





# Pensadores bajos y otros escritos



Tomás Abraham

# Pensadores bajos y otros escritos



CATÁLOGOS

Diseño de tapa: *Sebastián García*  
Diagramación: *Oscenter*

1ª edición: 1987  
2ª edición aumentada

© 2000 by Catálogos  
Av. Independencia 1860  
1225 - Buenos Aires - Argentina  
Telefax 5411 4381-5708/5878/4462  
[www.catalogosedit.com.ar](http://www.catalogosedit.com.ar)  
E-mail: [catalogos@ciudad.com.ar](mailto:catalogos@ciudad.com.ar)

ISBN 950-9314-27-7

Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro, a través de medios ópticos, electrónicos, químicos, fotográficos o de fotocopias, sin la previa autorización por escrito de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723  
Impreso en Argentina / Printed in Argentina

*A Muci y Francisco Abraham,  
mis padres*





## Prólogo Pensadores bajos año 2000

Pasaron más de doce años desde la publicación de este libro, mi primer libro. En él reúno mis trabajos filosóficos desde 1978 hasta 1985. Una parte de ellos fueron escritos durante la dictadura del Proceso, la otra en los comienzos de la democracia.

Hay tres trabajos escritos en pleno ambiente procesista –entre 1978 y 1982–: **Deleuze de una lógica del sentido a una lógica del deseo, Sartre, un pensador bajo y La Ley Mayor**, este último agregado en la reciente edición. Los publicados en 1983 pertenecen a una época de transición en nuestro país, el período pos Malvinas y los comienzos de las campañas electorales.

Tuve dos universidades. Una fue la francesa en la que estudié filosofía y sociología. La otra se basó en los libros que leí en mi casa. Desde 1973 a 1983 estudié filosofía como un autodidacta. Fueron años de investigación de la obra de Deleuze, Foucault, Vernant, Colli, Detienne, historia de las religiones, Gombrowicz, y tantos materiales inconseguibles en las librerías. Consultaba las novedades filosóficas francesas en la Oficina del Libro Francés de la calle Talcahuano y en la librería Juan Blatón de la calle Florida. Esto lo hice durante más de diez años.

Apenas unos cursos, dos en realidad, hicieron públicas mis ocupaciones filosóficas en la época de la dictadura: las clases que di en la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires y en Aletheia, una institución a la que pertencí un tiempo junto a Raúl Sciarreta, Juan Torrisi y otros colegas. En el primer caso, el grupo de estudio de la asociación recibió el golpe de la desaparición de Beatriz Perosio, la presidenta de la asociación y una de mis alumnas. Después de este nuevo crimen, seguimos trabajando con algunas dificultades la obra de Foucault. En el segundo caso, Aletheia, una institución para la formación de psicoanalistas, de 1979 a 1980, la invitación a formar parte de este nuevo espacio lacaniano presentó los problemas que se pueden tener en un ambiente en que el dogmatismo más cerrado se viste de ciencia. Mis clases sobre los aportes filosóficos de Deleuze y Foucault eran resistidos por los epistemólogos del campo lacaniano.

Mi ensayo **La ley mayor**, resultado escrito de aquellas clases, fue publicado en un volumen colectivo a pedido de Enrique Marí. En este trabajo expongo las fuentes textuales y mis puntos de vista acerca de lo que se discutía en los ambientes teóricos de aquella época. Es decir, la hegemonía del lacanismo en los estudios filosóficos, psicoanalíticos y semiológicos. Frente a la teorización repetida, dogmática e inacabable sobre la figura de la Ley, la Palabra, el Padre, esgrimía las variantes teóricas del poder y el deseo. Este trabajo no sólo reúne varias lecturas que guiaron mi investigación sino que expone un modo de escribir que desconcertó un poco a mis editores. Es un intento de máxima concentración de información y de la disolución de modelos teóricos más rígidos que rigurosos. Y de lucha contra un ambiente de censura que sublimaba el terror político con una teoría cavernosa del significante y la Ley.

En los años del Proceso a esta tendencia estructuralista, que todavía nutre de anacronismos a críticos literarios y teóricos del psicoanálisis, se le agregaba un circuito heideggeriano que combinaba la palabra Ser con un lirismo ecológico. Este

puente ideológico era facilitado por los textos de Heidegger referidos a la cuestión de la técnica. Por eso, cuando muere Sartre, y después de haber leído en los suplementos culturales de la época las notas que lo lavaban con agua bendita culturosa o lo degradaban en nombre de las virtudes de Occidente y de una lucha que las almas bellas del Proceso decían llevar contra los totalitarismos, escribí este **Sartre, un pensador bajo**, en el que subrayo el tema de la consciencia y el de la libertad contra la profundidad de los pastores del Ser.

Agrego a este volumen mis tres primeras clases en la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, a la que me había invitado su nuevo decano, Hugo Vezetti. Volvía a un lugar del que había sido expulsado como estudiante “la noche de los bastones largos”. Difícilmente estas clases desgrabadas, a las que sólo se le han hecho unas pocas correcciones de estilo y se eliminaron repeticiones, ofrezcan un retrato del ambiente que se vivía en el aula magna cuando comenzaba esta serie en abril de 1984. Esto se debía a la cantidad de estudiantes y oyentes, a la euforia que vivía junto a mis compañeros de cátedra, y a la novedad que representaba para mí, que me había preparado casi toda la vida para dar clases sobre lo que sabía y pensaba y que recién comenzaba a hacerlo en una edad tardía, aunque no lo sentía así. Lo que sí sentía era que acababa de nacer, y en un hogar feliz.

Los tiempos habían cambiado, llegaba la democracia, y este arribo teñía de tolerancia y pluralismo el escenario de la cultura. Brotaban demócratas por todas partes, inclusive en las altas jerarquías universitarias.

Cuando fui nombrado profesor titular y organizador de la materia Problemas Filosóficos para el reciente Ciclo Básico Común de la UBA en 1985, nuevamente con la presencia de miles de estudiantes que comenzaban una universidad libre y muchos otros que volvían a ella luego de años de exilio, éxodo y expulsión, mi programa y las clases que se daban recibieron una amonestación y una advertencia del Consejo Superior de

la Universidad. Las clases y el modo en que las impartíamos, unos cuarenta docentes que yo coordinaba frente a una masa enorme de estudiantes, despertaron entusiasmo. Dividíamos las clases en dos o más grupos y jugábamos a la 'disputatio' medieval enfrentando a adherentes de Platón contra sofistas, y así mostrábamos que pensar, interpelar y discutir constituyen un solo verbo. Pero el Consejo no aprobó el programa y me pidió cambiar algunos puntos. Me exigían eliminar el punto referido a Nietzsche –acusado de nihilista y protofascista–, y ordenaban borrar esa insensatez que era la parte en la que se trataba el tema de la filosofía en relación a la pederastía en Grecia –los amores entre maestro y discípulo en la 'phylia' griega–, es decir Foucault.

Mi respuesta fue un llamado a una Asamblea Estudiantil y los estudiantes marcharon al Rectorado y lo ocuparon hasta que la medida fue cambiada. Todavía sigo en el Ciclo Básico, y Foucault, hoy habitante del Hades o de alguna nube, goza de buena salud. Como testimonio de esto, y de la trascendencia que tuvo este momento político y pedagógico en aquellos años, reproduzco la editorial del diario La Nación, publicada el día siguiente en que Sourrouille había lanzado su Plan Austral. Adjunto mi respuesta que salió parcialmente tiempo después en una carta de lector.

Los trabajos desde 1983 hasta 1986 –incluidas las clases– manifiestan una doble inquietud. Por un lado la que provocaba la visión triunfalista de una democracia concebida de modo puro, virgen, sostenida en un supuesto consenso general, que desconocía que aquella democracia nacía de una derrota militar y que la sociedad que recibía a la nueva república liberal estaba constituida por grupos de poder, una clase dirigente y una mayoría silenciosa que había sido complaciente, cuando no apoyado, a la dictadura en una amplia gama de su espectro. Era necesario, entonces, bajar la democracia a la tierra, un descenso que también necesitaba concretar la filosofía.

Por otro lado, el ambiente de juicios a la Junta, y el clásico facilismo triunfalista, la falsa visión de una sociedad que miraba su pasado como si no le pertenecía, como si no hubiera sido responsable de nada de lo que paso entre 1973 y 1975, y entre 1976 y 1983, el haber condensado el mal en un grupo compacto de administradores del crimen, me hizo escribir y dar clases sobre la relación entre filosofía y democracia en la Atenas socrática, sobre el vínculo histórico entre democracia y guerra en el nacimiento de la filosofía y sobre los textos filosóficos de Sartre y Merleau Ponty en los que discutían la cuestión del colaboracionismo bajo la ocupación nazi en Francia.

Además Foucault, quien para muchos de mis colegas de izquierda era un desconocido pero sospechoso petardista que tenía la arrogancia de no ser marxista y hablar del poder. En este libro, hay poco de Foucault, y nada analítico, es un Foucault a la medida de ciertas provocaciones. No quería que a Foucault lo convirtieran en un nuevo Lacan y a mí en un sucursalero.

El trabajo más reciente de los publicados aquí es una nota de 1987, en momentos en que se imprimía **Pensadores bajos**. Es una intervención que me pidió Héctor Schmucler ante las autoridades del CONICET, ya que un filósofo, Oscar del Barco, vuelto de su exilio en Méjico, había visto rechazada su candidatura para la carrera de investigador debido a su falta de "perfil" para el cargo. Según el parecer de estos eximios profesores que aún dirigen nuestros institutos, este perfil requería ciertos atributos, y, sobre todo, ciertas fidelidades. Ya había conocido personalmente a otros investigadores rechazados porque lo que hacían era descalificado al no ser aceptado por filosofía. Fui consultado por uno de los directores de la institución, quien me pidió que le redactase en una nota mi parecer y mi posición sobre la identidad de la filosofía

La publico aquí porque, juntamente con otros trabajos de la época aquí reunidos, refleja mis embestidas y luchas frente a las manipulaciones que sectas académicas realizaban una vez instaladas en la democracia.

Todo el resto de este libro, incluido su prólogo original, se publican tal cual salió a la luz. Lectores que no lo podían hallar, agotado hace muchos años, me estimularon a rescatarlo y darle nueva vida. En la misma editorial de entonces, y agradeciendo nuevamente al director de colección Héctor Schmucler.







## Prólogo

A veces se encuentran en los prólogos de autor expresiones de disgusto por los prólogos, es una prólogofobia. Otras veces se argumenta que los libros no necesitan ayuda y se sostienen solos, para mal o para bien. Hay ocasiones en que paradójicamente vemos aparecer epílogos en el lugar del prólogo y el prólogo en el del epílogo, esto no sé cómo se llama, prologar al vesre, quizá. Cuando el prólogo lo hace un aliado, se lee que el autor es grande y su porvenir más aún, que su filiación intelectual nos viene de lejos, nace en Macedonio, se detiene en Frescovaldi, pernocta en Murillo, toma la diligencia Erskine Caldwell y vuelve por Liliana Cavani esquina Proust.

Mi prólogo comienza por urgencias prácticas, espero que sean entendibles. Este libro no está destinado a un público particular, quiero decir a una clase social, estamento, minigrupo, o dios en especial, sino a todos aquellos interesados en seguir leyendo libros y comprarlos.

Hemos arribado a puerto seguro. Tocamos algo sólido, tenemos la primera verdad, comprar libros. Les pido por favor en nombre del editor y de todos los que los acompañan que no reproduzcan este ejemplar bajo la forma de fotocopias. Y no porque la ley lo prohíba, se fotocopia igual, sino por filosofía, por amor al saber. El libro es barato, se lo ha confeccionado con humildad para que esté al alcance de todo el mundo, no mere-

ce alimentar a las fotocopiadoras, expertos en offset y otros bárbaros del pensamiento.

Después de haber cumplido con este primer compromiso, pasaré a otro punto: el título. Esta obra se llama «Pensadores bajos». Para muchos resulta un título ambiguo, no se entiende muy bien qué se quiere decir con bajo. Algo bajo es algo vil, bajo es diminuto, petiso, un pensador bajo puede ser petiso y despreciable, por lo que los aquí tratados, Foucault, Sartre, Deleuze, serían depositarios de estos rasgos psicofísicos. Un pensador bajo es un tipo petiso y execrable que medita alguna calamidad asquerosa. Pero no es así.

El atributo de bajo es bajeza, no bajadura, aunque se diga alteza y altura, sin embargo, lo que no se trasluce en estas peripecias del vocabulario es que bajo es un concepto filosófico. Un pensador bajo pertenece a la tradición de la bajeza filosófica. Es una vieja costumbre encontrar una razón para dividir a la filosofía en partes, ramas, tendencias, escuelas; nosotros hacemos lo mismo. Pero los casilleros elegidos no son los de las ramas: metafísica, ética, gnoseología, ni de las tendencias: materialismo contra idealismo, realismo contra espiritualismo, racionalismo contra irracionalismo, ni de las escuelas: megáricos, cirenaicos, socrático-platónicos, pitagóricos, milesios, eleáticos, cínicos, estoicos, aristotélicos, epicúreos, escépticos, neoplatónicos, agustinianos, tomistas, nominalistas, cartesianos, racionalistas, racionalistas críticos, racionalistas históricos, racionalistas clásicos, racionalistas per se, ad hoc y cum gaudi, románticos, kantianos, neokantianos, marxistas... marxi... stas le ni nis ta s, neocroccianos, gramscia a a ahh...

Mi propuesta es más escueta. Hay dos tipos de pensadores: los altos y los bajos. Los altos vuelan, los bajos no. Pero algo hacen; trataremos de dar unos pocos indicios descriptivos de este menester.

Sartre por ejemplo. La polaridad alto/bajo atraviesa dos trabajos de este libro: «Sartre vs. Bataille» y «Sartre, un pensador bajo». La literatura de Sartre abarca medio siglo de pro-

ducción, desde los años treinta hasta el ochenta. Cada uno puede elegir la tajada de su predilección de esta torta filosófica. A medida que pasan los años, el velo de la distancia y los vapores de la melancolía, se incrementa mi placer por porciones cada vez más grandes. Si en un momento el Sartre que me apasionaba era aquel que tenía menos de cuarenta años y empleaba una prosa corta, ácida, cruel, intransigente, una fraseología teñida por el modelo de la literatura norteamericana y con bagaje de École Normale Supérieure, un Sartre admirador de Dos Passos y Faulkner que atacaba a los Mauriac, Bataille, Giraudoux, hoy, cuando ya hace siete años que nos dejó su silencio, comienzo a paladear ciertas páginas de talento de su «monumental» Flaubert. Pero el Sartre que elegí hasta el momento para confeccionar pequeños trabajos es el otro, el joven, el de la tradición contra espiritualista, amigo de Nizan, el que veía detrás de cada filosofema de la Sorbonne un ladrido de dobermann. Los filósofos para Sartre-Nizan eran perros guardianes del poder establecido. ¿Cuál era la tonada del ladrido filosófico? Consistía en una melodía grave, cavernosa, con pequeños altos y, a veces, unos gallos con los que los profesores de la academia terminan las frases, esta elevación final del tono de la frase es muy francés, una música cadenciosa con letra sublime. La Razón, Las Facultades de la Razón, El Entendimiento, La Conciencia, La Voluntad, el vocabulario filosófico que Sartre-Nizan debieron ingerir tenía sus vitaminas neokantianas, bergsonianas, y la purga que se automedicaron fue fuerte.

Sartre se tragó una buena cantidad de mescalina y Nizan una fuerte dosis de marxismo, y las aristas de la prosa que produjeron tenían filo acerado, pinchaban.

