros, que estaban colocados en sentidos opuestos, una sola cabeza; además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo el resto era tal como se puede uno figurar por esta descripción» (190a). Estos seres totales que, en su pretensión, querían escalar los cielos para atacar a los

³ Traducción de Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, (1929)-1976.

dioses, fueron castigados: los dioses los cortaron en dos, y esta sección fue una sexuación. Desde entonces cada uno busca la parte de la que fue desprovisto, y esta búsqueda es el verdadero motor tanto de la acción como del amor. Si bien Aristófanes parece ridiculizar la ambición andrógina, no saca sin embargo una conclusión absolutamente seria sobre las consecuencias de la sexuación: «De ahí que busque siempre cada uno a su propia contrasena (*tessera*)» (191d). La palabra *tessera* traduce aquí el *symbolon* griego y se refiere, por supuesto, a ese objeto cortado cuyas dos partes sirven para testimoniar, a los que las poseen, antiguos lazos entre ellos o sus familiares; pero significa también *signo*, *contrato*, *significación* indescifrable sin su contrapartida. Cada sexo, deberíamos entender, es el «símbolo» del otro, su complementario y su soporte, el que le da sentido. El amor, en cuanto tendencia a la síntesis, sería precisamente lo que crea el reconocimiento de los signos, una lectura de las significaciones, y se opondría así al mundo cerrado y ovoidal de los andróginos.

Basta, sin embargo, con acordarse de lo difícil que es mantener un contrato, establecer y descifrar símbolos, para comprender que nos es más fácil, en vez de amar a otro/a, soñar que somos andróginos. Andrógino no es bisexual. *Bisexual* implica que cada sexo no existe sin tener una parte de los caracteres del otro, y conduce a un desdoblamiento asimétrico de los dos lados de la sexuación (el hombre tendría una parte femenina que no es la femineidad de la mujer, y la mujer tendría una parte masculina que no es la masculinidad del hombre). En la hipótesis de la bisexualidad hay que contar con cuatro componentes que suponen al principio dos relaciones diferentes, la masculina y la femenina, con el poder del Falo. El andrógino es unisexual: en sí mismo es dos, onanista consciente, totalidad cerrada, tierra y cielo chocando el uno contra el otro, fusión gozosa a dos dedos de la catástrofe. El andrógino no ama, se mira en otro andrógino y no se ve más que a sí mismo, redondeado, sin defecto, sin otro. Fusión en sí mismo, no puede ni siquiera fusionarse: se fascina con su propia imagen. Se trata, por supuesto, de la fantasía homosexual de la androgenia, y no de una constitución biológica. Una fantasía que sólo se sirve de los nombres de los dos sexos (andro-y-gine) para negar mejor su diferencia. Esta visión paradisíaca se pierde en el umbral de la infancia, cuando el niño o la niña no son más que el pene de su madre, realizando, en el paso al acto adulto, la fantasía andrógina de una genitora histérica. El andrógino hace realidad lo que su madre vive en su imaginación: fantasía realizada, el andrógino es uno de los perversos que más cerca están de la psicosis. Sin amor, ¿qué amor lo salvará? Quizá el de una madre que sepa entenderlo, pero también cortarlo, sequearlo... Por interminable que sea un análisis, siempre se termina —

posible terminarlo— cuando el analizado elige *un* sexo. Al andrógino, histérico-paranoico fijado, si se le apremia, desconfía. A menos que encuentre un analista jungiano para que se cuenten historias de arquetipos, el andrógino tiene miedo a la palabra que diferencia, corta, identifica. Su palabrería amorosa es una huida llena de pánico ante las miserias y las alegrías del amor sexuado. Ni trágico ni cómico, el andrógino está fuera del tiempo; por eso será de todo tiempo, punto de fuga de nuestras locas angustias, de nuestro carácter incompleto, de nuestras necesidades, deseos del otro... Absorción de lo femenino en el hombre, ocultación de lo femenino en la mujer, la androgenia le ajusta las cuentas a la femineidad: el andrógino es un falo disfrazado de mujer; ignorando la diferencia, es la mascarada más hipócrita de una liquidación de la femineidad...

Pero ¿qué es un amor en femenino, fuera del silencio, exterior a la maternidad y *sin* simulacro fálico-andrógino? ¿Una inspiración? ¿El Misterio?

LA PRIMERA PLATÓNICA: UNA SACERDOTISA

En *El banquete*, Diotima, la gran sacerdotisa de Mantinea, la sabia extranjera cuyos sacrificios habían salvado a Atenas de la peste, dicta a Platón la concepción ideal, idealizada y en este sentido «platónica», del amor. Notemos que en *El banquete*, Sócrates, visto por Alcibiades al final del diálogo, deja, a pesar de sus esfuerzos pedagógicos, la impresión absolutamente ambigua y carnavalesca de un sabio sospechoso que esconde bajo una apariencia seductora y libidinosa unas riquezas espirituales admirables, pero ambivalente cuando menos, turbador y sujeto a los desórdenes de la pasión. El verdadero ideal, el Sócrates ideal, es Diotima. Como si hiciera falta una diosa, una mujer, para dessexualizar el amor y, así, no conservar de esta carrera por la dominación-sedución-esclavitud fálica celebrada tanto en la embriaguez de Alcibiades como después, en las secuelas del *Fedro* que ya hemos mencionado, más que la lógica de la idealización.

Frente al amor-poseción que Platón desarrollará en el *Fedro*, *El banquete* propone, quizá incluso opone, un amor-unión. En ambos casos el objeto amado es un objeto que falta: pero Diotima, más femenina o más maternal, lo alcanza uniéndose a él; mientras que Lisias y Sócrates, en la pantomima del alma, llegan a él a través del juego del amo y del esclavo. El amor de Diotima es *daímon*, pero, contrariamente al demonio cristiano y más sosegadamente que en el *Fedro*, éste es sobre todo un inter-

mediario unificador, un agente de la síntesis. También es más femenino fundar el amor menos en el placer que en la procreación o la creación, la generación en todo caso de cuerpos u obras que aspiran a la inmortalidad. Estos temas también están subyacentes, por supuesto, en el *Fedro*, cuya particularidad, sin embargo, se afirma, o eso nos parece, como dominada por la dinámica sadomasoquista de los emplumados. Como si *Fedro* viera a Eros en su *economía libidinal*, mientras que Diotima en *El banquete* lo presentara más bien según la *relación de objeto idealizado* que presupone.

ENTRE POBREZA Y RECURSO: EROS SUBLIME

El mito del nacimiento de Eros es ejemplar a este respecto. Penía (la Pobreza, la Carencia), no invitada al banquete de los dioses, espera las sobras de la comida en la puerta del jardín y, astutamente, se une a Poro (el Recurso) que, atontado por la embriaguez, se había quedado dormido. Recordemos que Penía es ante todo una privación de forma, una materia bruta, e indica la ausencia de toda determinación (para Plutarco equivale a la *hyle*, materia ciega e informe). Es una masa bruta no iluminada por los dioses, rechazada por ellos, que aspira en vano a su trato: la pobre, la que no tiene. Poro, el Recurso, es de una ascendencia completamente diferente: al contrario que la pobre Penía, él es hijo de la Prudencia, de Metis. Mientras que Penía no tiene referencias, *Poro se dice proi* de las rutas, de las delimitaciones de los espacios celestes o marítimos, de lo que ilumina la oscuridad de las aguas primordiales y abre camino al sol. Estratagema y astucia, Poro está ligado a la *téchne* en el *Pro-meteo* de Esquilo. Digno hijo de su madre, Metis, Poro lleva forzosa-mente sus rasgos, que tienen algo tanto del zorro como del pulpo⁴. Pre-meditada, mentirosa, Metis, que reina sobre lo sensible mientras que su marido, Zeus, reina sobre lo inteligible, es como el agente astuto de lo Simbólico en el continente materno: ¿destello de la sabiduría, primicia del alma en el universo femenino?

Poro y Penía engendrarán así a *Eros*. De padres opuestos y complementarios, Eros tendrá precisamente esta naturaleza de *daimon*, de la que Diotima sólo cantará los privilegios, sin las angustias. Insistamos en el hecho de que, junto con la «carencia», el «camino» se inscribe en *El ban-*

⁴ Cf. M. Détiene y J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis chez les grecs*, París, Flammarion, 1974. Sarah Kofman lo utiliza en una bella lectura diferente de la nuestra (*Comment s'en sortir?*, Galilée, 1983).

quiere entre los caracteres constitutivos de Eros. Más general y profundamente que la *téchne* prometeica o el alumbramiento filosófico, ya que es inherente a su *poros*, el amor es quizá el camino por excelencia: el que «no conoce método ni mediación» (Heidegger). Camino de la carencia, una carencia en ruta, la carencia que se abre camino. Pero también un camino carente de método, camino sin esencia... Por esta alianza de la carencia y el camino, ¿sería Eros el lugar donde la dialéctica se forma y también se abre hacia un *daimon* que la desborda? El amor como camino que no lleva a ninguna parte... como no sea a la visión inmediata, totalidad disipada.

Amaremos, pues, lo que no tenemos: el objeto (de amor) es el objeto que falta. Pero ¿cuál es ese objeto? Es la belleza, o mejor dicho, el poder de parir de acuerdo con la belleza. El amor es un *daimon* creador, y por eso el filósofo, al que le falta y busca lo bello y la obra, es un enamorado a la vez que un creador. «No es otra cosa que el bien lo que aman los hombres» (206a). «Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno» (206a). Entonces ¿qué actividad merecerá el nombre de amor? «Esta acción es la procreación en la belleza tanto según el cuerpo como según el alma» (206b). Pero ¿por qué procrear? «Porque es la generación algo eterno e inmortal, al menos en la medida que esto puede darse en un mortal. Y es necesario, según lo convenido, que desee la inmortalidad juntamente con lo bueno, si es que verdaderamente tiene el amor por objeto la posesión perpetua de lo bueno» (207a).

Esta procreación espiritual conducirá al sabio enamorado, al sabio y/o al enamorado a una ascensión *entusiasta* hacia la visión suprema. Esta ya no es un conocimiento dialéctico, sino el misterio de su trayecto hacia lo que falta. La visión inmediata que sugiere Diotima es, quizá, una transposición intelectual de un goce pagano, del deslumbramiento de la fertilidad materna. ¿No es el arquetipo del poder, del propio Falo si se quiere dar al término su connotación simbólica? Diotima es ese Falo, aunque no lo *tenga*. Lo delega en el filósofo, que tendrá que poseerlo, conquistarlo y servirse de él para subyugar o educar. Platón nos narrará en forma dialogada esta apropiación cuando imagine la acción dramática del alma enamorada en el *Fedro*. Pero aquí, en *El banquete*, algunos años antes, embriagado por la creación de la Academia en el año 387, está encantado de volver a coger la antorcha del goce fálico de la diosa madre para adjudicarse sus beneficios en concepto de su enseñanza. Diotima exhibe sin complacencia dramática su goce potencialmente procreador por el hecho mismo de asegurar la armonía y la supervivencia, y por tanto la inmortalidad, del *socius*. Además de los atributos de la comadrona de los que se apropia en el *Teeteto*, Sócrates tomará aquí a su cargo esta su-

blimidad garantizada en última instancia por una mujer, último pilar de la estabilidad social. Pero a ello va a añadir otra lógica, perversa, derrochadora, dominadora y victimaria, que desea sin generar: la del placer polimorfo del macho. Eros maníaco y Eros sublime, Alcibíades-Fedro de un lado y Diotima del otro; el inmaduro emplumado y la matrona sabia, destacada, que goza con la visión del Otro... Sócrates y Platón harán de ello la síntesis sobre la que reposa el amor en Occidente... Señalemos solamente que la visión inspirada, gozosa, de una belleza sublime, de una idealidad poderosa, ausente pero accesible a fuerza de procreación digna, viene de una mujer. ¿Es el filósofo enamorado discípulo de una hija visionaria? La idealista es la hija de un padre deslumbrante, invisible. Todos los demás son perversos, a menos que la sigan... Nuestros amores, en las intersecciones.

UNA SOLA LIBIDO: EL MACHO

¿Será Eros lo propio del hombre, del macho? Eso es al menos lo que piensa Freud cuando precisa que no hay más que una «sola libido, la masculina»⁵.

Hecha de rechazos y apropiaciones, de dominio y de esclavitud camorrista y absorbente, la libido alcanza su capacidad de idealización des-

⁵ «La libido es regularmente de naturaleza masculina, aparezca en el hombre o en la mujer e independientemente de su objeto, sea éste el hombre o la mujer», escribe Freud ya en 1905 en *Trois essais de psychanalyse*, París, Gallimard, 1949, p. 148 [«Tres ensayos para una teoría sexual», en *Obras completas*, II, p. 1223], y añade, en una nota de 1915: «La actividad y sus manifestaciones secundarias, tales como el mayor desarrollo muscular, la agresividad y la mayor intensidad de la libido, aparecen, por lo general, enlazadas a masculinidad biológica, pero no como atributos obligados de la misma» (*ibid.*, p. 218; G.W., t. V, p. 219 [*ibid.*, p. 1223]). Esta misma afirmación es recogida en la conferencia «La feminidad» en 1932: «No hay más que una libido que es puesta al servicio tanto de la función masculina como de la femenina. Y no podemos atribuirle un sexo; si abandonándonos a la equiparación convencional de actividad y masculinidad, la queremos llamar masculina, no debemos olvidar que representa también tendencias de fines pasivos. Y lo que nunca estará justificado será hablar de una «libido femenina». Experimentamos la impresión de que la libido ha sido objeto de una mayor coerción cuando aparece puesta al servicio de la función femenina, y también la de que en este caso —teleológicamente hablando— la naturaleza tiene menos cuidadosamente en cuenta sus exigencias que en el caso de la masculinidad. Y esto —teológicamente pensando— puede tener su razón en que la consecución del fin biológico ha sido confiada a la agresión del hombre y hecha independiente, en cierto modo, del consentimiento de la mujer» (*Nowvelles conférences sur la psychanalyse*, París, Gallimard, 1936, p. 180; G.W., t. XV, p. 131 [«Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis», en *Obras completas*, III, p. 3176]).

plazando esta dinámica pulsional hacia otro objeto, diferente del cuerpo sexuado cuyo espejismo sigue constituido para el hombre, cualquiera que sea su carrera de conquista de mujeres, por la atracción del pene tumescente-destumescente. Este *otro* objeto es el objeto del saber, caído del cielo del dominio de que se aureola, para el niño pequeño, la energía o la sabiduría materna. El poder fálico, en el sentido de un poder simbólico que evita las trampas de la actuación peneana, comenzaría, en suma, por una apropiación del poder arcaico materno. El hombre, que despiensa sus deseos al campo del saber [*sa-voir*], aplica, en definitiva, las fórmulas de una Diotima que le salva del desencadenamiento mortal de su pasión erótica y le propone la visión entusiástica de un objeto inmortal e inmutable. Calco de la madre ideal, este objeto del saber [*sa-voir*] ideal permite al hombre construir su Yo ideal. Apoyado en Diotimas tan sólidas como autoritarias, el Yo ideal del hombre resiste firmemente las connotaciones devastadoras que las pasiones sexuales, homosexuales, inducen en los contrarios. Alejándose del Eros homosexual, generalmente por medio de una compañera heterosexual que abre la vía a la desexualización de la libido masculina, el hombre consigue la reconciliación con su Yo ideal, así como el ideal a secas. Sigue en pie, sin embargo, la dinámica erótica convertida en «alma»: alma del grupo, de la banda, «efecto de banda»⁶. Esta erótica homosexual trae consigo la pulsión de muerte, y sirve de contrapeso a la muerte. ¿Acaso el hombre no lleva a cabo la búsqueda sublime de la inmortalidad mediante un andamiaje de ideales para conjurar la muerte que lo estrangula, placer y destrucción, erección y caída, en el propio erotismo? Freud, lector aparentemente asiduo de *El banquete* (como lo demuestran las trece referencias a Platón en sus escritos), identifica el Eros platónico con su propia noción de libido⁷. Y evoca con detalle el mito narrado por Aristófanes sobre los andróginos⁸ para apoyar sus postulados relativos a la pulsión de muerte⁹. Por encima de la especulación propia del individuo Freud, este razonamiento se impo-

⁶ Cf. Michèle Montrely, «L'appareillage», en *Confrontation*, otoño de 1981, pp. 33-44.

⁷ «... Con esta concepción "amplificada" del amor, no ha creado el psicoanálisis nada nuevo. El Eros de Platón presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual, una perfecta analogía con la energía amorosa; esto es, con la libido del psicoanálisis...», «Psychologie collective et analyse du moi», en *Essais de psychanalyse*, Payot, p. 110; G.W., t. XIII, p. 99 [«Psicología de las masas y análisis del "yo"», en *Obras completas*, III, p. 2577].

⁸ «Au-delà du principe de plaisir», *ibid.*, p. 73; G.W., t. XIII, p. 62 [«Más allá del principio de placer», en *Obras completas*, III, pp. 2537-38].

⁹ «El sexo» no sería, pues, muy antiguo, y los instintos, extraordinariamente violentos, que impulsan a la unión sexual repitieron al hacerlo algo que había sucedido una vez casualmente, y que desde entonces quedó fijado como ventajoso», «Au-delà...», *ibid.*, pp. 71-72; G.W., t. XIII, p. 61 [*ibid.*, p. 2537].

ne por el descubrimiento de la ambigüedad originaria de la libido masculina: mortal y procreadora, destructora e idealizadora, por un lado «Fedro» y por otro «Diotima», Eros maníaco y Eros sublime. Sócrates tiene la ventaja de reunir, mostrándolos de manera paroxística, estos dos aspectos de la sexualidad masculina. ¿Se habría impuesto su saber metafísico con la fuerza con la que sabemos que lo hizo, si no desvelara el reverso erótico homosexual en el que se apoya, pero también su lucha a muerte contra la muerte? Umbilicado a la muerte en el impulso agresivo hacia el objeto deseado, conjurando la muerte a través de la fecundidad simbólica que crea objetos de sabiduría, el hombre soslaya lo femenino, que es su abismo y su noche. El amor respetuoso y respetable por un objeto (materno) idealizado evita las delicias y las angustias del sadomasoquismo: lo divino es en definitiva una diosa, sacerdotisa del poder arcaico, que permite no tanto reprimir como separar el deseo maníaco de su pulimento, de su educación dialéctica y académica al servicio de la ciudad ¹⁰.

MUERTE DE RISA

La risa es sin duda la *síntesis* —síntesis en pedazos, rota, absurda— de esas dos orillas de la experiencia erótica masculina. La ironía de Sócrates y, más aún, el remolino de discursos que se contradicen y se anulan a lo largo del banquete, así como la descripción ridícula, vejatoria, y sin embargo radicalmente cómica que Alcibiades hace del maestro en el preciso instante en que una panda de jueguistas invade la escena con nobles pretensiones, expresan claramente el hecho insoslayable de que uno sólo se ríe del Fallo. Con la condición de estar seguro de tenerlo, para aceptar provisionalmente deshacerse de él. El reverso de esta sideración del po-

¹⁰ Se ha señalado ya el anacronismo del término «homosexualidad» aplicado al mundo griego. La noción es reciente, tributaria de la psiquiatría del siglo XIX, mientras que el erotismo antiguo diferenciaba las posturas pasivas o activas más que las «identidades sexuales» femenina o masculina. Sin embargo, la primacía de la procreación continúa siendo el criterio moral esencial, en la Antigüedad y todavía más en el cristianismo, para condenar la pasividad y con ella la sodomía. De hecho, lo que tratamos de hacer comprender aquí, relejendo el erotismo platónico según Freud, no es una asignación del amor a tal o cual órgano o posición (óptica que sin embargo sigue presente en un Freud preocupado por relacionar tal placer de órganos a tal fijación de la historia del sujeto). Llamamos «homosexual» a este odio-enamoramiento, forzosamente sadomasoquista, en el que la identificación amorosa de los protagonistas se desarrolla a la sombra de la imagen fálica ideal. La psique es el terreno de esta erótica que haríamos bien en llamar «almosexual» (cf. *infra*). Lacan escribía: amor.

der, que puede ser más o menos amarga, es la melancolía tan querida por los poetas.

Al proyectar la vida en la muerte, al no dejar ningún espacio entre ellas, la melancolía es una *preocupación* permanente en el plano moral, una *impotencia* dolorosa en el plano sexual. Hundimiento del *entusiasmo*, reino del abismo donde se puede leer la influencia insuperable de una madre asfixiante, la melancolía vacía de contenido el saber, destruye la erección. La reversibilidad perversa (*voyeur/exhibicionista, sádico/masoquista*) desemboca entonces en una suma no disyuntiva que anula las dos actitudes (la activa y la pasiva) en la tristeza de la inacción y la desesperación. Sin duda, la personalidad melancólica se hunde incluso antes de que se plantee por haber colocado el listón demasiado alto, por imponer exigencias superyoicas obsesivas. Este espectro de la melancolía que recorre el arco tensado del goce fálico como un reverso a su máxima tensión, ha podido hallar refugio en la experiencia literaria de Nerval a Thomas Mann, para allí saciarse o curarse. La actitud desengañada del espíritu noble es, sin duda, una forma atenuada de este mal que desmitifica sabiduría, belleza e incluso Eros. Incapaz de mantener por mucho tiempo una forma o un objeto de deseo, la melancolía los destruye tan pronto como aparecen, y se disuelve en esa embriaguez sin composición. Thomas Mann, en *Muerte en Venecia*, ha celebrado esta melancolía estética en el corazón de la pasión homosexual vergonzosa y desengañada, mencionando el *Fedón* reinterpretado a la sombría luz de una opulencia enmohecida. «Así, por ejemplo, renegamos del conocimiento liberador, pues el conocimiento, Fedón, carece de severidad y disciplina; es sabio, comprensivo, perdona: no tiene forma ni decoro posibles; simpatiza con el abismo; es ya el mismo abismo.» Aceptando, en consecuencia, consagrarse sólo al estilo, el artista, Gustav Aschenbach, se ve, no obstante, de nuevo amenazado: «Pero inocencia y forma, Fedón, conducen a la embriaguez y al deseo, dirigen quizá al espíritu noble hacia el espantoso delito del sentimiento que condena como infame su propia severidad estética; lo llevan al abismo; ellos también lo llevan al abismo»¹¹.

EL ALMOSEXUAL

Gozar de las angustias de este abismo en el dolor moral de la decadencia tan deseada como condenada, o en el dolor físico que mortifica la propia

¹¹ *La mort à Venise*, Paris, Fayard, 1971, p. 127 [*La muerte en Venecia*, Barcelona, Seix Barral, 1983, pp. 137-38].

carne, puede convertirse entonces en uno de esos excesos previsibles del «tiro alado» platónico. El dolor cristiano tiene, en gran medida, su raíz en esta propensión del alma homosexual —del *almosexual*— a sufrir el martirio para mantener la fantasía de que existe un poder, así como su reverso masoquista de pasivación, de «feminización» completa. El masoquismo, del que se nos dice que es esencial y originariamente femenino, es una sumisión al Fallo que el almosexual conoce bien y que puede asumir hasta la muerte para convertirse en esa «verdadera» mujer —pasionada, castrada, no fálica— que no fue su madre. Mishima, creyéndose San Sebastián, y Pasolini, dejándose matar por un chulo en una playa italiana, llevan a su extremo el momento esclavista del erotismo masculino asociado a la veneración mortífera del Fallo. Y todo el que tiene un alma —hombre o mujer— se refleja en ella como si se tratara de ellos mismos. La mortificación llega, de hecho, cuando la sublimación artística —liberador exutorio frente al peso insostenible del ideal— revela ser de escasa ventaja ante las delicias mórbidas del cuerpo completamente transformado en pene asesinado. El hecho de que las condiciones sociales (persecuciones, coacciones ideológicas y financieras de todo tipo, etc.) y las fuerzas más o menos grandes del enigmático talento sean aquí factores esenciales que ponen obstáculos al desencadenamiento mórbido de la pulsión, o que, al contrario, lo precipitan, no debería ocultar un dato fundamental: Eros es de naturaleza maniaca. Y su pasión por el poder, aunque sea idealizado, su goce con el Fallo, posee un reverso: la depresión, el deleite destructor que disfruta con disolver el Yo y hasta el propio ser vivo. Más arcaico probablemente que el goce sexual, este placer con un fuerte componente mórbido está anclado, según el mito biológico de Freud, en la prehistoria de la materia que se perpetúa escindiéndose antes de haber adquirido el órgano con función erótica procreadora. Cualquiera que sea la verdad biológica, la fantasía, por su parte, hunde las raíces de esta propensión de la almossexualidad a lo mórbido (pero también cualquier depresión) en las inmediaciones del *agujero* (el «abismo», dice Gustav Aschenbach) que es el sexo materno adorado y odiado...

Así, desplegado sobre una gama que va del sexo al cielo, del caballo al pájaro, Eros demoníaco es otro medio fundamental —el otro modo— de cultura y de apaciguamiento para el hombre y la sociedad. Otro con relación a la *purificación* mística que enfrentaba al hombre con la abyección materna: con una madre menos soberana que deseable tanto como amenazadora, primera atracción de las tendencias centrípetas y autonomistas del futuro hablante¹². El hombre de la abominación, el hombre de la *cátarsis*, se enfrentaba en el miedo y la vergüenza con un preobjeto

¹² Cf. nuestro *Pouvoirs de l'horreur, essai sur l'abjection*, París, Du Seuil, 1980.

fascinante y repulsivo. Para apartarse, trazaba sobre su propio cuerpo y en el lenguaje, que era el verdadero territorio de su hábitat, fronteras, prohibiciones, tabúes. Por el contrario, el hombre erótico, maníaco o idealista, no toca a la madre. La prohibición le ha sido impuesta de una vez por todas: el lenguaje y la ley están ya ahí. Ahora le queda *acatarlos*, cumpliendo así el deseo de una madre soberana, intocable; o *transgredirlos*, manteniéndose fiel a la influencia de aquélla, en la atopía de la posesión erótica homosexual. Esta última, aunque marginada por el ideal educativo metafísico, trabajará, sin embargo, en turno de noche, vergonzosa y gozosa, tanto los cuerpos como el lenguaje del educador filósofo. Fuente de placer y fuente de retórica. Nunca observaremos suficientemente el exquisito movimiento con el que el retórico viola subrepticamente el lenguaje, menos para imponerle un estilo inaudito, escandaloso, vil —como lo habría hecho el poeta o prosista estilista que osa también tocar a la madre— que para insertar ese desorden sutil en la comunicación más respetuosamente dócil, prudente, armoniosa. Enamorado de la lengua, el retórico es un maníaco del detalle, un fetichista de las bellas formas ya hechas, y las bebe en las fuentes de su allosexualidad sólo así desvelada para tejer su corona a una Diotima real o imaginaria. Prototipo de la Dama de los trovadores, esta suprema destinataria de un Eros transmutado en creación verbal apologetica no tiene de mujer más que la capacidad represora de la madre fálica. Aquella que no goza más que cuando es llenada por su propio padre: lo divino.

El hecho de que la libido, Eros, sea masculina, no impide en absoluto que una mujer coloque en ella sus amores. Por identificación más o menos dolorosa con el hombre. Con más sinsabores en la vertiente maníaca sadomasoquista, con más dificultades también para mantener la fe en la visión de una sabiduría suprema caída de los ojos de una madre idealizada. Tendrá tendencia a reemplazar a la madre ideal por un padre inspirador de superyó, y este cambio le supondrá menos visiones jubilosas, pero más esfuerzos sobrecargados y disciplinados por la ascensión al saber [*sa-voir*].

Y EL OTRO SEXO EN SÍ

Si, por el contrario, hubiera una libido femenina, ¿sería imaginable una erótica de lo femenino?

En la medida que tiene un alma enamorada, una mujer es llevada a la misma dialéctica de enfrentamiento al Falo, con todo el cortejo de imágenes, ideales y pruebas de dominación-sumisión que supone. Si quisie-

ra escapar, encontraría, a través del espejismo de la androginia o en el amor por otra mujer, la dinámica del *Fedro*. Poco importa el órgano, la confrontación con el poder sigue ahí. Sin embargo, el paraíso andrógino y, de otra forma, los amores lesbianos comportan la deliciosa playa de una libido neutralizada, tamizada, desprovista del filo erótico de la sexualidad masculina. Roces, caricias, imágenes apenas distintas que se hundan la una en la otra, borrándose o velándose sin estrépito en la dulzura de una disolución, licuefacción, fusión... Esto evoca el diálogo amoroso de la madre encinta con el fruto, apenas distinto de ella, que lleva en su vientre. O el roce de las pieles suaves, irisadas, no de deseo, sino de esa apertura-cierre, eclosión-marchitamiento, hueco que apenas formado se funde rápidamente en un mismo calor, que dormita o se despierta en el abrazo del bebé y la madre que lo alimenta. Piel, boca, abertura de los labios vacía, excitada o llena, envuelven estos efluvios, filtran su tensión y, fuera de toda penetración agresiva, flotan, acunan, drogan. Distensión de la conciencia, sueño despierto, lengua ni dialéctica ni retórica, sino paz o eclipse: nirvana, embriaguez y silencio.

Cuando este paraíso no es un accesorio del erotismo fálico, su paréntesis y su reposo, y aspira a erigirse en absoluto de una relación entre dos, estalla la no-relación que es. A continuación se abren dos vías. O bien, reanudan, más salvajes aún, la manía erótica con los estragos del juego «amo-esclavo». O bien, y a menudo en consecuencia, la muerte explota en la paz que se creía haber absorbido. Muerte por trituración en ese vientre antes tan protector, cariñoso y neutralizador. Muerte de no ser más que «uno» *(on)*: identidad perdida, disolución letal de la psicosis, angustia de las fronteras perdidas, llamada suicida del fondo.

Insolubles, dramáticos hasta el mismo momento de la extinción del drama, nuestros amores no nos dejan más que la solución calificada de perversa: pasar de lo abyecto a lo sublime, probar toda la gama de penas y delicias, garantía suprema contra el aburrimiento...

UNA SANTA LOCURA: ELLA Y EL

Y ni siquiera sabe el hombre si es objeto de amor o de odio; todo está encubierto ante él.

(Ecd., 9, 1)

IRREPRESENTABLE LEY

Ya sea pasional, e incluso vil, como el lazo entre el hombre y la mujer, o sagrado como el lazo entre el hombre y Dios y viceversa, el *amor* bíblico es denominado la mayoría de las veces por la raíz *ahav*, 'aceptar', 'adoptar', 'reconocer' (y tal vez permutado con 'rechazar', 'desaprobar', 'repudiar', por *odio*). Sobre el eje de la absorción y del rechazo, el amor asimila, domestica, ampara, comportando así una connotación maternal, incluso uterina; pero también une, reconoce, legaliza, con connotación paternal. Así, *riham*, de *rehem*, 'útero', indica el sentimiento familiar; *háfef*, significa 'placer de', 'placer por'; *razah*, 'sentirse bien con', 'aceptar'; más intelectuales serían los términos *hashak*, que expresa la 'adhesión' personal; *hanan*, que sugiere un 'favor concreto' más que un afecto; y finalmente *hased*, que significa 'lealtad', pero también 'amor verdadero', 'alianza' (*Gén.*, 20, 13; 47,39).

Los primeros textos de la Biblia no hacen más que dos menciones, muy elípticas, al amor de Dios por el Hombre:

«Consoló David a Betsabé, su mujer; y entrando a ella, durmió con ella, y ella le dio un hijo, a quien llamó Salomón, al que amó Yavé, que envió a Natán, profeta, el cual le dio el nombre de Jedidia por causa de Yavé» (*II Sam.*, 12, 24). Así pues, es *por medio* (*avur*) de Natán como Yavé hace saber a David que ama al niño: Dios no habla de amor personalmente, se expresa aquí por un intermediario; entonces se le da un segundo nombre a este hijo del amor ilegítimo, para indicar que es reconocido por Dios, pero este nombre de Jedidia no aparecerá más en el texto.

«Bendito Yavé, tu Dios, que te ha hecho la gracia...», declara la reina de Saba constatando que Yavé ama a Israel (*I Reg.*, 10, 9). Hay que destacar que es una extranjera la que habla, y que lo hace indirectamente, por medio de enigmas.

El amor inmediato de Dios por su pueblo, amor que no exige ni mérito ni justificación, sino que es de preferencia y de elección, constituye, de entrada, al amado (que es también un amante) como sujeto en el sentido más estricto del término. Tiene la característica de ser irrepresenta-

ble: es por medio de Natán, pero sin palabras, como se hace saber que Salomón, hijo de David, es amado; el nombre del niño, Jedidia, no será repetido: parece inscribirse aquí como para aplacar y realzar el deseo y el crimen en los que se basa la concepción de Salomón; la reina de Saba habla por medio de enigmas... Este amor irrepresentable, por el hecho de ser debido a un dios legislador, no es menos accesible a alguien que, como David, profiere un discurso amoroso que no es más que gesto y voz: sonido, grito, música que flota sobre la represión originaria, hechizo del narcisismo primario. La *chora* de Platón en el *Timeo* es quizá más adecuada para evocar una significación como ésta, anterior al signo.

Este tema del amor divino será ampliamente desarrollado por el *Deuteronomio* (4, 37; 7, 8 y 13; 10, 15 y 18; 23, 6). En las puertas del exilio, Ezequiel repite el enunciado del amor de Dios por su pueblo (*Ez.*, 34, 10-16): «... Heme aquí... Yo mismo iré a buscar a mis ovejas y las reuniré...» Asimismo Jeremías (2, 2-3): «Me acuerdo de tu fidelidad al tiempo de tu adolescencia; de tu amor hacia mí cuando te desposé conmigo... Era entonces Israel lo santo de Yavé...»

Pero es como una *ley de amor*, como un deber del fiel hacia su Dios y su hermano, como se enuncia la versión más conocida del amor bíblico. «Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (*Deut.*, 6, 5), y «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Lev.*, 19, 18). Sin embargo, este amor-ley hace a menudo olvidar la dinámica compleja del amor bíblico que el Cantar de los Cantares recoge, pone de manifiesto y amplía.

HISTORIA, MEMORIA, FALO

Las opiniones sobre la fecha eventual de la redacción del Cantar de los Cantares difieren. Para algunos, el texto, que hace numerosas referencias a Salomón (3, 7, 9, 11; 8, 11, 12), habría sido compuesto por el propio Salomón, hijo de David. La fecha más antigua ha sido fijada hacia el 915-913 antes de nuestra era. Esta opinión prevalece entre los críticos judíos y cristianos del siglo XIX¹. Otros consideran que el texto es más reciente, pero que contiene alusiones a épocas arcaicas². Los autores que

¹ Entre los autores modernos que la comparten a partir de otros datos, señalemos M. H. Segal, «The Song of Songs», en *Vetus Testamentus*, XII, pp. 470-90, que ve en él los rasgos específicos de la época de Salomón: la santidad y la lujuria; G. Gerleman, «Die Bildsprache des Hohenliedes und die altägyptische Kunst», en *Annual of the Swedish Theological Institute*, I, pp. 24-30, que observa una relación con el arte gráfico egipcio, etcétera.

² Cf. H. Graetz, *Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied*, 1871.

se basan en análisis lingüísticos estiman generalmente ³ que el texto sólo puede fecharse alrededor del siglo III antes de Cristo. Entre los eruditos modernos, Chaim Rabin vuelve a la hipótesis del origen salomónico del texto, basándose, sobre todo, en la influencia religiosa india (testificada, según algunos, arqueológicamente) sobre la civilización hebraica hasta el segundo milenio antes de nuestra era. Esta influencia india se manifestaría en el texto del Cantar en el hecho de que el sujeto principal de la enunciación es la mujer, en que se celebra a menudo la renovación de la naturaleza y, para terminar, en que la nota dominante del sentimiento amoroso, más allá de una cierta agresividad del macho, es la languidez de la amante, coloración particularmente familiar, según el autor, en la poesía tamil ⁴. El autor supone que el texto podría haber sido escrito por alguien que hubiera viajado por Arabia del Sur hasta la India en la edad dorada del comercio judío con Oriente, que corresponde tanto a la época de Salomón como a la de la poesía tamil. Señalemos que Adam Clarke ⁵ había establecido ya paralelismos entre el Cantar y el texto de la *Gīta-Govinda*. Estas interpretaciones constatan similitudes entre una divinidad india (Krishna, por ejemplo), a la vez sensual y mística, y la amante del Cantar; pero olvidan señalar que la enunciación del Cantar está muy específicamente individualizada, asumida por sujetos autónomos y libres que, como tales, aparecen por primera vez en la literatura amorosa mundial.

Las primeras interpretaciones judías, como más tarde las cristianas, son alegóricas. Los rabinos ven en el amor del Cantar la relación entre Yavé y el pueblo elegido. Es la interpretación del *Midrash*, así como la de los comentaristas medievales, Saadia, Rashi, Ibn Ezra. Sobre la base de los datos lingüísticos, algunos piensan que el tárgum del Cantar data del siglo V de nuestra era, hasta el siglo IX como más tarde ⁶. Se encuentra en el tárgum la célebre constatación del gran erudito Saadia (892-942), según el cual el Cantar es un cofre cuyas llaves se han perdido. La interpretación cristiana, más tarde, verá en él la aspiración de la Iglesia hacia Dios, cuando no el presentimiento del amor de la Virgen,

³ Como H. L. Ginsberg, «Introduction to the Song of Songs», en *Jewish Publication Society Version*, 1969, pp. 3-4, y «Northwest semitic languages», en *The world history of the Jewish people*, II, compuesto por H. Mazar, 1970, pp. 102-24.

⁴ «The Song of Songs and tamil poetry», en *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 3, 1973, pp. 205-19.

⁵ «The holy Bible, containing the Old and the New Testament, with commentary and critical notes», *Job to Solomon's song*, III, 1885.

⁶ R. Loewe, «Apologetic motifs in the Targum to the Song of Songs», en *Biblical motifs: origins and transformations*, III, compuesto por A. Altmann, Brandeis University, 1966, pp. 159-96.

o el amor mutuo de Cristo y la Iglesia. Para algunos moralistas las proposiciones hechas por una mujer, y pastora por añadidura, a un soberano resultarán chocantes, por lo que encontrarán esta psicología inverosímil o no occidental. Bossuet, en 1693, destaca la correspondencia entre la semana nupcial judía y la división del Cantar: partirá de aquí una teoría sobre el Cantar como transposición de los cantos nupciales, que comprenderá el estudio de Renan y también otros trabajos más etnológicos comparando el Cantar con las costumbres nupciales sirias. Se han podido establecer relaciones entre el Cantar y los cultos paganos de fertilidad celebrados en Mesopotamia. Se ha podido ver en él un culto al dios Tammuz-Adonis más que al dios de Israel ⁷.

El misticismo judío, bien conocido hoy gracias a los trabajos de G. Scholem ⁸, interpreta el Cantar a la luz de lo que R. Patai ha podido llamar *the Hebrew goddess*. Similares exégesis parten de la demostración de que, en un origen, Yavé era representado con una compañera femenina. Más tarde, cuando quedó prohibido representar a Dios, la mujer fue reducida a la posición de guardiana, representada por dos querubines hembras. Después de la destrucción del primer templo, se impone la idea de que sólo Dios posee los dos aspectos, macho y hembra, y en lo sucesivo los querubines no significan más que atributos divinos. Para el Talmud, el querubín macho representa a Dios, y el querubín hembra al pueblo de Israel. La Cábala desarrolla finalmente la teoría mística de los *sefirots*, y considera al Rey y la Maronita como dos entidades divinas ⁹.

Notemos finalmente que el «feminismo», como en filiación con una cierta tradición hinduista en los estudios del Cantar, descifra en él un ejemplo de apoyo para su interpretación «despaternalizante» del judaísmo ¹⁰.

El hecho de que el amor sea presentado en el Cantar como el antidoto poderoso contra la muerte ha llevado a algunos investigadores a buscar relaciones entre su texto y las celebraciones orgiásticas de los cultos funerarios babilónicos y griegos, como los muestran, entre otros, los textos ugaríticos. La presencia obsesiva de la mirra y las especias normalmente utilizadas en los banquetes mortuorios y orgiásticos es invocada como pieza de convicción, así como ciertos datos lingüísticos. Recorde-

⁷ T. D. Meek, «The Song of Songs: introduction and exegesis», en *Interpreter's Bible*, comp. por G. A. Buttrick et al. (12 vols.), 1952-57; vol. V, 1956, pp. 48-148.

⁸ Cf. *Les grands courants du mysticisme juif*, Paris, Payot, 1960, así como *Jewish gnosticism, Merkabah and talmudic tradition*, Nueva York, 1960.

⁹ Cf. R. Patai, *Man and temple in ancient Jewish myth and rituel*, 2.ª ed. 1967.

¹⁰ Phyllis Trible, «Depatriarchalizing in biblical interpretation», en *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 1973, pp. 30-48.

mos que el griego *herma* y el ugarítico y hebreo *yād*, 'mano', son utilizados para designar el falo y la estela mortuoria. Asimismo, en hebreo, «memoria» y «falo» parecen unidos a la misma raíz, **dkr*, **zkr*¹¹. ¿Cómo no prestar atención a estas interpretaciones cuando se lee en el Cantar que «es *tan* fuerte el amor como la muerte»?

METÁFORA DE LAS METÁFORAS

El término *Sir hassirim*, 'Cantar de los Cantares', es un superlativo que, de entrada, exceptúa el encantamiento amoroso de cualquier otro discurso, canto, sagrado. Este título no desvela, sin embargo, la fuerza alegórica del encantamiento dramático que contiene. Esto lo hará el libro de las Lamentaciones, que lleva en hebreo el nombre de la primera palabra del texto: «como», *ēykāh* («¿Cómo se sienta en soledad la ciudad populosa. Es como viuda»). Sin embargo el adverbio de comparación, eje de las alegorías, de los símbolos, del sentido figurado, conviene igual, si no más, al canto de amor que a la endecha. A menos que, reunidos en los *Cinco rollos*, y apenas separados por la historia de Rut la moabita, que asegura quizá más bien la continuidad feliz, amor y lamentación no sean invocaciones surgidas del mismo fondo de incompleción, de desfallecimiento, de llamamiento al sentido. ¿El amor como lamento que no se confiesa? ¿El lamento como amor que se ignora?

La dramaturgia y la lírica griega, por una parte, y los cultos mesopotámicos de fertilidad, por otra, irrigan sin duda este canto de acentos a menudo paganos, que, sin embargo, encuentra su lugar natural en la Biblia. Los rabinos lo comprendieron hacia el año 100, en Yabneh, cuando terminaron por aceptar, no sin reservas, el diálogo amoroso en el mismo seno de las Sagradas Escrituras. «En un principio, los Proverbios, el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés fueron suprimidos; al ser considerados como simples parábolas que no formaban parte de las Sagradas Escrituras, [las autoridades religiosas] se levantaron para suprimirlas; [y fue así] hasta la llegada de los hombres de Ezequías, que los interpretaron»¹². El rabino Akiba, por su parte, defendió con fervor, y sin duda con ironía, el derecho de ciudadanía del texto contestado: «¡Dios

¹¹ Cf. Marvin H. Pope, *Song of Songs. A new translation with introduction and commentary*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1977, pp. 226 ss. El lector se remitirá a esta obra para una bibliografía extensa sobre el Cantar. Para el texto francés, véase el Cantar de los Cantares seguido de los Salmos traducido por A. Chouraqui (París, PUF, 1970), así como la edición de La Pleiade que citamos más adelante.

¹² *The Fathers according to rabbi Nathan*, cap. I, New Haven, 1955, p. 5.

nos guarde! Nunca nadie en Israel ha discutido el carácter sagrado del Cantar de los Cantares; pues el mundo entero no es digno del día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel. Si todas las escrituras son sagradas, el Cantar de los Cantares es más sagrado que las demás»¹³.

Antes de pasar a la interpretación rabínica alegórica que justificó la inserción del Cantar en la Biblia, insistamos en algunos aspectos retóricos del texto en sí.

EXISTE: CORRE

El himno amoroso declara, de entrada, su objeto y su destinatario: el rey Salomón, a la vez autor y amado, y también a quien se dirige el texto. «Cantar de los Cantares, de Salomón. / ¡Bésemme con besos de su boca!... / Son tus amores más suaves que el vino, / son tus ungüentos suaves al sentido. / Es tu nombre un ungüento derramado; / por eso te aman las doncellas.»

Triplemente regio: soberano, poeta, amante, el destinatario de la pasión amorosa está ahí, planteado ya al comienzo del juego sin la menor duda. Existe y ama, pues es de él de quien vienen las —¿sus?— palabras de amor. El amado también manifestará su presencia por medio de tomas de palabra personales y absolutamente similares a las de la Sulamita, la amante, retomando sus términos y sus giros para devolvérselos. Es cierto que esta presencia del amado es fugaz, que no es, en definitiva, más que una espera, y que al final (digamos desplazado) del canto, la amante llega a desposar este ir de aquí para allá del amado, esta fuga perpetua, sugiriéndosela («Corre, amado mío, / corre como la gacela...»), como si no fuera ya en sí mismo, y desde el principio del texto, una carrera incesante... Sin embargo, y a través, incluso, de esta fuga asumida por los dos protagonistas —no enamorados fusionales, sino enamorados de la ausencia del otro— no hay ninguna incertidumbre sobre la *existencia* del que es amado y ama. «¡Bésemme con besos de su boca!»

Lo inasequible del amado se manifiesta finalmente por la presencia del pastor. Ciertos versículos resultan un tanto ambiguos: ¿quién es el amante, un rey o un pastor? Renan cree percibir la existencia del pastor amado por la joven, que, precisa, el versículo 7 del primer capítulo ya nos había dejado entrever, «y que resulta [...] ahora [cap. 5] de una certeza absoluta». Sin embargo, la evidencia no aparece explícitamente, y el

¹³ Cf. G. Scholem, *Jewish gnosticism, Merkabah and talmudic tradition*, Nueva York, 1960, pp. 118 ss.

alegorismo generalizado del texto permite, en efecto, toda clase de conjeturas, salvo quizá precisamente la del pastor, en el capítulo 5. «Este es», prosigue Renan, «un punto capital y clave del poema. Si ha habido tanta desorientación sobre el plan de la obra, es porque no se ha destacado suficientemente la distinción capital hecha en este lugar, distinción de la que resulta que Salomón no es el objeto amado, más aún, que su ausencia es la condición necesaria para gozar del objeto amado»¹⁴. Esta lectura tiene quizá la ventaja de poner de relieve la tensión bíblica entre un amado presente (encarnado), que sería el pastor, y otro irrepresentable, poseedor de la autoridad y de la prohibición, irremediabilmente fuera del alcance aunque esté condicionando la existencia del amante, que es Dios (aquí, Salomón). Sin embargo, racionalizar de este modo estos dos aspectos de la divinidad, disociarlos de una forma tan tajante como quiere Renan, crea problemas. En efecto, este desglose puede resultar extraño, tanto al texto alegórico del Cantar —que está construido a base de enredar las pistas para favorecer así las lecturas connotativas, las interpretaciones individuales y colectivas—, como al propio espíritu bíblico. Este, manteniendo siempre a Dios invisible, no cesa de hacerle insistir en todos los aspectos rituales, y también cotidianos, de la vida, sin establecer un paralelo ni una competencia entre su autoridad, y una realidad corporal deseable (como lo sería el pastor para la pastora). La lectura de Renan es quizá laica, demasiado laica, porque es en definitiva humanista, demasiado humanista, insensible a la tensión absoluta del amor por el Otro. El hecho de que la autoridad suprema, real o divina, pueda ser amada en cuanto cuerpo, aunque permanezca esencialmente inaccesible; que la intensidad del amor esté precisamente en esta combinación de goce recibido y prohibido, de separación fundamental que, sin embargo, une: esto es lo que nos va a señalar el amor que proviene de la Biblia y, muy particularmente, la modalidad más tardía que canta el Cantar.

En efecto, desde que comienza la evocación de la experiencia amorosa, estamos en ese universo del sentido inexpresable que es el universo de las *alegorías*. «Son tus amores más suaves que el vino, / son tus ungüentos suaves al sentido. / Es tu nombre un ungüento derramado; / por eso te aman las doncellas.» El «nombre», evocado casi de entrada, lleva a la embriaguez: la precisión y la unicidad de ese nombre desencadena al parecer una ebullición del sentido, un flujo de significaciones y sensaciones comparable al que producen las caricias, los perfumes y los aceites. Lo sensitivo y lo significativo, el cuerpo y el nombre son, así, no sólo situados en el mismo rango, sino fundidos en la misma lógica de in-

¹⁴ Renan, *Le Cantique des Cantiques*, París, Calmann-Lévy, 1860.

finitización inexpressable, de polivalencias semánticas agitadas por el estado amoroso, hogar de lo imaginario, fuente de la alegoría.

LA FIGURA ES AMOROSA

Como en la poesía griega, como en Teócrito o en Virgilio, el amor bíblico del Cantar se expresa en discurso figurado. La figura es amorosa: condensación y desplazamiento de semas, designa una incertidumbre, no del *objeto* de amor (Salomón es de una existencia más que cierta, absoluta, aunque huya: él es el autor al igual que es el pastor), sino una incertidumbre del vínculo, de la posición del sujeto enamorado respecto del otro. Es el propio pacto enunciativo el que, en su particularidad amorosa y por la intensidad del afecto requerido por los dos amantes, que son los dos enunciadores, perturba el intercambio de información normal, unívoca. Firmado por un autor, Salomón, pero enunciado con una fuerza igual, si no mayor, por su bienamada, una mujer, la Sulamita, este pacto no cesa de desvelar su dramática dualidad, interiorizada por cada uno de los amantes y quizá incluso por cada una de sus palabras. Para que resulte más evocadora, para el otro, de la experiencia propia del sujeto enamorado —ya que ése es el objeto del diálogo amoroso— cada información se carga de polivalencias sémicas y se convierte así en una connotación inexpressable. Se puede seguir el destino de este discurso metafórico en Baudelaire y su elipsis no menos polivalente en Mallarmé. Indiquemos, no obstante, que desde los albores de la poesía lírica —y el Cantar, que recuerda la tradición griega, condensa magníficamente su retórica— el transporte del sentido (*metaférein*=transportar) resume la transferencia del sujeto al lugar del otro.

INFINITO Y REPETICIÓN

Se ha destacado también el orden aleatorio de los versículos: el último podría estar situado en el cuerpo del texto y, por lo demás, cualquier otro cambio de orden no perturbaría el valor del conjunto. Cualesquiera que sean sus razones históricas o textuales, este desorden en la composición subraya de hecho, y sobre todo en la medida en que no merma la comprensión del mensaje amoroso, que el *sentido lírico* está contenido en cada uno de los elementos mínimos del texto, que condensan así, en miniatura, la totalidad del mensaje. Una metáfora, y quizá incluso una

sola invocación, un gesto de la voz, tienen el poder semántico del conjunto¹⁵. La intensidad de un elemento (palabra, secuencia melódica o danzada, etc.) es, de entrada, existente, impuesta, presupuesta. Como si por el simple acto enunciativo amoroso, la totalidad de la significación (en sí misma inexpresable, alusiva, confusa, sin más contenido preciso que el principio de la aspiración mutua de los interlocutores el uno por el otro) se insinuara en los signos y los infrasignos. El conjunto lírico no es un orden, una gradación lógica o una estructura fundada sobre una determinada variante de las leyes de la repetición: es un estribillo, abierto, infinito, indefinido —en salvas, en ráfagas, en reiteración de la violencia tanto semántica como emotiva— de la intensidad del pacto amoroso. Esta negligencia de la estructura no afecta más que a las grandes unidades discursivas (sucesión de los versículos, por ejemplo). Las sílabas, los ritmos, las aliteraciones, están rigurosamente ordenados en el interior de cada versículo y, por otro lado, la reduplicación es de rigor. Así, a la descripción de la amada por Salomón («¡Qué hermosa eres, amada mía, / qué hermosa eres! / Son palomas tus ojos vistos a través de tu velo», cap. 4), responde la descripción del amado por la Sulamita («Mi amado es fresco y colorado, / se distingue entre millares... / Sus ojos son palomas», cap. 5, 10). También encontraremos en el capítulo 7, 4, una repetición del 4, 5 («Tus pechos, dos cervatillos / mellizos de gacela»), así como numerosas comparaciones idénticas del cuello con la torre, de los dientes con rebaños de ovejas, las evocaciones del Líbano, del Carmelo, etcétera.

Esta persistencia de la *repetición* al nivel de las pequeñas unidades del discurso y de las comparaciones o metáforas codificadas, y su disminución al nivel superior de la organización lógica del conjunto —donde, sin embargo, continúa reinando en sordina, sin producir una composición ordenada, pero sí repeticiones aleatorias— sugieren el impacto de la pulsión de muerte en la invocación amorosa. La amada lo dice directamente: «Que es fuerte el amor como la muerte / y son como el sepulcro duros los celos. / Son sus dardos saetas encendidas, / son llamas de Yavé» (cap. 8, 6).

UN DIÁLOGO

Finalmente, notemos el carácter dramático del texto enunciado por dos solistas y un coro que, dividido en dos, canta también dúos: «¡Torna, tor-

¹⁵ Cf. nuestro «Pour une sémiologie des paragrammes», en *Sémiotiké. Essais pour une sémanalyse*, Paris, Du Seuil, 1968, que trata de la infinitud del sentido en un texto poético.

na, Sulamita; / torna, torna, que te admiremos! / ¿Qué queréis admirar en la Sulamita, ordenadas en dos coros?» (cap. 7). Tomados de la dramaturgia griega, y también del ritual mesopotámico, estos rasgos inscriben el discurso de amor en la dinámica de la representación *escénica*. Los personajes de las demás secuencias bíblicas (pensemos en David, en Isaac o en Abraham, o incluso en Rut, que figura en los *Cinco rollos* que contienen también el Cantar) son los agentes y las funciones de un *relato*. Cualquiera que sea la densidad psicológica que el lector moderno les atribuya, son de hecho marcadores lógicos en el interior del despliegue de la palabra divina dirigida al pueblo elegido. Por el contrario, con el *diálogo* entre la Sulamita y Salomón, asistimos a la puesta en escena de una dialéctica: el protagonista se constituye como tal, es decir como enamorado, a medida que habla al otro o que se describe para el otro. Técnica de la dramaturgia griega al mismo tiempo que lógica profunda del acto de comunicación, esta teatralización de la palabra y de sus sujetos llega a su máxima intensidad y verosimilitud con la situación amorosa. Sin embargo, el diálogo del Cantar no es ni trágico ni filosófico: al oponer radicalmente los sexos, crea, no obstante, su comunidad real y simbólica. El diálogo amoroso es tensión y gozo, repetición e infinito, no comunicación sino *encantamiento*. Diálogo canto. *Invocación*.

Que el sujeto que habla en cuanto sujeto amoroso esté en fuga permanente con relación a su destinataria; que le llame-le preceda, le responda-le siga, sin jamás unirse a él más que en la síntesis de los corazones que se escinden en dos partes de un dúo, esta dinámica indica, en el mismo corazón del monoteísmo, al menos dos movimientos. El primero consiste en que a través del amor, *yo* me propongo como sujeto de la palabra que me subyuga, el Amo. La servidumbre es amorosa, supone una reciprocidad, incluso una prioridad del amor del soberano (Salomón es, como ya hemos dicho, el presunto autor del canto, aquél sin el cual el canto no existiría). Al mismo tiempo, y éste es el segundo movimiento, en el diálogo amoroso *yo* me abro al otro, lo acojo en mi desfallecimiento amoroso, o bien lo absorbo en mi exaltación, me identifico con él. Mediante estos dos movimientos, las premisas del *éxtasis* (de la salida fuera de sí) y de la *encarnación* en cuanto conversión en cuerpo del ideal son planteadas en el encantamiento amoroso del Cantar. Pero, más inmediatamente aún, se esboza aquí, inseparable del espacio amoroso, el espacio de una *interioridad psíquica*. Esta interioridad es, por supuesto, escénica, de una teatralidad polivalente aunque no sea más que por su consistencia vocal, gestual, visual tanto como verbal. Y, sin embargo, por la aspiración amorosa que unifica y totaliza más allá de la separación irremediable subrayada por el plano de fuga, el amor es ya el receptáculo de la vida interior. «Desfallezco de amor» canta la Sulamita

(cap. 5, 8), prefigurando los futuros meandros psicológicos de los místicos a los románticos.

UN CANTO - UN CUERPO

Por su temática corporal y sexual («Mi amado mete la mano por el agujero de la llave. / Mis entrañas se estremecen todas», cap. 5, 4), indisolublemente mezclada al tema dominante de la ausencia, de la aspiración fusional y de la idealización de los amantes, la sensualidad del Cantar conduce directamente a la problemática de la encarnación. El amado no está aquí, pero siento su cuerpo; en el estado de encantamiento amoroso, me uno a él, sensual e idealmente. La interpretación rabínica alegórica, que ve en el amado al propio Dios, favorece de hecho esta potencialidad «encarnista» del Cantar: ¿cómo escapar a ella, si amo a Dios, si el amado es, más allá del cuerpo de Salomón, el propio Dios? Encrucijada de la pasión corporal y de la idealización, el amor es indiscutiblemente la experiencia privilegiada para la eclosión tanto de la metáfora (lo abstracto por lo concreto, lo concreto por lo abstracto) como de la encarnación (el espíritu que se hace carne, la carne-verbo). ¿A menos que la encarnación sea una metáfora que se ha deslizado en lo real, y ha sido tomada por una realidad? ¿No será una alucinación que ha adquirido el peso de lo real en la violencia de la pasión amorosa, que es, de hecho, la forma normal de alienación que choca con los registros de la representación (real-imaginario-simbólico)?

SEXO Y DIOS

La cuestión sigue siendo, sin embargo, la de saber por qué justificación explícita y según qué lógica inconsciente el Cantar ha podido hallar un lugar en la Biblia. ¿Cómo, de ser literalmente erótico, ha podido pasar a ser sagrado? Podemos imaginar que primero, muy lógicamente y como anegados por la metafóricidad amorosa, los rabinos ponderaron el evidente sentido figurado del texto amoroso, pero para idealizarlo con un paso suplementario, un paso enorme, por supuesto, ya que el sublime amado real resulta ser Dios en diálogo de amor con su bienamada, la nación de Israel. Sin embargo, la significación erótica del texto no podía

escapar a nadie ¹⁶. Entonces, ¿la obra fue incluida en las Escrituras quizá porque llenaba un vacío en la panoplia bíblica? Mientras que los pueblos vecinos (tanto hititas como semitas) llevaban a cabo ritos sexuales en el bosquecillo o en el templo sagrado sin por ello compararse nunca con amantes de sus dioses, sólo los judíos no procedían a ningún rito sexual. Homenaje último a la fertilidad de la diosa-madre, estos ritos se hallaban necesariamente apartados de la religión del Padre. Al introducir el tema del amor sensual, el Cantar no es, sin embargo, una concesión a la femineidad fértil. Si reconoce el deseo, si describe, voluble y voluptuoso, sus fastos y sus desvaríos, es para someterlos a la autoridad real del Amante. Por su parte, la Sulamita desea efectivamente introducir a su amado en «la casa de mi madre» (caps. 3, 4; 8, 2); habría preferido que fuese su hermano, su familiar, y así amarlo sin ningún problema. Sin embargo, él huye, desafiando no sólo el hogar materno donde se esconde el poder de la diosa-madre o de la esposa, sino la propia fusión sexual: «En el lecho, entre sueños, por la noche, / busqué al amado de mi alma, / busquéle y no le hallé» (cap. 3, repetido en el cap. 5, 6). ¿No son este desafío, esta tensión, los que ponen precisamente de manifiesto, en voz, en gesto, en poema, la fuerza del deseo a la que todo lector, antiguo o moderno, es inevitablemente sensible, y que actúa como potente motor a lo largo de las aventuras sexuales, familiares, del pueblo elegido?

Habida cuenta del componente erótico diseminado por todo el texto bíblico, relacionado con la presencia absoluta de su Dios tan exigente como amante, el Cantar no es un elemento extraño de la Biblia: no hace más que poner los puntos sobre las íes. Deseo y Dios siempre han estado ahí; se trata ahora de contemplarlos juntos en los pliegues de la experiencia psíquica individual. El término de amor consagra su unión: amor sensual y diferido; cuerpo y poder; pasión e ideal.

LA PAREJA LEGÍTIMA

El hecho de que se trate de un amor conyugal es sin duda primordial para que las eventuales influencias de las mentalidades religiosas o sexuales de los pueblos vecinos se integren en el cuerpo de la escritura bíblica. Gershon D. Cohen tiene sin duda razón al insistir en ello ¹⁷: el amor de

¹⁶ Cf. Gershon D. Cohen, «Le Cantique des Cantiques et la mentalité religieuse juive», en *Les Nouveaux Cahiers*, 1974, 35, pp. 55-66; conferencia en The Samuel Tiedland Lecture, 1966.

¹⁷ *Ibid.*

la *pareja consagrada por la Ley* es el pilar de la sociedad judía, y describir a los amantes bajo la imagen de una pareja de esposos afectuosos, que es mantenida por los celos del marido pero asegura una seguridad a la mujer, es indudablemente un rasgo de las costumbres populares que legitima y, sólo así, santifica el amor. «Hermana mía, amada mía» parece indicar la virginidad de la amada más que una relación literalmente incestuosa, y se observará también, por lo que se refiere a esta virginidad, que en ningún momento se consuma la unión carnal. Conyugal, exclusivo, sensual, celoso, sí, el amor del Cantar es todo eso a la vez, añadiendo además lo innominable de la fusión carnal. Señalemos que estas particularidades lo diferencian radicalmente tanto de los amores platónicos, de los que no tiene ni el psicodrama ni la abstracción ideal, como de la mística patética y entusiástica de los amores orgiásticos propios de los cultos paganos, cuya ilusión de plenitud no comparte. A igual distancia de ambos, consagrado por la ley tanto como fundado sobre una distancia, una fuga, e incluso un imposible, el amor del Cantar abre una página en blanco en la experiencia de la subjetividad occidental. Su atracción enigmática, su encanto lírico, provienen sin duda en gran medida de la admiración que produce su particularidad psicosocial: ser una legitimación de lo imposible, ser un imposible erigido en ley amorosa. Habría que buscar en la sociología y en la historia del pueblo judío las razones de tal experiencia de la vida conyugal, a menos que se admita también, y por el contrario, que es el elemento previo de la divinidad paterna, una, severa y amante, el que en definitiva ha modelado esta experiencia conyugal. Única en su género, es la palabra de una ley inscrita en el deseo, la que, por encima de las influencias extranjeras, se recoge maravillosamente en este Cantar de un amor innovador. Ni búsqueda filosófica, ni entusiasmo místico, el amor bíblico canta de hecho, y por esto mismo, la báscula de la religión (que es en definitiva una celebración del secreto de la reproducción, secreto del placer, de la vida y de la muerte) en la estética y en la moral.

Después de haber visto cuál es el tipo de amor que evoca el Cantar y qué procedimiento retórico general usa, comprendemos mejor el sentido de su inserción en la Biblia. Ningún otro pueblo, aunque se dedicase a cultos sagrados orgiásticos, ha imaginado su relación con Dios como la de la amante con el Esposo. El amor del Cantar aparece inscrito a la vez en el marco de la conyugalidad y en el de una realización que siempre está por venir (¿sostenida, en suma, por un «nunca es eso» muy femenino, muy humano, muy histérico?) cuando no imposible (¿reconocimiento de la alteración amorosa como indefectible ausencia del otro, rozado e inmediatamente perdido como en el borde de una alucinación psicótica?). Estamos así en presencia de una verdadera síntesis dialéctica

de la experiencia amorosa, con lo que ésta tiene de universalmente conmovedor, patético, entusiástico o melancólico, por una parte, y de singularmente judaico, por otra, legislando, unificando, subsumiendo la sensualidad ardiente hacia el Uno. El Uno es primeramente oído: obsérvese la insistencia del texto en el oído: «La voz de mi amado / [...] que llega / [...] que está ya detrás de nuestros muros...» (cap. 2, 9), antes incluso de que el amado sea visible. Pero también el Único es imaginado, visto, sentido, como lo demuestran todas las descripciones visuales, táctiles y olfativas de las cualidades corporales de los amantes, en contra del postulado de la irrepresentabilidad de Dios. Dios visto y oído por los elegidos, los enamorados, o más bien las enamoradas; pero nunca fusionante, nunca ofrecido definitivamente para una encarnación realizada de una vez por todas.

Así pues, este Cantar es texto encrucijada donde se encontrarán tanto las particularidades de la mentalidad religiosa judía como las influencias estéticas paganas y los signos precursores de la religión encarnada. Se comprenden las dudas de los antiguos rabinos ortodoxos para avalarlo. Pero no se puede por menos que rendir un homenaje fascinado a esos hombres que, por encima de lo que nosotros consideramos sus prejuicios, lo acogieron en las Sagradas Escrituras, realizando así una de esas excepcionales síntesis del mundo antiguo que no dejan de maravillarnos. Y que, en cualquier caso, pospuso sin duda la posible escisión de una nueva rama del monoteísmo en cuanto religión de amor, como lo hará más tarde el cristianismo.

Pues gracias al contenido sexual inmediato del Cantar, al que se añaden las interpretaciones alegóricas de los rabinos que abonan esta significación erótica en la cuenta de Dios, la Biblia está lejos de negar al Dios judío todo carácter sexual humano. Pero, al mantener el amor bajo la soberanía del esposo y protegerlo de la efusión mística mediante el establecimiento de la fuga en el centro de la aspiración amorosa, el Cantar da al judaísmo ese carácter único de ser la más erótica de las abstracciones, la más ideal de las sensualidades.

Se ha demostrado que no se puede hallar la exégesis alegórica del Cantar antes de la destrucción del Segundo Templo¹⁸. Pero el hecho de que el libro haya estado en la biblioteca de la secta del mar Muerto ¿no prueba que fue estudiado religiosamente *antes*?

Se puede ver en el gesto del rabino Akiba y de todos los que defendieron la admisión del Cantar como texto sagrado, con la condición de darle una lectura alegórica, no una censura de su valor erótico amoroso

¹⁸ E. E. Urbach, «La exégesis rabinica y orígenes», *Comentarios al Cantar de los Cantares y la polémica judeocristiana*, en hebreo, Tabriz, XXX, 1980-81, pp. 148 ss.

o lírico, sino todo lo contrario. Es indispensable un reconocimiento de estas implicaciones para la exégesis simbólica que las sobreentiende para espiritualizarlas. Así pues, ¿no es la exégesis simbólica un simple reconocimiento del infinito retórico —de la proliferación metafórica— en los fundamentos del discurso amoroso?