El dardo sartreano buscó sus víctimas. Elegí una particular, una que forma parte de una polémica que creo majestuosa, la que tuvo con Bataille. El estilo polémico, cuando los filósofos combaten entre sí, ha dado lo mejor al arte erístico, las grandes peleas ideativas. Muchas veces estos combates dan un espectáculo fino cuando se enfrentan un alto y un bajo, por ejem-

plo Sartre y Heidegger, pero logran magnitudes de estrellato cuando los que se enfrentan son un bajo y un peso mediano. Hay que tener en cuenta que un peso mediano en los combates filosóficos no equivale a un peso mediano del boxeo. Ubico a Bataille entre los pesados livianos, creo que ésta es la categoría que más le conviene. El combate entre Sartre/Bataille es un enfrentamiento entre un peso mosca, Sartre, y un pesado ligero, Bataille.

Bataille alterna la pesadez de los místicos de la poesía del gótico francés, entre Cluny y la Porte de Saint Denis, con la ligereza de aquel que sabe ponderar la variabilidad de los acontecimientos y de los estados de ánimo. Por eso le dice a Sartre: «escúcheme, está bien, soy un cura vergonzante, mezcla genitales con Dios, para mí la verga tiene forma de cruz, todo lo que usted quiera, pero el pesado me parece usted. Admito que soy un travesti al que le gusta 'sotanear' por las calles, pero ser un cuarentón que anda persiguiendo curas y demistificando humores ajenos me parece terriblemente laico, librepensador, muy chaleco y pipa, puritano dieciochesco, un fiasco, muy francés, muy camembert...», y así en más este peso ligero disputa su verbo con nuestro peso mosca que si algo tiene es su andanada ininterrumpida de golpes cortos al plexo solar de su adversario. ¿Quién ganó?, me permito remitirlos al trabajo.

Hay grandes combates en la historia del pensamiento, éste, el de Sartre-Bataille; otro, genial, es el de Gombrowicz/Bruno Schultz, combate especial entre un liviano, Witoldo Gombrowicz, noqueador, y un peso pluma, Bruno. No les daré el resultado, pero les adelanto que Witoldo Gombrowicz a lo largo de su extensa carrera literario-pugilística tuvo una sola derrota, y fue en Polonia. Otro combate sugestivo fue el de Antonin Artaud contra Jacques Rivière, el editor. Fue una pelea elegante. Llena de sobreentendidos, un combate culto, fue la única pelea que vi desarrollarse en un escenario tan particular como la Comédie Française, en la que los pugilistas usan pelucas.

En fin, dejemos a Sartre. ¿Qué más decir de Deleuze que ya no haya dicho en los dos trabajos de este libro? Cómo seguir explicando la bajeza del maestro Deleuze, un filósofo habilísimo en cuestiones de historia de la filosofía, gustador, él también, de la literatura norteamericana, no la de Sartre sino la de su época, los sesenta: Ginsberg, Henry Miller, Kerouak, Burroughs.

Haré un breve paréntesis ideativo. Hay filósofos franceses muy inteligentes, Sartre, Deleuze, que aprecian la literatura norteamericana y no mucho la francesa. «Son tristes los muros de la Sorbonne» decía Deleuze. Hay un tipo de héroe yanqui que los galos adoran, el escritor aventurero, el que se va «por el camino», el que trabaja de mozo, el que se acuesta con putas y ni sabe dónde se despierta, el que se chupa todo, el que hace safaris, el que se baña en peyote, el que experimenta, el nómada, el que no tiene tiempo ni ganas de pensar nada, el que escribe a lo Gary Cooper, en fin, el que no está obligado a las meditaciones cartesianas en el barrio latino. Deleuze es uno de los que debe hacerlo. Es simpática la forma en que los franceses mezclan su arraigado escepticismo con una ingenuidad muy ilustrada. Cuando Sartre descubrió a Genet, un escritor ladrón y francés, no perdió el tiempo, de inmediato le dedicó seiscientas páginas, había encontrado un mariposón de una especie muy rara. Pero estas avanzadas francesas en terreno prohibido a veces parecen menores, y esto se ve con más claridad desde otro lado del Atlántico. Basta leer las peripecias de Sartre en la casa de John Huston. Una estaba para escribir el guión de una película. El gigante yanqui tenía en uno de los cuartos de huéspedes de su casa un «french writer» con el que poco podía hablar, sólo sabía francés. También podemos ver las fotos del terrible Jean Genet en la Costa Oeste, en Los Ángeles, hace veinte años, cuando el novelista hizo una visita solidaria a los «Black Panthers». El escritor ladrón parecía una dama inglesa rodeada de watusis guerreros y caníbales. En fin, el escritor maldito se mueve mejor en el hampa de la literatura que con otros padrinos.

Volvamos a Deleuze. El trabajo intitulado «Gilles Deleuze, de una lógica del sentido a una lógica del deseo» fue escrito en 1978. Tenía la mirada puesta en una necesidad de escribir entorpecida por el desconcierto y la parálisis que produce el hábito de la lectura filosófica y la censura académica metida en la cabeza de todo aspirante a erudito. En suma, fue mi primer trabajo de literatura filosófica. La otra mirada, objetiva, apuntaba a la atmósfera intelectual, bastante difundida de aquellos años. Era la época del estructuralismo porteño, distribuido por múltiples escuelas de freudismo lacaniano. El contrincante elegido no era Lacan, sino sus sombras autóctonas, psicoanalistas y filósofos, que se especializaban en la lógica del signifiante, hablaban de la palabra y removían sus lenguas teorizando sobre el lenguaje. El trabajo «Deleuze en la República del Silencio» conmemora diez años desde que terminó la moda Deleuze, que nosotros salteamos. La mira visualiza esta vez una preocupación que me es actual, el problema ético, dulce pasto para nuestro rumiar filosófico.

Y para terminar, Foucault. Debo anticipar que de los trabajos aquí presentados no hay ni uno que sea una reseña analítica del pensamiento foucaultiano. No cuento Foucault, ni lo diagramo, resumo, esquematizo o enriquezco. Lo uso y abuso. Me sirve como soporte privilegiado de mis actividades teóricas. Pero la escritura es otra cosa, es imposible hacer literatura sobre un «daimon».

Me pidieron que explicara las razones por las que estos trabajos filosóficos tienen su pertinencia coyuntural en el aquí y ahora de nuestra sociedad. No creo ser descortés si dejo esa «pertinencia» a mi posible lector.

P.D.: En los artículos “Sartre vs. Bataille” y “Sartre, un pensador bajo”, se repite el párrafo referido a la Ontología Bubónica. Fue un autoplagio apenas voluntario.







## Los argentinos no tenemos filosofía, los yugo-eslavos tampoco (1983) \*

No existe una filosofía argentina. Tenemos la desdicha de no haber aportado al mundo de la magna ciencia una escuela que haya hecho época ni un filósofo que haya hecho escuela.

Esto, que puede concebirse como una desgracia más en la lista de nuestras interminables carencias, no por eso nos arroja al pozo de la historia. Compartimos el dudoso privilegio con un sinnúmero de naciones. Que nadie se atreva a arrojar la primera piedra. La ubicación de nuestro territorio y nuestra impúber historia nos dejaron pocas alternativas.

Comencemos por el medio, la filosofía no es un producto de industria nacional. Un producto filosófico no es asimilable a tantos otros que llevan un sello de origen. Si así fuera, bastaría una adecuada planificación para incluir a la mercancía filosofía en un proyecto industrial destinado a sustituir importaciones. Y no es tan sencillo.

Recorriendo el mapa nos encontramos con naciones de potencia indiscutible, hasta de imperios seculares, que tampoco han tenido filosofía nativa.

---

\* Publicado en el suplemento cultural del diario *Tiempo Argentino*, junio de 1983.

Spinoza nació en Holanda, pero ¿cuál es la filosofía holandesa? ¿Y la filosofía suiza? Kierkegaard es de Copenhague, ¿y la gran escuela danesa? ¿Y la filosofía yugoslava? ¿Y la belga? ¿Y en qué momento reinó sobre el mundo del pensamiento puro una filosofía española, otra portuguesa, italiana, sueca, polaca, rusa, malgache, rumana o norteamericana?

Apenas enunciado el interrogante ya hemos encontrado una primera dificultad. Pero hay más.

Si la pregunta a la que remitimos nuestra inquietud es: ¿existe la posibilidad de una filosofía argentina?, nadie deberá sorprenderse. La pregunta es sencilla, el verbo y los sustantivos están colocados en el casillero correspondiente, y, además, la pregunta inocente es compañera de otras doncellas enigmáticas como: ¿nos abasteceremos algún día de nuestro propio petróleo?, ¿seremos o no seremos dueños del acero que consumimos?, ¿cuándo seremos los creadores de nuestra filosofía? ¿Cuándo?

Atrevidos somos. ¿Desde qué lugar encumbrado pronunciamos el deseo de una filosofía nacional, nosotros, apenas argentinos, cuando las más preclaras cabezas del orbe se interrogan desde Jena, Friburgo, Francfort, París o el Lago Di Como y hace siglos, si la filosofía como tal, pura y universal no ha muerto –y bien muerta– en tiempos ya lejanos? ¿Seremos los herederos de una gloriosa resurrección? ¿Renacerá el Señor filósofo? ¿Retornará de sus cenizas? ¿Nacerá el niño filósofo en la Argentina?

El reino de la esperanza es infinito, pero la realidad es finita, y dura.

Daremos algunas recomendaciones y señales para el que se interese por este niño y quiera una más segura identificación. Ahora sí, comencemos por el principio: ¿qué es un filósofo?

## ¿Qué es un filósofo?

«...el filósofo busca la verdad, nada más... y a veces, la encuentra, nada menos:...» dice una tonada campesina.

El filósofo pertenece a nuestra historia occidental y pagana. Nació en Grecia, en Samos y Lesbos, en el Peloponeso, en la Academia, en el Liceo, en el Pórtico. Y desde aquella época, se lo ha definido por el amor, el bien y la verdad. A la usanza de las bromas seculares, es el filo de Sofía. Un amante casto de la diosa Sabiduría. Su oficio: el estudio. Su método: la lectura.

Compañera inseparable de la religión durante siglos, la filosofía se ocultó en la morada escolástica. Fue obediente y dócil, una celosa guardiana de la fe.

Aquel que dude no tiene más que remitirse a los manuales de historia y recorrer los enormes depósitos de cenizas en los que descansan los desviados por el mal y los esclavos de la herejía. Los filósofos se dormían sobre las brasas de las piras. Los tiempos de la Gran Iglesia fueron tiempos de grandes hogueras, los filósofos se asaban a leña. ¿Quién no recuerda aquellos tiempos de «proceso»?

Y cuando el cristianismo se partió en dos por la Reforma, escisión que liberó el Renacimiento de las artes y de las ciencias, la filosofía se apropió del método y del cálculo para fundar un conocimiento preciso, con los moldes de la físico-matemática. La *mathesis universalis*. Alejarse de este ideario, si bien no implicaba el riesgo de la fogata, tampoco era muy apreciado por los nuevos dueños del saber que signaban al osado con el atributo de loco, insensato, por demás imaginativo, demasiado soñador, preso de la melancolía, todos los epítetos con los que la Razón Pura catalogaba a los que se le alejaban, y para que no se perdieran de vista los confinaba en leprosarios, naves de locos, y asilos de calibre semejante.

¿Quién no recuerda las barcas repletas de insensatos bogando a la deriva por los ríos? ¡Oh, dulces «procesos»!

Desde entonces, y a pesar de célebres recaídas, el filósofo se convirtió en guardián del saber racional. Oficio de brillo, pero de muy pálida pasión. Otros fueron los tiempos en que Sócrates aterrizzaba al foro, Aristóteles paseaba con el magno Alejandro por el jardín de Vidas, y Sartre fumaba habanos por el Caribe.

En la actualidad, el filósofo es llamado «teórico» y pide que su ancestral labor especulativa se denomine práctica teórica. Se debate entre el rigor, la erudición y el aburrimiento. El filósofo debe saber hasta más no poder. El practicante de la teoría es pupilo de bibliotecas, habitante del silencio y sombra en la oscuridad. Ya no es popular, su presencia en las plazas pasa inadvertida y su voz se pierde frente a la indiferencia de sus semejantes.

Cada frase filosófica es un homenaje y un tributo a los siglos de esfuerzo especulativo. El filósofo acorralado en su gabinete se sumerge en una infinidad de bibliotecas de Alejandría para atreverse a pensar. Y se hunde. Sospecha y teme que hasta la más mínima intención de reflexión haya sido enunciada y mil veces repetida por los Padres del Saber. Ha perdido la inocencia y es esclavo de la autoridad.

¿Pero qué es lo que nos recuerda el mito cuando nos guía a la época que vio nacer al primer filósofo, el huérfano de tradición, el bastardo desconocedor de la paternidad?

## El filósofo-niño

La curiosidad fue el rasgo distintivo del filósofo-niño. La filosofía, según las academias, nace con un gesto tripartito; la boca abierta, los brazos abiertos y extendidos, los pies separados. Copia fiel del veraneante recostado sobre la arena, entregado al sol, y colgado del gancho interrogativo (¿?), que pregunta: ¿Qué... es... esto...?

Esta imagen nos retrotrae a la infancia de la humanidad y se superpone a otra que nos sugiere el desarrollo del individuo. El niño suele interrogar por el origen. «¿Y por qué?, ¿y por qué?» El también ha dado prioridad al gesto sobre la palabra. Con un ritual que parece universal, cubre con sus manos los ojos para nada ver y percibe con agudeza que la negrura que se le impone no es completa disolución. Nada ve y no se conforma, ya que nada es algo. Poco conseguirá presionando sus párpados hasta el dolor. Una mera ilusión. El empuje de sus manos introducirá en su pantalla opaca algunos fulgores, chispas intermitentes, relámpagos interiores. Y si el niño es educado en un hogar creyente, su pregunta por el origen de los tiempos tendrá un primer destinatario, uno doble en realidad.

«¿Quién es Zeus, papá?» Así resume el niño-filósofo su interrogación extrema Hijo de la creencia, la respuesta llegará: «Es la luz, hijo». Y mientras el niño repite su gesto con obsecuencia, tendrá su grata confirmación, chispas divinas verá. Pero si las dulzuras del hogar no son celestiales, por ser terrenales no evitan las respuestas. Se inscriben en el código de las ciencias interpretativas, psicoanálisis mediante, y la pregunta quedará invertida:

¿Quién es papá, Zeus? El Señor podrá permitirse el silencio, una de sus más reconocidas características, pero si por milagro el infante obtiene una respuesta, al estilo de «papá es Isadora Duncan, y tú eres un puercoespín...», el niño filósofo se habrá vuelto poeta, o insano.

Desgraciadamente, ya recorridos los largos milenios de abstracción conceptual, el filósofo ha dejado de ser niño, está viejo y gastado. Recordemos a Nietzsche, pregonero entusiasta de la resurrección del niño filósofo. Daba la bienvenida al filósofo infantil, juguetón y bailarín. Un especialista de la danza filosófica. Pero ¿por qué? ¿Por qué tanto insistir en el aspecto saltarín y bufón del nuevo allegado al saber? La razón es clínica y metafísica. Nietzsche estaba cansado, tan viejo y derrotado como la vieja filosofía. Sus dolorosos problemas neu-

rálgicos, sus espantosas migrañas, las pesadas ideas y los conceptos de piedra que clavaban los espolones en sus ya delicados nervios convertían su labor filosófica en tarea de estibador. Cada bolsa racional hacía crujir sus huesos y hundía sus pies en un cenagal. Es ésa la imagen del filósofo de hoy. Queda enquistado en la arteroesclerosis y en el sedentarismo. Ya no cierra los ojos para ver más allá de la negrura: ahora la negrura se le muestra cuando levanta los párpados, y para distraerse lee y escribe. Está triste.

La lectura y la escritura exigen una postura quebrada a la altura de los glúteos y una inclinación del tronco en pos del papel, que lo asemeja a un ciclista inmóvil y sin manubrio. La quietud, el silencio, la soledad y ese continuo sonsacar de sí hasta lo que se pueda termina por rajar la granulosa superficie de la materia cerebral. El filósofo ya está harto de pensar.

La imaginación popular rodea al sabio de otras bellezas que rara vez le corresponden. Se cree que el filósofo logra sus más gloriosos hallazgos en situaciones y escenarios majestuosos. Una grandiosa naturaleza para un grandioso pensador. Traducido localmente, diríase que no hay mejor hábitat para pensar que las cataratas del Iguazú.

Pero el filósofo no necesita de grandes decorados para pensar, así como el pintor tampoco necesita de paisajes para pintar. La imagen del pensante caminando con la cabeza gacha y las manos atadas a su espalda, en pleno orgasmo ontológico, es sencillamente ridícula. El cartesiano Sartre, de lucidez implacable, excitaba sus neuronas con benzedrinas y anfetaminas varias, para imprimirle la adecuada velocidad a sus frases. Hegel trazaba la dialéctica del Ser a la Nada y viceversa mientras escuchaba el sonido de los reventones que los cañonazos de Napoleón provocaban en la cabeza de sus compatriotas prusianos, ahí nomás, en Jena, cerca de su casa. Un adecuado contrapunto acústico para su escritura.

El pensamiento no es una mecedora que cobija las ideas hasta que la luz las guíe hacia la verdad que los hombres aman.

Es una máquina de sonidos sordos, sopla y aspira, golpea y patea esternones. Y el que se encariña con ella, ha contraído matrimonio por largo rato. Es un amor que recorre todos los paisajes, que copula en la guerra y en la paz, en el campo, en la prisión, en el mar, en la montaña, en la ciudad. El filósofo es un enamorado de su máquina de soplos pensantes.

## Nuestra Argentina lejana

Ahora que con paciencia de jíbaro hemos entregado la maqueta del único y universal filósofo, podemos, sí, al fin, ir a lo nuestro, a nuestra Argentina lejana. Inauguraremos la tarea con dos de estos últimos vocablos.

NUESTRA: el vocablo condensa una tentación enorme. Es el canto a la pertenencia en el caso de la filosofía y de otros menesteres de poca monta. Se enuncia por lo general así: «Nosotros los argentinos, nosotros los latinoamericanos, filosofaremos el día en que descubramos quiénes somos. Ese día dejaremos nuestras torres de marfil y nuestros pequeños laboratorios franceses y cruzaremos la General Paz, quemaremos toda la bibliografía europeizante, hundiremos las raíces en el alma de nuestro pueblo y seremos conscientes de nuestra realidad dependiente». Se cierra el cántico y ese día filosofaremos todos juntos, en un armónico coro. Formaremos la primera coral filosófica de filosofemas nuestros. Prepararemos un poco de pasto fresco para nuestra máquina de soplos pensantes, un poco de Sarmiento, una pizca de Alberdi, doscientos gramos de Martínez Estrada, bastante de Murena y, para realzarle el sabor, espolvorearemos con Rosas y Perón. Pero no somos ingenuos. Es necesario mezclar un poco, de derecha a izquierda, de izquierda a derecha, sin que se corte, haremos un preparado de Kantperón, Hegelrosas y Lacanlugones. De lo nacional a lo universal y vuelta a casa. Ya no sólo seremos filósofos argentinos, seremos reconocidos como «valores nacionales».

Pero no todos piensan así, hay cánticos varios. Entona un argentino, polaco de raza: «Cuando un hombre aislado dice «nosotros», comete un uso y abuso, nadie lo autoriza, debe hablar en nombre propio. Con más razón aún, el que desea alcanzar 'su propia realidad' y apoyarse en ella, debe evitar el plural como a la misma peste...» (Witoldo Gombrowicz).

Según esta melodía, el filósofo que quiera elaborar un pequeño pero propio filosofema deberá romper con todos nosotros, argentinos y europeos, y así arriesgarse hacia lo desconocido. La concepción del filosofema no precede a su ejecución, se escribe sobre lo que se ignora.

Pero para no encerrarnos en dogma alguno, admitamos el nosotros; nosotros los hermanos, nosotros que estamos metidos en el mismo pozo, que nos hundimos en el mismo barco, nosotros que cantaremos el mismo himno de gloria: aunque también están «ellos», ellos que nos siguen en sus truculentos rodados verdes, ellos que nos encierran en baúles y revientan nuestras ideas, también estás «tú», lector y oyente, que sabrás comprender mi soliloquio; también está «él», que nos llevará por caminos de honra: estáis «vosotros» que os constituís en rebaño; y estoy «yo», filósofo de filosofemas únicos. Están todos los pronombres personales, y también el impersonal, el anodino «se», se acepta, se asume, se pudre.

Los pronombres habitan lugares diferentes. No es lo mismo filosofar en un *ghetto* de Varsovia, en un cafetín de Buenos Aires o en una universidad francesa, pero hay lugares partidos por una distancia que los quiebra y descoloca rincones.

LEJANA: a) En el tiempo. Las migraciones, los saltos, las hecatombes, los cambios bruscos e imprevistos, el anticartesiano crónico de nuestra historia, convierten períodos que en otros lares no pasan de un verano en longitudes de un siglo. Por eso, cuando rastreamos nuestros orígenes en la época de la Colonia, o en la Campaña del Desierto, o en la generación del '98, o en los sucesos del '30, el desfase que debemos realizar es tal que resulta más fácil para un francés ex-



plicar la boga del estructuralismo por los avatares de la fundación de Lutecia que para nosotros remontarnos unos pocos meses atrás. Somos jóvenes viejos.

b) En la geografía. Nuestras novelas familiares nos aportan las pestes mundiales, llámense miseria napolitana, holocausto de Auschwitz, recuerdos del Gulag, botes del Sudeste asiático, o atardeceres de punas bolivianas. Si a eso le agregamos los fenómenos de trans y aculturación que nos llevan al en-candilamiento de las luces parisienses, la agitación y el desenfreno neoyorquino, la tentación lúdica de Las Vegas, o la dulzura de la zafra cubana, lo lejano se convierte en galáctico.

### Ser - se propiamente lejano

Esta paradoja que recrea un tipo de ciudadano que se es propiamente lejano, produce una conciencia que en vez de ser «nacional», es, en última instancia, esquizofrénica. Citemos un caso clínico-político.

Un intelectual político de la llamada izquierda popular, en recientes declaraciones por la radio, puso el dedo en la llaga. Y se lastimó. Sintetizó: la guerra de las Malvinas descolocó a una parte de la «inteligencia» argentina acorralada por la aporía de la doble lealtad. El amor a la patria, en vez de ser puro y directo, fue mezclado con sentimientos que en nada le correspondían. Se refería al alimento de esa clase de intelectuales argentinos que se nutren de la vieja cultura europea y, por la fuerza de la tradición, de la obra civilizadora de la vieja dama inglesa. Citó, por supuesto, a su adalid más preclaro, el también viejo Jorge Luis Borges, mundialmente famoso por su pericia en las literaturas nórdicas, y por su silencio y poema durante el fragor de la batalla.

Hasta ahora nada nos llama la atención: la dicotomía es clásica, intelectuales nacionales vs. intelectuales anglófilos. Pero, *lapsus linguae lapsus mentalis est*, terminó la perorata

radial con una exquisita cita de Chesterton. No es cuestión de que por muy popular lo confundan a uno y lo tomen por bruto. Citemos otro caso.

Hay un filósofo argentino que afirma con singular lucidez que nos tenemos miedo, que pensar y escribir para nosotros mismos nos da vértigo, que no trascender los límites de nuestro territorio y de nuestra lengua es morir en el anonimato, que lo nacional nos parece un cajón, miedos reconocidos, miedos vencidos pero no, nos arroja nuevamente al mundillo de la esquizofrenia. Propone, él también, un retorno a lo «nuestro», a lo bien nuestro, lo que perdura desde el más allá de las colonias: lo indígena. Y lo demuestra filosóficamente: nuestro pensamiento, dice, debe ser una reflexión *ab origine*, término latino que, según la metodología heideggeriana de la partición filológica, nos envía a las tolderías. Si se sabe, las fotografías lo atestiguan, que Heidegger era un enamorado de su boina, nada más sencillo que convertirlo en un «valor nacional» y cambiarla por un par de plumas. ¿O acaso los calchaquíes no son heideggerianos? Heidegger nos habla de ser, los ab-orígenes, del «estar», coincidencia milagrosa. La clínica-filosofía es rica en acontecimientos.

Pero las pequeñas distracciones no son las que impiden el surgir de una filosofía nacional. Errar es humano. La filosofía es un parto difícil, exige el pensar pero no cualquier pensar. No se duda de la existencia de un pensamiento nacional, y del grande, un molde que puede llenarse con nombres ilustres, a cada cual los de su preferencia: Macedonio, Arlt, Scalabrini, Borges, Masotta, apellidos linderos de las artes literarias, políticas o científicas. Sólo que pensamiento no es igual a filosofía, así como arte no equivale a pintura. Existe el pensamiento político, el poético, el literario, si nos remitimos a la clásica identificación entre discurso y pensar, y si nos dejamos llevar al más allá, encontraremos un pensamiento musical, otro religioso, y tantos como quehaceres. La filosofía no es un Saber difuso sobre la vida, y menos aún una encumbrada concepción

del mundo. Tampoco una práctica jurídica desde la que el filósofo salomónico filtra ciencias e ideologías. El filósofo no es un bailarín, tampoco un bufón, pero menos aún un censor de discursos o un calibrador de ideologías justas.

## El pensar y la marina

La primera filosofía nació entre Grecia y Turquía, a orillas del mar. En realidad, para ser precisos, los primeros filósofos fueron turcos. Un mundo de navegantes que unían civilizaciones, mercaban con lo exótico y recolectaban esclavos.

Las naves padecen graves riesgos, su estabilidad es efímera. Peligran por vientos, lluvias, ciclones, rayos, aires y fuegos, aguas buenas y malas, y los filósofos, atentos a las peripecias de la marina se interesaron con premura por el alocado existir de los elementos, la inestabilidad de la materia. Se preocuparon también por el enigma de la equivalencia, el cambio y la igualdad de valores surgidos por la intensa actividad comercial. Los botines y las riquezas los obligaron a forjar el concepto de justicia, la justa distribución de bienes y cautivos para que la casta guerrera no se extirpara los ojos, y fundaron la necesidad del diálogo para un buen reparto de palabras y mejor alegría de gobernantes y ciudadanos. La materia, la verdad, la justicia, el diálogo, temas marinos.

La modernidad también tuvo sus barcos, los que llegaron a nuestras costas. La moderna misión de conquistar la naturaleza y extraer su más recóndito secreto fue completada con la recolección y sojuzgamiento de los seres «naturales», habitantes de tierras desconocidas. La misión encomendada al blanco hombre europeo no tenía fronteras, y su campo de saber se hizo tan vasto como la noción de infinito que ya inquietaba al Renacimiento. Enorme y sólido es el puente que puede entenderse desde la inquietud cartesiana sobre la dualidad entre el alma y cuerpo y el enigma que planteaban los indígenas

americanos en las cortes europeas ¿esos seres extraños eran felices propietarios de un alma, o raras máquinas corporales adornadas con plumas? Para una gran filosofía hace falta una buena marina, o, al menos, buenos ejércitos. En ese sentido, filosofía no tenemos. También se necesitan ricos editores, pudientes lectores, filósofos alimentados, universidades con gruesos subsidios, plusvalía de mercaderes y, los europeos lo saben, conciencias con inquietudes controladas.

Los países sin naves deberán crear, si les interesa, una filosofía periférica sin centro de referencia. Noción que no podemos analizar aquí.

### Desde los balcones...

Que nadie dude de que tenemos nuestros temas para elaborar, por ejemplo, ¿cómo hacer para que la construcción de un esforzado concepto filosófico no se vea interrumpida por el sonido de un portero eléctrico, previo a la entrada de una formación especial de serafines y querubines que pueden hacer volar al concepto y a su practicante por los aires, desde los balcones? Es ése nuestro enigma más urgente, de difícil solución, que no se resuelve con una rápida mudanza a la planta baja, es más complejo.

Los pensantes nacionales sienten vergüenza por haber sobrevivido épocas recientes, pero por ser pensantes deben saber que este privilegio no nos es exclusivo. La cuna de la civilización, los blancos países metropolitanos, han sido expertos en masacres y filosofías. A mayor masacre, mejor filosofía. La noche negra de la cartesiana Francia, la que se extendió desde el '39 al '45, la que vivieron bajo las botas y pánzeres nazis, fue una noche iluminada por un trabajo editorial que asombró al mundo. Jamás se publicó tanto en sus imprentas regenteadas por censores y colaboracionistas como en esos años de humillación. Y de lo bueno. Filosofía de alto vuelo se impri-

mía en las grandes editoriales regidas por la famosa lista Otto, la que prohibía la difusión de escritores negros, judíos y subversivos en general.

Superaron esos años de vergüenza, los superaron en Vietnam, en Argelia y otras coqueterías por el estilo. Y así como en esos años, nosotros, ahora si vale el plural, también hemos tenido nuestra noche negra, aún la tenemos. El filósofo argentino, tiene mucho para pensar. Su máquina periférica de soplos pensantes atravesará la oscuridad.



## Sartre vs. Bataille (1983)\*

### Aquellos tiempos

Ésta es la historia de una confrontación intelectual entre dos profesionales franceses. Uno de ellos: Georges Bataille, escritor conocido como «El azteca»; el otro: Jean-Paul Charles-Aymard Sartre, escritor apodado «El bastardo». La importancia de este combate trasciende los límites de la noche del encuentro. La conocida trayectoria de ambos contendientes, cada uno de ellos insuperable en su estilo, merece un instante de nuestra atención.

Eran otras épocas. Hace 40 años el mundo tenía una coloración diferente a la que presenta en la actualidad. Las potencias que se lo disputaban no eran las mismas que hoy lo disfrutaban.

Por aquellos años una buena parte del planeta se estaba incendiando y la hecatombe parecía no tener fin. No se vislumbraba un claro vencedor. Para los franceses, en el año 1943, la victoria tenía un ganador: Hitler. Sufrían un acontecimiento absolutamente inédito en los anales de su historia. Hacía tres

---

\* Publicado en el suplemento del diario *Tiempo Argentino*, 31 de julio de 1983; también en la revista Seminario Lacaniano, núm. 1, diciembre de 1985.

años se habían constituido en país ocupado. Los habían derrotado, invadido y ocupado. Lo que sencillamente significa que sus autoridades dependían de las jerarquías alemanas, y que nadie podía estar en público desacuerdo con la situación imperante, so pena de muerte.

Al ser sojuzgada al carro del vencedor, Francia había quedado fuera de combate, de entrada nomás. Por lo que vivía con una cierta tranquilidad. Para los lectores connacionales debe ser algo difícil imaginarse qué características adopta un país ocupado por fuerzas extranjeras.

No se debe pensar en calles y avenidas inundadas de chatarra bélica, soldados por doquier y civiles aterrorizados escurriéndose por las ochavas. Nadie sospechaba de nadie, los alemanes tenían el uniforme a la vista y los franceses también. Unos armados, los otros desarmados, en el ejercicio de una nueva convivencia.