HABLA UNA ESPOSA

Finalmente, el Cantar es una superación de la erótica y del filosofismo iniciático griego o mesopotámico por la afirmación de la *mujer*: de la esposa enamorada. Ella, la esposa, por primera vez en el mundo toma la palabra ante su rey, esposo o Dios; para someterse a él, de acuerdo. Pero como amada enamorada. Es ella la que habla y se iguala, en su amor legal, nombrado, no culpable, a la soberanía del otro. La Sulamita enamorada es la primera mujer soberana ante su amado. Himno al amor de la pareja, el judaísmo se afirma así como una primera liberación de las mujeres. Como sujetos: enamorados y hablantes. La Sulamita, por su lenguaje lírico, danzante, teatral, por su aventura que conjuga la sumisión a la legalidad con la violencia de la pasión, es el prototipo del individuo moderno. Sin ser reina, es soberana por su amor y el discurso que la constituye. Sin patetismo y sin tragedia. Límpida, intensa, dividida, rápida, recta, doliente, esperanzada, la esposa —una mujer— es el primer individuo ordinario que, por su amor, se constituye en el primer Sujeto en el sentido moderno del término. Dividida. Enferma y, sin embargo soberana: «Soy morena, pero hermosa, / hijas de Jerusalén, / como las tiendas de Cedar, / como los pabellones de Salomón [...]. / Me ha llevado a la sala del festín / y a la bandera que contra mí alzó es bandera de amor. / Confortadme con pasas, / recreadme con manzanas, / que desfallezco de amor. / Reposo su izquierda bajo mi cabeza / y con su diestra me abraza amoroso...» (caps. 1, 5 y 2, 5).

Y todo un pueblo se siente como la Sulamita, la elegida de Dios. Esta cumbre del sentimiento religioso es también su paso inmediato a una libertad regulada de pasión erótica y de invención retórica sin precedentes.

NARCISO: LA NUEVA DEMENCIA

«... novitasque furoris.»

Ovidio, *Las metamorfosis*, III, 350.

La fábula de Narciso no aparece en literatura hasta comienzos de la era cristiana. La primera variante *completa* se debe a Ovidio (nacido cuarenta y tres años antes de nuestra era, muerto en el año 16 de nuestra era), que la inserta en el tercer capítulo de sus *Metamorfosis*, comenzadas en el año 2 y terminadas en el 8, en vísperas de su exilio en la austera costa del mar Negro. Conón, Filóstrato, Pausanias, abordan también a su modo la trágica historia del joven enamorado de su imagen, sin que estos testimonios tardíos puedan permitir reconstituir la forma original del mito¹. Limitémonos, pues, a Ovidio.

Recordemos el esquema del mito. Nacido en Tespias, en Beocia, del río Cefiso (encontraremos más tarde el agua detentadora de su imagen) y de la ninfa Liriope (*leirion*, el lirio, ¿no se metamorfoseará, en el desarrollo del mito, en esa otra flor de las regiones húmedas que es el narciso funerario?), Narciso es un joven de una belleza tan deslumbrante como desdeñosa. Tras rechazar tanto a los jóvenes como a las jóvenes, Narciso encuentra una prefiguración de su desdoblamiento en el reflejo acuático en la persona de la ninfa Eco. Enamorada de él, pero rechazada, Eco, que sólo sabe repetir las palabras de los demás (así lo ha querido Juno como castigo por haber protegido demasiado los amores adúlteros de su padre, Saturno), acaba por perder su cuerpo: «Toda la esencia de su cuerpo se disipa en el aire», sus huesos se petrifican, y sólo su voz permanece intacta. Los frustrados enamorados de Narciso acaban por pedir a la «diosa de Ramnunte», a Némesis, «que cuando él ame como yo amo, se desespere como me desespero yo». El castigo se realiza cuando, inclinado sobre una fuente para refrescarse en el curso de una cacería, se apodera del muchacho otra sed: «Mientras bebe, seducido por la imagen de su belleza que ve, se enamora de un reflejo sin consistencia, toma por cuerpo lo que sólo es una sombra.»

Estamos aquí ante lo que habría que llamar el vértigo de un amor sin

¹ Cf. Louise Vinge, *The Narcissus theme in Western European literature up to the early 19th century*, Gleeurps, 1967; así como Pierre Hadot, «Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin», «Narcisses», en *NRP.*, 13, 1976, pp. 81-108. La reflexión que sigue debe su fuente y su desarrollo a este último trabajo.

otro objeto que un espejismo. Ovidio se maravilla, fascinado y espantado, ante un doble aspecto del engaño que continuará alimentando la vida psicológica e intelectual de Occidente durante siglos: por una parte, la exaltación ante un no-objeto, simple producto de un error de los ojos; por otra, el poder de la imagen: «Tu pasión es una quimera (*Quod petis, est nusquam*) [...]. Esta sombra que ves es el reflejo de tu imagen (*Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est*).» «No es nada por sí misma, ha aparecido contigo, contigo persiste y tu marcha la disipará, si tuvieras el valor de marcharte (*Nil habet ista sui: tecum venitque manetque, / Tecum discedet, si tu discere possis*).»

Se asiste a continuación a una escena erótica entre Narciso y su doble, toda ella tejida de abrazos imposibles, de besos frustrados, de falsas caricias. Junto con el *ojo*, la *boca* es el órgano principal de la aspiración amorosa, así como la *piel*, frustrada por esa «fina capa de agua [...] que impide nuestra unión».

Llega finalmente el momento de la comprensión. A fuerza de frustraciones, Narciso adivina que está, de hecho, en un universo de «*signos*»: «Con un *signo* de cabeza respondes a mis signos; y, aunque las *adivino* por el movimiento de tu encantadora boca, me envías palabras que no llegan a mis oídos» (*Nutu quoque signaremittis / et, quantum motu formosi sucisor pris, / verba refers aures non pervenientia nostras*). Este esfuerzo de desciframiento le conduce al conocimiento, al autoconocimiento: «¡No eres más que yo mismo!, lo he comprendido; ya no me engaña mi propia imagen (*Iste ego sum! sensi; nec me mea fallit imago*).»

Estamos aquí en la cumbre del drama: «¿Qué haré? [...]. Lo que deseo, lo llevo en mí mismo, mi indigencia ha salido de mi riqueza. / ¡Oh, si pudiera disociarme de mi cuerpo! (*Quid faciam? [...]. Quod cupio mecum est; inopem me copia fecit. / O unitam a nostro secedere corpore possem!*).»

La tragedia alcanza un grado superior cuando Narciso, en el momento en que sus lágrimas agitan el agua de la fuente, se da cuenta de que no sólo esta imagen amada es la suya, sino de que, además, puede desaparecer: como si hubiera pensado que, ya que no podía tocarla, podía al menos contentarse con su mera contemplación («que se permita reaparecer a mis ojos»), lo que ha resultado también imposible. Desesperado, «golpea su pecho desnudo con la palma de sus manos de mármol». Narciso muere, así, al borde de su imagen, y Ovidio añade: «Incluso en la morada infernal se contemplaba aún en el agua de la laguna Estigia». Mientras las plañideras, cuyas lamentaciones repite Eco, preparan la hoguera, se dan cuenta de que «su cuerpo ha desaparecido (*Nusquam corpus erat*)». En una extraña resurrección, la flor del narciso ocupa su lugar.

Se ha podido insistir en la significación mórbida, narcótica, ctónica de esta leyenda, como de la flor que lleva su nombre. El torpor húmedo y subterráneo del espacio narcisista vincula la fábula a la embriaguez vegetal de Dioniso, como lo testimonian asimismo el tema de la *visión* (Narciso muere después de haberse visto a sí mismo, Penteo muere por haber visto los misterios de Dioniso), y más explícitamente aún la genealogía del personaje, integrada por Ovidio en el ciclo dionisiaco (Poussin lo recordará en *El nacimiento de Baco*, que conjuga los dos mitos y los dos héroes).

Pero probablemente hoy en día es más interesante resaltar la originalidad de la figura narcisista, y el lugar singularísimo que ocupa, por una parte en la historia de la subjetividad occidental, y por otra, habida cuenta de su morbosidad, en el examen de los síntomas críticos de esta subjetividad.

PLOTINO O LA TEORÍA DEL REFLEJO Y LA SOMBRA: UNA INTERIORIDAD

El *reflejo* del que Narciso se enamora y que le conduce a la muerte se convertirá en el *tópos* fundamental de un pensamiento que se aparta de la filosofía antigua para alimentar la especulación hasta la patristica de los primeros siglos de la era cristiana. El *corpus* hermético, así como los gnósticos, considerarán que el mundo sensible es el resultado de una falta en cierto modo narcisista, dado que el hombre arquetípico se apasiona por su propio *reflejo*, que no es sino el resultado de una caída². En Plotino (205-270 de nuestra era), por el contrario, el *reflejo originario* creador del cosmos es un proceso necesario, y sólo el *reflejo de ese reflejo* en sustancias percederas nos aleja del ideal y le hace, en consecuencia, ser condenado.

Este doble movimiento de Plotino merece que nos detengamos a considerarlo.

Por una parte, como en las cosmogonías de su época, el mundo sensible en Plotino es el resultado de una reflexión en el espejo: como si el pernicioso reflejo que hoy día llamamos peyorativamente «narcisista» fuera lógica y muy normalmente el creador obligado del mundo. En suma, el alma produce un reflejo al encontrarse con la materia inerte, de la misma forma que un cuerpo se refleja en una superficie brillante³.

² Cf. H.-Ch. Puech, *Le néoplatonisme*, CNRS, 1971, p. 99.

³ «De ahí que aun las cosas que parecen originarse en él son juguetes, simulacros refle-

Sin embargo y por otra parte, sería un grave error considerar como una realidad sólida lo que no es más que un reflejo, como hace Narciso. Aquí tenemos, pues, el narcisismo condenado, pero esta condena no se refiere al origen del proceso de los reflejos: según Plotino, el error comenzaría simplemente en el momento en el que el individuo otorga una realidad a estas imágenes en lugar de asomarse a su propia intimidad.

«Que vaya el que pueda y la acompañe [a la belleza interior] adentro tras dejar fuera la vista de los ojos, sin volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquélla de la que éstas son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. De ese mismo modo, el que se aferre a los cuerpos bellos y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde, permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras»⁴.

La alusión a Narciso es admitida en general por todos los comentaristas. Esta evocación del error narcisista confiere a la reflexión plotiniana una significación que va más allá de la de un platonismo ortodoxo (*El banquete* es comentado en el tratado de Plotino *De lo bello*), para proceder a un despliegue más psicológico, por ser más especulativo, de los movimientos del alma.

Otra referencia mítica al espejo, en Plotino, parece ir en el mismo sentido de una condena de la dispersión gráfica, mientras que se recomienda la reunificación del alma en la unidad siempre presente del intelecto: «Mas las almas de los hombres, al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dionisio, se adentran en ellas lanzándose desde lo alto, pero

jados sin arte en un simulacro, del mismo modo que, en un espejo, lo que está situado en una parte se refleja en otra. Está llenándose, al parecer, y sin embargo no tiene nada; no obstante, parece ser todas las cosas.» Y Plotino recoge una idea del *Timeo*: «Las cosas que entran y salen son copias de los seres» (*Ennéadas*, III, 6, 7, 25, París, Les Belles Lettres, traducción de E. Bréhier [*Enéadas* (3 vols.), traducido por Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982-85]). Y también: «—¿Pues qué? ¿Es que si no hubiera materia, no habría venido a la existencia cosa alguna? —No, como tampoco habría imagen si no hubiera espejo o algún otro medio parecido. Porque lo que por naturaleza se origina en otra cosa, no puede originarse si no existe esta otra cosa. En esto consiste, en efecto, la naturaleza de una imagen: en existir en otra cosa» (*Enéadas*, III, 6, 14, 1-5). Este movimiento de reflexión no tiene, por otra parte, nada de despreciable: «Si el inclinarse consiste en una iluminación de lo de abajo, no es pecado, como tampoco lo es la sombra» (*ibid.*, I, 1, 12, 24).

⁴ *Ibid.*, I, 6, 8, 8.

sin que ni aun ellas se desconecten de su propio principio, esto es, de la Inteligencia»⁵. Recordemos que según una versión del mito, Dioniso niño se deja seducir por Hera por medio de un espejo, antes de sufrir la prueba de los titanes, que lo cortan en trozos, para ser a continuación reunificado por Atenea y Zeus, o Deméter, o Apolo⁶... Los exquisitos detalles de este mito recogido en la reflexión plotiniana convergen, pues, en nuestra opinión, hacia el tema de la unificación a través de la multiplicidad de los reflejos no esenciales, que se encuentran más inmediatamente en el tratamiento plotiniano del mito de Narciso.

Así pues, el error consiste aquí en ignorar que el reflejo no remite más que a uno mismo: Narciso es culpable, en suma, de ignorarse como origen del reflejo⁷. Retengamos esta acusación, que coge a Narciso en falta de conocimiento de sí mismo: el que ama a un reflejo sin saber que es el suyo, ignora de hecho quién es él. Notemos, sin embargo, que más allá de esta falta, el *reflejo* —de Narciso— permite a Plotino hipostasiar el movimiento de la reflexión hasta la constitución completa de una conciencia de sí, frente a la que la *sombra* (narcisista, la que ignora que su origen es el propio Yo) es un defecto supremo. Intrigado por el reflejo de Narciso, el reflejo de Plotino no tiene nada de narcisista; narcisiano, si se quiere, pero violentamente antinarcisista, condena la veneración de las imágenes, empezando por la suya propia: «¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con la que la naturaleza nos tiene envueltos», objeto a su discípulo Amelio, que le pide que se deje hacer un retrato, «sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?»⁸.

Sin embargo, si bien la sombra y las imágenes-fetiché son condenadas, la *mirada* y el *reflejo* —instrumentos sin duda platónicos, pero muy dramatizados, humanizados y erotizados por Narciso— se convierten, en Plotino, en elementos lógicos de la constitución, más allá de la demencia narcisista, de esta conciencia del yo occidental, que probablemente no tiene nada que ver con un Yo enamorado de sí mismo, pero cuyo goce autoerótico no es menos manifiesto. Escuchemos a Plotino:

El ojo que se vuelve «interior» no ve ya las «cosas brillantes», sino la «belleza del alma buena», a condición de que siga el siguiente precepto: «Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como

⁵ *Enéadas*, IV, 3, 12, 1-4.

⁶ Cf. J. Pépin, «Plotin et le miroir de Dyonisos», en *Revue Internationale de Philosophie*, 92, 1970, pp. 304-20.

⁷ Cf. P. Hadot, ob. cit.

⁸ Porphyre, «Vie de Plotin», en *Ennéades*, ob. cit., t. I, p. 1. [«Vida de Plotino», en *Enéadas*, ob. cit., t. I].

escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro... así tu también quita todo lo superfluo, alinea a todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divino resplandor de la virtud... Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de ese modo y sin tener *cosa ajena dentro de ti mezclada contigo*... entonces, hecho ya visión, mira de hito en hito y ve. Este es, en efecto, el único ojo que mira a la gran Belleza... El vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión. Porque jamás todavía ojo alguno habrá visto el sol si no hubiera nacido parecido al sol...»⁹.

Asistimos aquí a una síntesis magistral entre la búsqueda platónica de la belleza ideal, y el autoerotismo de la propia imagen, que recuerda indefectiblemente a Narciso. Como si, en el interior del proyecto plotiniano, el autoerotismo narcisista permitiera primeramente rehabilitar el *movimiento* de la operación narcisista, que hay que distinguir de su *plataforma*: la imagen-sombra tomada por una realidad esencial. Mediante este movimiento, el diálogo platónico se transforma en Plotino en un monólogo que habría que llamar especulativo: conduce el Ideal al interior de un Yo que, sólo así, en el encadenamiento de los reflejos, se constituye como una *interioridad*. La sombra narcisista, engaño y caída, es sustituida por la reflexión autoerótica que conduce a la Unidad ideal en el interior de un Yo iluminado por ella. Narciso es transcendido, y la belleza se encarna en el espacio interior. ¿Será acaso Narciso ese cuerpo sufriente que como el de su ilustre contemporáneo, Cristo, hace —pero *a posteriori*, en los demás— que la idea se encarne en una conciencia de sí mismo, se subjetive? El dolor de Narciso deja sin embargo su huella en la apoteosis de este Todo noético hecho interioridad de la conciencia: como si se contagiase de la inquietud del joven ante su inaccesible reflejo, el Yo plotiniano, individualidad y totalidad unidas que se rechazan, se sabe alterado. «Se ha convertido en otro, ya no es él mismo»¹⁰.

ULISES HACIA EL PADRE

Nadie se extrañará de constatar que la antítesis, o mejor dicho el relevo, de Narciso en el trayecto de su transformación en una interioridad es-

⁹ *Enéadas*, I, 6, 9, 7 ss.

¹⁰ *Ibid.*, VI, 10, 15.

peculativa se lleva a cabo por intermedio de otra figura mítica: Ulises, también en busca de sí mismo, pero no de una imagen propia, ni de un cuerpo inferior. Huyendo valiente o astutamente del elemento acuático y las sirenas, Ulises tampoco sucumbe a su cuerpo, que sabe que no es más que un reflejo de su alma. El alma de Ulises, esta alma antinarcisista, parte en busca de la «patria», donde está «nuestro Padre»¹¹ para descubrir más allá del cuerpo esa luz de la que éste no es más que el reflejo, y para acceder finalmente al intelecto que refleja la luz primordial. San Pablo (Hebr., 11, 13), como alguien ha señalado, dice exactamente eso. Así, parece haber en Plotino un verdadero Luna Park de espejos que reflejan la Unidad luminosa, donde se despliega la multiplicación de los reflejos que van de la idea al cuerpo y viceversa. Esta reverberación realiza de hecho el paso completo de la mirada a la forma, de Narciso a la especulación, del autoerotismo al alma noble: «Trocar esta vista por otra... ¿Qué es lo que ve aquella vista interior?»¹²; o «mientras la forma del objeto permanece exterior al alma y no la percibimos, nos deja insensibles; ahora bien, sólo la forma puede penetrar en el alma por los ojos»¹³.

EL AMOR, VISIÓN DE LO INVISIBLE

Esta unidad interior, constituida por la visión interior y cuya génesis mítica de Narciso a Ulises acabamos de ver, actúa por *amor* y por exclusión de lo impuro. El amor es, en suma, la *mirada* del alma hacia las cosas invisibles¹⁴: la contemplación desencadena las emociones «que es posible experimentar y que de hecho experimentan, aun ante las bellezas invisibles, todas o poco menos que todas las almas, pero sobre todo las más enamoradizas»¹⁵. En definitiva, es el amor el que constituye la unidad interior del alma: como en *El banquete*, pero de manera explícitamente autoerótica, el alma se constituye amándose en el ideal. «Y ese frenesí, esa excitación, ese anhelo de estar con vosotros mismos, recogidos en vosotros mismos y aparte del cuerpo, ¿cómo se suscitan en vosotros? Estas son, en efecto, las emociones que experimentan los que son realmente enamoradizos... siempre que veáis en vosotros mismos u obser-

¹¹ *Ibid.*, I, 6, 8, 21.

¹² *Ibid.*, I, 6, 8, 26.

¹³ *Ibid.*, V, 8, 2, 25-26.

¹⁴ *Ibid.*, I, 6, 4, 5 ss.

¹⁵ *Ibid.*, I, 6, 4, 15 ss.

véis en otro grandeza de alma, carácter justo, morigeración pura»¹⁶. Paralela e inversamente, el alma fea no es una interioridad, no posee espacio propio, no ve en esa circularidad que unifica porque eleva hacia lo bello, «sin ver ya lo que debe ver un alma y sin que se le permita ya quedarse en sí misma debido a que es arrastrada constantemente hacia lo de fuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso... La fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno»¹⁷.

Lo que se define como un *amor*¹⁸ es la difusión luminosa, la reflexión reverberante del Uno que el alma mira y ama. El Uno, sin embargo, no hace ningún esfuerzo por amar o ser amado, está en constante reposo, y sólo las criaturas, mediante una existencia meritória, pueden elevarse hasta él y unirse a él. No hay, pues, en esa reverberación amorosa del Uno plotiniano nada que pueda hacer pensar en la generosidad de la *Agápe* cristiana. Sin embargo, la fórmula «Dios es amor» está en Plotino, en el sentido de un amor autárquico, que irradia en sí y para sí, feliz y deslumbrante vuelta de nuestro Narciso. El Uno es a la vez «lo que es amable y el amor; es el amor de sí mismo, porque sólo es bello por sí mismo y en sí mismo» (*Kaì erásmion kaì éros o autós kaì autoû éros*)¹⁹. Este *autoû éros*, que nos parece una hipóstasis sublime del amor narcisista, constituiría el paso decisivo en la asunción del espacio interior, espacio autorreflexivo del psiquismo occidental. Dios es Narciso, y si la ilusión *narcisista* es para Mí un pecado, mi ideal no es menos *narcisiano*.

OJO-IMAGEN-MUJER

«Supongamos, con el pensamiento, que en el mundo sensible cada ser siga siendo lo que es, confundiéndose con los demás en la unidad del todo... Imagínese una esfera transparente situada fuera del espectador y en la que pueda verse, sumergiéndose en ella la mirada, todo lo que contiene... Sin dejar de conservar la forma de esa esfera, suprimid su masa... e invocad entonces al Dios que ha hecho el mundo del que acabáis de formaros una imagen y suplicadle que descienda a ese mundo. Ese Dios uno y múltiple a la vez, ¿vendrá a ornar ese mundo con todos los dioses que son en él, cada uno de los cuales contiene en sí a todos los demás...?»²⁰

¹⁶ *Ibid.*, I, 6, 5, 5 ss.

¹⁷ *Ibid.*, I, 6, 5, 35-50.

¹⁸ *Ibid.*, VI, 8, 15.

¹⁹ *Ibid.*, VI, 8, 15.

²⁰ *Ibid.*, V, 8, 9, 1-15.

Así se enuncia esta divinidad Una y unificadora por la dinámica de la mirada que se delega, de hecho, en la propia luz. Ni ojo ni imagen, ni sujeto ni objeto, ni inteligencia ni objeto pensado; sino claridad que se contempla a sí misma, autovisión de la luz²¹. La propia inteligencia, pero también el alma que se constituye al ser iluminada por ella, compartiendo la dulzura redondeada y plácida de una esfera contemplativa: «Imagínese una esfera variada y viva, o un compuesto de caras animadas y brillantes, o también las almas puras perfectas y completas en su esencia conjuntamente todas ellas por sus cimas, y luego la Inteligencia universal asentada en esa cima e iluminando toda la región inteligente. Suponemos aquí que quien se figure esa imagen, la considera como una cosa situada fuera de él; mas para contemplar la Inteligencia es preciso devenir Inteligencia, ofrecerse luego uno a sí el espectáculo de sí mismo»²².

Esta metamorfosis interiorizadora de la inteligencia propulsada por el amor al bien parece netamente más *femenina* comparada con el Eros Pteros de Platón²³. ¿Acaso lo femenino y lo narcisista no se unen en esa imagen de su biografía infantil evocada por Porfirio, donde se ve al niño ya con ocho años que continúa mamando del pecho de su nodriza?²⁴ La interioridad iluminada por el Uno que resulta de ella es en todo caso mirada y ojo, como lo es el propio bien, puerto tranquilo de las dicotomías narcisistas, reabsorción extática de las divergencias dentro/fuera, uno mismo/otro: «Además, ¿cómo existe? es como si se apoyase sobre sí mismo y echara una mirada sobre sí. Lo que corresponde a la existencia en él, es esta mirada»²⁵.

Nada menos seguro que el que la mujer sea más narcisista que el hombre, como sostiene Freud. Pero el que una mujer pueda replegar la sed insaciable de una bella imagen propia en el interior de sus entrañas o, más psicológicamente, en su soledad interior, en el dolor exquisito de la contemplación, del ensueño y hasta de la alucinación: ésta es una verdadera resolución del narcisismo que no tiene nada de erótico (en el sentido griego), pero que es totalmente, dulce o fanáticamente, amorosa. Consumación de la mirada en sí misma, fusión y permutación del uno y el otro, ni veedor ni visto, ni sujeto ni objeto: este amor en femenino con el que se tropiezan las experiencias místicas se repliega en el cuerpo a cuerpo madre-bebé, en las indecisiones de las imágenes antes del «es-

²¹ Cf. Pierre Hadot, «Plotin ou la simplicité du regard», en *Études augustinienes*, 2.^a ed. 1973, pp. 82 ss.

²² *Enéadas*, VI, 7, 15, 25 ss.

²³ Cf. P. Hadot, *ibid.*, p. 73.

²⁴ *Enéadas*, I, 3, 2.

²⁵ *Enéadas*, VI, 8, 16, 18-19. Sobre el poder creador de la mirada en Egipto, cf. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, citado por Bréhier, trad. de las *Ennéades*, t. VI, p. 154.

tadio del espejo». Devoración de lo imaginario por lo real, aparición de lo imaginario bajo la égida de lo simbólico, comienzo y absoluto de lo ideal: este femenino del amor es quizá la sublimación más sutil del terreno psicótico secreto de la histeria...

Si bien es cierto que en el universo de Narciso no hay otro, se puede pensar sin embargo que la *fuelle* es su compañera. Símbolo del cuerpo materno, ¿no es en cierto modo penetrada por el joven que sumerge en ella su imagen? No deja de ser cierto que esta posesión, absolutamente imaginaria, todo hay que decirlo, no reserva al otro, y en particular al otro sexo, más que el lugar de la nada. Simple soporte, la fuente no hace más que engullir y perder al que se arriesga en ella. En este amor autárquico que conduce a la unión con una divinidad también autárquica, no hay otro que no sea una nada. La divinidad plotiniana narcisista es amor, pero es un amor de sí y en sí. El que se constituye en él, se crea en y para sí. No para el otro. Ser o aniquilarse, reabsorber al otro en el deslumbramiento... San Agustín (354-430) en el camino de Tagaste o en su jardín, iluminado por la revelación, es un lector de Plotino.

SOLO CON SOLO

El alma, convertida en cierto modo en una pura mirada hacia el Uno, hacia la inteligencia y hacia el bien, se despoja pues del cuerpo y, en la dinámica de esta ascensión amorosa, crea el espacio de la interioridad occidental. La intraducible fórmula plotiniana *mónos pròs mónon*, traducida normalmente por «solo con solo», aunque existente ya con una significación sensiblemente diferente tanto en ritos de origen egipcio como entre los neopitagóricos, resume en Plotino la existencia de una soledad desdoblada en tanto que está orientada por una ascensión hacia el Uno ²⁶. Plotino hace del mismo (*mónos*) otro mismo (*mónon*, la forma neutra). Crea una unidad partida pero armonizada que simbolizan las manos juntas en la oración. Antes que una invocación, una petición o una imploración, esta postura subjetiva *nueva* es, según Plotino, eficaz en su solo despliegue, en su topografía propia, que indica simplemente la relación de *sí a sí* por intermedio del Uno. El sujeto se toma así por objeto en un desdoblamiento amoroso superado sin embargo por la mediación de la ascensión hacia el bien. «Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien

²⁶ Cf. Erik Peterson, «Herkunft und Bedeutung des Monos pros Monon-Formel, bei Plotin», *Philologus*, LXXXVIII, I, pp. 30-41, 1933, citado por H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, t. I, Paris, Gallimard, 1978.

que es el objeto de los deseos de toda alma... hasta que, pasando de largo en la subida (*enté anábasei*) todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo (*móno autó mónon*), incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan»²⁷. Notemos finalmente que las *Enéadas* terminan con esta apología de la soledad orientada hacia el Uno, como por asunción del narcisismo: «De que [el alma] no sea entonces ninguna cosa diferente de sí no se sigue que no sea en ninguna cosa: es en sí misma... desprendimiento de todas las cosas terrenales, desprecio de los terrenos deleites, fuga del alma hacia Dios, a quien ve sola y a solas» (*fugé mónou pròs mónon*)»²⁸. Para subrayar esta apoteosis de la soledad contemplativa, leamos ese pasaje situado un poco antes de la conclusión de las *Enéadas*, teniendo presente la trágica aventura de Narciso. La triste flor cótonica no es olvidada: es como asumida, desplazada, subsumida en la experiencia que, sin embargo, no se ha vuelto narcisista, sino interior. «Es preciso que *nos esforcemos por abarcar a Dios con todo nuestro ser* sin dejar en nosotros parte alguna que no esté en contacto con él. Entonces el alma *puede ver a Dios y verse a sí misma*, en cuanto su naturaleza lo consiente; se ve brillante de claridad, henchida de luz inteligible, o, por mejor decir, pasa a ser Dios. Mejor dicho, es Dios... luego cae de nuevo en el mundo sensible, *se sumerge en la oscuridad*»²⁹.

SIN OBJETO: UN MELANCÓLICO

Puede parecer abusivo dar a Narciso ese papel crucial en la historia de la subjetividad occidental que consiste en hipostasiar la función del reflejo y, a partir de su fracaso narcisista, en impulsar la interiorización del reflejo para transformar la idealidad platónica en interioridad especulativa. Si bien es cierto que la lectura de Plotino nos autoriza a ello, otros movimientos míticos, filosóficos e históricos conducen también a ello, y poderosamente además. Sin embargo, Narciso nos seduce y se impone como motor del subjetivismo occidental, y no sólo debido a su presencia, explícita o alusiva, en las *Enéadas*. La trivialidad del personaje (el joven de Tespias no tiene nada de heroico), pero también la demencia de su aventura (Ovidio habla de una *novitas furoris*, de una nueva demencia), hacen de él un caso límite, es cierto, pero también un caso general.

²⁷ *Enéadas*, I, 6, 7, 1-10.

²⁸ *Ibid.*, VI, 9, 11, 40-50.

²⁹ *Ibid.*, VI, 9, 9, 55-60.

Ni Dioniso ni Cristo, pero trágico e inmortal por metamorfosis floral, este enamorado de sí mismo nos resulta extrañamente cercano en su puerilidad cotidiana. No obstante nos fastidia poniendo de manifiesto un malestar sutil, una incomodidad húmeda y fría. Como si este comienzo de una nueva era, la era cristiana que ha de conducirnos a asumir nuestra humanidad a través del grandioso sufrimiento de Cristo, insinuara paralelamente, no en las alturas sacrificiales del Calvario, sino en los terrenos baldíos, húmedos y pantanosos de la experiencia humana, que la interioridad, esta Psique hecha psiquismo, se paga con... una nueva demencia. Humana, demasiado humana...

Encontramos, en suma, en la linde de la interioridad occidental, el infantilismo y la perversión. La significación peyorativa —a los ojos de la Unidad ideal— de estos términos no elimina en absoluto su presencia constitutiva, aunque desplazada, elevada, «sublimada», en los fundamentos mismos del psiquismo. No olvidemos tampoco algo que los meandros de las aventuras narcisistas quizá han hecho perder de vista, y que compone sin embargo el marco de la aventura narcisiana, su causa y su fin: el amor. *Eros, amor* se declaran sin otro objeto que la propia imagen, un reflejo del propio cuerpo, una parte idealizada que actúa por el todo. Que el erotismo pueda ser, en el elemento acuático de un bosque arcaico, un autoerotismo, es una desmitificación, un rebajamiento de la sublimidad característica del estado amoroso. Por otra parte, aunque Ovidio perciba la experiencia narcisiana como demente, no lo es sin embargo en el sentido de un furor sexual, como en Dioniso o las bacantes. Aquí, la demencia reside en la ausencia de objeto, que es en última instancia el objeto sexual. ¿Para qué sirve el objeto? Para dar una existencia sexual a la angustia. Narciso no lo consigue. Está en otra dimensión. Al no estar junto a un objeto, renace su angustia y cuando se da cuenta, en este rebote, de que ese otro de la fuente no es sino él, construye un espacio psíquico: se convierte en sujeto. ¿Sujeto de qué? Sujeto del reflejo a la vez que de la muerte. Narciso no está en la dimensión objetal o sexual. No ama ni a los jóvenes, ni a las jóvenes, ni a los hombres ni a las mujeres. Ama. Se ama: activo y pasivo, sujeto y objeto. De hecho, Narciso no está completamente desprovisto de objeto. *El objeto de Narciso es el espacio psíquico; es la propia representación, la fantasía.* Pero él no lo sabe, y muere. Si lo supiera sería intelectual, creador de ficciones especulativas, artistas, escritor, psicólogo, psicoanalista. Sería Plotino o Freud.

La psiquiatría alemana del siglo XIX retiene el aspecto perverso del mito de Narciso: el amor del sujeto por su propio cuerpo. Esta es, de hecho, la utilización que de él hace P. Näcke en 1899. Sin embargo, no solamente la perversión es una noción a la que sus múltiples paradojas

hacen incircunscriptible; no solamente parece, como mínimo, necesaria y universalmente propia de la sexualidad del neoténico; sino que además, y esto es lo que la fábula expuesta por Ovidio tiene la ventaja de poner de relieve, no es del todo seguro que esta «perversión» narcisista sea provocada por el deseo sexual. No hay aquí nada que recuerde la manía erótica de Fedro o de Alcibíades. «Amor» narcisiano que esboza el espacio especulativo de la interioridad psíquica, ideal y contemplativa ¿será provocado por otra fuerza? ¿Cuál? ¿La melancolía? ¿La pulsión de muerte? En efecto, el término «negatividad», o «pulsión de muerte», convendría quizá mejor para describir esta división penosa, esta identidad calidoscópica y definitiva embarullada, esta muerte por último del joven prendado de su imagen. Una muerte que no tiene ninguna justificación, a no ser que estuviera... siempre allí. ¿Narciso perverso o Narciso psicótico? *Novitasque furoris*, escribe Ovidio, y tiene razón. Es una demencia nueva, aplacada sobre el fondo de un ideal de unidad que el pensamiento posmítico ha terminado por imponer a un Occidente en lo sucesivo cristiano.