Pero la guerra es la guerra. Si bien es cierto que las industrias trabajaban, los comercios atendían y los profesionales practicaban, no se vivía una época de esplendor económico. Y no porque el pecunio no alcanzara; había escasez de víveres, colas para la compra del pan, disputas por la carne, desabastecimiento de materias primas, y carreras para obtener ventajitas en la distribución de la carestía.

A pesar de esto, la retaguardia de un país vencido al inicio de la contienda obtiene privilegios que rara vez se consiguen. La derrota podía traducirse en armisticio, la ocupación llamarse colaboración y el nazismo, una versión germana del noble nacionalismo europeo. El prestigio lumínico de Francia multiplicó las dádivas que el victorioso estaba dispuesto a conceder.

A pesar de lógicas peripecias y sustos que iban de menores a mayores, las editoriales subsistieron, los teatros funcionaron, los cines también, las universidades cumplieron su rutina y los periódicos se leyeron.



Es posible suponer que una población humillada roe su odio en el secreto. Deja que todo parezca normal y afila en el silencio de la noche la daga de la venganza. Como si hubiera una consigna general, la de mostrarse indiferente, cumplir con los horarios habituales, pronunciar las frases acostumbradas y esperar, saber esperar. En el preciso momento en que uno de los eslabones de la cadena se debilita, el asalto final de las muchedumbres hará sentir su furor.

Pero no fue exactamente así. Las multitudes no estaban furiosas, el orgullo nacional herido no producía insomnios masivos, había que vivir, en fin... Aunque no todos estaban obligados a soportar con paciencia china el clima de la derrota. Había quienes vivían con singular entusiasmo el fin de una era y el comienzo de otra: nacía una nueva civilización, Europa se debatía por salvar su y sus raíces griegas, paganas y cristianas frente al monstruo rojo del Este y el putrefacto agente de bolsa del Oeste.

Lo único que perturbó el ánimo de los portavoces de esta nueva cruzada fue el lamentable accidente de la historia que catapultó a Alemania como líder de este acontecimiento y postergó las aspiraciones francesas. Mucho mejor hubiera sido que la gloriosa Francia guiara una vez más al continente, con un nuevo Napoleón.

El traspie sufrido en el campo de batalla no impedía que hondas y duraderas tradiciones unieran a ambos países, y que una inteligente colaboración pudiera ungir un espacio exclusivo para Francia en el nuevo mundo pangermano.

Francia les daría a los alemanes parte de su imperio de ultramar, colaboraría para que consiguiera colonias abandonadas por el león inglés y recibiría en cambio el título de lugarteniente del nuevo mundo. Un mundo ario y europeo, sin bárbaros, sin negros, sin judíos, sin gitanos, sin eslavos, sin comunistas, sin melancólicos, sin homosexuales, sin expresionistas, sin surrealistas, sin degenerados. Limpieza general. Programa tentador.

La Primera Guerra Mundial había dejado pocos herederos. Al Este, la revolución rusa, hábil en el manejo de las oportunidades, con el zarpazo listo para apoderarse de un gobierno débil y preocupado por el enemigo externo. Al Oeste, el traidor inglés y su financista, los Estados Unidos; y en Europa, Francia, único representante europeo de la victoria.

¿Cuál era el mundo que estas cuatro potencias habían edificado en los veinte años que siguieron al silencio de las trincheras y al apagón de los gases? Un mundo de basura.

Al Oeste, los angloamericanos celebraban esponsales con la casta judía y convertían la sangre en dinero; al Este, los bárbaros de la Rusia roja hacían tabla rasa con los valores espirituales de Occidente y reconstruían el imperio de Atila y Gengis Khan con una multitud de enanos esclavizados en una degradante igualdad, y en el centro, la gran Francia, con su prédica democrática, un jolgorio en torno de los mandamientos de la revolución del '89, el cántico fraterno a la humanidad, la filantropía del blanco, mientras asiáticos y africanos mostraban sus carnes en las jaulas de las exposiciones «coloniales» de París.

Francia había traicionado el mandato de la milenaria Europa, se llenó de gozo y confort sobre las cenizas de un continente desangrado, no supo asumir su nueva misión, la misión de una nueva Europa y un nuevo orden. Francia fue la maestra de la decadencia, un reino blando y débil, hipócrita y miserable, un reino judío.

## La infancia de nuestros héroes

No fueron pocos los que opinaban de esta manera. No era un invento el que se había creado alrededor de la decadencia francesa. Una nación que gobernaba en nombre de los más puros ideales debía rendir innumerables cuentas sobre sus desajustes con la realidad. Se hablaba de solidaridad y se dejaba sola a España, de igualdad y no se tocaban los imperios fi-

nancieros, de libertad y fraternidad y se afianzaba el imperio colonial, de socialismo y los salarios eran bajos, y, para colmo de males, el político de nota se llamaba Blum, el líder francés era un usurero.

El antisemitismo francés no había sido importado de Alemania, era francés. Desde la «Francia Judía», obra de Drumond, hasta el caso Dreyfuss, Francia tenía su particular versión sobre la figura del hebreo. Su sombra era una mano negra, extendida por toda Europa, en franca orgía con Albión, la comadre inglesa.

Este malestar que padecieron muchos franceses se prolongó durante la década del treinta, y cuando los alemanes cruzaron la última línea de defensa confirmaron que no eran del todo malvenidos.

Así es que no corrió mucha sangre por las calles parisienses el día de la ocupación. Desbande general y paulatina seguridad y recomposición.

Es en esos años de «humillación nacional» cuando Sartre escribe su obra fundamental, *El Ser y la Nada*, y Bataille da a conocer los resultados de su *Experiencia interior*.

¿Quién es Sartre? Un filósofo.

Nace en París en el año 1905, en la calle Mignard número 2, del barrio XVI, el 25 de junio. Recordemos que en junio de 1943 se termina de imprimir *El Ser y la Nada*. Es hijo de Juan Bautista Sartre, hijo de un médico de campo, oficial de marina, y de Ana María Schweitzer, hija de Carlos Schweitzer y de Luisa Guillemin.

Su padre, casado con su madre en 1904, muere en 1906, tras haber contraído una enfermedad exótica en uno de sus viajes. Sartre entrevé, en sus recuerdos, a su madre corriendo desde la cuna del recién nacido hasta el lecho del moribundo.

El padre de su padre, el médico de campo, pasó cuarenta años sin dirigirle la palabra a su mujer cuando descubrió que su suegro le había mentado sobre la cifra de la dote. Se comunicaban por signos.

El padre de Sartre pasó sus años en el silencio del campo y en el silencio de su casa, hasta que eligió el silencio del mar. Para terminar en el silencio de la muerte.

A los doce años, en 1927, Jean-Paul debe soportar una primera afrenta, el casamiento de su madre con un ingeniero de la marina. Desde ese momento, cada vez que Sartre quería expresar el peor de los aspectos del «burgués», lo llama «ingeniero». En temprana consonancia con la reacción antipositivista de la época.

Es adorado por su madre y mimado por su abuelo materno, el abuelo Schweitzer, padre de Alberto, el Nobel. Decide, con el agrado de sus mayores, ser escritor.

¿Quién es Bataille? Un pensador no filósofo.

Nace en Puy-de-Dome, un lugar perdido de la Normandía, en 1897. Ocho años mayor que Sartre.

Su padre era ciego. Una sífilis terminó con su vista y al cumplir Bataille tres años, también inmovilizó sus piernas. Bataille adoraba a su padre, lo cuidaba, atendía al enfermo. Se sentía atraído por su mundo secreto, inasible. Veía en su rostro una sonrisa ausente que no podía descifrar pese al hechizo que le provocaba. Un amor que fue vencido por el tiempo y la falta de novedades. Su padre seguía encerrado en su cuarto, ciego y paralítico, requería una asidua vigilancia y despedía hedores fantásticos. Ya en su pubertad, Bataille odiaba a su padre.

Un buen día el padre enloqueció. Mientras su madre escuchaba los resultados de la última visita médica, no frente al convalesciente sino en el cuarto contiguo, el padre comenzó a vociferar con furia: «Eh, dime doctor, cuándo terminarás de pinchar a mi mujer». Desarmado ante la inesperada frase, Bataille rió, se murió de risa. Desde ese día, la risa y el horror serán inseparables compañeros en el pensamiento de Bataille.

Un padre ciego, sifilítico, paralítico y ahora también loco, no era una compañía agradable ni para su madre ni para él. Así que después de meditarlo bien, decidieron abandonarlo y bombardearlo. He aquí el hecho. En agosto de 1914, al inicio de la

Primera Guerra Mundial y ante el avance de las tropas alemanas, Bataille y su madre deciden abandonar al padre, en Reims, donde vivían. Apenas instalados en territorio lindero se enteran de que las tropas enemigas bombardearon Reims, y con fina puntería. El 6 de noviembre del mismo año el señor padre de Bataille muere bajo los escombros de su casa, sin recibir la extremaunción.

## Ontología bubónica

Sartre escribió *El Ser y la Nada*. El boceto de esta obra fue diagramado en el campo de prisioneros al que Sartre fue destinado tras la invasión alemana. No por resistente sino por haber sido alistado junto a millones de conciudadanos. Su función militar: meteorólogo. Lanzaba un globo de gas al aire y calculaba si ese día había viento.

Se cuenta que los guardiacárceles alemanes le facilitaron *Ser y Tiempo* de Heidegger, en lengua original, para que pudiera inspirarse.

El Ser se escribe con mayúscula, lo que únicamente tiene sentido si se ve rodeado por minúsculas. Colocado en un discurso enfático inclinado a la inmensidad, pierde vigor. El SER es la gran mayúscula. ¿Qué es el Ser? El Ser es, pero, para Sartre, existe, primer postulado. Las mesas, los musulmanes, los cóndores, las señoritas, son. Antes de poder caracterizarlos, la humanidad pensante se ha puesto de acuerdo en que son, existen. Son porque existen. Existen porque aparecen. No existe el Ser que no existe, existe el Ser que existe.

El existir no se escribe con mayúscula. Se confundieron los que comenzaron a cantar loas a la existencia, sustancia inexistente del existir. Existe el existir, un verbo y su correspondiente silencio. El existir es minúsculo porque siempre existe «a su modo». Existen los modos del existir, modos huérfanos. No son nada.

El existir no es nada, segundo postulado. El existir... no... es..., entre el existir y el Ser hay un No, mayúsculo. Este No, no es el fruto de una actitud reflexiva. No es el adverbio de negación, ni la expresión de la voluntad de alguien que no quiere. Este No es parte del Ser, ni un rincón ni una ventana, es el mismo Ser que se transforma en rincón o ventana por la acción del No. El «No» es. Es un gusano, su existir es el agujero que dejan en la manzana. La Nada es el efecto del trabajo corrosivo que sufre el Ser, «en su corazón, como un gusano» (*El Ser y la Nada*, pág. 67).

Hagamos un poco de teología negativa, definamos lo que es por lo que no es.

La nada no es un océano. No es el mar de las profundidades ni las aguas mezcladas en los orígenes. La nada no tiene gurú, no vive en el Himalaya. No es la placenta previa del mundo, no es madre, ni padre. Tampoco es la muerte, si ésta se resume en las cenizas finales. Pero sí la muerte, si ésta es una «falta de ser». Al Ser le falta, pero no al estilo «lamento por abandono». Le falta lo que tiene. ¿Y qué tiene? Tiene «perfil». El Ser se presenta de perfil, tercer postulado.

Decíamos que el Ser es existir. Su existir es manifestación, modo de aparición, un «fenómeno» según la fenomenología. No está mal decir, entonces, que el Ser es un fenómeno, y, además, ya lo veremos, es fantástico.

El mundo está poblado de seres, los entes. Los entes tienen la común característica de que son, pero siempre a su modo. Les seres no se presentan en el limbo, ni en una mónada. La mónada es la burbuja transparente que flota en un universo de mónadas. Recordemos a Ieronymus Bosch y sus humanidades enfrascados en esferas cristalinas, a la deriva, en estado de máximo placer. Les seres no son circulares: por uno de esos azares inexplicables todos los seres que conocemos tienen lados, regulares o no. Y siempre se presentan por algún lado, y no por todos los lados a la vez. Los seres se manifiestan de costado. Los eternos pastores del «pensar», aquellos para quienes el

pensar aparece como una inspiración, un beso de la Musa Filosofía, o un beso de Martín Heidegger, están a la espera de la voz vertical del Ser. Dulce canto de sirena que promete el orgasmo conceptual. Y siguen a la espera, el Ser llegará de «arriba», descendiendo con un paracaídas rosado sobre el falo palpitante de los hombres.

El Ser, para Sartre, muestra un lado, esconde otro, muestra el otro, y se oculta el primero, presenta tres y desaparece el segundo: queremos rodearlo, abrazarlo, tragarlo, y, a pesar de nuestros esfuerzos, algo sobra, algo falta, residuos y carencias. Inspirador de una corriente, la estructuralista, que finalmente lo descuartizó, Sartre es el primero en pensar al Ser como resto, residuo, basura. Este fugitivo, ubicuo y reptil, raído y esquivo, es una «rata». Provoca náuseas. No es el ser-pulpo de Spinoza, omniabrazador y multitentacular, humores negros y tintas venenosas se desprenden de su cabezota panteísta. Tampoco el ser-avestruz, que todo lo come, todo lo digiere, lo elabora y lo traga, a la manera de Hegel.

El ser-rata, para Sartre, vive en los basurales, es animal de agujeros y alcantarillas. Es rápido, burlón e inasible. Posee la materialidad de la imagen, el espesor de la máscara y la boca del eco.

Pero esta movilidad del ser no es atributo heredado, ni virtud innata. El desplazamiento y el carácter huidizo de esta ontología resulta de un nuevo personaje. Para que el ser exista es necesario el vacío de la nada, una nada provocada, enunciada.

El Ser del Hombre es una larva, cuarto postulado. El que inquiere no sabe, ignora, hay una nada en su bagaje epistemológico, y si no sabe, tampoco es, porque el Ser lo abarca todo, y la nada de conocimiento es una nada de ser. Hay por lo tanto, un ser interrogante, que es precisamente el que trae la nada al mundo. Dice Sartre: «El ser por el que la nada viene al mundo debe ser su propia nada» (*ibid.*, pág. 69).

La nada gusano ya está por encontrar la larva que le dio origen. La larva tiene apellido, es... el... Hombre. Insiste Sartre: «El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo» (*ibid.*, pág. 71). El hombre pregunta, y su no saber introduce la nada en el mundo, es el creador absoluto del No.

Ya tenemos a los principales actores, los protagonistas de la ontología sartreana: el Ser-rata, la Nada-gusano y el Hombre-larva. Recomendando, una vez más, al lector, que cada vez que se encuentre frente a un tratado de ontología, trate de averiguar cuál es la zoología que lo sostiene. El Ser es un animal. Y ahora sí, ante él, nos sacamos el sombrero.

## Serlo o no serlo todo

Georges Bataille escribió *La experiencia interior*. Es el fruto de diez años de meditaciones y experiencias que corrigió y resumió en los años negros de la ocupación.

La muerte del padre, literalmente bombardeado en su lecho, coincidió con un acceso de religiosidad y una decisión: la de internarse en un convento. No era para menos. No es cruz de poco calibre haber bombardeado al padre y huido con su madre. Bataille quería ser cura, pero no fue suficiente. Luego, se entregó a la mística, y a lo que ella exigía: una entrega de cuerpo y alma. También se hizo poeta y conoció a los surrealistas, creó un movimiento de intelectuales que fundaron una revista en el prostíbulo que frecuentaban, fue miembro central del Colegio de Sociología, una institución heterodoxa que divulgaba y enriquecía los aportes de la antropología y la sociología francesas, esa ciencia judía como se decía en aquella época; recuperó para el mundo un Nietzsche algo más limpio que aquel del que abusaban los adeptos del Reich; la mujer que amaba, Laure, falleció; y padeció una enfermedad pulmonar que lo inmovilizó con frecuencia. A comienzos de la década del cuarenta, cuando Bataille resume sus



experiencias interiores, su pensamiento sufre la enfermedad de su cuerpo, le falta aire. No tiene más ganas de vivir y se retira a un valle perdido, el de su infancia, para meditar escribiendo. Su pensamiento agonizaba como la época, signada por la muerte, la putrefacción y la oscuridad. Francia habitaba la gran caverna pulmonar de Bataille.

Sigamos a Bataille. El hombre que se demora en el doméstico estado al que nos condena la vida pública y privada, y acepta las leyes de la supervivencia, en la que nada es absoluto porque todo es relativo, ese hombre es un golem, una jaula abierta, una tumba sin nombre.

Que el todo sea relativo, es una catástrofe humana de la que el Sapiens jamás podrá reponerse. Decir todo relativo es una paradoja, es inimaginable, nada tiene que ver con frases habituales como: el todo es relativo a sus partes, o todo es relativo a otro todo, o un todo es relativo a sí mismo; no se trata de ninguna álgebra ilusoria. Si el todo es relativo es porque no es absoluto, y la muerte del absoluto es la muerte del Ser.

He aquí la famosa frase de Bataille: el hombre sufre por no serlo todo. Este serlo todo, es un cáncer que se inscribe como deseo en la carne y el espíritu para sólo borrarse con la muerte. El hombre sufre, aun sin saberlo, por esta imposibilidad. Podrá emborracharse, podrá ser actor estelar de innumerables orgías, capaz de excesos inesperados, jamás satisfará su deseo de absoluto. Morirá quemado por su sed.

No serlo todo constituye la dimensión de «lo imposible». Es una quinta dimensión, más allá del tiempo y del espacio, que se marca en el alma y la hiere. La experiencia interior es, para Bataille, un suplicio, lo imposible en la existencia. O se lo sufre, o se lo evita, y no deja muchas alternativas: el dolor o la hipocresía.

El dolor del suplicio debe ser profundizado, cavado en su llaga, con firmeza.

El hombre debe llegar a ser Amo de su sufrimiento, cruel con el dolor. Debe también gozar con el ridículo, su propio

ridículo. Mostrar su pudor y montar un circo con su vergüenza secreta. Por esta apropiación de la herida caen como muñecos los representantes de la autoridad, cesantes por ausencia de culpables.

Bataille nos hace pensar en el danés Kierkegaard; él también se sitúa en una dimensión religiosa. Re-ligar es unir, atar lazos, perderse en el Universo sin garantía de ningún señor, fugarse y no huir, se huye de y se fuga hacia, fugarse hacia el abismo, decidirse y arriesgarse en la nueva aventura amorosa. La fe exige coraje, soporta el peso del temor y temblor.

Pero, aclara Bataille, desear serlo todo es, finalmente, una mascarada, otro disfraz. El hombre que quiere ser, no hace más que dormir, mejor dicho, soñar.

El todo es la mujer de sus sueños y siempre será tentado por la postura de la adoración, gastará sus rodillas.

El hombre debe ser lo que ya es: inacabado, imperfecto, a veces bueno, como decía el danés Kierkegaard: un marido. ¿Pero cómo llegar a serlo? preguntaba Bataille.

No es sencillo. Será necesario recorrer el laberinto de la angustia, hasta la última curva, dejarse invadir por ella, morir en ella. Bataille ve al hombre que soporta la máxima angustia sin las fuerzas mínimas para sostenerse, acurrucado como los mendigos en las calles oscuras, en estado de súplica que no se expresa con gestos, perdido.

Los resortes de sus maxilares se debilitarán, se le caerá la boca, la lengua inmóvil sobre el paladar será un tobogán para su saliva. Babeará, se arrastrará.

Será la viva imagen del idiota, tarado por el dolor y la angustia. Un proceso tal que por entropía existencial produce el fin de las sensaciones. Grado cero de la afectividad. A este desesperanzado, el todo, relativo o absoluto, le dará igual, nada le importará, ni vivir ni morir, el tiempo será monótono, mecánico, repetitivo, rutinario, indistinto, la plena expansión del aburrimiento metafísico.

El monarca de esta grey de sapiens no es un personaje de Bataille, pertenece a Dostoievsky, se llama Kirilov, actor de reparto de *Los endemoniados*. Tiraba una pelota contra la pared y, ¡oh milagro!, rebotaba. Volvía a las manos de Kirilov. Tiraba la pelota contra la pared y, ¡oh milagro!, rebotaba. Volvía a las manos de Kirilov.

No más de treinta años le llevó esta operación.

El aburrimiento metafísico es una perversión. No es el «nada me divierte», es una catatonía espiritual que se va agrandando a sí misma. Se va queriendo. Una «catatonía masturbatorium», el fenómeno que Bataille denominó Risa. Es una carcajada diabólica, la resurrección del príncipe de las tinieblas, la danza y la risa del expulsado del paraíso. La alegría del a-teo. Ésta es la propuesta de Bataille: el camino de la verdad pasa por el sufrimiento.

Desde el sin fondo de la angustia nacerá el pequeño bailarín que transformará la repetición en instante singular, la rutina en fiesta.

El hombre reirá desde la fatalidad de la verdad, desde su imposibilidad de serlo todo, desde su padecer y su no-saber.

## La noche del encuentro

Sartre leyó la *Experiencia interior*, a fines de 1943, y asestó su primer golpe. Sartre siempre fue peligroso, pero nunca como en esos primeros años de 1940. Era una máquina de lucidez, una aplanadora de raciocinio, su mente no dejaba nada limpio, adonde apuntaba, pulverizaba. En tres breves años, escribió y publicó las mil páginas de *El Ser y la Nada*, la extensísima novela *Los caminos de la libertad*, obras de teatro y, cuando no tenía nada que hacer, se dedicaba a criticar y analizar lo que otros hacían. Amén de llevar un metódico diario íntimo de lo que vivía y pensaba.

Sartre ya conocía a Bataille, a lo lejos, esporádicamente. Había disfrutado de su hospitalidad en alguna que otra fiesta, entre toques de queda y estados de sitio (París siempre será una fiesta), conocía su labor en el Colegio de Sociología y su amistad con los surrealistas.

Se habían tratado amigablemente, Bataille respetaba sus lucubraciones filosóficas, a enorme distancia de sus intereses, y no sospechó que una noche, sin invitación previa, Sartre se convertiría en el ser-rata voladora con los colmillos clavados en la yugular de su experiencia interior. «El nuevo místico» es el título con el que Sartre encabeza su artículo. Veamos ahora los pasos que sigue en el preparado de su trampa.

Sitúa la escritura de Bataille en un género literario: el ensayo. Afirma que la época vive una crisis del ensayo. Que la novela había encontrado su lenguaje con Kafka y Camus, y el ensayo no, hijo del siglo dieciocho. Primera consecuencia: la crisis que respira en la experiencia interior no es una crisis existencial sino literaria, que Bataille no es el fundador de ella sino un continuador de la tradición.

Que el rubro que Bataille elige en la ensayística es el llamado ensayo-mártir, con su estilo, su seducción.

Consecuencia segunda. El estilo que practica Bataille es el exhibicionismo.

«Ved mis úlceras, ved mis llagas», Sartre dice que Bataille «se abre de ropas». Y cuando el lector se apura por echar un vistazo y encontrar su placer, ¡zas!, Bataille se cubre. ¿Con qué? Con razonamientos. Nos habla de Descartes, de Sade, de Nietzsche, de Pascal. Recomienda, dice «sufro», nos entrega en ofrenda su dolorosa experiencia interior, nos recuerda que es un acto de despojo, de desnudez, de rasgarse las vestiduras, abrirse de ropas y carnes y, cuando el lector quiere meter mano, ¡zas!, se cubre con palabras.

Tercera consecuencia. Este desvestirse y cubrirse del señor Bataille, así lo llama Sartre, es un *strip-tease* de palabras.

Las que sufren y aúllan son las palabras, la sangre roja es tinta negra, la agonía del cuerpo es un retruécano lingüístico.

Cuarta consecuencia. La naturaleza del lenguaje «obliga a decir». Cuando la escritura se guía por el ideal de la desnudez y pretende llegar al silencio que subyace en cada palabra, se agregan palabras. Es como escuchar un discurso de interminables horas, de la boca de alguien que no hace más que repetir que no sabe expresarse con soltura. Un discurso de la imposibilidad.

Quinta consecuencia. El señor Bataille no tiene *sex appeal*. El despojo y la desnudez y su posterior recubrimiento lograrán el efecto deseado si lo que se esconde y muestra es tentador, excitante. Pero ser excitante no es necesariamente decir que se va a ser excitante. En realidad, es un modo de enfriamiento, un apaga-incendio. No hay carnes tentadoras detrás del verbo del señor Bataille.

Consecuencia número seis. Bataille escribe para el aprendiz de brujo. Transmite una lección de retórica sobre el medio más eficaz para lograr un holocausto de palabras. Una lección de poética para hacerse ducho en el sacrificio de las palabras. Su pasión por la civilización azteca, por sus rituales sacrificiales, por los corazones de los inmolados calentándose al sol, lo induce a buscar al degollador de la literatura. Bataille es un azteca del lenguaje.

Consecuencia número siete. ¿Qué pretende Bataille con sus efectos disolventes? Sartre responde: la eternidad. Bataille habla del instante, de la marca temporal en la que es dable vivir todo entero y de una sola vez, de la irrupción de la catástrofe en la lenta repetición del tiempo terrestre. Este todo entero y de una sola vez es la figura del temor a la muerte. El azteca es un cobarde.

Última consecuencia. El instante, el sacrificio y la risa son los caminos de la experiencia «imposible». Necesaria e imposible. De ahí las lágrimas del señor Bataille. No le duele nada, es hombre de llanto fácil.

Tiempo después, Bataille respondió. Admitió todas sus culpas, se declaró acreedor de todas las faltas que le imputaban. ¿Cómo no habría de hacerlo aquel que pregonaba la exhibición pública de las culpas, el que gozaba de su propio ridículo?

Pero aclaró algunos puntos. Metámonos en la garganta de Bataille y movamos su lengua, hablemos por su boca: «Mi escritura posee una velocidad poco controlable por la pluma que la sostiene. Las palabras pretenden contener el flujo pensante, pero su tarea de dique fracasa por innumerables rajaduras. Mi actitud de escritor es la del caballo desbocado, puede decirse que «me doy rienda suelta, no se sabe en dónde voy a acabar, no sé si algún día acabaré»».

Conocemos las peripecias del que es víctima del nunca acabar. Su deseo se mantiene y crece, su deseo se infla y se carga, se hincha, enrojece, y se tensa hasta el extremo de sus posibilidades. No tiene respiro ni alto en su ascenso, ni reposo ni fin. Este deseo que nunca acaba termina en la desesperación. Prosigue la boca de Bataille: «Por eso me pierdo en el vértigo de mis palabras, más veloces que el viento. Debo admitir la inconsistencia de mi pensamiento, castillo de arena para el que lo mira con la lupa del pensamiento lento. Mis ideas no tienen consistencia aunque a veces me parece que estoy por acabar, que mi idea llegará a su fin, que estoy adquiriendo la solidez del concepto. Pero es imposible, una voz subterránea me recuerda que todo pensamiento se desmenuza por definición, es friable. Y, nuevamente, surgen las palabras como relámpagos incoordinados.

«Sartre está celoso porque he coqueteado con la Nada. Debe pensar que la Nada es su señora. No ha leído a Hegel».

«Tiene razón cuando afirma que mi Nada es una Noche hipostasiada, un coágulo negro. Para este vampiro del día, este duende diurno, es evidente que debo ser un panteísta negro, lo soy».

«Soy pero no el de ayer, ni recuerdo lo que dije ayer, quién fui ayer, comienzo con una idea y continúo con un soni-

do, la noción de no-saber es una campesina que ruge como un cerdo, penetrada por el dolor de una enfermedad incurable. Recorro los registros literarios sin previo aviso. No soy místico, no soy poeta, ni filósofo ni cuentista, ni siquiera ensayista. Soy un delegado del deseo indefinido, el ángel rebelde del Ser.»

## Desenlace y conclusión

La historia de las ideas es un campo de batalla. No son las ideas las que pelean entre sí, armadas con lanzas espirituales. Las ideas viven en los cuerpos y en los textos, y sin ese pasto mueren por inanición. Grandes combates metafísicos marcaron la cultura; le dieron su estilo y fisonomía, sus vencedores y gloriosos y sus vencidos y olvidados.

Lo que llama la atención en el combate que hoy conmemoramos, Sartre vs. Bataille, es la fecha y el horizonte de su desarrollo. Es un combate metafísico clavado en el núcleo de un combate físico. Una lucha del «Ser Para sí» contra el «No Ser Todo», en el majestuoso marco de una carnicería de cuerpos. Denominamos carnicería de cuerpos a las guerras en tanto estrategia para la producción de la muerte.

No se trata aquí del extraño fenómeno que caracteriza al pensador, su talento para la abstracción, que le permite distraerse por un lado para mejor concentrarse por el otro. Los filósofos piensan y escriben en las cárceles, Gramsci y Pirene entre otros lo confirman, también lo hacen en campos de prisioneros, como Levinas y Sartre, en lechos de enfermo en compañía de un forúnculo para el caso de Marx, y de la tuberculosis para Bataille, se puede filosofar cómodo e incómodo, con apetito o borracho y, a veces, hasta con algo de hambre. Pero no deja de ser llamativo que un país ocupado por fuerzas invasoras en medio de una condescendencia general y de una propaganda orquestada por funcionarios intelectuales sumamente «nacionalistas», amén de periodistas y héroes deportivos y artísticos,

una nación en la época más sombría de su historia, continúe siendo caldo de cultivo para que dos brillantes pensadores se larguen con todo en una esforzada gesta ontológica.

Porque no es lo mismo ser pensador que zapatero. Son artesanías diferentes. El pensador piensa y para pensar en «el libre movimiento de la conciencia», especialidad de Sartre, o en la frenética danza del brujo azteca, amor secreto de Bataille, cuando por las calles de Francia circulan las botas gamadas, las estrellas amarillas pintadas en los abrigos de los judíos, cuando se huele el secuestro y el fusilamiento, el pensante debe ser dueño de algo más que el mero pensamiento, debe tener imaginación, una enorme fantasía para elaborar un cuento de hadas conceptual.

Sin embargo, y a pesar de su entusiasmo por las peripecias de la experiencia interior, Bataille estuvo lejos de ignorar los acontecimientos «exteriores».

Diez años antes de la ocupación nazi, reconoció la importancia del fascismo, su marcha certera y su progresiva eficacia. La juventud europea se había cansado de las eternas y pueriles discusiones de congresales haraganes, mientras los verdaderos poderes urdían sus negocios en otras oficinas. Bataille no se espantó con rubor liberal ante la propuesta autoritaria. Analizó su accionar en un trabajo llamado «La estructura psicológica del fascismo». Esto fue lo que nos sugirió: la sociedad está determinada por dos principios, el principio homogéneo y el heterogéneo. La dimensión de lo homogéneo implica la semejanza, la medida y la equivalencia. Se aplica a la circulación de hombres y bienes equiparándolos según una medida común. Es el reino de lo general y de la abstracción, una estrategia de mercado. Es la vara de la magnitud la que estipula qué es mayor o menor en la feria social. Se producen bienes de intercambio, o sea, valores. La calidad y la especificidad son asimilables y traducibles a cifras. El orden de la cantidad. El principio de lo heterogéneo se refiere a aquellas cosas no asimilables por la regla del cálculo universal. Aquello que es «diferente», los res-



tos no metabolizables por el estómago social, lo que biológicamente conocemos como excremento.