¿Habrá que insistir en el precio, que indudablemente se debe a la propia historia de Plotino, pero que no pierde por ello su valor de síntoma, que se paga por este cierre luminoso y reflexivo del espacio psíquico, autoerótico, bajo el Ojo constituyente del Uno? «Aunque aquejado de frecuentes cólicos intestinales», cuenta Porfirio al comienzo de su *Vida de Plotino*, «no toleré jamás enemas... Se abstenía del baño... La dolencia se agudizó...». Y en el momento de entregar su alma, este hombre que ha vivido ignorando su cuerpo para construir con su sufrimiento el espacio psíquico del que no es seguro que hayamos salido aún, recomienda esforzarse «por elevar lo que hay de divino en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo»³⁰. Personaje melancólico y patético, Plotino no buscó un objeto para detener en él su angustia. Se aferró al arquetipo, o mejor dicho a la fuente de la objetividad: a la imagen, al reflejo, a la representación, a la especulación. Totalizándolos, unificándolos en el espacio interior del Yo, «solo con solo», hace que el platonismo caiga en la subjetividad. Suspendido o esperando la encarnación. Esta sólo tendrá que rehabilitar los cuerpos, forzosamente dolientes, y las imágenes inferiores. La pasión de Cristo y las artes de todas las Iglesias vienen a anclar en la historia de las criaturas, de los hijos, este espacio psíquico del amor que el mito de Narciso y el *lógos* neoplatónico acababan de consumir.

Frente a esta nueva locura narcisista, sistemas de pensamiento muy diferentes, y sin embargo emparentados, se disputan la dominación ideo-

³⁰ *Ibid.*, I, 2, 25-30.

lógica del mundo antiguo: el cristianismo, el gnosticismo, el neoplatonismo. Las soluciones propuestas divergen, pero el problema al que los pensadores tienen que responder es idéntico: se trata del desconcierto afectivo de una sociedad en la que la ciudad (*pólis*) ya no es el centro, sino que se convierte en un universo civilizado (*oikuméne*) cosmopolita que condena al hombre a esa «soledad inefable» de la que habla H. Ch. Puech³¹. El platonismo, en lucha con el gnosticismo³², tampoco ignora pues al cristianismo. Pero lleva a cabo de manera autónoma la terminación del pensamiento helenístico, operando la metamorfosis del mito en *lógos*, de la ficción en filosofía. Movimiento epistemológico de la interiorización por el que lo representado (las imágenes míticas) se vuelva en el discurso del Sabio representante. Sin necesidad de ningún Salvador, Mensajero o Intercesor, sin postular, pues, la obligatoriedad de una salvación real, el universo plotiniano, aun permaneciendo jerarquizado, opera una presencia y una implicación permanente de lo superior en lo inferior y viceversa. Esta mística de la inmanencia en el interior de una metafísica de la trascendencia³³ se apoya esencialmente, como hemos señalado, en la dinámica del reflejo, de la reflexión, tanto en el sentido concreto como en el sentido abstracto del término. Cómo no descifrar un movimiento narcisiano, inscrito en la propia dialéctica de la idea que produce la interioridad de un hombre nuevo, en reflexiones plotinianas como éstas: el Uno «está todo él vuelto hacia sí sin ninguna relación con lo externo.. sino vuelto por entero hacia sí mismo»³⁴; «es lo de fuera, ya que comprende todas las cosas y es medida de ellas; es asimismo el dentro, pues que es la profundidad más íntima de todas las cosas»³⁵; y finalmente: «El hombre perfecto ha concluido ya su racionio y se limita a declarar a otro sus propias conclusiones; pero en relación consigo mismo es visión. Es que el hombre perfecto va ya camino de la unidad y de la serenidad, no sólo de lo exterior, sino aun de la serenidad consigo mismo. Y todo le es interior»³⁶. La soledad trágica y mortífera de Narciso se convierte a partir de aquí en la dialéctica ideal de las separaciones audaces y de las reflexiones recíprocas, en una apología del «solo con solo», del *mónos pròs mónon*, sobre el que se va a basar un hombre muy diferente del animal político y erótico de la Antigüedad. Dejando la política a sus leyes, Narciso convertido en Sabio abre la ciudad a la espe-

³¹ «Position spirituelle et signification de Plotin» (1938), en *En quête de la gnose*, t. I, París, Gallimard, 1978, p. 63.

³² Cf. el tratado de Plotino «Contra los gnósticos», en *Enéadas*, II, 9, 11.

³³ H.-Ch. Puech, ob. cit., p. 69.

³⁴ *Enéadas*, VI, 8, 17.

³⁵ *Ibid.*, VI, 8, 18.

³⁶ *Ibid.*, III, 8, 6.

culación. El alma deja de ser una diosa para reflejarse en psiquismo, en interioridad propia de cada soledad individual.

Señalemos que si bien el mito de Narciso parece proporcionar uno de los elementos más espectaculares de la teoría del reflejo, ésta también se encuentra en otros lugares y constituye probablemente la trama general que sostiene otras figuraciones míticas. Para conciliar el *infinito* y el *límite*, el pensamiento de la época evoca a menudo el tema del hombre (Poimandres) o de la mujer (Sofía) *inclinado* (*parékupsen*). Como una «mujer en la ventana» o una «diosa en la ventana», el ser mítico se refleja abajo como en la superficie del agua y aspira a unirse a esta imagen. Creación a la vez que decadencia, esta imagen gnóstica es otra utilización del tema del reflejo. Finalmente, los Hechos apócrifos de los Apóstoles (Hechos de Juan, 26-29; Hechos de Andrés, 5-6) evocan el conocimiento a través del espejo para oponerle el conocimiento cara a cara, considerando la visión inmediata del yo con el yo superior al reconocimiento de un simple reflejo ilusorio³⁷.

UNA PÉRDIDA DE/EN EL OTRO: EL ÉXTASIS

Finalmente, ¿cómo no ver tanto en el mito de Narciso como en las doctrinas especulativas de la época (gnosticismo, neoplatonismo, cristianismo) un intento penoso, trágico, imposible, de abordar un problema que la Antigüedad no había podido resolver: la alteridad, *tó heterótes*? ¿Cuál es la diferencia en Plotino entre el alma humana salida del ciclo de las encarnaciones y las almas divinas? ¿Se trata de una diferencia de fuerza y de función, pero no de calidad?³⁸ La pregunta no se plantea, de todos modos, en estos términos. Sin embargo, si para los gnósticos el otro del Creador no puede ser más que del orden del mal, el *otro* plotiniano no lo es, como tampoco es diferente numérica o cualitativamente: es un movimiento indiferenciado hacia el no ser. *Tó heterótes* no sería, en suma, más que un deseo de nada. Pero si bien todo lo que no es el Uno posee esta alteridad y esta aspiración a la nada, la alteridad desaparece cuando nos fundimos con el Uno. El amor-fusión con el Uno es una eliminación de la alteridad. Esta confusión del alma con el Uno es descrita por Plotino en términos de visión: «verse todo » (*blépe hólon*, *Enéadas*, V,

³⁷ Cf. H.-Ch. Puech, *Annuaire du Collège de France*, 1963, pp. 201-10, y *Le néoplatonisme*, CNRS, 1971, p. 99.

³⁸ Como sugiere J. M. Rist, «The problem of "otherness" in the Enneads», en *Néoplatonisme*, ob. cit.

5, 10, 10) y no «ser todo». El alma pierde entonces su especificidad, ya no es totalmente ella, está fuera de sí, en el *éxtasis*. Ha superado la alteridad para alcanzar, más allá de la incautación de la nada, la estabilidad del reposo. Por encima del miedo que suscita este movimiento, el alma se entrega a él, ya que está destinada a esta unión: como el ojo espera la salida del sol. Ahora bien, lo propio del *noûs* amante (por oposición al *noûs* pensante³⁹) es precisamente operar esta fusión que es pérdida de alteridad. Algunos se han extrañado de las contradicciones inherentes a la teoría de la alteridad en Plotino: ¿cómo conciliar, realmente, el hecho de que el Uno es trascendente con el de que la alteridad es el primer producto del Uno como movimiento de separación de sí mismo y de que el alma se une al Uno en el misticismo? ¿No vendrá el embrollo del hecho de que se toma al sol como modelo de un universo incorpóreo? Sin esto habría que abandonar la idea del otro como tendencia hacia la nada, y no ver en él más que un simple ser acabado, que es un paso que Plotino no da.

De hecho, las cosas recobran su coherencia si recordamos que el sol no está ahí para representar las leyes que rigen los cuerpos físicos, sino para fundar la teoría del reflejo. Si el otro, es decir el ojo, ve es sólo porque refleja la luz de la fuente única. Así pues, el alma amante debe renunciar a su alteridad para abandonarse a la identificación total con la luz única, en la que se pierde en cuanto otro, es decir para Plotino, en cuanto *no ser*. El error de Narciso sería haber invertido la perspectiva: haber tomado su ojo como fuente solar, como Uno, y creer que puede haber un otro de ese otro. Plotino sabe que el alma es siempre ya otro, pero que puede salir de su soledad, de su nada, de su posible decadencia, por el retorno amoroso a la Fuente Una. La alteridad del alma, apenas esbozada, es así reintegrada al trayecto místico e iniciático del neoplatonismo no dualista.

El Narciso mítico es un moderno más cercano a nosotros. Rompe con el mundo antiguo porque se constituye en origen de la visión y busca al otro en frente de sí, como producto de su visión. Descubre entonces que este reflejo no es otro, sino que se lo representa él mismo, que el otro es la representación de sí mismo. A su manera, pues, y por un camino inverso a la mística, Narciso descubre en el dolor y la muerte la alienación constitutiva de su propia imagen. Privado del Uno, no tiene salvación; la alteridad se ha abierto en él. Ya no tiene el *noûs* pensante de la Antigüedad para abordar al otro como una pluralidad, como una multiplicidad de objetos o de partes. Tampoco tiene el *noûs* amante de Plotino para poder escapar a su alteridad en la fusión con el Uno. Si está

³⁹ Cf. *Enéadas*, VI, 7, 35.

a solas, su alteridad no se cierra en una totalidad, no se hace interioridad. Permanece abierta, mortal, ya que está privada del Uno.

¿Es entonces una casualidad que las figuras de los Narcisos psicológicos o estéticos acompañen a las crisis de las religiones de salvación y se impongan en nuestro mundo contemporáneo desquiciado por la muerte del Dios Uno?

NUESTRA RELIGION: LA APARIENCIA

FREUD EN CASA DE NARCISO

¿Qué ha ocurrido en estos mil años con Narciso?

Al principio de la era cristiana, cuando aparece como antídoto de Eros, es también el nexa, aunque disimulado e ignorado, entre el mundo mítico antiguo y el mundo nuevo de la encarnación. En efecto, Narciso ya no es un Dios del amor cuyo poder se mide a partir de sus efectos sobre los otros: él mismo está enamorado y, además, está enamorado de un engaño. Narciso, o el amor del hombre como amor imposible. Narciso o el amor pasión. El abuso del neoplatonismo y, como veremos más adelante, del cristianismo, con Santo Tomás en particular, consistirá en retomar la *dinámica* narcisiana, reflexiva, especular, especulativa e intimista, considerando el *suceso* narcisista —su amor— como un error, si se puede decir, de perspectiva. Si Narciso hubiera sabido que él no estaba en el origen del engaño, sino que él mismo era ya un reflejo de la Unidad esencial, habría podido impunemente amarse, amar su imagen, en el orbe insuperable de la unidad esencial, divina: espacio propicio tanto de la especularidad como de la especulación amorosa. Condenado sólo parcialmente por Plotino, rehabilitado en suma en su construcción reflexiva, el narcisismo es abiertamente restaurado por la religión encarnada.

«Ama a tu prójimo como a ti mismo», decía ya la Biblia. «El que se glorié, se glorié en el Señor» (I Cor., 1, 31). Desde entonces, el amor a sí mismo no es un error siempre que no se olvida de que es un reflejo del Otro (del Señor). Saberlo no suprime el engaño, pero lo rehabilita insertándolo en la dialéctica de la ascensión hacia el Otro. ¿No es la religión de salvación, desde este punto de vista, salvadora precisamente y en la medida en que crea un espacio de amor que cuenta con el engaño, la apariencia, lo imposible, instalados en el mismo corazón de la realidad suprema: en el corazón de la relación con el Amado y, por tanto, en el corazón de la realidad que sólo se define por la pertenencia al Uno?

EN EL CAMINO DE LA MUERTE

Cuando Freud adopta el término de narcisismo en la psiquiatría, Narciso provoca de nuevo, y más que nunca, malestar: Narciso se convierte en síntoma perverso. La inmensa construcción reflexiva de la que Plotino o Santo Tomás no representan más que eminentes cimas, se deshace para no abandonar, en la carrera especulativa hacia la creación de una interioridad subjetiva, más que la aspiración enfermiza, ilusoria, de un Yo privado del Otro. A través de sus debates con Jung, Freud, por su parte y subrepticamente, rehabilita el narcisismo. No sólo al principio era el amor a sí mismo, dice en sustancia, sino que el Ideal del Yo que se perfila en toda relación amorosa es un relevo de este narcisismo primario, sólo así conciliado con las exigencias parentales y sociales. Más aún, como por fidelidad —¿inconsciente?— a la corriente plotiniana o tomista, Freud hace depender este narcisismo, que para él es absoluta y forzosamente libidinal, dependiendo de un «nuevo acto psíquico» que resulta ser un caso arcaico de la paternidad simbólica, en cuanto polo de identificaciones primarias y condición del Ideal del Yo. Habiendo reconocido así el fundamento libidinal originario de la apariencia narcisista, Freud, con el mismo gesto, consolida su concepción de la libido y del Yo definiéndolos como tributarios, más allá del autoerotismo, de lo que Lacan llamará el Otro. Así, y apoyando con fuerza el valor dinámico de la relación amorosa o transferencial, traza ya un límite a su poder. Narciso es motor y barrera del amor.

Con *Más allá del principio del placer* (1920) la libido narcisista se esclarece más y drásticamente: las pulsiones del Yo incluyen también las pulsiones de muerte. Narciso enamorado esconde un Narciso suicida; la pulsión de muerte es la más pulsional de todas. Abandonado a sí mismo, sin el auxilio de la proyección sobre el otro, el Yo se toma a sí mismo como blanco privilegiado de agresión y de muerte.

Por lo tanto, la rehabilitación del narcisismo en Freud no desemboca en una promesa de salvación, sino en el descubrimiento de la obra de la muerte. ¿Fantasía personal? ¿Eco de una época trágica? Lo cierto es que este fin del siglo XX, que comienza con la conclusión de la obra de Freud y con la segunda guerra mundial, nos lega un espacio amoroso insostenible. Heredero, por su cultura humanista, de la espiritualidad y del simbolismo cristianos, Freud intenta un relevo de la «religión de salvación» tomando prestada hasta su *talking cure*. Con un último coletazo de compromiso y distanciamiento con la herencia psiquiátrica y espiritualista de su tiempo (de Näcke a Jung), Freud se apoya en Narciso para en primer lugar rehabilitarlo incluyéndolo en su máquina libidinal: Eros es primero narcisista; antes de insistir, muy bíblicamente esta vez y agravando

ese malestar presente ya en «Introducción al narcisismo», en el hecho de que el amor no es más que una estasis aventurada del odio. Así, en «Los instintos y sus destinos» Freud precisará que «el amor procede de la capacidad del Yo de satisfacer autoeróticamente, por la adquisición de placer orgánico, algunos de sus impulsos instintivos. Originariamente narcisista, pasa luego a los objetos que han sido incorporados al yo ampliado y expresa la tendencia motora del yo hacia estos objetos, considerados como fuentes de placer»¹. Pero «el odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor. Nace de la repulsa primitiva del mundo exterior emisor de estímulos por parte del yo narcisista primitivo [...]. Permanece siempre en íntima relación con los instintos de conservación, en forma tal que los instintos del Yo y los sexuales entran fácilmente en una antítesis que reproduce la del amor y el odio»².

Si es cierto que toda autonomía del Yo se define por oposición a su otro, a su objeto, y que decir oposición es decir odio, entonces el Yo, drásticamente, es un Yo de odio. Precisemos: si el amor es el relevo del narcisismo en las pulsiones sexuales ulteriores, está sostenido, llevado, determinado, por el odio. Freud se detiene al borde de Sade. Pero esta timidez no es más que aparente. Pues allí donde el amor sádico se enuncia triunfal, con y contra la Revolución o el Papa, el amor freudiano —la transferencia— mantiene una apuesta lúcidamente lanzada por encima del odio y de la muerte: es la transferencia amorosa la que produce los efectos dinámicos de la cura. El dualismo freudiano encuentra en esta imposible armonización del espacio amoroso, en esta fractura del espacio odio-amoroso [*hainamoureux*], su más fuerte expresión. El amor es una apariencia necesaria, que hay que reparar, suscitar, promover sin fin. Para analizarlo, es decir, para llegar hasta su trama, hasta su vago portador, que es el odio. El nuevo mundo está odio-enamorado. Los que lo miran de frente no son creyentes, ni idólatras, ni adeptos, ni fieles, ni frustra-

¹ *Métapsychologie*, Col. Idées, 1968, p. 42; G.W., t. X, p. 231 [«Los instintos y sus destinos», en *Obras completas*, II, p. 2051].

² *Ibid.*, p. 43. La pulsión de muerte instala la idiotez y el delirio, la destrucción y la muerte, con el mismo derecho que el amor, en la dialéctica sujeto/objeto llamada por Freud «transferencia». Ni escénica ni obscena [*ob-scène*], esta escucha se abre a lo irrepresentable. Más allá del desecho fálico del joven Freud de penetrar en el espacio psíquico, y más allá de la deuda con una femineidad histórica todopoderosa que esto supone, hay en el Freud de los últimos escritos una posición paternal en el sentido en que la da a entender Moisés. Más allá de la muerte, en la presencia de lo invisible, esta posición resuelve la parte femenina de la subjetividad, reserva de lo inconfesable, dejándole el lugar operador del odio y de la muerte promovidos a motores de la Ley. ¿Escándalo? ¿Misoginia? Algunas analistas, empezando por Melanie Klein, reconocerán en ello una verdad inconsciente: ¿la suya? En todo caso, es entonces cuando la escena seductora se convierte en análisis y la representación-evasión en estallido de lo imposible.

dos. A solas, *mónos pròs mónon*, Narciso se sabe insuperable, pero sin inquietarse se construye amores provisionales, arácnos, límpidos. Aunque atravesase pasiones o crepúsculos, no es dramático-romántico, ni febrilmente pornográfico, ni está desgraciadamente frustrado. Desengañado pero no deprimido, Narciso no se toma, según Freud, ni por una falta ni por un valor sublime, sino por ese límite del infinito desde el que intenta dibujarse una sensualidad inmediatamente simbólica. Como en un vídeo electrónico, imagen en composición-descomposición, el amor no es más que provisionalmente y para toda la vida. ¿Fin del amor religión? ¿Reintegración, trivialización del amor estético?

LO FALSO ES NECESARIO

Narciso se mata porque toma conciencia de que ama lo falso. La condena moral con que acaba el mito de Ovidio desvela así la concomitancia entre el *narcisismo* y lo *falso*. Este aspecto, que será el único explícitamente recogido y condenado por la cristiandad medieval, tiene profundas raíces que la recuperación freudiana del problema permitirá por fin aclarar. Si, como hemos visto, uno no nace Narciso (nace autoerótico), y sólo se vuelve Narciso bajo el impacto de una identificación paterna creadora ulteriormente del Ideal del Yo, ¿de dónde proviene lo falso? Lo falso provendría del hecho de que raramente llega uno a identificarse plenamente con ese ideal: bien porque no se tiene en pie, bien porque es destruido, bien porque Narciso ayudado por su madre cree no tener necesidad de él dado que ya lo es (ideal para su madre). Entonces, en vez de tener que *crear* lo que le permitiría igualar a su ideal: una obra o un objeto idealizado al que amar, Narciso *fabricará*³ un *sucedáneo*. Para ello va a investir, en vez de al Fallo paterno, a algún preobjeto preedípico (mirada, oralidad, analidad, etc.). La erótica anal de la falsedad narcisista corre parejas con la fetichización de la propia imagen (en cuanto que ésta es un falso ideal), y desvela el momento de pasivización erótica frente a un Padre al que Narciso está fijado. Este momento sin duda necesario a toda idealización con la condición de ser introyectado por desplazamiento de las incorporaciones en el Edipo, es en Narciso un tope. El hecho de que sugiera potencialidades homosexuales en Narciso no debe ocultarnos las consecuencias de esta fijación oral-anal en el uso que Narciso hará del lenguaje. Lo oralizará, precisamente, pero también le

³ Para utilizar la acertada palabra de J. Chasseguet-Sirgel, *L'idéal du Moi. Essai psychanalytique sur la «maladie d'Idéalité»*, Tchou, 1975, pp. 116 ss.

conferirá todo el peso secreto e intenso del modelado anal, para limpiarlo de su idealidad abstracta y cargarlo de latencias gozosas de una lengua arcaica, materna. Ecológica, vocalizadora, cantante, gestual, muscular, ritmada. La apariencia narcisista comporta pues, necesariamente, una modificación del lenguaje. Y de ello se pueden sacar premisas para todo el arte.

«Auténtico» o «fabricado», el arte, de todas formas, comporta su momento narcisista, su parte necesaria de apariencia, de *falsedad* si se quiere, con la que desafía al universo de los valores consagrados, se burla de ellos y nos seduce mediante un prisma de facilidad y de placer. Se hace amar...

NARCISO FALSARIO: HOMBRE Y MUJER

La Edad Media recoge el tema de Narciso para condenar a través de él, esencialmente, la funesta inclinación humana hacia la apariencia, la falsedad e incluso el fraude paralelo al amor a uno mismo en detrimento del amor a los verdaderos valores divinos⁴. Así, para los trovadores, «el ejemplo de Narciso debe poner en guardia a la vez contra el orgullo y contra las locuras del amor»⁵, mientras que para el *Ovide moralisé* (1316), Narciso se impone como el emblema de las vanidades mundanas, de la apariencia y del orgullo. En el *Roman de la rose*, de Jean de Meung, la fuente de Narciso es un lugar de muerte, de apariencia y de falso saber, a la que se opone el agua viva de la verdad.

Insistamos en un tratamiento tan elíptico como magistral de esta interpretación medieval de Narciso en Dante (1625-1321). La evocación directa del «espejo de Narciso» aparece en el canto XXX del *Infierno*, versículo 128. Se ha señalado, con toda razón, que el contexto de este canto es el de los falsarios, de los monederos falsos y de los fabricantes de apariencias⁶. Se trata en efectos de maese Adam, que acuña florines falsos, y de «el falso Sinón, griego de Troya», que habría convencido a los troyanos de introducir en la ciudad el caballo de madera ideado por Ulises. El atentado contra la moneda —símbolo del valor político pero también moral— hace de quien se dedica a él un ser infame: su defor-

⁴ Cf. J. Frappier, «Variations sur le thème du miroir de Bernard de Ventadorn à Maurice Scève», en *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, París, Les Belles Lettres, 1939, pp. 144 ss.

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ Cf. el excelente estudio de Roger Dragonetti, «Dante et Narcisse ou les faux-monnaieurs de l'image», en *Revue des Études Italiennes, Dante et les mythes*, París, M. Didier, 1965, pp. 85-146.

midad física es la prueba de ello al igual que su castigo. Padece hidropesía, enfermedad consistente en una retención de agua en ciertas partes del cuerpo que se hinchan desproporcionadamente, mientras que otras se atrofian («La pesada hidropesía, que a causa de los humores convertidos en maligna sustancia hace los miembros tan desproporcionados que el rostro no corresponde al vientre, le obligaba a tener la boca abierta, pareciéndose al hético, que cuando está sediento dirige uno de sus labios hacia la barba y el otro hacia la nariz», vv. 52-55). Ahora bien, es precisamente este Adam, que encierra en su interior la corrupción, el que pronuncia el nombre de Narciso por primera y única vez en *La divina comedia*. La alusión parece aquí clara no sólo al hecho de que el fraude monetario es simplemente una de las revelaciones del pecado original adámico (observemos la homonimia entre el monedero falso y el primer hombre), sino también, y al mismo tiempo, al hecho de que el pecado original (adámico) está emparentado con la falta de Narciso. En efecto, como Narciso, que se enamora de una falsa apariencia, maese Adam falsea la verdadera moneda, símbolo de la ley y de una ética que lo transcienden, y, al querer así usurpar no sólo el lugar del príncipe sino también el de Dios, perjudica la *circulación* tanto en la ciudad como en su propio cuerpo. Privado de ética (Dante juega maliciosamente con *hética*, desecamiento de la cabeza en este caso, y *ética*), ya no tiene fuente de la que beber: el agua se pudre en su vientre, mientras que su boca está sedienta. Por el mismo motivo, también carece de referencia: no ve, sus ojos están cerrados (vv. 122-123: «y el agua podrida [...] eleva tu vientre como una barrera ante tus ojos»).

Sinón, el personaje inventado por Virgilio, que se presentara como desertor del campo griego para engañar a los troyanos, no sale mejor librado: arde de fiebre y desprende un vapor fétido. También él sediento (¿de verdad?, ¿privado de agua viva y verdadera?) es descrito por maese Adam como condenado a «lamer el espejo de Narciso» (v. 128). Los dos falsarios reflejan así imágenes de sed y de ceguera, que parecen ser metamorfosis del mito de Narciso o, si se quiere, variantes que condensan el pecado original con el del narcisismo y refuerzan la condenación de ambos. «Pero como el fraude es una maldad propia del hombre, por eso es más desagradable a los ojos de Dios» (*Infierno*, canto XI, v. 25).

Sin embargo, los comentaristas no parecen, que sepamos, haber notado la presencia de un tercer falsario (de hecho el primero por orden de aparición en el canto XXX): se trata de una mujer, «la perversa Mirra», «que fue amante de su padre contra las leyes del amor honesto; para cometer tal pecado se disfrazó bajo la forma de otra» (vv. 38-41). Esta aparición del incesto hija-padre al comienzo del canto sobre la falsedad narcisista, desvela quizá uno de sus sentidos sexuales que los fa-

bricantes de falsos valores o de maliciosas traiciones no explicitan. En suma, tomar una falsa forma procura el beneficio de sustraerse a la ley que es, en primer lugar, la del padre prohibido. El incesto hija-padre, como la falta de Narciso, es una infracción del amor recto. La hija-criatura altera la jerarquía de la creación pecando con su creador; Narciso ignora esta jerarquía amando a una falsa creación, su propia imagen que no es un alma creada por Dios. La perversa Mirra puede hacer pensar en la Sofía gnóstica, que quiere conocer a su Padre el Infinito y coincidir con él: se perdería intentando este imposible si Dios no la detuviese gracias a Horos, el «límite». Se habrá notado que si Mirra, como por su parte Sinón y maese Adam, ofenden a Dios por los tres pecados de «la incontinen- cia, la malicia y la loca bestialidad» (canto XI, v. 82), es al incesto hija-padre al que le corresponde representar el aspecto sexual de esta catástrofe de la circulación, del intercambio y del reflejo que es el pecado infernal. Vicio de pensamiento («el fraude, que produce remordimientos en todas las conciencias», canto XI, v. 52), de imagen propia, de identidad entre el cuerpo y sus partes, el fraude original es también, y quizá antes que nada, una alteración de la prohibición del incesto. Por lo demás, conocemos la potencia con que Dante sublima el incesto hijo-madre, dotando a Beatriz de los atributos de la Maternidad espiritual y declarando además a la Virgen madre «hija de su hijo». Nada de esto hay aparentemente en la relación hija-padre: porque con el padre tocamos evidentemente ese último punto del edificio especular y especulativo cuya estabilidad y unicidad (como se puede ver en Plotino y en Santo Tomás) deberían necesariamente garantizar la existencia misma de la interioridad tanto psíquica como especulativa.

Por otra parte, la falsedad de esta Mirra pérfida se debe también probablemente al hecho, descifrable a partir de la narración que le consagra Ovidio, de que el verdadero objeto pasional de su amor a la vez que de su odio parece ser... su propia madre. «¡Oh, qué dichosa es mi madre por tener un esposo así!», declara Mirra a su nodriza, y engaña a su padre presentándose ante él disfrazada como otra joven en el momento en que su propia madre está celebrando las fiestas anuales de Ceres. ¿Será además el amor incestuoso de la hija por el padre «falso» por esconder una pasión aún más intensa e inconfesable por la propia madre? Transformada en árbol cuyas «lágrimas tienen un gran precio», la mirra, Mirra nos deja con la imagen fascinante de un parto: un árbol que pare a Adonis, seductor de Venus. El hijo Adonis se venga así de la pasión inspirada a su madre, pero en realidad realiza en lugar de su madre el verdadero amor de Mirra por la diosa madre⁷.

⁷ Obsérvese la correspondencia léxica en Ovidio y Dante a propósito de Mirra. Su amor

ANTI-NARCISO SOLAR

Sin embargo, puede haber un error —el error del poeta— que es «contrario a aquel que inflamó el amor entre un hombre y una fuente» (*Paraíso*, canto III, vv. 17-18). Que sea «contrario» no implica en absoluto que no sea «error»⁸. El error consiste en tener visiones: en ver formas, sustancias, un espectáculo allí donde no existe más que la transparencia del sol: «así vi yo muchos rostros prontos a hablarme» (v. 16). Como advertido del error narcisista que toma los reflejos por una realidad esencial, el poeta *inmediatamente* «vuelve los ojos». Ahora bien, este gesto, este repudio de las imágenes, esta precipitación hacia el deslumbramiento luminoso, es condenado por Beatriz: lo considera como un «pueril pensamiento» y precisa que lo que el poeta ha tomado por engaños son «verdaderas sustancias» que Dios llena de «verdadera luz» para guiarlas (vv. 25-31). Así pues, estas visiones, estas sombras que el poeta creía falsas, eran una realidad. El error poético es, como se ve, opuesto al de Narciso, que creía que la sombra era una realidad. Sin embargo también es simétrico a él, pues en ambos casos se trata de no ver al otro tal como es, de hacer que el espíritu refluya sobre sí mismo, lo que acarrea igualmente la desaparición de la realidad específica de la imagen. Por tanto, sin objeto que se resista, la jugada del espíritu poético consistirá en hacer de los objetos una creación del sujeto, en tomar la realidad por un fantasma creado por el autor. La búsqueda dantesca en el *Paraíso* consiste en elevarse a la visión de la verdadera luz. Sin embargo, en el interior de esta ascensión en línea recta, el poeta Dante es atrapado por el devenir-sustancia de la luz, por esos oscurecimientos de la transparencia, por esas apariencias aún menos visibles que una perla (vv. 13-14). Como espíritu que juzga, las rechaza por «narcisistas». Como enamorado de Beatriz, sin embargo, es llevado a rehabilitarlas. Asistimos aquí a un sutil análisis de la condición poética: fascinada por las imágenes, por un lado, en busca de la verdad, por otro. ¿O quizá a la vez? En efecto, es la simultaneidad de los dos movimientos la que asegura la verdadera salida del engaño narcisista: no se trata de ofuscarse ante las imágenes en nombre de una visión inmediata de la verdad, sino de reconocerlas como tales, como reflejos de una aventura espiritual, hecha de reflexiones ascendentes, que las supera.

El anti-Narciso es, en definitiva, alguien más allá, no más acá, de Narciso. Fiel a la tradición plotiniana y tomista, Dante subsume las «apa-

es denominado *scelus* por Ovidio (*Met.*, X, 314), al igual que Dante emplea de *Mirra scellerata* (*Divina comedia*, XXX, 38) y *Myrrha scelestis* (*Esp.*, VII, 24).

⁸ Dragonetti, ob. cit., p. 140, señala oportunamente que «los dos errores, el de Narciso y el de Dante, participan en realidad de la misma esencia».

riencias» como referencias necesarias en el seno de un trayecto paradisiaco. El deslumbramiento luminoso sigue siendo la visión suprema («Como el sol, que a sí mismo se oculta por su excesiva luz...», *Paraíso*, canto II, v. 133), siendo precisamente el rayo que hace desfallecer razón y visión, este último «amor que mueve el sol y las demás estrellas» (*Paraíso*, canto XXXIII, v. 145). Pero en esta vía «yo, que soy mortal, me veo en esta desigualdad» (*mi sento in questa disagguaglianza*) (*Paraíso*, canto XV, v. 83), y hay que destacar que es sólo la presencia femenina —materna— de Beatriz, la que en el canto III le permite superar el error contrario al de Narciso, e investir a estas apariencias de cuerpos, estos cuerpos aparentes, en la búsqueda de la verdad... «Cojeando».

¿Es el poeta la derrota de Narciso? ¿O más bien su relevo: una rehabilitación de la apariencia con tal de que sea situada, trasladada, al seno del amor entre el poeta y su amante madre espiritual que le guía hacia el Otro?