Hay filósofos distraídos que se apresuran y se afilian a esta filosofía de lo «diferente», creyendo en una ilusoria religión de lo «singular». Y lo diferente y singular puede ser pasto para ensoñaciones poéticas, como justificación para holocaustos de fama. La filosofía siempre ha sido muy elástica.

Bataille afirma que la psicología del fascismo se apoya en el principio heterogéneo, regla de la singularidad y la diferencia. Ejemplo clásico: la doctrina del Jefe Natural, el Gran Conductor. Es la figura del Amo, lo inasimilable, diferente, extranjero, lo que Gilles Deleuze denominó «Déspota». Pero este Amo que simboliza lo heterogéneo no por eso es una basura, no es un «resto». Es inasimilable por ser el espacio exclusivo de la pulcritud. Clara, limpia y noble es la voz del Amo. Además, por polaridad insistente, este polo necesita de su negativa, su inasimilable opuesto, el famoso perro que escucha la voz del Amo, el paria.

El Amo diagramará un claro en el bosque, un lugar recto y puro para delicia de familias, patrias y dioses. Enfrente, los parias, los subversivos, no los que alientan una vida mejor despedazando niños o adultos en algún colectivo, sino aquellos que encarnan el mito de lo bajo, de lo vil. A masacrarlos. Este Amo heterogéneo se calca sobre las figuras del medioevo, las que establecen la jerarquía de lo Superior, del más allá, de la cumbre en la que descansa el Rey. Sociedad pura y noble es esta comunidad religiosa y militar. Se organiza por los estatutos de la jerarquía y la disciplina y se ampara en las nobles cualidades del honor y el deber. Subordinación al Jefe y coraje personal, regirán esta sociedad estamental. Principio religioso de la sangre y virtud del valor personal constituirán el nuevo hombre. Puro y fuerte. Los afiches franceses representando al inédito joven europeo, el mozalbeta del futuro, antípoda de los metecos y burgueses adiposos, luciendo sus brazos de acero y su perfil cortante y viril, así lo atestiguaban. Herr Terminator.

Algo sabía Bataille de la condición humana, en su psicología del fascismo nos recuerda también las corrientes sádicas de las sociedades totalitarias. En el individuo coexisten tendencias sádicas y masoquistas; esa ambivalencia pulsional no es peligrosa para los semejantes. Látigo va, litigo viene, el reparto es equitativo. Pero la sociedad filtra mejor sus partes y ajusta una mejor división del trabajo social. Las corrientes sádicas se separan de las masoquistas y surgen instituciones con un alto grado de pureza sádica, funcionarios perversos que se divierten remedando al Marqués, y sin literatura.

Bataille ya pensaba en estas cosas cuando Sartre todavía creía en los pajaritos. Para Sartre, el hombre está solo y libre, esencia no esencial, dueño de su destino y solamente esclavo de sus decisiones. Nadie ni nunca acabará con esta libertad mientras el planeta sea planeta. La filosofía del Ser y la Nada no parecía peligrosa para el ocupante. Pero, ¿qué podía hacer la cultura fascista con este discípulo del maestro Heidegger, que convertía a la humanidad en un hormiguero de jefes, solos y libres de cualquier otro jefe? Este pequeño Sartre estaba más cerca de un anarquista que de un hombre de ley, y lejos de toda filosofía marcial. Más valía desconfiar de este ontólogo que hacía del ser una rata y del hombre un bastardo.

Sartre y Bataille se dedicaron a romper al Ser mientras los nazis rompían hombres. Y, sin embargo, esta actitud no es un pecado. Nadie puede decir que Sartre o Bataille hayan sido colaboracionistas; no formaron parte de los mercaderes de la promoción, ni incitaron al sometimiento. «Resistieron» la presión del victorioso, no creyeron en un hoy nazi e inmortal en los días en que todo parecía perdido. Continuaron, entre ontologías y literaturas, la edificación de un sueño pensante, otro sueño de la razón.

¿Si sirvió para algo? Quién sabe, los sueños no cambian realidades, pero no las dejan dormir.

## Razón y violencia\*

No es un mal método filosófico el que se emplea cuando nos encontramos frente a dos palabras, consiste en saber que nos encontramos frente a dos palabras. Sucede con las palabras ordinarias que se nos imponen por su «evidencia». Así acontece con razón y violencia, son vocablos ordinarios, pero también filosofemas, habitantes discursivos de la comarca filosófica. También sucede con las evidencias que la claridad, la extrema claridad que vehiculizan, se torna oscura. Aquello que sabemos, lo que se presupone, es difícil explicarlo, más aun definirlo. «Lo tengo en la punta de la lengua», «lo tengo pero no me sale», «ahí está pero me faltan palabras», son expresiones que el filósofo clásico conoce bien, le caen como anillo al dedo.

El filósofo aprovecha la oportunidad y si conoce algo de historia, recordará que el conocimiento «racional» tiene su lugar de procedencia en Grecia, al ser derrotadas las sectas esotéricas por los nuevos sabios de la polis, sofistas y «fisiólogos».

---

\* Exposición sobre el tema «Razón y violencia» realizada en el Centro Cultural General San Martín en octubre de 1985. Compartieron el panel los profesores: Klimovsky, Casalla, Savater.

La filosofía es exotérica, tiene un deber ineludible: ser explícita. El pensamiento filosófico debe nombrarse, ordenarse, ofrecerse a un público, exhibirse en un espectáculo visual y auditivo. Palabra y escritura.

La palabra filosófico-racional es palabra de ciudadano dirigida a ciudadanos, objeto de acuerdo o desacuerdo, polémica o adhesión. La erística, la crítica, la dialéctica, los estilos del primer lenguaje filosófico señalan un saber discutible, refutable, espacio de controversia, confrontación discursiva.

No es posible pensar el nacimiento de la razón occidental sin este espacio polémico que los griegos llamaron agón, un desafío para el cazador solitario, un yudo verbal.

En lo que acabo de decir hay dos términos que convendría rescatar: evidencia, prueba.

Decía que la razón occidental que ha sido situada en Grecia no puede pensarse sin ese espíritu de competencia, desafío y lucha que los caracterizaba. Tampoco la locura y el mito estaban excluidos del logos griego. La razón griega, tal lo expuesto por el maestro italiano Giorgio Colli, es inseparable del sistema oracular en el que se conectan el trance de la pitonisa, la interpretación del sacerdote y el enigma lanzado al consultante. Este andamiaje de piezas heterogéneas constituía el «dispositivo» racional.

Lo que aquí interesa rescatar es una imagen de la razón poco habitual en Occidente, proclive a separarla de sus antiguos compañeros.

Si la razón recordada se estimulaba con desafíos y pruebas, la razón de la modernidad nace con una propuesta diferente, la de una «evidencia».

Dice el canon de la exactitud: Que la razón es universal. Se sostiene sobre verdades simples e inmutables, claras y distintas. Evidentes. Que la razón caracteriza al hombre, y lo une a Dios a lo largo de un tobogán matemático. La chispa divina es un álgebra. Todo se puede conocer, todo se puede calcular, todo se puede representar. La *mathesis universalis*.

El universo cartesiano de la Razón con mayúscula sustituye a la alicaída fe religiosa, exangüe por los cismas.

Esta razón que nace con la ciencia moderna, inaugura un trayecto optimista con una propuesta: conquistar, dominar y controlar la naturaleza. Nace nuestro racionalismo, sus pretensiones y sus sistemas de exclusiones. Los deseos de la razón.

La locura, la imaginación, el sueño, el cuerpo, pequeños objetos descartables, incomodan la utopía racional, «violentan» los esquemas analíticos, por lo tanto, como lógica consecuencia, no existen.

Pero la historia no es sólo la historia de los optimistas, hay decepciones, guerras napoleónicas, guerras mundiales, treblinkas, hernanes corteses, las carnicerías humanas siempre han hecho reflexionar a los hombres sobre los verdaderos alcances de su poderío cerebral.

El optimismo de la razón burguesa que con libertad, fraternidad, igualdad, guiaba a los hombres hacia un mejoramiento ético y político, se adornó con terror y guillotina. El optimismo positivista de la *belle époque* llegó hasta las puertas de la Primera Guerra Mundial. El pacifismo y el cosmopolitismo de la socialdemocracia europea presenció sorprendida el ascenso de Hitler, la guerra civil española y la masacre de los judíos.

El optimismo de la razón tecno-científica, a raíz de estos y otros acontecimientos, propagó sucesivos vahos escépticos que los «esperanzados» no pueden soportar. Y aducen, entonces, que las inter-masacres son el resultado de la lamentable «irracionalidad» humana, de sus apetitos nunca satisfechos, de las voluntades perversas, de la imaginación malsana, de las epidemias masturbatorias.

Sin embargo, si la bandera de la razón tuvo un poder disolutorio y revolucionario cuando luchó contra el dogmatismo religioso, sus héroes Bruno, Galileo, en nuestros días cambian su vestimenta y misión. La razón crítica que combatió las evidencias religiosas ha sido metamorfoseada en razón reguladora, razón administrativa.

La razón técnica todo lo puede, no deja rincones libres, los mecanismos de burocratización y disciplina aniquilan márgenes, desprecian lo que es diferente, y cuando se excitan, encierra y ausculta en espacios concentracionarios. La razón triunfante pierde su aspecto crítico y se transforma en pensamiento racional monopólico y exterminador. La desaparición de las culturas no occidentales, el ensayo tecno-científico sobre poblaciones, ilustran la riqueza que el modelo puede aportar para mejorar las relaciones humanas.

Gritar contra la razón desde cualquier ideología paradisiaca, desde el yoga hasta la doctrina del ser, querer deshacerse de la racionalidad es absurdo. También lo es suponer que la única racionalidad válida es aquella que sigue los moldes del principio de identidad. Pretender crear una ética científica, una política científica, es recaer en los afanes dogmáticos por encontrar garantías absolutas. Dios ha muerto, y ha sido su mejor regalo, el más sublime suicidio. Las garantías absolutas no existen, sólo los hombres a partir de una «voluntad» política común y una ética, pueden establecer objetivos. Ningún *a priori*, ni religioso, ni científico, asegura la realización de ideales, ni la paz, la libertad o el progreso.

La razón es violenta porque la vida lo es. Quizás los hombres encuentren las vías de resolución de conflictos al margen de la violencia generalizada, las guerras, que hoy se llaman exterminación. El interés de los eruditos por los problemas que conciernen a la biopolítica y la bioética, nos indican que las cuestiones de supervivencia están a la orden del día.

No es mediante la creación de marcos jurídicos incuestionables o mediante la promoción de epistemologías formales que se evitará la violencia. Sólo la voluntad política de una comunidad que se impone por su energía puede sobrevivir. De la ética del deber, a una ética del querer.

Mientras en nuestras sociedades la existencia de los hombres se entrelace con hambres y humillaciones, la promoción de razones universales resonará como un eco hipócrita. Usan-

do la terminología de los epistemólogos, «mientras subsistan las asimetrías, los contratos están falseados, y las cartas marcadas».

La violencia existe, evitar que nos extermine constituye una tarea, no sólo racional.





## Sartre, un pensador bajo (1980)\*

*a Mariana y Camila*

Escribir sobre Sartre es contar al revés. Una cuenta regresiva tiene obstáculos y trampas. No es una vuelta al hogar ni un sereno retroceso a lo conocido, tiene muy poco del reencuentro familiar y mucho del reencuentro no familiar con la familia. Pertenece al orden de lo siniestro.

La vuelta al hogar produce un vacío viscoso y un desperfecto en la reconciliación. La irrupción de lo extraño en lo familiar provoca «náuseas». Terminados los primeros síntomas, esas ansias inevitables por «de-volver» el residuo al vacío, al afuera o a la diáspora, sobreviene el tedio. «El tedio es un sentimiento metafísico» (Baudelaire).

---

\* Publicado en la *Revista Argentina de Psicología*, núm. 28. 1980.

Pero no todos los retornos se aceptan con esta dosis de verdad. Hay regresiones heroicas, un irse y volverse para Alguien. Son los que se alejan de refugios ancestrales con la esperanza de una vuelta triunfal y de una muerte victoriosa. Sueñan con un entierro majestuoso velado por la propia resurrección.

«El que se fue» recoge la experiencia del mundo y con las manos llenas de novedades atraviesa el umbral del retorno y... se le cae y se le rompe su tesoro de experiencias magistrales para decaer en el mero relato. Son los que cuentan su viaje.

Sólo a los viejos metafísicos se les puede ocurrir volver en paquebotes de primera. Confunden la memoria con un colchón, duermen en el recuerdo tal fakires, cubiertos por lo indoloro.

Leer a Sartre es volver a Sartre, y como todo retorno, ya no es igual. Esta diferencia no es la distancia triunfante hoy de moda. Sartre pasó de moda, ya no es actual.

Volver y releer son actos de nuestro tiempo. El lector del día es un arqueólogo. Desentierra monumentos, adorna totems, adora fósiles y vislumbra profecías. Somos los grandes inventores de la recurrencia. Los últimos descubrimientos de la ciencia y las actualidades de la modernidad, nos arman con la lupa del hallazgo. Descubrimos a los descubridores a la espera de quien nos revele. Una grata tautología de la novedad.

Será difícil que a alguien se le ocurra propiciar una vuelta a Sartre de modo análogo a las vueltas de calesita que nos entrega la sortija-Freud, sortija-Marx o sortija-Nietzsche.

Volver a Sartre es empresa de fracaso, nadie podrá fundar escuelas sobre la videncia de su tercer ojo. Fue hombre de su tiempo, así lo aseveró, y los tiempos duran lo que tienen que durar.

Y así como el tiempo tiene cortes, el mundo también los padece, y, más aún, eso que lo sobrevuela: las ideas.

Las ideas no se matan, y es absolutamente cierto. No se matan porque mueren solas, en lenta y triste agonía. Y de tan-

tas ideas muertas se almacenaron otras tantas tumbas, los llamados signos. La filosofía se dedicó a estudiarlos y quiso descifrar su secreto. Las ideas perdieron su aureola y el pesado monumento que las cubría; entregaron sus nombres y cifras, más un epitafio.

Muertas las ideas, muerto el pensamiento. La facultad pre-clara del hombre se hizo negra. Sin embargo, hoy encontramos pastores del pensar, eternos amantes de la ontología y más eternos aún servidores de la academia.

El pensamiento nació en la academia, y los nostálgicos desean volver a ella.

Si el pensar «salvara», es evidente que los bípedos que pueblan el planeta, están drogados. Consumen la droga de la estupidez. Lo que debería ser cierto, si no fuera por esos pensadores que suponen que basta «dejar de hacer» para Ser y callarse para escuchar.

Y Sartre lo vislumbró. La metafísica de su época volvía a las fuentes, a los merodeadores pre-académicos, a las grandes preguntas de los sabios de las grutas, al *despojo* que lucían. La metafísica preguntaba por el Ser.

Hoy día la voz del Ser se apaga rápidamente, pese a los pastores del pensar. Otras son nuestras inquietudes, nos atrae más la ontología del barro y cada vez menos las miradas etéreas de los académicos de la pipa teórica. Al Ser se le concede el mismo respeto que tiene el jubilado y el delirio de algún profesor simpático.

Sartre habló del Ser y la Nada. ¿Tiene hoy sentido continuar con aquella perorata? Por supuesto que sí.

Cuando un servidor de Dios nos pregunta si preguntar por Dios tiene algún sentido, ¿qué respondemos? Nada. Él sí sabe respondernos: por supuesto que sí.

Es muy difícil deshacerse del Señor, aunque no tanto del señor Sartre.

La perorata del Ser y la Nada puede hoy tener sentido y no por el Ser. Y sí por la conciencia. Largo tiempo de digresio-

nes acerca del inconsciente nos inclina a pensar que todo está resuelto. Habernos fabricado un «destino», una suerte de fatalidad que habla a nuestro través, ser porta-voces de una madeja que se teje más allá del alcance posible, no tranquiliza ni resuelve nada.

La fatalidad es soportable si alguien traza su trayecto, lo es menos si lo único que la rige son las leyes del azar. Un destino anónimo, fruto de una apuesta, nos parece incomprensible. Sin embargo, el destino y la fatalidad no son cosas que deban ser tomadas a la ligera. Pertenecen a lo trágico, y una existencia trágica no es una existencia teórica. No es suficiente «contemplar» la Figura ni «escuchar» la Voz. Lo trágico no se sabe, se vive, y pocos saben vivirlo.

El filósofo si algo sabe es fabricar pensamientos, y los pensamientos jamás son neutros. Si carecen de imparcialidad, si no sobrevuelan las alturas transparentes, es porque viven. No es el tinte de su relación con el poder lo único que les da un sello. Hay pensamientos tranquilizadores, pero hay pensamientos terribles.

El filósofo es ducho en crear pensamientos heroicos. Sabe bien que hay reflexiones que producen miedo, y sabe mejor aún, que se puede huir de pensamientos propios. Es frecuente olvidarnos de nuestras propias ideas. Argüimos que nada es propio, y que tan sólo existe lo «común». Nos es común el pensar titiritero que regala la conducción de los hilos al «otro».

«Él la comía con los ojos». Esta frase y otros muchos siglos indican con suficiencia la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer». (*El hombre y las cosas*, pág. 25.)

Para Sartre la conciencia no tiene ni digiere. No se caracteriza por virtudes alimenticias. La conciencia es posición, y se articula a una pre-posición. La conciencia es conciencia «de». Si la conciencia tragara cosas correría el mismo riesgo que el lobo de Caperucita. Sería inerte receptáculo pleno de objetos.

Su vacío no se llena ni su estatura cambia. No hay un crecimiento de la conciencia, no madura, es eternamente verde. La conciencia no se tiene ni se presta, y, menos aún, se toma. No hay más «tomas de conciencia» en nuestra reflexión que tomas de yudo.

El objeto no se enfrenta a la conciencia, ni en el amor ni en la lucha. El conocimiento no es un espacio diseñado para amantes o gladiadores. No se encuentran cara a cara. La convergencia se produce entre dos rostros hendidos y parciales. Un encuentro esquivo y fugaz. Son caras sin más (caras), y lo oculto es costado.

Forma clave de la arquitectura sartreana: el perfil. Siempre un solo ojo, pero no el tercero. No es ojo vidente sino ojo tuerto. «Es verdad que las cosas se dan por perfiles, es decir, simplemente por apariciones» (*El Ser y la Nada*, Tomo I, pág. 32). ¿Y el Ser?

El Ser, sin duda, es, pero, para Sartre, se hace.

Tuvo la virtud de sacarle esa pesada mayúscula que hoy se intenta restituirle. Para nosotros el Ser, desde ahora, será ser.

Para Sartre el ser es deslizamiento fugitivo de apariciones. Su esencia es ex-sistencia. Ha sido «arrojado» al mundo de la metamorfosis. El ser está atravesado y es travesura. La transversalidad es su dirección, y la transversalidad también.

«No hay ser que no sea una manera de ser» (*El Ser y la Nada*, pág. 34). La trascendencia indica un más allá. En este caso cuenta más el «más» que el «allá». Un exceso o un defecto sin destino previo. El ser no está, al igual que el lobo, y menos en otra parte. El cosmos no ha sido dividido en dos, lo han ametrallado. Es un colador. El fundamento, la piedra inaugural, ha sido desenterrado y expuesto: un espejo. El ser tiene la consistencia del reflejo. No es más que modo.

Las apariencias nos mostraban un solo ojo, que guiña. Es ojo expectante e incierto, no es super-visor. El ojo sartreano no vive «de arriba», se manifiesta de costado. Es ventana de perfiles.

Este ser fugitivo, ubicuo y reptil, rápido y esquivo, es una *rata*. Provoca náuseas. No es el ser-pulpo, omniabrazador y multitentacular. El Dios de Spinoza también tiene sus modos, pero son modos asfixiantes. Humores negros y tintas venenosas se desprenden de la cabeza panteísta. El ser-rata no es el ser-pulpo, no es omnipresente. El ser-rata tampoco es el ser-avestruz. No es un tragatodo a la manera de Hegel.

El ser-rata vive en los basurales, es animal de agujeros y alcantarillas. Es rápido, burlón e inasible. Posee la materialidad de la imagen, el espesor de la máscara y la boca del eco.

Pero no siempre fue así. El ser era, y era lo que era. Absoluta inherencia consigo mismo, araña herida retrotrayendo las patas, bola negra. Supongamos a un testigo armado de valor frente a la bola negra. La interrogará.

«Así la interrogación es un puente tendido entre dos no seres: no ser del saber en el hombre, posibilidad de no ser en el ser trascendente» (*ibid.*, pág. 46). Frente al animal retraído esperará una respuesta, y toda respuesta determina un sí y un no. Así, la interrogación, es motor de negaciones. La pregunta dirigida al ser produce la emergencia del no-ser.

Dos citas: «el mundo no descubre su no ser sino a quienes han empezado por poner este no ser como posibilidad»... «un ser es frágil si lleva en su ser la posibilidad definida de no ser» (*ibid.*, págs. 48-50). El no ser lleva a cabo un trabajo de vaciado. Es productor de vacíos, de nada.

Y así como el ser no está en otra parte, no es Presencia majestuosa, la nada tampoco tiene lugar. Es artesana de huecos, su destino es imprevisible, parece caerse y remonta, está por posarse y despega. La nada, al decir de Sartre, «mariposea».

Esos «pozos de aire» tienen su efecto: sorpresa, miedo, náusea, y lo siempre previsible: la angustia.

No debemos confundir. La nada no es un océano. No es una pista de aterrizaje hueca para el descenso y ascenso de las cosas. La nada no es el mar de las profundidades ni las aguas mezcladas de los orígenes. No es la placenta previa del mun-

do. La nada es el efecto del trabajo corrosivo que sufre el ser, «en su corazón, como un gusano» (*ibid.*, pág. 67). Pero, el gusano, ¿de dónde viene el gusano? De la larva. ¿Y la larva? «El ser por quien la nada viene al mundo debe ser su propia nada (*ibid.*, pág. 69). O sea, ¿quién es el testigo que le pregunta a la bola negra, el testigo que no vale nada?

EL HOMBRE. «El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo» (*ibid.*, pág. 71). Y ya tenemos a nuestros principales personajes, hemos reconstruido la ontología sartreana: el ser-rata, la nada-gusano y el hombre-larva. Recomiendo al lector que cada vez que se encuentre frente a un tratado de ontología, trate de averiguar cuál es la zoología que lo sostiene. El ser es un animal. Y ahora sí, ante él, nos sacamos el sombrero. (Nuevamente.)

Hay quienes creen que hablar del ser es síndrome de oscurantismo. Y se equivocan. Hablar del ser es fantástico. Perteneció a una zoología fantástica. No debemos criticar al ser en nombre de la razón. La razón es otro animal. Las ontologías no son irracionales, no lo son suficientemente. El irracionalismo tiene sus métodos, cuidadosos y pulidos. Siglos de prolijos castigos corporales nos dieron envidiables éxtasis místicos. El ontólogo es un místico vergonzante, huye de los arrebatos, pero, en su fuga, los lleva a cuevas. No es capaz de dejar los lentes por la toga. Recordemos que San Francisco se desnudó, y Heidegger se colocó una boina.

La magia es una técnica minuciosa pero su resultado no es racional. Claro, tiene efectos controlables sobre el grupo social, pero el estado que provoca traspasa la razón. No es en nombre de la ciencia que el ser pierde vigencia. La vigencia se pierde cuando la palabra ya no rige. Sin regencia no hay vigencia. Y sin embargo, cosquilleos ontológicos se siguen dejando escuchar. ¿Por qué? Por Lacan. Tanto sujeto escindido y tanta carencia fue aprovechada por una ontología olvidada para redoblar su ataque. Y volvieron las mayúsculas. Nombre, Padre, Edipo, Carencia de... Ser.

Cuando Lévi-Strauss era despedazado por malabaristas de la microepistemología, fue obligado a responder que la filosofía era su pasado, su querido pasado. ¿Acaso no fue compañero de banco del filósofo que aquí nos preocupa? y, justamente, por ese cariño, le place recorrer una y otra vez su historia y detenerse en alguno que otro paisaje metafísico. Es un turista de la filosofía. Y un viajero que no se preocupa por «sentar sus reales» en ella. ¡Dios santo!, Lévi-Strauss juega con la filosofía. Y Lacan también.

Debemos admitir que existe lo que se denominó la «filosofía espontánea» de los científicos, y, aunque Lacan no lo sea, sin duda, también la tiene. Tiene su espontaneidad, que no le viene de Freud, y sí, a veces, de la ontología. Pero no debe sorprendernos. Lacan es un profeta, la iglesia del nombre del Padre tiene su Papa. Rodeado por hijas, yernos y demás parientes, se desparraman a su alrededor los que escuchan La Voz del Amo. Lacan juega, los discípulos le rinden pleitesía, y los ontólogos ganan dinero. Todo queda en el mejor de los mundos posibles.

Sigamos con la filosofía.

Hay filósofos que diagraman su metafísica como un campo de batalla. Los mártires y los próceres pueblan sus mayéuticas y una grata perversión, un eterno juego, compensa el esfuerzo y la neuralgia.

La dialéctica es un campo de batalla en el que todo termina en paz. Y si existe una excusa válida, una mentira aceptable, es ese deseo: vivir en paz.

Pero como deseo, y no como lucidez. Si, como dice Sartre, «el dolor es el aspecto afectivo de la lucidez», la vieja dicotomía filosófica entre Fe y Razón, puede convertirse en extremidad: ¡deseo - dolor! No parece gran descubrimiento. No será el primero en descubrir el amor entre el deseo y la muerte y su bello recorrido al amor. Ni el intrínquilis entre deseo y sufrimiento, desde Buda y su rueda giratoria que se sabe. Tampoco repetiré las escenas de sangre y sexo con las que erectan los



apasionados del erotismo. Ya pocos se excitan con las monjas, ahora existe La Mujer.

«Una obra como la del Señor Bataille, a la que yo llamaría de buena gana (y el autor me autoriza para ello puesto que en su libro se habla tanto de suplicio) un ensayo mártir... Ved, dice, mis úlceras y mis llagas. Y se abre las ropas... El Señor Bataille quiere existir todo entero y prestamente: en el instante... El Señor Bataille debe observar, describir y persuadir. La poesía se limita a sacrificar las palabras; el Señor Bataille quiere darnos las razones de ese sacrificio. Y es con palabras como debe exhortarnos a sacrificar las palabras... el Señor Bataille se pregunta cómo puede expresar el silencio con palabras... el Señor Bataille fue cristiano devoto, conserva del cristianismo el sentido profundo de historicidad... El Señor Bataille vuelve de una región desconocida, redesciende entre nosotros... el Señor Bataille escribe para el aprendiz de místico, para quien, en la soledad, se encamina al suplicio mediante la risa y el disgusto... el Señor Bataille se entrega, se desnuda ante nuestros ojos» (*El hombre y las cosas*, págs. 107-113).

Sartre nos habla de Bataille como de un SEÑOR. Con mayúsculas. Porque le merece respeto, el mismo que tiene el tío Tom por su Amo melancólico. El sirviente ama a su amo, se compadece del desgarró que sufre entre su afán de pureza y su irremediable inclinación al pecado. El hombre es tentado por la suciedad, ¡oh! ¡terrible tentación!

Para Sartre la suciedad no se concentra en la entrepierna. La suciedad, la suya, queda impregnada en las manos. Su filosofía es un ataque frontal a Poncio Pilatos y a sus miríadas de discípulos. El «espíritu de seriedad» y la «mala fe» fundan las conductas de excusa. La fe, la buena, es un voto de confianza a lo desconocido, y esta ofrenda ingenua deja de serlo, cuando el voto se paga con creces, es decir, con carnes. El sacrificio ilustra la hidalguía de la buena fe.

Así como la buena fe es una ofrenda, la mala es un despojo. El sujeto no miente, es mentido. Ha sido engañado. El peso

del «esto» o de lo «otro», va más allá del «las circunstancias me obligaron». Es más sutil, es: «no me di cuenta».

La mala fe es no darse cuenta, y se introduce así al que da cuenta por uno. Alguien sabe por nosotros.

Sin embargo no existe la verdad en sí ni la mentira en sí. Se miente una verdad y se desoculta una mentira.

Es imposible olvidarse de haber decidido; el Otro, sí, claro está, nos atraviesa, pero siempre por donde más nos gusta.

La culpabilidad más que asunto de pubis es dilema de cabeza. El erotismo es una versión agregada a las filosofías del pecado, pero la culpabilidad, y la angustia, la que Sartre recoge del pastor del precipicio, de aquel que pastorea por su amor a las cumbres y no por compasión al rebaño, el danés Kierkegaard, es la consecuencia inevitable del acto. No hay circunstancias atenuantes para el crimen, y la fe no justifica, al contrario, abandona. ¿Quién más que su víctima acompañó a Abraham en su periplo al monte? ¿Quién más solo y desprotegido que él?

Kierkegaard pone un primer paréntesis, arma preferida de la fenomenología. Los simétricos semicírculos aíslan, pero siempre a los costados. Su habitante, el protegido a derecha e izquierda, está suspendido en el aire. Vive en su comfortable morada sin base ni techo. Este relativo aislamiento está en suspensión y suspenso. De lo que deriva algo más que temor, es ocasión de temblor.

Entre el temor y el temblor flota la nada. Se teme algo pero se tiembla de nada... «si nada me constriñe a salvar mi vida, nada me impide precipitarme en el abismo» (*El Ser y la Nada*, T. I, pág. 81).

Kierkegaard trabó combate con una religión que se definía como opio, no el placer chino, sino algo comprable y satisfactorio. La religión del siglo del progreso se apareó a la ciencia, también a la industria y a las nuevas ilusiones. La iglesia sufrió un nuevo empacho, ya había digerido el primero, el condenado por Lutero. La religión se ahogó en el optimismo y, como no hace mucho se decía, se «aburguesó».

El espíritu de la Reforma se hizo heroico y contable. Cada vez más contable. La fe se transformó en creencia y aquello por lo que los primitivos perecieron en la pira, se convirtió en reaseguro de futuro seguro.

La certeza no es compañera de la fe, y la religión no es una rama de la estadística y de su diagrama de probabilidades. Kierkegaard no negocia con el Señor. Rebelión trágica ante la degradación, y lo que es más actual aún, protesta ante la dictadura del optimismo.

La fe es apuesta e incertidumbre. El jugador es un profeta, un visionario, el héroe de Dostoievsky sueña con el Ocho. La fe no es razón, es corazón, y no por los pobres sentimientos que contiene, sino por las corazón-nadas a las que se juega.

Abraham no vio ni escuchó la voz de las alturas. Llevó a su primogénito rumbo al máximo sacrificio sin más garantía que un suspiro cuasi-mudo, una inspiración. Sabemos que los genios se definen por los arrebatos y Abraham poseía el talento de la entrega. Ofreció un regalo inconmensurable a la espera de una recompensa hueca.