Enamorado de sí mismo sin saberlo, víctima de su mirada que le parece que crea el mundo, el poeta tiene tendencia a tomar a éste por un espectáculo: arbitrario, falso, manipulable por él mismo. Sin embargo, por rectitud, se aparta de él y, para castigarse, cierra los ojos. Sólo Beatriz le autoriza a aceptar que Otro sea la fuente de sus visiones que son, pues, realidades del Otro, y no engaños «poéticos» o «pueriles».

NARCISO NIÑO

«No encuentro la paz / Ni de noche ni de día, / Y sin embargo me gusta / languidecer así»⁹, canta desesperadamente, melancólicamente, irresistiblemente, el joven paje Querubín en *Las bodas de Figaro* de Mozart, y su nostalgia, a la vez profundamente saciada y siempre insaciable, es probablemente la mejor expresión de lo que Narciso habría dicho si hubiera podido cantar. Si hubiera tenido el don, cristiano por excelencia, de encarnar el erotismo en la música¹⁰. Su canto elevado, abrasador, lleno de pasión, no es una invocación al otro: se alimenta de su propia elevación, de su «levitación». Replegado sobre su suspiro, el corazón no sabe si quiere a otro: se canta, canta. Si es de amor, tendría que tener

⁹ «Voi che sapete / Che cosa è amor / Donne vedete / S'io l'ho nel cor. / Quello ch'io provo / viridiro; / E par me movo, / Capir nol so. / Sento un affetto / Pien di désir, ch'ora è diletto, ch'ora è martir [...]. Non trovo pace / Notte nè di, / Ma pur mi piace / Languir così...»

¹⁰ Cf. a este respecto S. Kierkegaard, «Les étapes érotiques spontanées ou l'érotisme musical», en *Ou bien ou bien*, París, Gallimard, 1943, pp. 41 ss.

un objeto. Pero la condesa, figura esquemática de la buena (¿o de la mala?) madre, no es realmente una entidad separada de la pasión de hecho narcisista del joven que ignora las diferencias (niño/madre, día/noche, hombre/mujer). Sin embargo, todo esto le importa poco a Mozart, que sabe encontrar la voz para hacer surgir de la locura narcisista la sublimidad de la pasión enamorada de su propio reverso aterciopelado. Como mito, Narciso es trágico. Como canto, es Querubín. La religión revelada y la sociedad feudal, algunos de cuyos aspectos abordaremos más adelante ¹¹, no sólo le han desculpabilizado y declarado inocente, sino que han hecho de él si no un personaje seductor, al menos adorable. Angelical. El principio de placer se inserta así en la religión de salvación.

NARCISO DELICIA, SIMBOLISTA O «MERODEADOR ACUÁTICO»

La reivindicación más o menos solapada de la experiencia narcisista como fundamento necesario del arte, como creación de apariencias y, sin embargo, como única vía de acceso a la verdad, desgarrada entre el placer y la muerte, es constante a lo largo de los siglos. Pero es a Paul Valéry a quien hay que reconocer el mérito de reivindicar sin complejos las «delicias» del «inagotable Yo» (*Narcisse parle, Fragments du Narcisse, Cantate du Narcisse*). Ni el menor rastro de vergüenza o de condena: la escritura, que sabe que es, y quiere ser, signo y símbolo reivindica la figura dividida de Narciso y se inspira en esta exquisita separación interna del ser hablante, que «desliza entre nosotros dos el hierro que corta un fruto» (*Fragments*). Narciso será de ahora en adelante, para la modernidad, «un tierno perfume de suave corazón» (*Narcisse parle*). La tragedia de este joven enamorado de su imagen aparece como la propia fuente de conocimiento de sí mismo: «Hasta aquel maravilloso momento no me había conocido / y no sabía quererme y unirme a mí.» Y el poeta, que se declara menos perfecto que el «efímero inmortal», encuentra en él un inagotable «tesoro de impotencia y orgullo» que lo justifica en su propia posición de no reconocer más esencia que la del Yo. «... No siento curiosidad sino por mi esencia... El resto es sólo ausencia.» Himno a la muerte de Dios, esta apología de Narciso se convierte en el desenlace psicológico de la posición especulativa: «Soy único. Soy yo. Soy verdadero... Os odio» (*Cantate*). O también: «Con mi desdén por los dioses,

¹¹ Cf. caps. IV y VI, 1.

¿podría cambiar algo? Amo lo que soy. Soy el que ama (*ibid.*). Esta polémica implícita con el *cogito* de Descartes («Pienso, luego existo»), es en realidad y consecuentemente una hipóstasis del goce a través de la verdad, una glorificación del encantamiento más allá del saber. Apología de la reverberación de los signos situados sobre la inestabilidad de las aguas: la escritura desafía el Uno y el espacio cerrado; es un grito de libertad necesariamente efímera y sin embargo invocada... «Parole», «Fragments», «Cantate»: a través de Valéry, Narciso sobrevive, rehabilitado, como poeta.

Más retorcido, más elíptico, más irónico, más fascinado por la mujer también, Mallarmé fue quizá el primero de nuestros modernos en metamorfosear a Narciso en su espacio «virgen, vivaz y bello hoy». Aunque no lo evoca explícitamente más que en *Les dieux antiques* para no descifrar más que «el ~~mot~~ mismo o la sordera del sueño profundo», se puede pensar que *Le nénuphar blanc* es la versión o la inversión heterosexual de Narciso. Encontramos de entrada al poeta con los «ojos de dentro fijos en el total olvido del ir» que, sin embargo, no deja de dar con «algunas matas de juncos», «retiro también húmedamente impenetrable», «misterio término de [su] carrera». La sonrisa de Mallarmé, ese enigma que conjuga la ironía del profesor finisecular con el desengaño metafísico ante la vaciedad de los símbolos, es sin duda la que transforma la triste flor ctónica de Narciso en este «nenúfar blanco», faro blanco, luz incolora de la impotencia de alcanzar al otro. La sonrisa es la manifestación de un miedo apenas superado: «Sonríó al comienzo de la esclavitud liberada por una posibilidad femenina.» El «merodeador acuático» goza de las delicias de la soledad en compañía: «Separados, estamos juntos: me inmiscuyo en su confusa intimidad, en esa suspensión sobre el agua en que mi sueño retrasa a la indecisa...» «Resumir con una mirada la virgen ausencia dispersa en esta soledad...» ¿Son dos? ¿Quién podrá decirlo? Queda en pie la certidumbre de una «felicidad que no tendrá lugar», con los nenúfares «envolviendo en su hueca blancura una nada». Que se lleve a cabo el «raptó de la ideal flor»: en efecto. Pero esto no tiene nada que ver con la apología valeriana, evocada antes, del cuerpo-esencia único. El cuerpo, el sexo, ese «imaginario trofeo», insinúa Mallarmé, «no se infla sino con la exquisita ausencia del Yo». Lo que no le impide en absoluto, sino que, por el contrario, le empuja a «amar», «perseguir», a «toda dama parada a veces y durante mucho tiempo, como al borde de una fuente que hay que atravesar o de alguna extensión de agua». Por más que Narciso esté enamorado, el nenúfar blanco que lo disfraza desvela no obstante la vaciedad de su espacio. Allí mortal, aquí irónica, la reunión imposible no merece la muerte. «Victoriosamente huido el hermoso suicidio...» Como toda la modernidad, Mallarmé es heredero del

espacio psíquico narcisista. Pero este espacio estará en lo sucesivo vacío. «Nada tendrá lugar más que el lugar...»

Más próximo a Valéry, a quien dedica su *Traité du Narcisse*, Gide toma el mito para extraer de él un ensayo de esoterismo simbolista. Su Narciso, que sin embargo no parece deber nada a Dante más que la evocación de una misma tradición, «sueña con el Paraíso». Fantasía del andrógino antes de la sexuación, este «Adán de los espacios perfectos» que sería Narciso, es «grave y religioso». Necesario en cuanto que manifiesta lo inevitable de la manifestación, es sin embargo defectuoso en la medida en que prefiere lo manifestado, la forma, el símbolo, a la idea que se manifiesta. El poeta tendría la capacidad de ver, a través de las apariencias narcisianas, las formas esenciales y estatales, armoniosas y verdaderas, y sería por eso mismo dueño del paraíso. Escandaloso pero absoluto. Consagrado a la superficie de la mirada pero también a la verdad. «El poeta es el que mira. ¿Y qué ve? —El Paraíso.» La Obra, Forma fatal, numérica, «paradisíaca y cristalina» no es por tanto simplemente apariencia, ya que es símbolo. «¿Ha quedado claro que llamo símbolo a todo lo que parece?»

Seguramente habrán comprendido que Gide es el anti-Mallarmé por excelencia. El vacío narcisiano en el uno es sustituido, más allá del «azul vacío» no obstante evocado, por la plenitud del sentido simbólico en el otro.

Se ofrecen dos vías al espacio psíquico del Narciso moderno, del Narciso artista: el «merodeador acuático», o la religión del Yo. La primera es más irónica que míticamente narcisiana: descentrada, abre el espacio de la reflexión a los canales laberínticos y encenagados de una navegación impredecible, de un juego con el sentido y las apariencias fugaces, con los *looks*... La otra es más psicológica o especulativamente narcisista: tributaria de una religiosidad laica, hace descender a Dios en Narciso, e impone el Yo como pilar de la nueva religión que es el simbolismo generalizado. Toda apariencia «quiere decir»; así pues, el Yo es sagrado. El arte esotérico es la culminación del cristianismo que había desculpabilizado a Narciso. Si hoy en día sigue habiendo una religión, ésta es estética, pues el narcisismo se refugia más intensamente en los despliegues fugaces del sentido ficticio.

IV

DIOS ES AGAPE

La ley del amor, salida de la Biblia, proponía a los cristianos: «Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder» (Deut., 6, 5) y «Amarás a tu prójimo como a tí mismo» (Lev., 19, 18). Sobre esta base se opera una verdadera revolución, tributaria sin duda del mundo helenístico que está acabando, pero sobre todo de una actitud nueva, inaudita, escandalosa y loca, que transforma el *Eros* griego y el *Ahav* bíblico en Agape ¹.

UN DON GRATUITO

A Pablo es a quien debemos la formulación más precisa, y la más específicamente nueva, de esta actitud inaudita que los Evangelios sinópticos ciertamente contienen, pero que explicitan. En efecto, el término *agápe* (que el latín ha traducido por *caritas*, expresión demasiado atenuada en la tradición cristiana, teológica y vulgarizadora, para que no sintamos ahora la necesidad de recurrir al griego, con la intención de extraer así su novedad) no aparece más que dos veces en los Evangelios (Mat., 24, 12 y Luc., 11, 42), y en un sentido parecido al bíblico: amor-mandamiento, amor-mérito. Ahora bien, al mismo tiempo, desde los Evangelios, el amor cristiano es un *don gratuito*: lejos de tener que merecerlo o que temer su retirada por parte de Dios, el cristiano tiene la seguridad de ser amado, independientemente de sus cualidades ². ¿Sería también —y so-

¹ Cf. Anders Nygren (1930), *Éros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, París, Aubier, 1962.

² El erotismo griego no ignora el término *agápe* para designar las relaciones entre *erastés* y *erómenos*, y Demóstenes señala este empleo, así como el uso de *agapán* para indicar la actitud de los dioses con respecto a Ganimedes y Adonis (cf. Dover, ob. cit., p. 69). El término *agápe* ha sido a menudo utilizado, por otra parte, en el judaísmo helenístico, por ejemplo en Filón de Alejandría (cf. Deissmann, *Neue Biblestudien*, p. 27, citado por Nygren, ob. cit., p. 119). Pero es Pablo el primero que le da su valor cristiano, su único valor religioso.

bre todo— este amor un amor a los que no se lo merecen? ³ De hecho, el amor teocéntrico, tan opuesto al amor-mérito del hombre como a un Eros que aspira a la felicidad, es una concepción que se prepara en el Antiguo Testamento ⁴, pero no es por ello menos cierto que para la Biblia, «la senda de los pecadores acaba mal» (Sal., 1) y no encuentra lugar en la Ley del Eterno.

Pablo, a quien corresponde el mérito de la nueva definición de Dios como Dios de amor ⁵, construye esta concepción en un triple movimiento puesto de manifiesto por A. Nygren ⁶. Pablo plantea, primeramente y como en sordina, el amor del hombre por Dios, y acentúa el teocentrismo evangélico: en lugar de hacer un llamamiento al hombre para que ame a Dios, postula que es Dios quien ama, y gratuitamente. A continuación desvela —y éste es sin duda el punto más importante de su pensamiento sobre el amor— que este don gratuito que es el amor del Padre, es en definitiva el sacrificio del Hijo: la *agápe*, es el ágape de la Cruz (Rom., 5, 6-10). Finalmente, será el amor al prójimo, que incluye no sólo a los allegados y a los justos, sino también a los enemigos y a los pecadores, al que hay que «amar como a uno mismo» el que corone esta renuncia escandalosa a la felicidad y el que se manifieste, sin embargo, como la vía más directa de adhesión al Padre: no como Ley, sino como Nombre, Verbo-y-Amor. Inmersión nominal. Bautismo cristiano.

Examinemos más de cerca esta dinámica del pensamiento paulino. ¿Es todavía para nosotros un escándalo o una locura, como lo fue, según

³ «Ni he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Marc., 2, 17). «Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia» (Luc., 15, 7). «Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama» (Luc., 7, 47).

⁴ «Porque eres un pueblo santo para Yavé, tu Dios. Yavé, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra. Si Yavé se ha ligado con vosotros y os ha elegido, no es por ser vosotros los más en número entre todos los pueblos, pues sois el más pequeño de todos. Porque Yavé os amó, y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto Yavé con mano poderosa, redimiéndoos de la casa de la servidumbre...» (Deut., 7, 6). También en Oseas se plantea que Dios «prefiere la misericordia al sacrificio» (Oseas, 6, 6). Asimismo, se dice en Isaías: «Yo estaba a la disposición de los que no me consultaban, podía ser hallado por los que no me buscaban» (65, 1). Finalmente, el amor del Cantar es, en una de sus significaciones, don asegurado en la permanencia de la esperanza. Así pues, si bien no es falso, como lo ha puesto de manifiesto con rabia Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, que el amor cristiano es una inversión del «sublime rencor» de Israel, es preciso señalar que hay un amor bíblico fundamental e indestructible que es el verdadero pilar de la *agápe* cristiana, al que Nietzsche permanece sintomáticamente tan sordo que le irrita el amor a secas.

⁵ II Cor., 13, 11: *o théos tés agápes*.

⁶ A. Nygren, *Eros et Agape*, ob. cit.

Pablo, la Pasión de Cristo para los judíos y los griegos?⁷ ¿Somos aún judíos y griegos? ¿Hay una actualidad poscristiana? El dilema del amor y de su invisible presencia que nos invade, in formulable y lancinante por su desfallecimiento, desemboca, en última instancia, en estas preguntas.

En la relación amorosa que estamos tratando, se hace pues hincapié en la fuente, Dios, y no en el hombre que ama a su creador. Este desplazamiento llegará hasta un cambio de término: para Pablo, en definitiva, ya no se tratará (por parte del hombre) de *agápe*, sino de *pistis*, de fe. Dios ama el primero: centro, fuente, don, su amor nos llega sin que tengamos que merecerlo, nos cae del cielo, nunca mejor dicho, y se impone con el imperativo de la fe⁸. Esta definición de Dios por su amor conduce en un primer momento a modificar la posición de la Ley y, sin abandonarla, a concebir su «cumplimiento» o su «plenitud» que sería el amor: «El amor es el cumplimiento de la Ley» (Rom., 13, 10). Lleva, lógicamente, a identificar a Dios con el amor⁹, aunque es en Juan donde la fórmula «Dios es amor» encuentra su desarrollo retórico¹⁰. El momento esencial de este teocentrismo es la inversión de la dinámica de Eros, que *subía* hacia el objeto deseado o hacia la Sabiduría suprema. Agape, por el contrario, en cuanto identificada con Dios, *desciende*: es don, acogida y gracia. Esta *agápe* hace pensar más bien en el amor judío, ya que es cierto que el Dios bíblico, paternal, fue el que *eligió* a sus fieles¹¹. Vol-

⁷ Cf. Pablo, I Cor., 1, 22-25: «Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres.»

⁸ «Todo viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación» (II Cor., 5, 18).

⁹ «Por lo demás, hermanos, alegraos, perfeccionaos, exhortaos, tened un mismo sentir, vivid en paz, y el Dios de la caridad y la paz será con vosotros» (II Cor., 13, 11).

¹⁰ «Dios es caridad y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (I Juan, 4, 16).

¹¹ Este amor que viene de arriba fue formulado, en oposición al cristianismo, por Plotino. Hemos insistido (p. 96) en esta difusión luminosa, en la reflexión especular del Uno en el mundo de aquí abajo, de las criaturas, y en la economía narcisiana de esta reflexibilidad. Observemos, sin embargo, que en Plotino, aunque el propio Uno obedezca a este movimiento reflexivo, no aparece en sí mismo, no se rebaja: «Hay un ser único e idéntico que no se divide y que permanece entero; no está alejado de las cosas; pero no tiene necesidad de volver a ellas» (*Enéadas*, VI, 5, 3); «El Uno no ha podido engendrar nada; de haber deseado, habría sido imperfecto... Por otra parte, no hay manera de suponer que le faltase algo al Uno, puesto que no hay ninguna cosa hacia la que pudiese moverse... Para que haya una hipóstasis inferior al Uno, es preciso que éste permanezca perfectamente tranquilo en sí mismo» (*En.*, V, 3, 12). Por el contrario, gracias a un esfuerzo de la sabiduría en la existencia, puede producirse una elevación sobrehumana del «narcisismo» para que el hombre alcance al Uno. Sin embargo, la fórmula de Dios-amor está muy clara en Plotino, pero no en el sen-

veremos sobre la profunda significación que podría tener, para el sujeto que habla, la posición de un amor-don como éste, originariamente llevado a cabo por Otro que con su pasión nos ofrenda y nos acoge. Insistamos aquí en su deuda con el amor bíblico, pero también en la diferencia que los separa: la *agápe* es gratuita, no tanto elección como generosidad benévola, paternidad no severa sino domesticada y esclarecedora. Este amor a los impíos es la mejor demostración de esta primacía sin reciprocidad inicial del amor divino. «Venturoso el varón a quien no tomó cuenta el Señor de su pecado» (Rom., 4, 8).

Sin embargo, y éste es el otro rasgo distintivo del amor cristiano, incomprendible en el contexto de la religiosidad antigua, este don inaugural y sin presunta retribución es, además, el sacrificio de un cuerpo. El cuerpo del hijo, de Cristo. El amor se realiza por una muerte, ciertamente provisional, pero sin embargo escandalosa, loca, inadmisibile. Este amor no aspira a la eternidad sino a la resurrección, asumiendo en su círculo el momento bajo del aniquilamiento del más amado. ¿Es una locura masoquista, un sacrilegio, el fin de lo divino en el sentido de lo intocable? ¿El fin de lo estrictamente prohibido y por tanto el fin del Todopoderoso? ¹²

LA MUERTE ES UNA INMERSIÓN

Este don de amor a través del sacrificio es la inversión del pecado: «Mas no es el don como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito consistente en la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos» (Rom., 5, 15). La Ley que hace que abunde la

tido de una inmersión de lo divino y lo humano, sino por el contrario, en el sentido de una autarquía divina. «Es a la vez lo que es amable y el amor; es el amor de sí mismo, porque sólo es bello por sí mismo y en sí mismo» (*Kai erásmion kai éros ho autós kai autoi éros...*, en *En.*, VI, 8, 15). Este Dios *autoi éros* es, pues, amor pero de sí mismo, y sólo su difusión descendente, luminosa, reflexiva, lo acerca al movimiento de la *agápe* cristiana. Por otra parte, cuando el pensamiento medieval analógico haya sido erosionado, la aparición de un Dios *causa sui* reasumirá ciertos elementos de esta autarquía plotiniana y, liberando al yo de su dependencia de su causa trascendental, indicará hasta qué punto es imposible *concebir* una relación de lo Infinito (amor) con lo Finito (creado). Su vínculo es del orden de lo impensable: de lo teológico, y por tanto del amor y de lo que éste implica como homología, representación, identificación, pero también como desaparición de los límites y del sentido.

¹² «En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros» (Rom., 5, 7-8).

falta («donde no hay ley no hay transgresión», Rom., 4, 15) es sustituida así por la *sobreabundancia* (*pleonasmós*) de la gracia por el amor-don (Rom., 5, 20)¹³. La autoridad tejida con la Ley y el pecado es sucedida por la abundancia, la profusión, la generosidad de la gracia: «Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia» (Rom., 6, 14). Plétora, *inmersión* (*baptísis, baptísma*) (Rom., 6, 3), abundancia: el amor se impone primero, en su polémica con el pecado y la Ley, como un intercambio, liquidación, fusión, «reconciliación» (Rom., 5, 10-11)¹⁴. Esta reconciliación-identificación con el ideal supremo conduce al fiel a una hipóstasis grandiosa y al mismo tiempo lo priva del «hombre viejo» que es el cuerpo de codicia¹⁵.

Este movimiento de aumento y de privación está, de hecho, muy lejos de la idea clásica del sacrificio¹⁶. No sólo lo que se sacrifica se sacrifica provisionalmente (el cuerpo de Cristo resucitará tal cual), sino que, además, y a partir de la inmersión del fiel en Cristo, este fiel no deja morir más que un cuerpo de codicia, el cuerpo erótico, para reencontrar, en la resurrección, el cuerpo tal cual, pero completamente investido en el ideal. Si es que hay pérdida, ésta es a la vez *total* (no es una parte del cuerpo, ni siquiera de los objetos útiles del cuerpo, sino el cuerpo entero el que es abolido) y *nula*: simple marcha hacia el acuerdo («reconciliación») con el Dios-Padre; antítesis interna del movimiento triádico que, partiendo del amor planteado desde siempre, asumirá la negación y culminará en la síntesis de la resurrección.

HOMOLOGÍA/ANALOGÍA

La pasión de Cristo y, por homología, toda pasión que llegue hasta la muerte, no es pues más que una prueba de amor, y no un sacrificio de-

¹³ *Pleonasmós*, superabundancia, exceso; *pleonóxo*, ser sobreabundante: «*Nómos de pa-reisélthen ina pleonáxe to paraptóma, où de pleonáxen hé amartía, upereperiséusen hé chá-ris*» «Se introdujo la Ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom., 5, 20).

¹⁴ *Catallage*: es intercambio de dinero, liquidación, reconciliación y, por extensión, ab-solución. «Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados [*catallagemen*] con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya [*catallagentes*], seremos salvos en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación [*catallagen*]» (Rom., 5, 10, 11).

¹⁵ «Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado, y ya no sirvamos al pecado» (Rom., 6, 6).

¹⁶ Como afirma R. Girard, *Des choses cachées depuis le commencement du monde*, París, Grasset, 1978.

bido a la ley del contrato social. El sacrificio es una ofrenda de una sustancia que tiene Sentido para el Otro y, por tanto, para el conjunto social que es tributario de ella. A la inversa, el amor pasión es un don que asume el dolor y la pérdida total no para hacer de ellos una asunción metafórica hacia el Otro, sino para permitir que un Sentido siempre presente, anterior y condescendiente, se manifieste a los miembros de la comunidad que lo comparten. Si el sacrificio es una metáfora (obliteración de una sustancia concreta para que los sacrificantes obtengan un sentido abstracto), el amor-pasión es la experiencia de una *homologación*, de un bautismo. Pablo utiliza la palabra cuando habla de la inmersión del fiel en Cristo, en su muerte como en su vida: «Porque si hemos sido injertados en él por la semejanza (*homoiomáti*) de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» (Rom., 6, 5)¹⁷. El Dios análogo

¹⁷ *Homoioima, atos*: objeto semejante, imagen. Obsérvese que Platón emplea este término cuando, disertando sobre el amor, plantea que si el alma enamorada percibe una *homoioima*, una imitación de las cosas del mundo celeste que se parecen a las de aquí abajo, el alma está fuera de sí (*Fedro*, 250a). La asimilación, la transformación (*homoiosis*), e incluso lo que representa (*homoiotikós*) están así, desde los orígenes y en el cristianismo de manera muy acentuada, ligados al amor. Es la misma relación de *homoiosis* que rige las relaciones entre los nombres divinos, así como —según se ve en Rom., 6, 5— las relaciones entre Dios y las criaturas. Todo el pensamiento medieval está dominado por el enigma y la dificultad de la *homoiosis*, que bajo el nombre aristotélico de *analogía* preocupa a la teología (recordemos a Duns Escoto y Santo Tomás, cf. *infra*, pp. 151-168, y también a Eustaquio de Saint-Paul, Suárez, etc.). Aunque aparezca esencialmente como la mediación privilegiada de la relación finito/infinito, la analogía es precisamente lo contrario de una relación lógica, racional, con vistas a establecer un fundamento o una causa. Más aún: la doctrina teológica de la analogía eliminaba la búsqueda de la causalidad porque la sustituía. Podemos seguir, no obstante, la lenta erosión de esta noción que condujo al advenimiento del racionalismo moderno, pasando por una evolución interna en la teología hasta lo que J.-L. Marion ha podido llamar una «teología blanca» (cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, PUF, 1981). La relación teológica de una *homoiosis* constitutiva de las criaturas en el amor (no en la razón) y necesariamente inconmensurable (ya que el Verbo homologa lo infinito de Dios con lo finito de las criaturas), que por tanto desemboca en lo impensable, es progresivamente sustituida por la búsqueda de una *proporcionalidad*. La analogía de Aristóteles, caso particular de la metáfora, encuentra su mejor aplicación en matemáticas (*Poética*, 2, 1457c, 6-9). El eje de la analogía sería una presunta unicidad, el punto de vista común que permite la unificación de las inclinaciones. (Cf. *infra*, pp. 237 ss.) Se pasará por la *analogía entis* (analogía en el ente) y por la *analogía fidei* (analogía en la fe de Dios revelada por Jesús). Duns Escoto —y Suárez al referirse a él— pone como base de la analogía el principio del ente en cuanto inmediatamente perceptible y común a Dios y a las criaturas: pero vira de la univocidad y la indistinción al concepto, al «*conceptus entis*»... vía que conducirá a Descartes. Santo Tomás, por su parte, defenderá contra un Dios-causa, la *similitud*: «Produce según su fuerza efectos que siguen siendo semejantes a él, no únicamente, sino analógicamente» (I *Sententiarum*, d.2, q.2, *solutio*). Los analogos se considerarán referidos a una perfección común y sin embargo desigualmente poseída (*per prius* en Dios, y *per posterius* en las criaturas). Finalmente, Dios como *causa sui*, *causa sive ratio*, en Descartes, será el último compromiso entre la teología amorosa homologante y la racionalidad naciente que

—o más exactamente homólogo— al hombre debe ser durante cierto tiempo mortal para que el hombre mortal se haga análogo a Dios. El *vínculo* que toda religión establece entre la divinidad y sus creyentes se convierte aquí en una *identificación* (*Einfühlung* en Freud, cf. pp. 20 ss.). Y por eso mismo su nombre es amor, y no sacrificio.

No hay identificación idealizadora sin asesinato del objeto amado, que es, en esta homo-lógica, también una muerte de sí mismo: esto es lo que viene a imponer el ágape de la cruz. Esta interiorización del asesinato es su consumación y también su consunción.

¿Cuál es la diferencia con el masoquismo? El sufrimiento gozoso infligido al propio cuerpo por una autoridad suprema y querida es sin duda su rasgo común. Pero la pasión-ágape atraviesa esta economía con la certidumbre de poder ir más allá. De mantenerse en la analogía, es decir en la identificación lógica, nominal, con el Otro, sin tener que cumplir necesariamente en la realidad del propio cuerpo el obsesivo retorno del placer destructor.

RELATO FRENTE A FANTASÍA: UNA CRISTALIZACIÓN

Circunscrita a la experiencia única del Hijo con mayúscula esta muerte del propio cuerpo para igualarme al Padre es hurtada a la vez a la fantasía, que me pertenece y me atrapa en mis placeres y mis pérdidas incommensurables. Por el contrario, elevada al rango de *relato universal*, la pasión de la cruz es el punto de fuga de la fantasía: su desagüe en una universalidad que, por una parte, me prohíbe tomarme por Cristo (cortocircuita la fantasía) y, por otra, llevando al preconsciente la necesidad idealizadora de la propia muerte, favorece de entrada mi salto al Nombre del Padre. Máquina sutil de la idealización más que de la represión *strictu sensu*, la pasión-ágape no vira hacia el desencadenamiento erótico

sale de la analogía para dar un *fundamento* a la cogitación, fundamento sin embargo aún abierto, infinito, impensable... Sobre esta evolución y sus dificultades, véase el bello libro de Marion. Recordemos en cuanto a lo que nos interesa aquí, el papel decisivo que ha desempeñado en este movimiento la precisión de la *homoioma* en la analogía. El pensamiento paulino, que contiene en este punto ecos platónicos aunque sea teocéntrico, supone, por la noción de semejanza-similitud-imagen-representación, una relación a la vez diferenciadora y unificadora de las identidades en la divina Trinidad, y también la criatura y el Creador. Esta noción de semejanza —de homología— es, hablando con propiedad, inconcebible, ilógica, impensable fuera de la *agápe* que es su condición. Digamos que se refiere a los sujetos de la enunciación en su vínculo amoroso y no a los significantes formalmente analógicos o metafóricos, que son pensables a partir de la relación causa-efecto centrada definitivamente en el *ego cogito*.

de la pulsión de muerte más que cuando a un narrador —un Yo— se le ocurre rehacer el Escrito del Sujeto Universal, y unir al Nombre del Padre su propio nombre. Como los místicos, como Sade o Artaud que se llamaron a sí mismos Jesucristo en una rabia tan amorosa como destructiva.

Para el creyente, por el contrario, la muerte del propio cuerpo como condición de la identificación ideal queda en cierto modo suspendida por el *relato* evangélico: está a la vez cristalizada, puesta de manifiesto e inmediatamente detenida en la experiencia de Cristo y sólo de él. Habitado por ese Cristo, «adoptado» por el Padre, el creyente no deja morir más que su cuerpo de pecado en el camino que le hace acceder al ágape¹⁸. La muerte es, pues, un momento de la *adopción*, tema esencial si se quiere comprender el ágape, pues pone de relieve una paternidad que no es carnal, sino nominal: «Habéis recibido *el espíritu de adopción* (*pneûma hyithesías*), por el que clamamos: «¡Abba, Padre!»¹⁹. El hijo, y por *identificación* el creyente, será acogido por el Padre, *homologado* a él (obsérvese esta identificación en segundo grado) por encima del sacrificio del cuerpo, y como condición misma de ese sacrificio. El Padre que me ama me acoge, como espíritu puro, como Nombre, y no como cuerpo. «¡Abba, Padre!» recuerda, como es sabido, la oración de Jesús en el monte de los Olivos poco antes de su captura, y más tarde en sus últimos instantes en la cruz²⁰. Esta adopción dolorosa para el Hijo, cuyo desasosiego humano, aunque sólo sea por un instante, sugiere que habría preferido ahorrarse la pasión, resulta ser, por la homologación que provoca entre Padre e Hijo, una elección. Es, por tanto, un alarde poderoso contra todo sufrimiento anterior o inferior a la muerte. «¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? ¿El que no perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. ¿Quién nos arrebatará el amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre,

¹⁸ «Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom., 8, 10-11).

¹⁹ Romanos, 8, 15. Cf. asimismo: «Gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción» (Rom., 8, 23).

²⁰ Cf. entre otros Marcos, 14, 34-36: «Y les decía: Triste está mi alma hasta la muerte; permaneced aquí y velad. Adelantándose un poco, cayó en tierra y oraba que, si era posible, pasase de él aquella hora. Decía: Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.»

la desnudez, el peligro, la espada? Según está escrito: "Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero". Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó» (Rom., 8, 31-37).

MI CUERPO Y SU NOMBRE

Un «nosotros» triunfal, liberado de la angustia y desafiando la muerte, surge de este amor-adopción e instala al creyente como sujeto del Otro, de Un significativo purificado por la pasión. Nunca sin ella, pero más allá de ella. ¿Quién podría olvidar, en efecto, que el Nombre de este Padre adoptivo se alimenta de la pasión corporal del Hijo, que el amor puro pasa por la anulación de todo el cuerpo, prometido por esto mismo a la resurrección, y, aunque sea provisionalmente, sometido a la muerte? El cristianismo sólo es un nominalismo a condición de afirmar un amor vivificante a través de la muerte asumida. El hecho de que esta muerte asumida sea el apogeo del narcisismo negativo, llevado a su extremo (la muerte aceptada) explica, sin duda, que tal movimiento de satisfacción narcisista (aunque sea negativa) haya podido conducir a la salvación imaginaria. El aniquilamiento del cuerpo y de la imagen del cuerpo son, no obstante, hipostasiados en Cristo, y este movimiento conduce a la abolición del Yo (del Yo-cuerpo) al mismo tiempo que a su relevo en el Sujeto que es el Hijo Adoptado por el Nombre del Padre: «Y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál., 2, 20).

El amor cristiano es una idea que transforma mi cuerpo en Nombre adorado. La muerte del cuerpo será el camino de acceso del Yo-cuerpo al Nombre del Otro que me ama y que hace de Mí un Sujeto sumergido (bautizado) en el Nombre del Otro. Triunfo de la idealización, por una elaboración sublimatoria del sufrimiento y de la destrucción del propio cuerpo, el ágape es, por esto mismo, el fin del sacrificio. O mejor dicho, lo neutraliza por una interiorización subjetiva: por una excavación en el relato evangélico.

He aquí, en suma, cómo lo que Nietzsche llamaba la «horrible paradoja de un Dios clavado en la cruz»²¹, resulta ser, más profundamente, una superación sublimatoria de la posición masoquista en tanto que condiciona la idealización.

²¹ *Généalogie de la morale*, Col. Idées, Paris, Gallimard, p. 43.

AL PRÓJIMO COMO A SÍ MISMO

El «nosotros» que ocupa el lugar de ese Yo sumergido para plantearse mejor idealmente, ese *nosotros* cristiano, se construye finalmente por el tercer movimiento del ágape: el amor al prójimo. Siguiendo la lógica que acabamos de recorrer, el amor al prójimo contiene un elemento suplementario que culmina el relevo ideal del narcisismo: «Porque toda la Ley se resume en este solo concepto: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (*agapéseis tón plesíon sôn hós seautoû*)» (Gál., 5, 14)²².

El precepto de amar al prójimo como a sí mismo no es específicamente paulino: también lo encontramos en Mateo (5, 43) y Lucas (10, 27), y su primera formulación se remonta, como ya hemos dicho, al Levítico (19, 18). Es cierto, por otra parte, que esta recomendación no tiene nada de egoísta en el sentido trivial del término, y Pablo insiste en el ágape desinteresado (I Cor., 13, 5: «no es interesado»). Sin embargo el mensaje judaico está ya modificado; no sólo el prójimo se extiende a los extraños y a los pecadores, sino que el «sí mismo» (*seautoû*) adquiere una resonancia más personal, más individualista si se puede decir, en el contexto de la experiencia crística de un Yo incomparable y sin embargo ejemplar, polo de atracción, de identificación y de glorificación. Es precisamente este aspecto «personalista» el que desarrollarán los teólogos, y en particular, aunque de diferentes modos, San Agustín, San Bernardo y, magistralmente en su apología de lo «propio», Santo Tomás. El Yo se convierte en un polo de referencia (los otros serán amados *como se ame* el creyente), de manera que la desculpabilización del amor a sí mismo no es un narcisismo ni un egoísmo culpables, sino que puede afirmarse, al menos bajo ciertas formas, digno del amor a Dios. Más aún, el amor a Sí mismo es el prototipo de cualquier otro amor, hasta el punto de que los teólogos se preguntarán cuál de los dos es primero.

Esto completa el retrato del ágape cristiano. Al gloriarse un Yo situado en un Padre adoptivo después de haberse despojado de la envoltura Yo-cuerpo, el ágape construye el espacio psíquico como el espacio complejo de un Sujeto. La reabsorción del narcisismo en la figura de un Sí mismo extendido a todos los prójimos, extraños y pecadores incluidos, habrá sido el toque final de esta construcción en la que se puede ventilar en lo sucesivo la dinámica de la vida interior: construcción-destrucción, vida-muerte...

²² «No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros, porque quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues "no adúlterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás" y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: "Amarás al prójimo como a ti mismo". El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es el cumplimiento de la Ley» (*plé-roma oûn nómon hé agápe*) (Rom., 13, 8-10).

PABLO Y JUAN

En las Epístolas de Juan esta revolución paulina encontrará a la vez su más chocante expresión formularia y una ambigüedad que prueba su fragilidad y su contaminación por otras concepciones. Fórmulas chocantes en efecto, que dan un paso más en la identificación, ya implícita en Pablo, entre Dios y amor, explicitándola: «Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce» (I Juan, 4, 7); «En eso está la caridad: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados» (I Juan, 4, 10); «Cuan-to a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero» (I Juan, 4, 19). La concepción teocéntrica del ágape, la primacía del amor de Dios por el hombre se afirma aquí con el máximo de insistencia. Este teocentrismo adquiere, como subraya Nygren, dimensiones cósmicas, pues Juan nos dice que el amor fue antes que la creación del mundo: «Porque me amaste antes de la creación del mundo» (Juan, 17, 24). Anterior a la existencia de cualquier objeto (de cualquier «mundo»), el ágape como amor del Padre por el Hijo es, pues, distinto del amor de objeto: una espiral interna al sujeto, su dinámica, su consumación, su potencialidad misma. Sin embargo, a este amor casi místico se añade un amor johánico más próximo al amor-mérito y al amor motivado por los hermanos: «Pues el mismo Padre os ama, *porque* vosotros me habéis amado y creído que yo he salido del Padre» (Juan, 16, 27). Ahora bien, este deslizamiento parece que sigue dominado por la idea de que el amor a los hermanos no es un amor a los extraños desposeídos del mundo, sino a los seres que siempre han pertenecido al Nombre del Padre. «Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos, y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos» (Juan, 17, 9-10). El amor johánico dibuja el espacio de una relación Yo y Tú, Hijo y Padre, exclusiva y absoluta, en el que Ellos —los terceros— no son más que intermediarios. Nunca, sin duda, el amor donador del Padre, que ilumina la idealización y el devenir ideal del Hijo, ha sido afirmado con más claridad. El rechazo del mundo sella esta apoteosis de la idealidad, tal como lo expresa la Epístola de Juan: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo» (I Juan, 2, 15-16). Es posible que un Eros platónico sublime, el Eros celeste desprovisto de su peso de concupiscencia carnal, se perfíle aquí abriendo perspectivas exclusivamente idealizadoras para una corriente importante de la cristiandad. No es que

la pasión de Cristo esté ausente en Juan. Pero, contrariamente a Pablo, que fue un impío en su origen, el acento que pone Juan sobre la salida del mundo parece evitarle la violencia dolorosa, unida a la carne y exorbitante, del ágape paulino concebido principalmente como una pasión de la cruz.

LA ORALIDAD CONSAGRADA AL PADRE

Identificada o no con la Eucaristía, pero siempre estableciendo una comunión por la nutrición, el ágape se convierte en el cristianismo ulterior en sinónimo de *comida* comunitaria de los cristianos. La oralidad no saciada en cuanto deseo, pero calmada simbólicamente; la devoración y la asimilación del Otro transformadas en plenitud, en reconciliación en el exceso: esto es lo que desvela el sentido amoroso de un banquete (el de Platón, por ejemplo). El hecho que el amor sea una identificación con el padre ideal y de que esta identificación repose sobre una absorción, sobre una asimilación oral de su cuerpo, introduce en el cristianismo un relevo del sadismo oral dirigido hacia el cuerpo materno arcaico. La madre no os comerá, no la comáis; buscad el indicio del Padre en ella, y no os asustéis, sino asimilaos a esa encrucijada que es a la vez cuerpo y nombre, deseo y sentido. Os haréis sensatos, es decir, enamorados de vosotros mismos, de El, de los demás. Introduciendo así el Tercero entre el Yo y su hambre destructora, estableciendo una distancia entre ese mismo Yo y su nodriza, el cristianismo ofrece a la avidez destructora... un Verbo. El lenguaje. La palabra individual no llega más que en estas condiciones y, hablando, la voracidad se calma y se transforma en identificación satisfactoria del *mismo* y del *otro* muertos exaltados como iguales al Tercero en el vínculo amoroso. El amor será en adelante un discurso que tendrá en cuenta el hambre mortífera, que se construirá sobre ella, pero que la duplicará y, desplazándola en el símbolo, la superará. El amor cristiano: una más-que-hambre en el seno del Padre... Sublimación de la homosexualidad, raptos de las atribuciones alimenticias maternas, y subordinación de lo imaginario a la protección sádica del Uno. Tú puedes dejar que lo maten, yo lo como, nosotros nos reconciliamos. La idealización amorosa es una oralización simbólica más allá del sadomasoquismo...

EGO AFFECTUS EST

SAN BERNARDO: EL AFECTO, EL DESEO, EL AMOR

«Veo que os agrada lo que he dicho».

San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 2, 4.

«¡Oh amor precipitado, vehemente, amor abrasado, amor impetuoso que no dejas pensar sino en ti, que desprecias todo lo demás, contento contigo! Confundes los órdenes, quebrantas los usos, ignoras la medida y reduces a cautiverio a todo cuanto parece oportuno, razonable, pudoroso, aconsejado y juicioso.»

San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 1, 79.

UN RENACIMIENTO PRECOZ: EL SIGLO XII AMOROSO

Curiosa época este siglo XII, que ve florecer, junto al amor cortesano al menos tres grandes doctrinas del amor. La de Abelardo (*Introductio ad theologiam*, 1121; *Comentario sobre la Epístola a los Romanos*, 1136-1140), que preconiza un amor sacrificado que va hasta la humillación y el desprecio de sí mismo siempre que el amado goce con ello y se glorifique en ello. La de Guillermo de Saint-Thierry (*De contemplando Deo* y *De natura et dignitate amoris*, 1118-1135) que, al tiempo que permanece fiel al abad de Claraval, proclama su propia concepción de un amor natural: éste nos iguala a Dios y nos lleva a conocernos a nosotros mismos en el conocimiento de nuestra grandeza. La de San Bernardo de Claraval (1091-1153) sobre todo, por el lugar central que este soldado de Dios ocupó en su siglo, tanto en los caminos que conducen a Jerusalén como en los senderos de una fe renovada (*De gradibus humilitatis*, 1125; *De diligendo Deo*, 1127, e *In Cant. Canticorum sermones*, 1135-53) que ilumina su época y, paralelamente a la intransigencia de una primera cruzada, impone en Europa una idea del hombre como sujeto amoroso.

Antes de entrar en algunos detalles del pensamiento de San Bernardo, el analista no puede dejar de preguntarse por la extraña contemporaneidad de la literatura cortesana y de este florilegio místico. ¿Filiación, simple coincidencia en el amplísimo marco de la cultura cristiana, influencia puntual, o bien estricta inversión? E. Gilson ha respondido negativamente a la tentativa de algunos de establecer un acercamiento, in-

cluso una analogía, entre la vertiente religiosa y la vertiente mundana del amor del siglo XII¹. El principal argumento del académico consiste, esquemáticamente, en oponer el hecho de que en el marco de la religión, y *a fortiori* de la mística cristiana, el amor no es más que beatitud, al contrario del *puro amor* cortesano que, en su misma pureza y sobre todo, es una renuncia y un mal. Para el místico, al habernos amado Dios primero (*Ipse prior diletrix nos*), nuestro amor sólo puede poseer su objeto supremo, que es ese mismo Dios, y alcanzar así la felicidad, a condición, por supuesto, de que sea lo que debe ser: es esa posesión dichosa y satisfecha la que constituye su pureza. Por el contrario, el amor cortesano, por desinteresado y puro que sea, reposa sobre una renuncia: la Dama amada no ama forzosamente a su juglar, y el trovador, por su parte, no aspira a poseerla, sino que mide el valor de su amor por el grado de su frustración. A esta enorme divergencia hay que añadir el hecho de que la lírica cortesana celebra un amor entre criaturas, un amor humano, aunque la Dama asuma cada vez más con el tiempo aspectos de la Virgen Santa; mientras que el amor místico se refiere a un objeto extraordinario, ideal, desmedido, y sólo por deducción puede referirse al propio yo o al prójimo.

Esta refutación racional deja no obstante inquieto al lector de la poesía cortesana —flor enigmática abierta y marchita en el espacio de un siglo en el sur y sudoeste de Francia— sobre todo porque se ha dejado llevar por el fervor, no del enunciado, sino de la enunciación cortesana. De Marcabrun a Joffré Rudel y Guiraud de Bourneuil, deslumbra la intensidad del encantamiento: el canto cortesano es un canto de alegría, de *joi*, antes de ser un mensaje a una Dama imponente y más o menos accesible. Esta convergencia del gozo lírico interno al propio encantamiento con el tema del *joi*, por una parte, y con la experiencia amorosa, por otra, ha sido puesta de relieve por Paul Zumthor². Indica además, regresando al contexto de la mística amorosa del siglo XII, que no todo objeto es imposible para el trovador, que no toda beatitud le está vedada. El trovador está al menos seguro de poseer el Verbo, en el que precisamente talla su ser de enamorado. Esta identificación entre el Verbo-canto y el Creador, esta alegría de la creación-encantamiento, es la única prueba sensible —pero ¿es que existe objetivamente otra?— de la beatitud en general y del gozo cortesano en particular. En todo caso, prueba de un sentimiento de plenitud si se quiere restablecer el contacto entre la finalidad del amor de los cartujos enamorados y la de los trovadores.

Por otra parte, si consideramos esta vez la propia doctrina religiosa,

¹ Cf. *La théologie mystique de Saint Bernard*, 1933, 4.^a ed., Vrin, 1980.

² *Essai de poétique médiévale*, París, Du Seuil, 1972. Cf. *infra*, pp. 247 ss.

el sentimiento de beatitud y de posesión asegurada del objeto no impide que se hayan trazado varios *grados* de amor, que sugieren variantes en la plenitud del sentimiento, e incluso imperfecciones. Gilson lo constató, pero, al no encontrar los mismos grados de progresión amorosa en los místicos y en los trovadores, llegó a la conclusión de que la analogía no era esencial. Sin embargo, más allá de las diferencias formales, la concepción común de un amor con grados progresivos hace pensar que, tanto para el laico como para el místico, el amor es un desgarramiento violento entre los enamorados, una alienación dramática tanto como gozosa. En Bernardo, por ejemplo, y sin que sea un mal como lo es para un trovador, el amor anclado en el *afecto* y el *deseo*, lejos de borrar la *carenncia* que definirá al puro amor cortesano, la introduce para superarla en el mismo corazón de la violencia amorosa. Para un comentarista del Cantar de los Cantares como San Bernardo, que le consagró dieciocho años de su vida, el amor es también un mal, cualesquiera que sean las razones plena y normalmente teológicas de esta dicotomía causante de conflictos, razones ligadas a la naturaleza corporal y a la caída del hombre.

La diferencia entre la doctrina religiosa y la doctrina mundana del amor en el siglo XII no es quizá tan drástica como habría podido pensar una interpretación preocupada por preservar la ortodoxia teológica de los autores místicos, por una parte, y el carácter estrictamente laico de la poesía cortesana, por otra. Más allá de la cuestión de las influencias, parece más interesante el clima social e ideológico de esta época, que debió de permitir, si no la génesis paralela, al menos la contaminación recíproca de los dos discursos. Este clima nos revela, más allá de la afirmación del *ego cogito* que Descartes nos legará en línea recta desde Santo Tomás, y cuyos frutos y miserias recoge nuestra época, otra práctica del hombre en el corazón mismo de esta primera expansión renacentista o precolonial que fueron para Occidente las Cruzadas. Santos y trovadores parecen proclamar *ego affectus est*, glorificando así lo que se convertirá, a la luz de la Razón, en una degradación irracional. Imbuyen su amor de voluntad, lo iluminan de razón, lo colorean de sabiduría, para elevarlo a la dignidad de una esencia divina. Y el hombre, inseguro, apasionado, enfermo o dichoso, se identifica con este afecto. Pues Dios es amor...

¿QUÉ ES UN AFECTO?

El lenguaje de San Bernardo no tiene el rigor del que nos ha legado Santo Tomás: un mismo término puede encerrar en él diferencias de acep-

ción a veces importantes. Añadamos a esto que su pensamiento, aunque por supuesto sea esencialmente cristiano y comprenda por tanto, por «amor» a Dios (ya que, inversamente, Dios es amor), no deja de estar en deuda con los retóricos y moralistas de la Antigüedad. Las gentes cultas del siglo XII consultaban a Cicerón y su *De amicitia*, donde leían que la amistad es esa *benevolentia* que quiere el bien del objeto fuera de toda consideración de utilidad; que es una virtud, que se basa en la similitud (la semejanza) de las partes, y que no se realiza sin reciprocidad. Aprendían su código amoroso en Ovidio: el siglo XII ha sido llamado muy justamente *aetas Ovidiana*³. Ovidio los persuadía de que el amor es natural en nosotros, en el sentido de innato, y de que la única cosa que podemos aprender a su respecto es, no hacerlo nacer, sino purificarlo y consolidarlo. Finalmente, leían también y sobre todo a los autores escolásticos, que consideraban el amor como un *affectus cordis*, pero viendo en ello, como sugiere la significación moderna de la palabra «afecto» y contrariamente a la teología del siglo XII, el reino exclusivo del sentimiento y la sensibilidad.

Si el amor es, para Bernardo, uno de los cuatro afectos (con el miedo, la tristeza y la alegría), la noción de afecto reviste en él una complejidad a veces ambigua que nos permitirá acercarnos a la densidad y, a veces, a los conflictos a los que le conducen su experiencia y su pensamiento sobre el amor. Primeramente hay que señalar que el afecto (*affectus*) está situado en el alma, siendo una de sus cualidades. Por otra parte, hay que distinguir *affectus animae*, *affectus mentis* y *affectus cordis*. Como para los demás autores de su época, el afecto, según Bernardo, es tributario tanto de los *sentidos* como de la *voluntad*, ya que el saber que habla, en cuanto ser espiritual, está movido por una única y misma lógica.

Vínculo del hombre con el exterior, con Dios y con las cosas, el afecto es una noción relacionada con la de *deseo*. La diferencia entre ambas consistirá quizá en que el *deseo*, como veremos, hace hincapié en la *carencia*, mientras que el *afecto*, aunque la reconozca, da prioridad al movimiento hacia el otro y a la *atracción* recíproca. Aelred de Rievaulx, discípulo de Bernardo, da la siguiente definición de afecto: «El afecto es una inclinación espontánea y por tanto del mismo corazón hacia alguien»⁴.

Por otra parte, Bernardo emplea a menudo el término *affectiones* en el sentido de *afecto*, pero reservándole una significación más específica:

³ Cf. Ch. H. Haskins, *The renaissance of the 12th century*, Harvard University Press, 1927, pp. 107-10.

⁴ *Speculum caritatis*, citado por J. Blanpain, «Langage mystique, expression du désir», en *Collectanea Cisterciensia*, vol. 36, 1, 1974, pp. 45-68. Nos referimos a menudo a este esclarecedor estudio.

designa los diversos sentimientos compuestos de afectos que siente el alma por Dios (por ejemplo, *temor, spes, obedientia, honor, amor*). «Leí, entre muchas y graves cosas, que el Apóstol echaba en cara a los filósofos gentiles, que estaban sin afecto» (referencia a Rom., I, 31), escribe Bernardo en el *Sermón 50* sobre el Cantar. Distingue tres tipos de afectos: un afecto que viene de la carne, otro que gobierna la razón y un tercero que establece la sabiduría. «El primero es aquel del que el Apóstol dice que no está sujeto a la ley de Dios ni lo puede estar», escribe Bernardo en el mismo *Sermón 50*, 4, y encontramos a menudo en él esta constatación de un primer grado del afecto o del amor irremediabilmente rebelde a la ley divina.

PASIVO-PASIÓN

Antes de volver sobre este aspecto, que representa uno de los puntos más interesantes y más discutidos de su doctrina, insistamos en que el *affectus*, como su nombre indica, es para el pensador del siglo XII fundamentalmente *pasivo*. Hace falta un agente exterior para que el alma, puesta así en acción, manifieste como respuesta un afecto. El origen de los afectos es exterior al hombre: *Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem*⁵.

Es difícil, en suma, encontrar un equivalente moderno a la noción bernardina de afecto, porque, por una parte, parece indicar un componente muy primitivo, muy rudimentario y esencial para el vínculo del sujeto con el Otro y, por otra, es de entrada considerado no sólo como algo adquirido, resultado de una acción externa, sino también como algo intrínsecamente espiritual. *Páthos*, si se toma su aspecto pasivo; *pulsión*, si se piensa en su carácter primitivo y rebelde a la ley, de componente de los deseos; *amor* si se tiene en cuenta el grado final del afecto purificado. Júzguese esta complejidad, que para algunos es una contradicción, por la siguiente definición, entre otras: «Los simples afectos están naturalmente en nosotros, mas las virtudes vienen absolutamente de la gracia. De suerte que la diferencia consiste en que la gracia perfecciona los sim-

⁵ «Es el quien da la ocasión, quien suscita el movimiento del amor», en *Saint Bernard. Oeuvres mystiques*, traducción francesa de Albert Béguin, París, Du Seuil, 1953. Nuestras citas remiten, salvo precisión, a este libro. [En castellano: *Obras completas de San Bernardo*, 2 vols., Madrid, BAC, 1953-55.] Es de señalar la dificultad que hay para traducir el término *affectus* (*affectionem* da «movimiento»...). Bernardo, por su parte, propone un término activo para designar el movimiento afectivo en el propio Dios: «*Deus non est affectus, affectio est*» (*Sobre la consideración*, V, 17).

ples hábitos que la creación nos ha dado; y así, las virtudes, hablando propiamente, no son otra cosa que hábitos perfectos y bien ordenados»⁶. En determinados momentos de su razonamiento, Bernardo apunta que los cuatro afectos pueden producir efectos desordenados, confusos e innobles: ¿patéticos, pulsionales? «Sin éstos [los cuatro afectos: amor, alegría, temor y tristeza] no puede subsistir el alma humana. Para unos sirve de corona; para otros de confusión. Purgados y ordenados, vuelven al alma gloriosa por la corona de las virtudes; desordenados, la vuelven despreciable e ignominiosa por la confusión»⁷.

Sin embargo, esta posibilidad de un afecto que se sustraiga a la voluntad reguladora es descartada por otras definiciones que suponen la inmanencia del afecto en la espiritualidad. «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»; Bernardo retoma así a Mateo (11, 29) y comenta: «Con el afecto del corazón, o sea por voluntad (*cordis affectus, id est voluntate*)»⁸. Por obra de la encarnación, dando prueba de su amor por nosotros en su carne, Cristo se convierte en el primer motivo para que renunciemos a la concupiscencia de la carne, al afecto innoce privado de voluntad que nos invade a causa de la naturaleza y de la caída, y elijamos la contemplación de Su pasión: «¿Qué dulzura tendrá en la carne aquel que tiene tanta dulzura en la pasión de Cristo?» Sin embargo, este argumento, por absoluto que sea, no le parece suficientemente seguro a Bernardo, que conoce bien los poderes de la concupiscencia: «Mas esta dulzura puede fallar si falta la prudencia; difícilmente se podría evitar en la miel el veneno que está mezclado con la miel»⁹. La razón viene en auxilio de la afección por la carne de Cristo, para armar al creyente de prudencia en el camino hacia el amor puro.

REGIÓN DE DESEMEJANZA. EL CUERPO-VACA

Así pues, para el cristiano, hombre encarcelado en su carne, el afecto de la carne es ya significativo: aunque fuese el grado cero de nuestro amor

⁶ *De gratia et libero arbitrio*, en *Oeuvres complètes*, traducción francesa de P. Charpentier, París, Louis Vivès, 1865, t. II, p. 410 [*De la gracia y del libre albedrío*, en O. c., t. II].

⁷ *Sermons divers*, en O. c., 50, 2. O también: «Embetunada y dominada por los afectos terrenos, [el alma] no puede considerar su rostro; metida en lo más profundo del lodo, no se ve a sí misma» (*Sermons divers*, 86, O. c., t. IV, p. 42 [*Sermones varios*, en O. c., t. I]).

⁸ *Sermons sur le Cantique*, 42, 7 [*Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en O. c., t. I]. Incluso la *affectio carnalis*, como lo señala muy oportunamente J. Blanpain (ob. cit.) a partir del *Sermon 20* sobre el Cantar, es este «amor del corazón» que inspira «mayor afecto a Cristo en cuanto hombre y a lo que le concierne» (*Sermons 20*, 6).

⁹ *Sermons divers*, 29, O. c., t. III, p. 607.

por el Otro, el afecto está ya habitado por Cristo. Se puede ver la unión tan estrecha entre carne y espíritu que constituye para Bernardo la noción de afecto, traduciendo en esto la exquisita dialéctica de la Trinidad, que no podemos abordar en este trabajo. Sin sustraer la carne a una espiritualidad que así resultaría demasiado etérea, pero sin olvidar tampoco la presencia del espíritu en la carne, que constituye una *región de semejanza fundamental* entre el hombre y Dios.

La noción de *regio dissimilitudinis*, tomada de San Agustín, como ha establecido E. Gilson¹⁰, indica en Bernardo la «región del pecado y de la deformidad de la semejanza perdida» que implica, más profundamente y en el plano ontológico, una verdadera pérdida de ser. «Esta noble criatura, hecha en la región de la semejanza creada a semejanza de Dios porque no entendió en absoluto que se hallaba en lugar honroso, de la semejanza descendió a la semejanza»¹¹. Sin embargo este retorno frecuente de Bernardo al exilio del hombre en una creación sensible y animal no sugiere tampoco una dualidad de su pensamiento o un supuesto parentesco con Bayo o Lutero¹² en relación con una naturaleza irremediablemente pecadora rebelde a la gracia. Demuestra, de hecho, la atención puramente antropológica (y no sólo teológica) de Bernardo a la dinámica de la pasión amorosa en cuanto pasión corporal tanto como espiritual. Sin embargo, este afecto carnal susceptible de ignominia si no estuviese ordenado, que resulta asombrosamente moderno por la inmanencia del significante en él, indica de hecho la distancia profunda que separa el cristianismo del universo platónico o neoplatónico, pues ambos en definitiva se separan del cuerpo. «Creo ser ésta la causa principal que ha determinado a Dios naturalmente invisible a hacerse visible en carne humana, a fin de poder tratar y conversar con los hombres, de quienes se hizo semejante; quiso por ahí convertir en amor provechoso y saludable los afectos carnales del hombre, que no acertaba a amar sino carnalmente, elevándole como por grados al amor espiritual»¹³.

¿Traduce este cuerpo la influencia de Ovidio y Cicerón y, en segundo término, la de Aristóteles con su *Ética a Nicómaco*, al proclamar la dignidad natural de los apetitos (*epithymía*) que rigen, según él, la amistad y el amor? ¿O bien la experiencia propia de ese gran enfermo que fue Bernardo le recordaba que el cuerpo, con sus dolores de estómago

¹⁰ Ob. cit., p. 63.

¹⁰ *Sermons divers*, 42, O. c., t. III, p. 653.

¹² El postulado de Lutero: «Deligere Deum super omnia naturaliter est terminus fictus, sicut chimaera», en *Disputatio contra scholasticam theologiam*, tesis 18, 1517, es radicalmente incompatible con la certidumbre de un amor beatificante en Bernardo.

¹³ *Sermons sur le Cantique...*, 20, 6; cf. J. Blanpain, ob. cit., p. 63.

y sus frecuentes vómitos, es una presencia insuperable de un resto de muerte? ¿O más sencilla y valientemente aún, fue el carácter compuesto, heterogéneo, soterradamente conflictivo del cristianismo encarnista, el que empujó a Bernardo a prestar atención a la disimilitud, si no a la dualidad, que caracteriza a la experiencia humana y de la que el amor es expresión dramática? Lo cierto es que el pensamiento amoroso de este guerrero estuvo destinado a soportar un cuerpo que él no dudaba en llamar «vaca». «Dos lugares tiene el alma racional: el inferior, al que rige y el superior, en el que descansa. El inferior, al que rige, es el cuerpo, el superior, en el que descansa, es Dios... Está puesto nuestro cuerpo entre el espíritu, al que debe servir, y los deseos carnales, que luchan contra el alma, o las potestades de las tinieblas, como una vaca que se encuentra entre el pastor y el ladrón»¹⁴.

Cuanto más supera el místico este cuerpo-vaca, cuanto más le asigna su lugar de residuo animal, más se impone la «vaca» en el afecto y en el amor, administrados, dictados, implantados no obstante, en nosotros por la gracia del Otro. «El alma, nacida para ser elevada a la púrpura, coge el estiércol y se revuelca en el fango como una cerda»¹⁵. «Avergüénzate, alma, de haber trocado la semejanza de Dios en semejanza de bestia. Avergüénzate de que, teniendo del cielo tu origen, tú misma te manches entre el lodo y la inmundicia. Avergüénzate, alma, dice el cuerpo, de co-tejarme contigo»¹⁶. Si hay una carencia, no procede del afecto carnal, por natural que sea, sino del alma torva¹⁷ que se ha apoderado de él desde el origen de su ser...

EL DESEO: VIOLENTO Y PURO

Otra noción complementaria a la de afecto viene a entrelazarse, sin embargo, con la noción dramática de amor en Bernardo: la de *deseo*. Ampliamente desarrollada en los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, pero ya presentada en el tratado *Del amor de Dios*, esta noción resume lo que ya San Agustín entendía por la misma palabra: «*Rerum absentium concupiscentia*» («El deseo es la concupiscentia de la cosa ausente») ¹⁸. Bernardo considera primero el deseo psicológico como algo pro-

¹⁴ *Sermons divers*, 84-85, en O. c., t. IV, p. 40.

¹⁵ *Lamentations*, IV, 5.

¹⁶ *Sermons sur le Cantique...*, 24, 6.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. *Enarratio in Psalmis 118*, VII, 4, etcétera.

pio de todo hombre que aspira a lo que no tiene. Y, aun colocando el deseo de Dios en un plano diferente, ve que ese deseo místico tiene su raíz en el primer deseo humano, que es en definitiva un «apetito»¹⁹.

El deseo de los sentidos corporales, insaciable, está no obstante ordenado por la razón que se anticipa a ellos y les fija otro camino: «No es menor locura que llegues a pensar que con cualesquiera cosas corporales puede el espíritu racional no más inflarse que saciarse»²⁰. Así pues, si el deseo de Dios tiene su raíz en el deseo voraz, también el deseo se inspira en Dios: Dios lo informa, lo dirige, lo ordena, a pesar y por encima de la naturaleza y de la caída. «El hace que desees, El es lo lo que desees»²¹; «El mismo consume el deseo»²².

Esta búsqueda de Dios como un objeto deseable o faltante, búsqueda no obstante inspirada en él, subyace a todos los comentarios del Cantar. Falta pero sacia, está ausente pero procura la satisfacción: éste es el objeto extraordinario deseado que abandona los senderos de la experiencia humana psicológica donde Bernardo ha comenzado a comprenderlo, como los impíos. Este deseo de Dios sólo sacia en última instancia si el amante (el creyente) acepta que Dios nos ha deseado primero hasta el punto de crearnos a su propia imagen. Por eso Dios es definido, también él, como deseante, y el primero: «Está dispuesto el banquete de las bodas... Os aguarda el Padre y os desea, no sólo por aquella caridad con que siempre os amó (por lo que también el Unigénito, que está en el seno del Padre, contó esto mismo diciendo: *El mismo Padre os ama*), sino por sí mismo, como habla por el profeta: Por mí mismo lo haré, no por vosotros»²³.

Observemos este movimiento en espejo: mi deseo hallará la satisfacción por El, pues El ha satisfecho el suyo creándome a su imagen. Esta especularidad del amor cristiano y la reasunción sublimatoria del narcisismo que produce son frecuentes: los volveremos a encontrar en Santo Tomás. Una idealidad amada a la que amar es llevada de nuevo al alcance de la experiencia humana por referencia a los objetos inmediatos que sacian los deseos del individuo. Volvemos a una especie de «narcisismo primario» no superable más que a través de la posición de Otro, presupuesto antes que nosotros, que no ignora, por su parte, esta aspiración a la autosatisfacción y a la satisfacción total. Recordemos aquí, a este respecto, una expresión poco ortodoxa pero sumamente significativa de esta

¹⁹ *Traité de l'amour de Dieu*, 7, 19 [Del amor de Dios, en O. c., t. II].

²⁰ *Ibid.*, 7, 21.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 7, 22.

²³ *V. Nat.*, 2, 7 [En la vigilia de la natividad del Señor, en O. c., t. I], citado por Blainpain, ob. cit., p. 53.

identificación gozosa del amante con su Dios, en una oración que un desconocido atribuye a Agustín: «Dios mío, si yo fuera Dios y tú fueses Agustín, preferiría que tú fueses Dios y yo Agustín»²⁴.

PLENITUD Y PRIVACIÓN

Así pues, sólo gracias al apego especular originario de este Otro, el deseo por un ausente —deseo ávido, total, imposible— podrá ser guiado por la voluntad y la sabiduría, y convertirse en un deseo *puro*. Puro, para Bernardo, significa colmado por la fusión con el Amado, Dios. «Procura que, por su candor y olor, todas tus obras, todas sus costumbres, todos tus sentimientos y deseos sean otros tantos lirios»²⁵.

Pero no olvidemos que esta totalidad en la plenitud presupuesta y alcanzada en última instancia, lleva también consigo toda la experiencia humana de la privación como algo previo a la identificación con el Objeto ideal: «Y es *vehemente* deseo, pues no sólo le urge a levantarse, sino a levantarse con presteza... Por donde se ve que no es despertada la Esposa contra su voluntad, pues el Esposo pone en ella esta voluntad, que no es sino un ardiente deseo que la ha inspirado de hacer piadosas y saludables ganancias»²⁶. No se podría subrayar mejor la desemejanza, la heterogeneidad entre el amante y el amigo, la esposa y el esposo, el hombre y su Dios, que insistiendo en este deseo que hace perder a uno su compostura y lo conduce a desfallecer, llorar, gemir, atormentarse por intentar alcanzar al otro: «Cuando un alma ha suspirado a menudo así, o mejor, rezado sin interrupción y sufrido a fuerza de desear la presencia divina...»²⁷. Este sufrimiento provocado por la falta del otro es el reverso indispensable de la satisfacción beata presumida y adquirida. El sufrimiento condicionará así el gozo, mientras que el gozo será el estimulante de una nueva búsqueda dolorosa²⁸.

²⁴ Fórmula citada por Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu*, 1701 (1866), p. 237.

²⁵ *Sermons sur le Cantique...*, 71, 1.

²⁶ *Sermons sur le Cantique...*, 58, 2. «Es preciso que toda alma a la cual haya de venir prepare esta venida con el fervor de sus deseos, aniquilando en sí toda la impureza de los vicios, a fin de disponer un lugar apropiado para recibir al Señor» (*Sermons sur le Cantique...*, 31, 4). «No se retira de nosotros sino para excitarnos a buscarle con más ardor; y ¿cómo podremos buscarle diligentemente si no hemos notado o sentido su ausencia?» (*ibid.*, 17, 1). «Cuantas veces se vaya de mí, otras tantas volveré a llamarle, y no cesaré de clamar con los ardientes deseos de mi corazón, suplicándole que sin tardanza regrese» (*ibid.*, 74, 7).

²⁷ *Sermons sur le Cantique...*, 74, 7.

²⁸ «La gozosa posesión del objeto apetecido no extingue los deseos... Viene a ser como echar aceite a una lámpara, que aviva la llama», declara muy abiertamente Bernardo. «El al-

¿Dialéctica masoquista del gozo bajo la orden terminante de un ideal tan amante como fundamentalmente severo? Superada a su vez por la beatitud —esta identificación fusional con el ideal, *ad unum*—, participa no obstante de un movimiento excepcional de equilibrio y de limitación del deseo. Sin represión, asumiendo para expresarlos hasta los estados paroxísticos de la pasión. Esta armonía excepcional quedó limitada al siglo XII y a algunos elegidos ascéticos a pesar de la ulterior popularidad e insípida vulgarización más tardía del amor cristiano. Pero no obstante, qué admirable logro, que desencadena el deseo al mismo tiempo que lo contrarresta y lo aplaca dándole un objeto a la medida de su desmesura: un Objeto infinito. *Yo es como* este Infinito. *Amar* ocupa aquí el lugar de *ser* y de *como*: cópula y comparación, existencia e imagen, verdad y engaño. Choque frontal de lo simbólico, lo real y lo imaginario.

LOS GRADOS DEL AMOR: LA ANTERIORIDAD DEL AMOR CARNAL

Bernardo parece distinguir un *amor natural* determinado por la condición humana del amante, de un *amor sublime*, debido a Dios. La primacía ideal del segundo depende tanto de la anterioridad del Creador como de la anterioridad de su amor por nosotros: es evidente e indiscutible para un cristiano. Sin embargo, inclinado sobre la experiencia humana en la que, renacentista precoz, quiere enraizar la experiencia religiosa, Bernardo define el *amor carnal* como originario de *hecho* si no de *derecho*. «Y éste es un amor carnal, por el cual el hombre se ama a sí mismo por sí mismo, según está escrito: “Primero lo que es carnal, después lo que es espiritual” [I Cor., 15, 46]. Ni se intima este amor con algún precepto, sino que es innato en la misma naturaleza. Porque, ¿quién tuvo odio a su propia carne? [Efes., 5, 29]»²⁹.

Esta anterioridad de *hecho*, si no de *derecho*, del amor carnal suscita, como se puede adivinar, interpretaciones y discusiones diversas. Algunos, como Gilson, tienden a minimizar su importancia, atribuyéndola a una expresión poco afortunada, y dan prioridad al sobreentendido, de hecho presente todo el rato, de una anterioridad *lógica* del amor divino (de Dios y por Dios). Otros, como P. Roussetot³⁰, insisten en la *dualidad*

ma se ve colmada de alegría, mas no por eso pone límite a sus deseos ni cesa de buscar con más ardor» (*ibid.*, 84, 1).

²⁹ *Traité de l'amour de Dieu*, 8, 23.

³⁰ Cf. su obra, admirable por su precisión y su concisión, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (1933), Vrin, 1981.

necesaria entre hombre y Dios que presupone este carácter originario del amor carnal. Expresión paroxística, podríamos decir, de la *regio dissimilitudinis*, esta dualidad condiciona otra particularidad psíquica observable en el estado amoroso: el esfuerzo que tiene que hacer el hombre para salir de sí mismo, vaciarse en el amor por el otro.

Una lectura sensible a la originalidad de Bernardo revela no sólo su conformidad con el canon cristiano, sino, más aun, la aportación concreta de su pensamiento a la doctrina clásica. Esta interpretación parece imponerse por encima de la ambigüedad del vocabulario bernardino, por el simple hecho de que el acceso al amor supremo es un proceso de separación del amor carnal anterior. Tras este estado *carnal* del amor viene lo que podríamos llamar un amor de *necesidad*: se ama «pero aún por el amor de sí mismo y no por Dios»³¹. Las pruebas de la vida conducen, sin embargo, a un tercer grado donde se goza de la dulzura *del Otro*: el hombre «ama a Dios por Dios y no por sí mismo»³². Finalmente, el cuarto grado es aquél en el que el «hombre no se ama a sí mismo más que por Dios», consiguiendo a través de esta aparente renuncia un aumento exorbitante del amor a sí mismo hasta las dimensiones de Dios, como proclamaba el Salmo LXXII, 26: «Desfalleció mi carne y mi corazón, ¡oh Dios!, que eres Dios de mi corazón y mi suerte para siempre.»

Estado de armonía, de deificación (cf. *Tratado*, 10, 28: «Conocer este estado es estar deificado»), de transformación del cuerpo en «cuerpo espiritual e inmortal, intacto, apacible, feliz, totalmente sometido al espíritu» (*Tratado*, 10, 29), esta apoteosis del amor es, en definitiva, una transformación violenta del amor carnal en un estado gozoso de idealización del Yo por identificación conseguida con el Otro.

Varios textos insisten en el carácter doloroso de esta separación que conduce al gozo en el Otro: «Ninguno, pues, que arroje fuera la sentina se juzgue por eso al instante limpio, antes bien sepa que ahora necesita de muchas purificaciones. Ni solamente debe lavarse con agua, sino purgarse y purificarse con fuego»³³.

Por lo demás, se observará que no se trata de amar, sino de amarse, y más aún de amarse en Dios³⁴. Estado gozoso de las almas que se han liberado del cuerpo³⁵, este amor en cuarto grado no renuncia de hecho

³¹ *Traité de l'amour de Dieu*, 9, 26.

³² «Con la ocasión de las frecuentes necesidades... sucede que para amar a Dios puramente seamos más atraídos de la gustada suavidad que impelidos de nuestra necesidad.» «Porque», señala Bernardo, «es un cierto lenguaje de la carne la necesidad» (*ibid.*).

³³ *De conversione*, cap. 17, en *O. c.*, t. II, pp. 236-37 [*Sobre la conversión*, en *O. c.*, t. II].

³⁴ «El que se glorie, se glorie en el Señor» (I Cor., 1, 31).

³⁵ *Traité*, ob. cit., 11, 30.

al cuerpo, sino que lo altera y lo desplaza para encontrarlo más allá: «Desear volver a tomar su cuerpo, y glorificado»³⁶.

EL ARROBAMIENTO: INDICIO DE UN DUALISMO

El término *arrobamiento* designa ese desplazamiento de las almas fuera de su cuerpo, aunque la carga del cuerpo actúe como una fuerza permanente de violenta y contradictoria estimulación: «Grande era la fuerza del amor que interiormente había arrebatado aquellas almas, pues pudieron de esta suerte exponer sus cuerpos y despreciar los tormentos. Pero verdaderamente el sentido de un dolor tan acerbo, aunque no pudo perturbar su serenidad, no pudo dejar de alterarla»³⁷. Esta exposición sutil de un desdoblamiento del que el éxtasis amoroso es una realidad crítica perdura hasta la descripción de la beatitud: en ella, la permanencia del deseo señala la insistencia de una carne, de un afecto indomable y sin embargo sublimado. «De aquí aquella saciedad sin fastidio; de aquí aquella insaciable curiosidad sin inquietud; de aquí aquel eterno e inexplicable deseo que no conoce la escasez»³⁸.

¿Quiere esto decir que esta violencia que se hace el amor carnal para que se eleve al cuarto grado extático implica que el amor carnal del que se separa es forzosamente malo? Los que intentaban antes minimizar un cierto dualismo en Bernardo demuestran que éste no es el caso. En efecto, Bernardo distingue entre *amor* que actúa (*urget*) por *necesidad* (*necessitas*) y *codicia* con connotación negativa que *arrastra* (*trahit*)³⁹. Sin embargo, Bernardo aplica a menudo al amor las características de la codicia y la concupiscencia: «Pero porque somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es necesario que nuestros *deseos* (*concupiscentia*) o nuestro *amor* comiencen por la carne»⁴⁰. Hay que resaltar que esta distorsión del amor, que en principio sólo puede ser noble ya que

³⁶ *Ibid.*, 11, 32.

³⁷ *Ibid.*, 10, 29.

³⁸ *Ibid.*, 11, 33.

³⁹ Cf. Gilson, *ob. cit.*, p. 56.

⁴⁰ *Traité de l'amour de Dieu*, 39. Asimismo: «Mas, porque somos carnales y nacemos de la concupiscencia de la carne, es necesario que el *apetito* o *amor* propio comience por la carne (*neesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat*)... Porque no es primero lo espiritual, sino primero lo animal y después lo espiritual; y es necesario que primero llevemos la imagen del hombre terrenal y después la del celestial» («Lettre XI», en *O. c.*, t. I, p. 47 [«Carta 11», en *O. c.*, t. II]).

ha sido creado por Dios, se debe a la caída y es pues secundaria y no, como dice Bernardo, *necesaria y anterior* ⁴¹.

Todos estos argumentos, sin duda válidos en el marco de la teología católica así como en el conjunto del texto bernardino, no eliminan la ambigüedad de su pensamiento. Que esta ambigüedad es debida a una torpeza, el que la *necesidad* del amor carnal anterior postulada por Bernardo no es más que moral (debida al pecado) y no esencial, son, sin duda, argumentos eminentemente justos si se hace del texto bernardino una lectura... tomista. El propio Bernardo se mantiene en la ambigüedad, dividido entre el Yo y el Otro, la carne y el espíritu, la concupiscencia y la armonía. Toda la extensión de su amor, en cuanto separación, gradación, paso, está inscrita, de hecho, más en una dialéctica que en un dualismo que ignoraría la prelación del Uno cristiano. Sin embargo, la presencia de la heterogeneidad carnal es tal que Bernardo llega incluso a identificar todo amor (ya sea a los padres, a los amigos, a los enemigos o a Dios) con uno de los cinco sentidos, situando la vista en lo más alto como el sentido que «parece apropiarse la semejanza con el amor divino» ⁴². El arraigo carnal del amor se plantea así con el máximo de ingenuidad y de elocuencia.

Frente a este arraigo, la libertad del amor reside de hecho, según Bernardo, primero y sobre todo en la libertad de la voluntad que lo extrae del deseo carnal y lo ordena siguiendo la gracia y la razón directora de los sentidos ⁴³. El libre albedrío y la gracia nos permiten superarnos, «siendo para nosotros mucho más ventajoso no haber estado jamás en el mundo que permanecer en nuestro propio dominio» ⁴⁴.

LA SANTA VIOLENCIA: HEREJÍA O LIBERTAD

Pero la libertad del amor, en cuanto amor y no razón, reside también en esta independencia relativa de la carne, de los afectos y de los deseos. Significantes de Dios tanto como heterogéneos a su Sentido, se resisten a la

⁴¹Por otra parte, él mismo escribe en este sentido: «... lo que embota y confunde la vista es sólo el pecado; ni otra cosa alguna hay que separe entre el ojo y la luz, entre Dios y el hombre» (*De conversione*, cap. 17, en O. c., t. II, p. 236), en contradicción con lo que afirma en la nota 40 *supra*.

⁴² *Sermons divers*, 10, en O. c., t. III, p. 545-547.

⁴³ «Así, el libre albedrío nos hace querer y la gracia nos hace querer el bien. De aquél tenemos la voluntad, pero de la gracia la buena voluntad» (*De gratia et libero arbitrio*, cap. VI, en O. c., t. II, p. 410).

⁴⁴ *De la grâce...*, cap. VI, en O. c., t. II, p. 411.

voluntad y a la razón, y esta resistencia constituye el motor tanto del amor como del libre albedrío. Libertad de amar, de no consentir. Bernardo subraya que en el amor, como en la experiencia religiosa en general, hay una necesidad de *ascenso* tanto como de *descenso*: «Nadie ha subido al cielo como el que ha bajado del cielo»⁴⁵. El amor nos parece así la región de la libertad porque asume la disimilitud de los protagonistas e incluso su conflicto, por la misma razón que aspira a la identificación del uno con la imagen del Otro: del hombre animal, centrado en la anterioridad de sus necesidades, con una Idealidad no obstante desafiada, ya que se la supone accesible.

Bernardo combate a Abelardo, que hipostasiaba la dualidad del amante y del amado y exigía, por tanto, la sumisión humillante del uno a la perfección glorificante del otro. Para Bernardo, por el contrario, la deificación es posible a través de la armoniosa identificación con el Amado accesible más allá de la violencia. Anuncia así a Santo Tomás. Pero contrariamente a la rigurosa abstracción especulativa del Doctor Angélico, Bernardo considera la realidad de la condición humana tal como la constituye el pecado. Sutil psicólogo más que filósofo, Bernardo no evita la profunda tendencia al egoísmo y al narcisismo, sino que va derecho a la dificultad teológica que podría esquematizarse así: teniendo en cuenta nuestra perversidad, hay que alcanzar la ciudad de Dios. En efecto, aun dominada por la inclinación superior hacia el Bien y hacia Dios, la naturaleza caída permanece rebelde. Sin esta resistencia, no habríamos tenido necesidad de la *santa violencia* que es el amor para alcanzar el ideal. Sin ella, el cristianismo sería una filosofía del bien, un racionalismo como máximo, y no esta pasión del cuerpo que se separa de sí mismo a la que llamamos amor. Las palabras de San Pablo no podían dejar insensibles a esos enamorados más pasionales que racionales que fueron los teólogos del siglo XII: «Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes... Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres»⁴⁶. Y Bernardo insiste: «¡Oh amor precipitado, vehemente, amor abrasado, amor impetuoso, que no dejas pensar sino en ti, que desprecias todo lo demás, contento contigo! Confundes los órdenes, quebrantas los usos, ignoras la medida, triunfas en ti mismo y reduces a cautiverio a todo cuanto parece oportuno, razonable, pudoroso, aconsejado y juicioso»⁴⁷.

Así pues, parece que la doctrina de Bernardo está a la misma distancia de la herejía propia de Fénélon-Bayo, que acentúa la «naturaleza

⁴⁵ *Sermons divers*, 42, 86, etc., ob. cit.

⁴⁶ I Cor., 1, 18-25; 3, 18.

⁴⁷ *Sermons sur le Cantique...*, 79, 1.

mala» para que el amor la destruya y para que el «puro amor» sólo pueda ser alcanzado a costa del sacrificio del deseo y de la felicidad personal, que de la de los antiguos pelagianos, que consideraban que la tendencia natural del hombre es amar a Dios, lo que reduce la gracia a un complemento de la naturaleza dichosa ⁴⁸. El amor a lo San Bernardo aparece, en suma, como el nexo que constituye la especificidad del hombre en cuanto naturaleza-y-sentido, cuerpo-e-idealidad, pecado-y-gracia divina. Recordemos una de las múltiples expresiones de estas ambivalencias: «Amamos al espíritu carnalmente cuando le afligimos en la oración llorando, suspirando, gimiendo. Amamos la carne espiritualmente cuando, sometida al espíritu, la ejercitamos en los bienes espirituales y la guardamos con discreción» ⁴⁹.

La heterogeneidad mantenida en estos límites, así como su indiscutible subordinación a la prioridad esencial de la Idealidad divina, hacen de la mística cisterciense, más que de cualquier otra doctrina, el medio adecuado y poderoso para definir el *ser* del hombre como *enamorado*. Ni pecado ni sabiduría, ni naturaleza ni conocimiento. Sino amor. Ninguna filosofía igualará este logro psicológico que ha sabido dar una satisfacción al narcisismo pulsional elevándolo por encima de su región para conferirle un resplandor dirigido al otro, a los otros: un resplandor divino, pero, de paso, social.

MORAL Y FELICIDAD

Para Kant, el deseo de felicidad procede de la sensibilidad rousseauiana, y si debemos cumplir los deberes hacia nosotros mismos y nuestros semejantes para obtener la felicidad en la vida futura, será *como si* hubiese sido mandado por Dios. Pues en definitiva el hombre regula sus obligaciones por la autonomía de su voluntad. La inmanencia planteada por Bernardo del amor de Dios en nuestra naturaleza no obstante carnal y codiciosa, está ausente en Kant y trae consigo la pérdida de la parte que llamaríamos «inconsciente» del amor, así como la pérdida de la dicha amorosa como definición esencial del hecho humano. Por otra parte, Kant disocia nuestra felicidad, para la que Dios nos ha creado según el filósofo, de la gloria que Dios se ha dado al hacer esto: lo contrario supondría demasiado egoísmo por parte de Dios, piensa Kant. Ahora

⁴⁸ Cf. R.P. Garrigou-Lagrange (O.P.), «Le problème de l'amour pur et la solution de Saint Thomas», en *Angelicum*, t. VI, 1929, pp. 85-124.

⁴⁹ *Sermons divers*, 101, en O. c., t. IV, p. 69.

bien, precisamente esta autorización para ser idealmente egoísta, para mirarse en un Dios que también él ama y goza, garantiza en los místicos la armonía del deseo y de la posesión que es la dicha amorosa.

Incluso Spinoza, el gran pensador de la felicidad⁵⁰ que plantea la identidad entre el amor intelectual a sí mismo y el amor a Dios, reduce la riqueza conflictiva y gozosa del amor tal como se presenta en Bernardo. Pues, al ser inmediata, la identificación spinozista entre amor a sí mismo, amor a Dios e incluso amor a Dios por sí mismo, tiende a suprimir los dos límites de la contradicción extática que ya hemos examinado siguiendo diversos registros; consecuentemente, el libre albedrío y el mérito, por una parte, así como el pecado, por la otra, se encuentran excluidos...⁵¹ La ética sólidamente basada en el entendimiento neutraliza el infierno amoroso que ruge en Bernardo...

Sin embargo, más allá de las implicaciones teológicas y filosóficas que pudieran y pueden tener los escritos de Bernardo, ¿está clara la experiencia laica del amor, humana y cotidiana, trivial y singular? ¿Qué nos importan, qué les importaban a las gentes sencillas de su época, estas divagaciones sobre los grados de la perfección amorosa, cuando nos dominan nuestras alegrías y nuestros males de amor?

La insistencia, a menudo ambigua y para algunos torpe, en la anterioridad, e incluso en la resistencia del afecto carnal en la experiencia amorosa, indica por supuesto en primer lugar la parte de placer y de deseo que comporta toda exaltación amorosa esencialmente idealizadora. No hay que confundir amor, placer, deseo, parece decir Bernardo; el hecho de que deseéis no quiere decir forzosamente que améis, pues amar supone separarse en cierto modo de sí mismo en aras de la identificación ideal con el amado. Pero más solapadamente y de manera más nocturna, esta insistencia en la carne que se resiste a la idealización y al desinterés amoroso abre el amor hacia lo que escapa a la conciencia, al conocimiento y a la voluntad: hacia esa región que hoy tenemos la ventaja de poder llamar inconsciente. El amor es, pues, la manifestación permitida, autorizada ya que está incluida en el bien, de la fuerza incontrolable del inconsciente. Definir así el ser del hombre es un acto que, más allá del campo teórico y filosófico dirigido a la subjetividad, fecunda la experiencia amorosa vivida, al igual que el lenguaje, la retórica, la literatura: como terrenos de una locura admitida.

Por otra parte, cuando empecemos a aburrirnos con la ascensión bernardina por los peldaños que lo conducen al puro amor a Dios, no olvidemos que en el seno de nuestros propios amores, además del deseo y

⁵⁰ Cf. *infra* pp. 167-68.

⁵¹ Cf. Garrigou-Lagrange, *ob. cit.*

del placer y por encima de ellos, estamos en una alquimia de la idealización cuyos meandros ignoramos laicamente. Si tenemos problemas para amar es porque tenemos problemas para idealizar: para investir nuestro narcisismo en otro tenido por valor inconmensurable, a fin de garantizar así nuestra propia potencialidad de desmesura. Y al contrario, cuando conseguimos amar ¿no es porque alguien, hombre o mujer o niño o palabra o flor..., ha podido resistir a nuestra tremenda capacidad de desconfianza, de odio y de miedo a delegarnos en una alteridad ideal? Finalmente, ¿son tan diferentes nuestros propios «grados» de apego a nuestros amados de la ascensión al puro amor que el cisterciense del siglo XII consagraba a su objeto ideal, a su Dios?...

Antes de cerrar esta página bernardina que, salvo para algunos que han elegido vivir fuera del tiempo, no es más que una página de museo, admiremos una vez más el excepcional equilibrio entre un yo voraz y un ideal tiránico, un deseo insatisfecho y una posesión no obstante asegurada. Esta paz tensa, esta armonía dolorosa, este narcisismo del Yo-cuerpo henchido hasta el infinito para ser vaciado en aras de una identificación violenta con un *alter ego* sublime, es el amor. ¿Medio radical para tratar el mal como síntoma o como locura, por la posición del mal de amor en el corazón del ser humano? Ego aún no sabe *ser* porque piensa... «Yo» es porque *amo*. Un Yo que, por otra parte, no se define, que seduce con su estilo pero no se designa como identidad formal, al estar escindido entre el Otro y el afecto. Un Yo pasión. *Ego affectus est*. «Veo que os agrada lo que he dicho» (San Bernardo).

RATIO DILIGENDI O EL TRIUNFO DE LO PROPIO SANTO TOMÁS: AMOR NATURAL Y AMOR A SÍ MISMO

«Una cosa es amada en cuanto es bien propio.»

Tratado de la caridad. Secunda secundae, cuestión 26.

«Todos los que ya tienen el ser lo aman como propio y lo conservan con todas sus fuerzas.»

(*De veritate*, 21.2 +3G 19).

«AMO PARA SER»

Por encima de las especiosas discusiones en las que la teología se ha podido meter preguntándose por el amor a Dios, al menos dos aspectos de sus consideraciones pueden interesar al lector moderno. En ellas descifrára, por una parte, una poderosa tentativa de afrontar el *amor a sí mismo* como fundamento, a la vez necesario y limitativo, de todo amor¹. Por otra parte, encontrará en ellas la creencia de poder fundar, en lugar de la decepción que suscita indefectiblemente toda búsqueda amorosa, un Objeto ideal absoluto que, por lo demás, garantiza la beatitud con el deseo.

El sujeto que habla es un sujeto que ama, parecen postular estas ontologías del amor. Por mucho que sepamos que el hombre de la Edad Media no puede escribir sin amar, y que su amor se realiza mejor en la efervescencia de los signos que es el texto amoroso, como lo demuestra la historia de la literatura que ausculta la herencia de los trovadores: sin embargo nos cuesta trabajo atravesar la barrera del *ego cogito* para concebir, más allá de su luminosa lucidez, otro sujeto que defina su ser como equivalente a esta mezcla de afecto, deseo y sentido que es el amor. *Soy en cuanto amado, luego amo para ser*, sería para el pensador medieval una definición implícita del ser del sujeto, si pudiera formular un pensamiento de sujeto. De hecho, es sin duda una deformación cartesiana que nos hace pensar en un sujeto enamorado precartesiano. Sin embar-

¹ El amor a sí mismo podría ser comparado con el «narcisismo secundario» que, para Freud, no designa sólo un estado de regresión, sino además una estructura permanente del psiquismo que Laplanche y Pontalis definen así: «a) En el plano económico, las investiduras de objeto no suprimen las investiduras del yo, pero existe un inevitable equilibrio energético entre estas dos clases de investidura. b) En el plano tóxico, el ideal del yo representa una formación narcisista que nunca es abandonada» (*Vocabulaire de la psychanalyse*, París, PUF, 1967, p. 264).

go, más allá de este fantasma teórico, *realmente* no se ve en la obra de Santo Tomás elevarse un sujeto que sólo conozca en cuanto enamorado: dialéctica compleja de pasividad y actividad, de efecto y causa, de servidumbre y libertad, de caída y gracia... Pero también mezcla exquisita de afecto, deseo y sentido unidos de manera que se perfila, al unirlos, un dentro y un fuera, una carne y un espíritu, un «propio» y un «ser bueno»... Decir que estas elaboraciones consuelan y animan al narcisismo secundario (y proyectan quizá sus afectos hacia el primario), es una posición brutal que extrañará al creyente y molestará al analista al verse comparado a un discurso al que se opone. No por ello deja de ser cierto que lo que se ha podido definir como el aspecto no antropológico, no psicológico de este amor, ha tenido que esperar los últimos desarrollos del psicoanálisis, que engloban la experiencia psicótica y la insertan en el fundamento del psiquismo, no sólo para adquirir su inteligibilidad inhumana, y sin embargo tan humana, sino también para permitir a contrapelo considerar unos medios laicos, postteológicos, de sublimación de nuestro mal de ser, que es un mal de amor.

Ya en Agustín, si bien es cierto que el pecado viene del amor a sí mismo, la forma buena de amar es «amarse» «en vista y a causa de Dios» o «en Dios»².

AMARSE O AMAR AL OTRO. UNA APOLOGÍA DE LO PROPIO

El privilegio concedido al amor a sí mismo se remonta, en filosofía, a Aristóteles³. Esta primacía del amor a sí mismo, que está presente en tantas discusiones teológicas, encuentra en Santo Tomás (1227-74) una solución dialéctica cuyo hábil compromiso veremos aquí.

Evocando a Agustín en este texto de juventud que es su *Comentario a las sentencias* (1254-56), Tomás, de hecho, suscribe el postulado de una anterioridad del amor a sí mismo que sería la vía natural de acceso a la bondad ontológica para la experiencia individual.

Sin duda conocedor profundo de las posiciones de Bernardo y apoyándose en Agustín y Aristóteles, Tomás de Aquino consagra a esta primacía del amor a sí mismo las distinciones 27, 28 y 29 del tercer libro de las *Sentencias*. Después de haber refutado la posibilidad de amar a Dios con concupiscencia («Dios es el bien del hombre» no debe enten-

² Cf. *La ciudad de Dios*, I, 14, 28.

³ «La amistad que el hombre manifiesta a su amigo viene de la que se manifiesta a sí mismo, en cuanto se refiere a su amigo como a sí» (*Ética a Nicómaco*, 1166a, 1).

derse, previene Tomás, como si se tratara de un bien útil, sino como un conjunto del que participa el hombre, entendiendo el «de» como un genitivo objetivo); después de haber apartado la tentación de amar al amigo por la *merces*, la recompensa —eso sería una concupiscencia y no una amistad— Tomás precisa, en el artículo 5 de la distinción 29, la jerarquía de los tres amores. Nuestro propio bien se halla, según el Doctor Angélico, en Dios como en su *causa*, en nosotros mismos como en su *efecto*, en el prójimo como en una *similitud*. Así, el mayor bien es Dios, pero el primer acceso a él nos viene de nuestra relación inmediata con nosotros mismos; por otra parte, la similitud de los otros con nosotros mismos nos permite tener acceso a ellos. El amor a sí mismo posee, en este encadenamiento lógico al que lo somete Tomás, una primacía histórica o genética. Pero Dios continúa siendo el bien *propio*, absoluto, el mejor yo mismo, más yo mismo que yo, el Sí absoluto. Así pues, el éxtasis se define de manera precisa: el Sí es su punto de partida, pero la salida de sí mismo es su condición. «El amor empuja al hombre fuera de sí y lo instala en el que ama: en el amor, el que ama siempre se abandona en cierto modo a sí mismo», adelante un objetor citando a Dionisio (*Div. Nom.*, 4. 13). Tomás demuestra que es lo contrario (*sed contra*), definiendo el amor final como una conciliación del bien ontológico con la primacía genética del sí. Si bien es cierto, desarrolla, que en el amor el amado como tal pasa antes (*potius est*) que el amante, no deja de ser cierto también que cada uno puede, por amor a sí mismo, pasar antes que cualquier otro amado a condición de que se ame más que a cualquier otro, y esto es lo que sucede si se es para sí mismo el amado favorito. En esto no hay nada de egoísta para Tomás, pues ese momento permitirá «*leer en sí mismo*», es decir, ser primeramente accesible en el bien ontológico en cuanto *propio*: ser *bueno*. En efecto, ¿cómo podría uno llevar esta bondad a otros sin haberla instalado bien en sí mismo? Esta apología del bien propio, incluso de lo Propio como Bien, se enuncia en estos términos: «Es cierto que el bien que tengo puede reconocerse mejor en otro que en mí mismo. Pero sin embargo, se encuentra mejor en mí, en cuanto propio. El bien del otro no es nunca mío más que por similitud, mientras que el bien que está en Dios es también mío, según la causa»⁴.

⁴ Libro de las *Sentencias*, 3, 29.5.2.m.

INSTALARSE EN SÍ MISMO

Hay que leer también con atención, a propósito del amor a sí mismo, la interpretación muy específica que da Tomás del famoso *secut teipsum* («amarás a tu prójimo como a ti mismo») en el desarrollo que consagra al amor de los ángeles. Primeramente, Tomás postula que, aunque el amor es *unificador* y, por lo tanto, como precisó Dionisio, no puede dirigirse simplemente a sí mismo, sin embargo ser *Uno* es más que estar *unido*. Es como decir que el amor a los otros proviene del amor a sí mismo, y ello no sólo porque el amor a sí mismo es el modelo, sino también porque el sujeto afirma al amarse su consistencia ontológica (ser bien)⁵. Por tanto, amar *como* a sí mismo será analizado a partir de las nociones de *proximidad* (estar con, parecerse, encontrarse, *convenire cum*) y *similitud* (especialmente, el amor por la especie). *Sicut te ipsum* significará en definitiva para Tomás no «tanto como a ti mismo» sino «*parecidamente* a ti mismo». Se apreciará el sentido identificatorio de esta precisión que especifica el lugar del Sí como centro proyectado sobre los otros.

Así pues, es el amor a lo propio como bien propio el que determina y orienta los otros amores consecutivos. Sin embargo, este amor al «sí propio» sólo se concibe como una participación en el *bien ontológico* que remite evidentemente a Dios, pero que debe ser interpretada también como una preservación de la especie: se *conserva* por el amor y porque es «de Dios».

La noción de *amor a sí mismo* ocupa, pues, en la ontología tomista el lugar de una bisagra: hace circular el uno en el otro el *esse suum* y el *bonum proprium*⁶. Si soy, si participo del ser, si tengo el ser, sólo puedo amarlo como propio y, al conservarlo, me conservo. Ahora bien, si todos se atienen a él es porque el ser es bueno⁷. El amor a sí mismo manifiesta el sentido de conservación en el ser y en el bien: es, pues, el agente de convertibilidad del ser y del bien. En él, y mediante la valorización de lo propio, se efectúa la percepción del ser como bien. El amor a sí mismo es lo que constituye lo *proprio* en el sentido de una unidad, y

⁵ Cf. *Summa theologica*, primera parte, cuestión 60, art. 3. cf. *infra*, pp. 161-62. [*Summa teológica*, 16 vols., Madrid, BAC, 1960].

⁶ Seguiremos en este tema la excelente tesis de Roger de Weiss, *Amour, sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Ginebra, Imprimerie de Belvédère, 1977, tesis presentada en la Facultad de Letras de Friburgo en 1975.

⁷ «Lo bello y lo bueno son amables a todos, puesto que cada ser tiene una tendencia connatural hacia lo que le es conveniente según su naturaleza» (*Suma teológica*, II, 11, cuestión 26, art. 1).

también como *bien propio*, unidad amable. Este *ser* en general y el *ser* (bueno) de sí mismo son, en definitiva, esencialmente deseables.

EL SER DESEABLE

Todo *ser* es deseable antes de ser conocible o al tiempo que lo es; más aún: es al *ser* al que ante todo le conviene el carácter de deseable, *appetabilis*. Por tanto, cada uno desea naturalmente conservar su *ser* y, huyendo de lo que tiende a destruirlo, se resiste todo lo que puede. Así pues, el *ser* en sí mismo, en cuanto deseable, es el *bien*⁸. Mi *ser* no lo es menos: me comprendo y me deseo como una perfección propia. Soy, es decir, *soy bien*, luego me amo: así podríamos resumir esta apología de lo *propio* que subsume lo que el moderno llamará un narcisismo en una ontología del amor.

La experiencia inmediata de lo *propio* como presencia del *bien* en sí mismo es, pues, la única que en el sí mismo permite el *intercambio* en tanto en cuanto reciprocidad, amistad, incluso amor. *Esse* es un *esse bonum*, y por tanto *appetabilis*. El Sí, en su inmanencia ontológica, también lo es: bueno y deseable. El *ser* como *bueno* —lo cual no supone, en absoluto, el *ser verdadero*— conduce inmediatamente al *ser propio* a través del deseo que «se apropia» naturalmente de lo que es bueno. Aunque es *bien*, yo sólo puedo tener una percepción y un conocimiento de él en cuanto *bien* para sí. Soy, pues, parte de ese *bien*, y esta proposición es sinónimo de mi apetito natural por el *bien*. En cuanto tal, me amo. Por encima de su valor psicológico de justificación y desculpabilización de un narcisismo dirigido, el amor a sí mismo se presenta en Tomás como el mediador lógico que interioriza el *bien* al mismo tiempo que ontologiza el Sí en cuanto algo *propio* que participa siempre del *bien*. Está en vías de constituirse una subjetividad deseante, y sin embargo, a contrapelo, la inmanencia ontológica de cada *ser* en sí mismo está en la base de esta teología.

LA CARIDAD Y LO PROPIO

No obstante, sería lícito preguntarse si este amor a sí mismo, segundo después del amor a Dios, pero primero en la experiencia humana de ac-

⁸ Cf. *De malo*, I.I. / I.G., 37, citado por De Weiss, ob. cit.

ceso al *bien*, no es superado en la *caridad*, esa extraña mezcla de amistad y sobrenatural. El *Tratado de la caridad* (en *secunda secundae* de la *Suma teológica*) confirma, no obstante, la presencia insuperable, en cuanto *natural*, del amor a sí mismo también en la caridad. El artículo 4 de la cuestión 25, «Si el hombre debe amarse a sí mismo por caridad», recuerda que el amor a sí mismo es la «forma» y la «raíz», la causa formal, de todo amor. Lo que condiciona para Tomás esta prioridad del amor a sí mismo es no sólo la bondad del Sí que hemos visto anteriormente, sino lo que enuncia en términos especiales: la *proximidad* de uno a sí mismo. Uno se ama porque es mejor (por la experiencia propia de participación en el *bien*), y porque está más próximo a sí mismo que cualquier otro. Sin embargo, hasta en esta definición espacial del amor a sí mismo se mantiene la objeción: ¿no debería desaparecer esta preferencia de uno por sí mismo en la vida gloriosa, ya que allí estamos más cerca de Dios que de cualquier otro? «La gloria», responde Tomás, «no destruye la naturaleza, sino la perfecciona. El orden de la caridad... proviene de la naturaleza misma, puesto que todas las cosas más se aman a sí mismas que a las otras. Por consiguiente, este orden de la caridad permanecerá en la "patria"». La primacía del amor a sí mismo perdura, por tanto, en la caridad, incluida la caridad respecto a los que son mejores que nosotros»¹⁰.

Así pues, sin acceso al *bien propio* no hay acceso a Dios. Sin amor a sí mismo no hay amor a Dios percibido o pensado y, por consiguiente, tampoco hay don de amor a los otros.

Nos podemos sentir tentados de entender estos razonamientos psicológicamente, y una lectura atenta al preconsciente sino al inconsciente se considerará legitimada para hacerlo. Sin embargo, e intentando permanecer fiel a la óptica tomista, nunca se insistirá demasiado en la expansión del Sí que se ama, el cual se ve así justificado, hasta las dimensiones del ser: el amor a sí mismo permite a Tomás instalar el ser en el corazón del Sí. El analista, a contrapelo, descifrará como de costumbre

⁹ Artículo 13, cuestión 26, *Tratado de la caridad*.

¹⁰ «Dios confiere a cada uno el bien de la caridad, de suerte que primeramente ordene a El su mente y después quiera el orden de los demás respecto de Dios» (*ibid.*). Y también esta precisión: aunque el amor y la dilección en el apetito intelectual son lo mismo, difieren en que «la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional. La "caridad", a su vez, añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da a entender el nombre mismo (*carus, caritas*)... En la parte intelectual del alma son lo mismo el amor y la dilección... El hombre mejor puede dirigirse a Dios por el amor como pasivamente atraído por El que cual pudiera conducirlo a ello su propia razón, lo cual pertenece al modo propio de la dilección, como queda dicho. Y por esto es más divino el amor que la dilección» (*Suma teológica*, II, 11, cuestión 26, art. 3).

el reverso de la medalla: si me amo es, por supuesto, en cuanto parte del Todo, pero principalmente en cuanto que me considero a mí mismo un bien tan valioso como el Todo *bien*. Esta similitud entre la parte y el todo, entre lo individual y lo universal, basada en el *bien*, fundamenta, para Tomás, el valor absoluto de la individualidad singular. El inmenso respeto que demuestra así por lo singular reposa sobre el reconocimiento de una grandiosa aspiración a ser (del) Todo. ¿Reconocimiento de nuestra conservación por un mega-apetito, de nuestra megalomanía?

EL AMOR NATURAL ES UN JUICIO

¿Que hay que entender por «amor natural», en el sentido que Tomás da a esta expresión? La *Suma teológica* (*prima pars*, cuestión 60) precisa, a propósito del amor de los ángeles, lo que podría extenderse al hombre a título de una *dilectio naturalis*. Si este amor natural comportaba en Bernardo, como hemos visto, ciertas ambigüedades (reconocimiento de la carne de concupiscencia, del pecado o de la naturaleza vil aunque ya informada por la presencia divina), el equívoco perdura en Tomás, pero el esfuerzo de precisión es incomparable. «Natural» significa para él, en primer lugar, lo que se refiere al afecto primitivo anterior a la voluntad. «Natural» es también lo contrario del amor teológico que es la caridad. Pero, como recuerda R. de Weiss, «natural» designa también lo que se opone a la bestialidad. Se calificará de «natural» el deseo de permanecer perpetuamente (*perpetuo manere*). Finalmente, «natural» será la voluntad misma, la voluntad considerada como natural: «Todos quieren de una manera natural la felicidad.» Los seres humanos, aunque intelectuales, no escapan a esta «inclinación» natural: tienen, pues, un *amor natural*.

Se puede decir, en resumen, que el amor natural está definido por su objeto, el bien, y por su fin, la beatitud. Se incluirá en los actos de voluntad como su principio y su causa ¹¹.

Esta naturalidad del amor nos permite constatar, al igual que se podrá hacer a propósito de otros aspectos de la doctrina de Tomás, hasta qué punto amor y conocimiento se entremezclan en su obra. Aunque el «apetito sensitivo» y el «apetito intelectual» sean mantenidos como potencias diferentes ¹². Tomás lleva a su apogeo la identificación entre el amor y el conocimiento hecha ya por Aristóteles, Cicerón y, de forma

¹¹ *Suma teológica*, I, cuestión 103, art. 1, 2 y 3.

¹² *Ibid.*, II, 1.ª sección, cuestión 60, art. 2.

aún más evidente, por Guillermo de Saint-Thierry¹³. Aunque no sea más que por la lógica del razonamiento que establece un paralelo entre el amor y el conocimiento, el segundo absorbe y contiene al primero. Así, Tomás dirá que si el ser intelectual es capaz de reflexibilidad en el conocimiento, será también capaz de intencionalidad reflexiva en el amor a sí mismo¹⁴.

Decir que el amor a sí mismo es natural implica en definitiva que es consecutivo a la voluntad misma dirigida por la razón y la sabiduría¹⁵. La heterogeneidad del deseo de la carne frente a la voluntad del Sentido y, por supuesto, frente al conocimiento (heterogeneidad presente en Bernardo) aquí desaparece. Para Santo Tomás, el deseo amoroso es siempre voluntario, ya que está determinado por el *bien propio* del que Dios es la presencia absoluta. Aunque la concupiscencia sigue estando entre las categorías con las que trabaja, no es más que un *accidente* de la sustancia *amor*: la concupiscencia misma no tiene ya nada de sensual, es simplemente una modificación, o más exactamente una parcelación del objeto amado (se ama con amor cuando se ama el objeto de la amistad por *sí mismo*, y con concupiscencia cuando se le ama por el *bien propio* de este amado con amistad)¹⁶.

¹³ «El objeto del conocimiento y del apetito es el mismo subjetivamente, pero... difiere racionalmente, ya que es tenido por sensible e inteligible, mientras que es buscado o ansiado como algo bueno y conveniente... Sucede que cada potencia ansía naturalmente el objeto que le conviene. Pero, por encima de este apetito natural, está el apetito del animal que es una consecuencia de su facultad congénita. Por este apetito, el animal no busca algo porque conviene a tal o cual acto, a tal o cual potencia, como la vista busca ver y el oído oír, sino lo que es conveniente según la extensión de su ser» (*Suma teológica*, I, cuestión 80, art. 2).

¹⁴ Cf. R. de Weiss, ob. cit. O también: «El bien es la causa del amor a modo de objeto; mas el bien no es causa del apetito sino en tanto que es aprehendido, y por lo mismo el amor requiere una aprehensión del bien amado», y precisa: «Así pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido» (*Suma teológica*, II, V, cuestión 27, art. 1).

¹⁵ De ahí la impregnación del *apetito* mismo por el libre albedrío, y viceversa: «Lo más propio del libre albedrío es la elección... Ahora bien, siendo el libre albedrío aquello mediante lo cual elegimos, es una potencia apetitiva... El apetito, si bien no es capaz de comparar, en cuanto es movido por una potencia cognoscitiva que compara guarda cierta semejanza de comparación, por cuanto prefiere una cosa a otra» (*Suma teológica*, I, cuestión 83, art. 3). La imbricación tomista del deseo-amor y de la inteligencia es verificable en numerosas ocasiones. Así: «El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es lo apetecido por todos; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto (*simpliciter*). Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende el ser en absoluto y perdurablemente» (*Contra gentiles*, 2, 79, 82, citado por De Weiss, ob. cit., p. 33 [*Suma contra los gentiles*, 2 vols., Madrid, BAC, 1967]).

¹⁶ «El movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere para sí propio

LA RAZÓN AMOROSA

Si bien el deseo y el amor se muestran así siempre informados por la inteligencia (aunque no sea más que a través de la voluntad indefectiblemente presente), la razón, a su vez, está sostenida por el amor: es una *ratio diligendi*. Como tal, tiene por objeto a Dios pero sólo si es mi propio bien. Sin embargo, para que Dios sea para mi propio bien, o para que mi propio bien sea para mí una *ratio diligendi*, es necesario que me ame a mí mismo. Sin esto, en la hipótesis de que no me amara, no amaría a Dios. Este es el modo en que la *ratio diligendi* es natural: procede de la universalidad (natural) del amor a sí mismo como acceso indispensable al supremo *bien* preexistente. Se puede ver cómo la tesis de la naturalidad del amor a sí mismo es una consecuencia de la tesis, inducida por la teología de la creación, del ser en cuanto bueno.

Una naturalidad creativista implica la inmanencia del espíritu en esta naturaleza, y subordina toda anterioridad lógica (por ejemplo afectiva) a la voluntad y al conocimiento. El amor a sí mismo está naturalmente orientado hacia el *bien*, ya que forma parte de él: será necesariamente natural y virtuoso. Por el contrario, el pecado y el amor de los pecadores a sí mismos no es un amor, no es «natural». Porque el amor natural es por definición sinónimo de amor virtuoso¹⁷.

La asunción del amor a sí mismo a través del *propio bien* se hace, así, en beneficio de la virtud: por tanto toda afectividad que no tenga el *bien* como objetivo será suprimida del campo del amor y declarada no natural, pecaminosa.

o para otro, y aquel o aquello para quien quiere ese bien», postula Tomás; y añade: «Al *bien* que uno quiere para otro se le tiene amor de *concupiscencia*, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de *amistad*... Lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras que lo que se ama con amor de *concupiscencia* no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro» (*Suma teológica*, II, I, cuestión 26, art. 4).

¹⁷ De ello deriva, entre otras cosas, este intenso rechazo del odio: «Como el odio procede de algún amor... es imposible que el odio sea en absoluto y esencialmente más fuerte que el amor [aunque] algunas veces parece el odio más fuerte» (*Suma teológica*, II, I, cuestión 29, art. 3). Amándose en primer lugar y por encima de todo, el yo no se puede odiar: «Es imposible que nadie, hablando en absoluto, se odie a sí mismo, pues todo ser apetece naturalmente el bien que le es propio» (*ibid.*, art. 4).

EL INTERÉS AMOROSO: UNA *CONVENIENTIA*

El amor a sí mismo liga al hombre a sí mismo, pero además le procura «algo más» (Dionisio), que es ser una entidad una: una unidad. Y sólo una vez consumada esta *unidad* se puede realizar la *unión* con el otro en la amistad o en el amor¹⁸. Examinaremos más atentamente esta unión amorosa.

En lo que se puede llamar, como hace De Weiss, una teoría «mecanicista» del amor, Tomás compara la atracción amistosa o amorosa con la que se produce cuando un motor atrae hacia sí un objeto, que sufre así su acción: éste adquiere entonces una inclinación hacia el motor, después se mueve y finalmente se para. De igual modo, «en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene una especie de poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo. El bien produce en la potencia apetitiva, primero, cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del amor, a la cual corresponde como contrario el odio»¹⁹.

Sin embargo, este aparente mecanicismo es inmediatamente corregido por la noción de *convenientia*: una relación de complicidad entre el motor y lo movido, el amante y el amado. El hombre, ser inteligente, no se deja sólo *mover* por el objeto, sino que juzga si el objeto singular conviene a la noción universal de *bien*. La *convenientia* es, en suma, un *juicio* de *convenientia*, un conocimiento amoroso no sólo de sí mismo, sino también del amado. El amor es por tanto definido, como podemos constatar una vez más, no subjetivamente (no hay subjetivismo propiamente dicho en esta ontología), sino como una *relación* anterior a todo

¹⁸ *Tratado de la caridad*, art. 4, cuestión 25.

¹⁹ *Suma teológica*, t. I, II, 23, 4. O bien este desarrollo «físicista» a propósito de la pasión: «Consistiendo en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión; pasión propiamente dicha en cuanto reside en el concupiscible, y en sentido lato, en cuanto radica en la voluntad», concluye Tomás antes de precisar el papel del objeto en la pasión. «La gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural, puede decirse en cierto modo *amor natural*. De igual manera, el objeto del apetito le da a éste, desde un principio, una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en el objeto de la cual se sigue el movimiento hacia él. El movimiento del apetito se desarrolla en círculo, como dice el filósofo [Aristóteles, *De anima*, libro III]... La primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama *amor*, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así pues, consistiendo en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión» (*Suma teológica*, II, I, cuestión 26, «De las pasiones del alma y primeramente del amor», art. 2).

afecto, y esta relación implica un conocimiento previo, un juicio, una intención²⁰.

Esta racionalidad que implica la teoría de la *convenientia* se expresa, como ha analizado De Weiss, en la tesis de los dos tipos de trascendentales: los que dependen del *ser en sí* y los que dependen del *ser para otro*. *Aliquid, bonum* y *verum* pertenecen, ya se sabe, a la segunda clase. El alma es ese ser excepcional que presupone un *aliquid* diferente de los otros, «a quien le será dado coincidir con (*convenire cum*) todo ser»: consume, pues, esta relación por excelencia que es la función amorosa de convenir con otro. «Este ser es el alma, que constituye todas las cosas en cierto sentido, como dice Aristóteles en el tercer libro del *Tratado del alma*. En el alma hay un poder de conocer y un poder de desear. La *convenientia* del ser con el apetito se expresa mediante el término bien [...]. Y la *convenientia* del ser con la inteligencia se expresa mediante el término *verdad*»²¹.

IDENTIFICACIÓN O SINGULARIDAD

En este marco se situará el comentario tomista al «Ama a tu prójimo como a ti mismo». En el libro de las *Sentencias* (t. III, 29, 2.1) se lee: «Puesto que el amor une en cierto modo al que ama con el amado, aquel se comporta con éste como consigo mismo, o como con el que surge de su propia perfección.» El móvil del amor al otro tiene que ser, por tanto, ese bien que soy para mí. Esto es lo que me lleva a no acentuar más las diferencias ontológicas que me separan de los otros, sino a superar incluso la *convenientia* en aras de la *identificación* y la *similitud*²².

²⁰ «Sin embargo, la inclinación natural nace de tener la cosa natural afinidad y conveniencia según la forma [que dijimos ser principio de la inclinación], con aquello a que se dirige... Así también, toda inclinación de la voluntad nace de la aprehensión de algo conveniente o atrayente (*afficiens*) por la forma inteligible. Y como sentir afición a una cosa (*affici*), en cuanto tal, es amarla, síguese que toda inclinación de la voluntad, como también del apetito sensitivo, tiene su origen en el amor» (*Suma contra los gentiles*, 4, 19). Asimismo: «Pero nadie se inclina sino hacia un bien semejante o conveniente, y si todo ser, en cuanto existe, en cuanto sustancia, es en sí un bien, entonces necesariamente toda inclinación lleva al bien» (*ibid.*).

²¹ *De veritate*, I, I.

²² «... El amante, juzgando como suyo todo lo que pertenece al amado, parece estar en él y formar con él una misma cosa; y al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, conceptuándolo uno consigo mismo, así está en el amante» (*Suma teológica*, I, II, 28, 2). O bien esta analogía de la semejanza como causa del amor: «La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella for-

El triunfo del Sí mismo en esta identificación total con el otro sella el reino del narcisismo idealizado y omnipresente. Por encima del juicio y del acto amoroso de la unión, es la unidad del otro la que se impone como finalidad suprema en el amor. En este sentido, el término «como», *sicut*, no designa la igualdad, sino, como ya hemos resaltado, la similitud, e incita a amar al otro como otra singularidad, un nombre particular, otro sí mismo²³.

Sin embargo, la tradición mística de Dionisio, por ejemplo, y sin duda una corriente del propio pensamiento tomista, hacen que el Doctor considere el amor al prójimo no sólo como *unidad*, sino también como *unión*. Este último término implica forzar a aquél de forma que, aun preservándose, desaparezca en el otro. El amor-herida está lejos de ser un tema ausente en Tomás²⁴. Pérdida de lo propio, éxtasis, arrobamiento, agitación: las metáforas²⁵ del teólogo tienden a resumir esta dificultad de su doctrina que, en conjunto, no hace pensar necesariamente en la conflictividad del mismo y el otro, ya que ambos se consideran ontológicamente semejantes en el *bien*.

Sin embargo, una vía más específicamente tomista, brillantemente sacada a la luz por De Weiss, explica la *unión* amorosa a partir de las exigencias del sujeto que conoce. Al ser prioridad a la similitud y a la proximidad de los amantes en Dios, la unión amorosa no es una unión dramática de sustancias, sino una fusión de vidas que eran ya la de Dios: «Pero el amor incita a la unión de las cosas lo más posible. Por esta razón, el amor divino hace que el hombre, en la medida de lo posible, ya no viva su vida, sino la de Dios»²⁶.

ma... y por esto la afección: del uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y para él quiere el bien como para sí mismo» (*Suma teológica*, II, I, cuestión 27, art. 3).

²³ «El adverbio *como* no expresa una igualdad sino una semejanza. En efecto, como el amor natural se funda en la unidad de naturaleza, un ser naturalmente ama menos lo que es menos uno con él, y por esto ama naturalmente más lo que es uno con él en número que aquello que sólo lo es en especie o género. Pero es también natural que tenga a otro un amor semejante al que se tiene a sí mismo, debido a que así como se quiere a sí mismo por cuanto quiere el bien para sí, ama también a otro por cuanto quiere el bien de otro» (*Suma teológica*, I, cuestión 60, art. 4).

²⁴ «El amor de un bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor de un bien no conveniente le daña y perjudica... *El amor puede resultar dañoso* por el exceso de la alteración» (*Suma teológica*, II, I, cuestión 28, art. 5).

²⁵ Así el tercer libro de las *Sentencias*, 25, I.I, 4m: «Ahora bien, ningún ser se separa jamás de sí mismo sin que desaparezca aquello por lo que se contenía en sí mismo. Así, en general, el ser natural no pierde jamás su forma a no ser que las disposiciones por las que esta forma era retenida en la materia desaparezcan. Es necesario, pues, que el amante pierda esta delimitación por la cual está contenido dentro de sus propios límites. Por esta razón se dice del amor que licúa el corazón: pues lo que se licúa no está ya contenido en sus propios límites, muy al contrario del estado que corresponde a la "dureza" de corazón.»

²⁶ Tercer libro de las *Sentencias*, 29, 3, 1m.

En definitiva, la lógica tomista del amor consiste en plantear que, puesto que hay Unidad y amor a esa Unidad (a sí mismo), también hay unión de los dos (al identificarse el amado a sí mismo) ²⁷.

Esta argumentación tomista, basada en la unidad, puede ser interpretada como un procedimiento platónico que sitúa en una relación de causalidad lo que procede de una jerarquía formal ²⁸, refiriéndose abusivamente a Dionisio. En cuanto al aspecto psicológico que nos interesa aquí, digamos que esta dinámica del pensamiento tomista culmina la *sublimación* ²⁹ del narcisismo, en el seno de una ontología del *bien*.

UN AMOR APLACADO AL OTRO QUE PREPARA EL PENSAMIENTO DEL OTRO

En cuanto la ontología deje de ser la ontología del *bien*, relegando a éste a la moral, el narcisismo permanecerá en suspenso. La *ratio* que, así privada, ya no será *amoris* sino *cogitans*, no puede sino condenar, u olvidar, el *amor sui*, que sin embargo es fundamental. Miseria y grandeza del sujeto que conoce, que ha rechazado su advenimiento como sujeto que ama. En Tomás, el conocimiento del sí mismo que se ama no es aún un rechazo, sino una idealización, una sublimación quizá para alguno de sus discípulos, y magistral. Alterando tanto al sí mismo como al otro y a la luz de su unión, Tomás relativiza la unidad de cada uno y trastorna toda identidad propia, que no obstante, había sido planteada inicial y celosamente. Esta alteración de lo «propio» licuado en el otro en el seno de la unión amorosa actúa como una supresión de la diferencia existente en el ser que ama. Por otra parte, recibe el término eminentemente sublimatorio de «difusión», «difusibilidad». Generosa, transitiva, mezcla las fronteras de las sustancias sin borrar las diferencias de las unidades

²⁷ «El amor produce la primera unión, el amor de la concupiscencia: el objeto es aprehendido por su interés para el bien propio efectivamente (*effective*), puesto que mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo; y produce la segunda unión, el otro es aprehendido como otro sí mismo al que se desea el bien como a sí mismo formalmente, por cuanto el mismo amor es tal unión o vínculo. Por eso dice San Agustín en el libro VIII del *Tratado de la Trinidad* que el amor es como una vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado. Diciendo que «enlaza» se refiere a la unión del afecto, sin la cual no se da amor; y diciendo que «intenta enlazar» se refiere a la unión real» (*Suma teológica*, I, II, 28, 1). O más brevemente: «Lo que une se comporta de manera semejante a lo que es uno» (tercer libro de las *Sentencias*, 28, 6).

²⁸ Cf. De Weiss, ob. cit., p. 86.

²⁹ De Weiss habla por su parte de «desustancialización».

formales. Una vez más, la presencia del *bien* «*appetabilis*» consigue esta operación milagrosa que atenúa las diferencias entre los amantes. En última instancia, el otro no es más que un intermediario en la difusión del Otro bien en mí, de mí en el Otro en cuanto bien. Absorción del otro en el juicio del bien, esta filosofía amorosa suprime la violencia del dualismo místico. Su benevolencia unificadora prepara el reinado del sujeto unificado por su propio juicio, que ya no es afectivo sino conocedor. Este último tendrá tendencia a descartar el apetito que lo atormenta en el *esse bonum*, y no conservará más que su inteligencia del *esse verum*.

La ascensión del narcisismo habrá sido el agente de esta revolución que, tras haber sido sublimatoria en una teología del bien, pasará a ser represora en una filosofía de la verdad. Del «propio» tomista no quedará más que el sentido de «unidad» en el sujeto conocedor, que habrá olvidado el apetito del bien...

Releamos simplemente a Tomás para redescubrir que el sujeto pensante es un sujeto que piensa en el otro, y que, como tal, es análogo al sujeto que ama al otro. *Ratio diligendi* y *ego cogito*: ambos llevan la cicatriz de un narcisismo que aspira a separarse del otro —o a unirse al otro— como un bien propio. Santo Tomás revela sin embargo la delectación de la alienación, en el mismo momento en que plantea la imposibilidad de la alienación en la ciudadela de lo *propio*: del *bien*. La diferencia entre los enamorados, así como la interior de cada amante, será inmediatamente borrada por la máquina del juicio relativo al sentido y al bien propio. «Por relación al efecto, que es el bien obrado en otro..., en cuanto reputamos como nuestro su bien a causa de la unión por el amor, nos deleitamos en el bien que les hacemos, principalmente a los amigos, como en nuestro propio bien»³⁰. ¿Será el *amor sui*, como núcleo del amor tomista, el tratamiento angélico de la alienación: una paranoia recomendada, considerada necesaria y, por tanto, forzosamente lograda?

Algo de esto debía de saber Lacan, para quien las mismas pulsiones eran ya significantes. ¿Lacan, tomista como Marx fue hegeliano, el uno sin Dios, el otro sin Espíritu absoluto? En vano, sin posibilidad alguna y con todos los riesgos de un fracaso. Pues, si no hay Creador, ¿de dónde viene este bien *appetabilis* que nos hace amar? ¿De dónde viene la «naturalidad» significativa de las pulsiones del deseo, del amor? Al suprimir al Creador, suprimimos el fundamento del bien. Pero, ¿cómo aspirar entonces a un «bien propio»? La cura no tiene, pues, más sentido que el absurdo o la elección individual en todo momento. Como en el amor... lúcido. *Ratio diligendi*: amo mi verdad tal como tú me la haces entender.

³⁰ *Suma teológica*, I, II, 32, 6.

LA SALVACIÓN: UNA HIPÓSTASIS DE LO «PROPIO»

Se puede ver aquí la importancia epistemológica y psicológica de esta valorización del *amor sui* en Santo Tomás. El hecho de que la naturaleza sea «creada» —algunos dirán hoy más modestamente: que sea significativa— no era suficiente para proponer una ontología basada en *valores positivos* como el bien y la verdad. Son construir aún, forzosamente, la subjetividad, hacía falta proporcionar a la experiencia humana un acceso a esta ontología. La hipóstasis de lo «propio», ese recogimiento del bien universal en el apetito amoroso y de la verdad en el juicio tal como los conoce el ser inteligente, se convertía en la piedra angular de la construcción teológica. Psicológicamente este fundamento de la participación de lo propio en el bien universal a través del amor pasaba por una normalización del narcisismo: por su desculpabilización, gracias a su corrección idealizadora. Con la condición de reconocerse como participante, unido al bien supremo o en conveniencia con él, este Tercero absoluto, el amor a sí mismo, lejos de ser un fin mortal o un engaño desastroso puede resultar nuestra vía de salvación. De gozo.

Aparentemente, la literatura cortesana no comparte esta inspiración. La funesta pasión de los troveros [*trouvères*] —¿y qué encontraron [*trouvèrent*] sino una exaltación de la posesión imposible del bien que nunca les será propio?— parece más próxima a la humillación de Abelardo que a la glorificación extática de Bernardo o a la unificación lógica del sí mismo con el bien en Tomás. Sin embargo y como ya hemos recordado, el *encantamiento poético* es en sí mismo un equivalente de esa *joie* que celebran estos poetas nostálgicos, refiriéndose con ello al gozo del que *cuenta* su participación amorosa en su ideal. La beatitud del trovador es «activa»: tiene lugar en el significativo basado en la *mezura* atenta al «bien de los amantes», a *lor benananssa* (Marcabru), tanto como a la armonía de su canto, texto y música mezclados. Es un significativo que relata la embriaguez esotérica (Raimbaud d'Orange, Arnaud Daniel de Ribérac) o más directamente embargado por el acto erótico, incluso pornográfico (Guillermo IX, Bertrand de Born)³¹; un canto respetuoso o nostálgico, pero siempre esencialmente orientado hacia la contemplación de su *relación* (unidad-unión) con el Otro: la *Dama* idealizada es ese otro que me idealiza. La *enunciación* de esta relación de asunción constituye al trovador como tal: como enamorado y/o como poeta. Su existencia no tiene otra realidad que la de la enunciación en la que se recrea. Poco

³¹ Cf. R. Nelli, *L'érotique des troubadours*, 1964, Ed. Privat; *L'érotisme au Moyen Age*, estudios presentados en el III Coloquio del Institut d'Études Médiévales, bajo la dirección de Bruno Roy, Montreal, L'Aurore, 1977.

importa que la Dama exista realmente o no, que la haya poseído o sólo contemplado melancólicamente; se recrea hablando de una unidad-unión soñada, real, imposible: imaginaria. El encantamiento es el único garante de su *ser* así como su único título de *gloria*.

Un texto tardío, cuya redacción es contemporánea a la obra de Santo Tomás, explícita de manera ingenua y gráfica este relevo del narcisismo que ha sido intentado tanto por la teología como por la lírica cortesana.

Le roman de la rose de Guillaume de Lorris (1240-80) cuenta que el protagonista, joven lírico en busca de amor (una especie de trovador tardío en pleno siglo XIII) se mira en la Fuente de Narciso en un momento crucial de su aventura. El lugar de muerte que es la Fuente de Narciso para el personaje de Ovidio se convierte, gracias a los poderes reductores y amplificadores de los cristales dobles que contiene, en una Fuente de Amor, lugar de transformación y de renovación. El héroe lírico se transforma de hecho, a partir de lo que ve con y más allá de su propia imagen, en un personaje cada vez más razonador del relato que viene a continuación: se convierte en un héroe de novela, Amante aventurero y filósofo. Porque el agua letal ovidiana le revela a él, habitante de la cristiandad, que existe, más allá de la muerte, una Rosa: un Objeto, un Fin de la búsqueda amorosa externo a él y sin embargo surgido de la refracción de su propia imagen. ¿Será el amor un más allá de la propia imagen que la toma en cuenta para metamorfosarla por reducción y amplificación? ¿Un Luna Park de lo propio? ¿Un más allá del narcisismo, pero que lo tiene en cuenta? Al nacer del deseo lírico sin más objeto que el propio sí mismo que además se ignora como propio, el narcisismo puede acceder a otro a partir del momento en que es herido por la *visión* de la Rosa y por las flechas del Dios de Amor. El Amante se lanza desde entonces no ya a una (auto-)celebración lírica, sino a la novelesca conquista de su jardín amoroso. Conquista narrativa y lógica de un territorio que es menos la planicie de la interioridad subjetiva que una geografía compleja, social y relacional³². A Narciso la poesía, el amor de objeto, la Dama y el relato. Y nunca el segundo sin el primero. El relevo del *amor sui* en la poesía cortesana y en la literatura novelesca en la que después influye, traza el punteado que las une si no a la inspiración y la finalidad teológica, al menos a la misma obsesión que la Edad Media parece haber tenido en momentos de gracia: salvar el narcisismo salvando el amor y el bien, el amor al bien. ¿Podemos hacer hoy otro tanto? ¿Por amor a qué bien? Sólo queda el narcisismo, en suspenso.

³² Cf. Michelle A. Freeman, «Problems in romance composition: Ovid, Ch. de Troyes and the "Romance of the rose"», en *Romance Philology*, 1, vol. 30, agosto de 1976; y Joan

LA ALEGRÍA DE SPINOZA: AMOR INTELLECTUALIS

Esta visión panorámica que se detiene aquí bruscamente, con Santo Tomás, en el umbral de la filosofía moderna, únicamente tiene la ambición de poner de relieve, sin llevar al grandioso proyecto cartesiano, algunas fluctuaciones del discurso filosófico y teológico, a la sombra del mono-teísmo, que plantean una dinámica de la apetencia más que —o tanto como— una sistemática del conocimiento. Habría sido necesario proseguir con Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, las supervivencias de este apetito amoroso que, vértigo hacia el Uno y apropiación del bien, se traiciona en estética o en moral, en sublime o en gozo... Dejémoslas en suspenso: arbitrariamente, provisionalmente, como en una pasión amorosa que no se sacia, que no se dice, más que en parte...

Sin embargo, antes de abordar algunos *mitos* que dominan nuestra imaginación amorosa, abramos las páginas de ese ateo que, aun manteniendo que Dios es el ser verdadero, definía la verdad como el propio entendimiento: Spinoza (1632-77). Al participar, por tanto, como una parte de la infinidad de su *Deus sive natura*, el entendimiento humano ignora menos que en otras partes que está enamorado de este Infinito divino. ¿Acaso no halla el espíritu humano spinozista, esa idea del cuerpo que existe en acto, por la tercera clase de conocimiento, que «la felicidad consiste en el amor hacia Dios»?³³ «El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor (*Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse amor*) con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto Dios infinito, sino en la medida en que puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad: es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo»³⁴. Para Spinoza es evidente que Dios no ama, hablando con propiedad, ya que no hay ningún objeto externo a él, sino que se ama a sí mismo, y es participando en esta verdad como el entendimiento alcanza su fin: la salvación. Por ello, el amor spinozista no será definido, como lo había hecho Descartes, en cuanto «voluntad del que ama de unirse a la cosa amada», sino del siguiente modo: «El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior» (*Amor est laetitia concomitante idea causae externae*)³⁵. Si bien hay voluntad, ésta es entendida como una satisfacción (*acquiescentia*), como una marcha hacia

Kessler, «La quête amoureuse et poétique: la Fontaine de Narcisse dans le "Roman de la rose"», en *Romanic Review*, 2, vol. 72 marzo de 1982, pp. 134-46. Cf. *infra*, pp. 256 ss.

³³ Demostración de la proposición final de la *Ethique* (Spinoza), *Oeuvres*, París, La Pléiade, p. 595 [*Ética*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975].

³⁴ Spinoza, ob. cit., proposición XXXVI, p. 589.

³⁵ *Ibid.*, cap. III, «Del origen y naturaleza de los afectos», definición VI, ob. cit., p. 472.