Tuvo fe en su inspiración, y los tres días que deambuló sólo tuvo soledad y sordera. Sonidos que le gritaban desde adentro y un remordimiento que se enroscaba en su cuello. El arrepentimiento, su mejor hermano. Esta heroica travesía es un diseño de la angustia, esa abstracción del temblor.

Para Kierkegaard la fe no es la bastarda de la razón. Se tiene fe cuando se sabe. La ceguera no es atributo de la fe, no existe si no es lúcida y, menos aún, si no la inunda la angustia. Nuevamente, «el dolor es el aspecto afectivo de la lucidez».

La opción se nos ofrece en la ignorancia. No hay quien responda o garantice una certeza ni quien alegue a nuestro favor o desfavor. La creencia no es el candado del pensar, un más allá que se satisface con el mejor lugar, al menos, el más constante. La fe descrece del lugar y es una apuesta al desierto; la fe es u-topos: no tiene lugar, pertenece al reino de la u-topía.

La trascendencia se produce en un «aquí y ahora», y el visitador, el Mensajero de las alturas que nos trae la Voz del Padre, es una alucinación. La tierra está poblada por aquellos alucinados anunciados por Nietzsche, que no dejan de lamentar su orfandad.

Ser huérfano es sufrir un corte en el origen. Es aceptar la no respuesta al enigma que más nos concierne. Viola nuestra sed y nuestra desesperación.

Ser bastardo es enfrentar al ocultamiento del origen. La orfandad es vacío y la bastardía, ilegalidad. El bastardo sabe de clandestinidad, pero también sabe que hay una respuesta. Sólo le falta el reconocimiento, al huérfano, la salvación.

El huérfano va hacia el desierto, las dunas son su testigo, su grito inunda el silencio. Será santo o profeta. Será lo que deba ser.

El bastardo queda en la urbe. Su lugar es marginal, pero tiende a la conquista del espacio vedado. Su destino es otro, el NO corre por su sangre. Salvará para salvarse.

Sartre bastardo es hijo de madre y de padre olvidado.

La ausencia del padrenuestro le permite al sujeto ser libre, puede elegir su rumbo en el desierto. Es libre de gritar al borde de precipicios y libre de elegir la postura de su caída. Pura contingencia. Si bien el humano depende de los recursos a su alcance, de lo disponible, es libre, al menos, de interpretar el alcance de sus recursos. Le queda su conciencia, pero sin justificación ni legalidad. El planeta está poblado de bastardos.

Que no haya respuesta no implica que falten preguntas. Al contrario, al haber clausura de salida, marañas de rutas sin destino, sendas perdidas y caminos que llevan a ninguna parte, la palabra se dibuja en la pista que deja el paseante en su búsqueda infinita. El laberinto carece de arquitecto y su habitante es el único que puede conocer la huella. Para eso necesita volver, reconocer, detectar su pasado, recoger las señales. Las marcas que deja podrán salvarlo, y nuevamente perderlo. El

rastró que lo evoca es un nuevo laberinto, una nueva madeja sin punta.

Queda la búsqueda, el ansia por salir, la distancia entre una huella y otra. El trazo es puntual y el viaje es «errancia». El error es lo que define al habitante del laberinto-mundo.

La búsqueda y la errancia son nuestro destino y los únicos signos que nos orientan son los ganchos simétricos que se hunden en la tierra, y en nuestra carne: ¿-?

Hubo filósofos que pretendieron colgarse del gancho interrogativo. No es Sartre uno de ellos. Su bastardía no lo hizo preguntón.

Siempre llega un momento en que se cree saber lo que se dice. Existe un fundamento sobre el cual apoyarse, y es eterno placer del aprendiz de filosofía aparecer en ese instante para preguntar. Aunque, en realidad, nada pregunta. Simplemente quiere divertirse. No son grandes interrogantes sino pequeños, minúsculos, amables. Hasta el Ser más impecable, hijo del fundamento más excelso, el gran Pro-Ser amedallado, tiene su desliz y su cáscara de banana. Del Ser no hay más delicias que sus «accidentes». Y ahí está Sartre para relatarnos este tipo de peripecias. Ver caer y sucumbir por distracciones a los seres de grandes cabezas, a aquellos que poseen brújulas existenciales y más válvulas de seguridad, más que placer sádico es divertimento de perverso-travieso.

Pero seguir hablando del Ser ya deja de ser divertido. Por qué hay algo más que nada y no nada menos que algo o algo menos que nada, no quiere decir mucho. No es pensando que se vuelve al origen, si lo hay, ni siquiera preguntando, si hay algo que interrogar, y muchos menos «creyendo» en el Ser. Adorar hoy al Ser ya no es volver a la academia, peor aún, es regresar al convento, con toda la hipocresía que eso implica. Si de Sartre a Lacan se habla de «una carencia de ser» o de una falta de ser, asumamos la verdad, la de que el ser ya no está, y juguemos en el bosque, aunque esté petrificado. O no juguemos más, como los cátaros (puros y suicidas).

Pero de conciencia se seguirá hablando, ¿o podemos negar su existencia? Haber ungido al carnaval como nueva fiesta filosófica, haberse enamorado de las máscaras, cantado glorias al manierismo y cultivado el placer de la forma y de la superficie, no dirime ni resuelve la cuestión. La cuestión de Sartre es profunda, ¿o acaso la ética no lo es?

Afirmar que los hombres saben lo que hacen no es más ni menos ridículo que sostener que por el «supuesto saber» del sujeto, son dignos del compasivo «hacen lo que pueden». El a medias víctimas y a medias cómplices no nos saca del «a medias», que es el colmo del cinismo. La mala fe no es no creer, afirma Sartre, es creer a medias. Pero que el disgusto por la mediocridad no nos arrastre al culto del Héroe. Los Superseres forman parte del ideal, que si bien nos guía, también nos pierde. Como afirma Lacan, hoy los únicos seres que interesan son los seres intermediarios, que, por la intermediación, son parásitos, esta vez del cielo.

El «Mateo» de *Los Caminos de la Libertad* es uno de los grandes personajes de la literatura. No hay héroe más atractivo que el que se aburre. Y Mateo se aburría terriblemente, un Philip Marlowe de la filosofía. Presencia y admiración de lo norteamericano en Sartre: Faulkner, Dos Passos, Hemingway, modelos para armar y copiar. Hay algo de Humphrey Bogart en el impermeable y en la pipa de Sartre. Su voz era similar y el cigarrillo al costado, si no era el mismo, se le parecía.

Que los hombres no sepan lo que hacen, o que lo sepan, que hagan lo que pueden o que fracasen, tampoco mejora con un «hacen lo que les place». El «placebo» es mirado con condescendencia y sorna. Se lo interpreta como maniobra del poder, a la par de cualquier efecto de sugestión. Lo que sí podemos afirmar frente al conocido «el ser es lo que es», es que los hombres hacen lo que hacen. De esto no caben dudas.

«Yo soy otro» son palabras de Rimbaud que Sartre rescata y venera. Pero ese otro no es lo común que unge a la población de semejantes en un mismo fracaso de libertad. El otro de

la necesidad o de la determinación es una recaída en el naturalismo, en el reino de las leyes que homogeneizan y diagraman los elementos. El otro es la imposibilidad del ojo de recuperar las miradas que lo miran. Parece extraño, y lo es. ¿Cuál es la distancia entre los ojos y la imagen? Que los expertos en topologías aporten el matema correspondiente.

Lo primero que sabemos del otro es que está. Es decir, ocupa un lugar. No es transparente, nos es imposible ver a su través. Y no solamente nos impide ver más allá, también nos enclaustra en el más acá. Su opacidad es su cuerpo y en él hay dos huecos movedizos, sus ojos, que producen un efecto. De los incorpóreos que nos presentan los estoicos, hay uno destacable: la mirada.

Sintetiza Gilles Deleuze: «La teoría de Sartre, la del Ser y la Nada, es la primera gran teoría del otro. Sucede que Sartre superó la alternativa: el otro es objeto (aun objeto particular en el campo perceptivo), o bien sujeto (aun sujeto otro para otro campo perceptivo). Sartre es aquí el precursor del estructuralismo, pues fue el primero en definir al otro como estructura propia o especificidad irreductible al objeto y al sujeto. Pero al definir esta estructura por la Mirada, volvía a caer, quizás, en las categorías objeto y sujeto, haciendo del otro el que me constituye como objeto cuando me mira, plausible de constituirse en objeto cuando llego a mirarlo. Es probable que la estructura-otro preceda a la mirada; ésta marcaría el instante en el que *alguien* viene a llenar la estructura. La mirada no hace más que efectuar, actualizar una estructura que debe ser definida con autonomía». (*Critique*, junio 1967, págs. 512-513.)

Es de conocimiento público que Sartre nunca pudo llevar a cabo un proyecto que le era especialmente caro: elaborar la moral de nuestro tiempo. No pudo concretarlo porque sufrió lo que supo describir con minuciosidad: los avatares de la conciencia. El efecto del acto certero y de la palabra medida calibra lo condenable y lo que puede ser redimido. Es difícil medir la justicia y la justeza desde una conciencia que es mera

posición. Y si el uno y el otro se disputan un mismo lugar, no es posible establecer un orden si no reposa sobre un proyecto de libertad.

Pero si hay algo de lo que se duda, y ya hace tiempo, es de que los hombres sean libres. Sartre nos remitía a la «praxis» y a las posibilidades de la acción, sin embargo, cuando la estructura se hizo vigente, esa noción englobante fue rearticulada en una serie de prácticas discretas y sistemáticas. La praxis se distingue de las prácticas. El reinado del Ser imponía el mandato de la Presencia y de la unidad, después del diluvio estructuralista la hecatombe hizo lugar al advenimiento de la «diferencia» y de lo «ausente». Las prácticas están determinadas por una instancia que es última e invisible. El agente es uno de los elementos de su estructura, pero esta cualidad activa es función de una relación.

El agente es al mismo tiempo «soporte» de una sincronía estructural.

Que hubiera praxis indicaba que alguien la ejerciera. Y en Sartre esa misión le fue confiada al Hombre. Así como revalorizó a la conciencia frente a una ontología que la subordinaba al Ser, subrayó la función de la praxis frente a una Historia que sintetizaba los momentos y la experiencia de un sujeto absoluto, material o angelical. Mediante la conciencia fenomenológica y la praxis dialéctica atrajo al Ser y a la Historia al corazón de un personaje protagónico: el Hombre. Inversión humanista.

Fue acusado de «ideólogo» moral, y, sin duda, esta vez, lo fue. Su proyecto fue ético y pre-ontológico. Y para tener una referencia pertinente, citemos: «La beancia del inconsciente, podríamos llamarla *pre-ontológica*. Insistí sobre ese carácter demasiado olvidado –olvidado de un modo que no carece de significado– de la primera emergencia del inconsciente, que es el de no prestarse a la ontología... El status del inconsciente, que indiqué frágil en el plano óntico, es ético» (Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. francesa, págs. 31-34).



Y de moral se trata. Y de libertad. Ser libre es elegir, elegir es decidir y decidir es *hacer*. Moral de la libertad y moral de la acción. Con una pequeña modificación, la libertad se separó de la voluntad. No se hace lo que se quiere, ni lo que se puede, se quiere lo que no se puede. Sin obstáculo no hay salto. Hay riesgos, por supuesto. Siguiendo el cuento de Kierkegaard, Abraham pudo haberse quedado sin descendencia, y el héroe metafísico, aquel que grita al borde los precipicios, pudo haber sufrido algún traspie. «El éxito no interesa en ningún modo a la libertad» (*El Ser y la Nada*, Tomo III, pág. 82). El preso no es libre, puede querer serlo, pero no basta, no es cuestión de interioridad ni de volición, lo que sí puede es tratar de evadirse. Este ensayo es una acción. Intención es intento, proyecto de acción, no es traducible ni pensable con las solas armas de una ética del deseo: «Es preciso, sin embargo, observar que la elección, al ser idéntica al hacer, supone para distinguirse del sueño y del deseo, un principio de realización» (*ibid.*). Esta acción nada tiene que ver con el «hecho o el acto» de los empiristas. No es la recepción del dato ni el diagrama abstracto que se constituye por la fuerza de la experiencia. Actuar es incidir, ¿sobre qué?, sobre lo concreto, que aquí sí es el cemento, es decir, la realidad.

Ser libre es determinarse a querer, decidir. ¿Hay alguien lo suficientemente cínico como para negar que mientras vivió no hizo más que elegir, pese a opacidades y resistencias? Seguramente que sí.

Pero algo puede agregarse a esta moral de la libertad. Es frecuente que el filósofo y el moralista hablen del hombre y de sus inmensas posibilidades. Pero así como el ser es elemento de una zoología, este hombre es sinónimo de un oficio. El oficio del artista. El «creador» no se salva por su talento, no se redime por la pura intención. Nadie es genio si no lo muestra o demuestra. La obra es lo único que justifica al creador. El artista nada es si nada hace. El hombre-artista es modelo en Nietzsche, en Henry Miller, y Sartre parece adquirirlo. El ar-

tista es creador y la libertad es su continente. En él se hace sin ser. El que crea se transporta durante el tiempo de la creación más allá de la singularidad, al cielo puro de la libertad.

Ya no es: hace

En una entrevista que sufrió Michel Foucault, se pretendía conocer aspectos de su vida, anécdotas de su historia personal, que ya no existía. Su intimidad había muerto con la gestación de su obra, y protestó por esa obsesión en otorgarle una máscara, en crearle una vida fuera de su obra. El artista es como los japoneses, no sabe hablar de sí.

El artista no es un demiurgo, es su obra. ¿Y quién es el artista supremo, el más grande y habilidoso? Dios. La metralla sartreana contra el «universo teocrático», también tiene su poesía, o sea, sus contradicciones. El artista no está inmerso en un problema ontológico. Poco le importa ser o no ser. Sí le importa ser o no ser artista. Y su falta, su carencia de ser, es impotencia, nulidad. Jugando con Hamlet, cero no cero no cer o no cer... o no.

Ahora bien, si construir una gran moral es tarea delicada, siempre queda el consuelo de reírse de los moralistas. Y nuevamente nuestro Señor Bataille: «Lo que hay que hacer notar ahora es que por el horror que le causa el desgarrón temporal, el señor Bataille se emparenta con toda una familia de espíritus que místicos o sensualistas, racionalistas o no, han contemplado el tiempo como poder de separación, de negación, y han pensado que el hombre vencía el tiempo adhiriéndose a sí mismo en lo instantáneo. Para esos espíritus –hay que colocar entre ellos tanto a Descartes como a Epicuro y tanto a Gide como a Rousseau– el discurso, la previsión, la memoria utilitaria, la razón razonante, la empresa, nos arrancan de nosotros mismos. Ellos le oponen el instante: el instante intuitivo de la razón cartesiana, el instante extático de 1a mística, el instante angus-

tiado y eterno de la libertad kierkegaardiana, el instante del goce gidiano, el instante de la reminiscencia proustiana. Lo que acerca a pensadores por lo demás tan diferentes es el deseo de existir enseguida y todo entero» (*El hombre y las cosas*, pág. 126).

Leer páginas de tan severa actualidad, volver a reencontrarnos con nuestro futuro cuarenta años después, dar así una severa reprimenda a un Nietzsche releído, es motivo de asombro.

Hoy que volvemos a deleitarnos con la filosofía del instante para huir de las trabajosas peripecias del raciocinio, escuchamos la risa de Sartre que ríe de risas ajenas. «Pero sobre todo existe la risa de Nietzsche, y es ésta la que el señor Bataille quiere hacer suya» (*ibid.*, pág. 127).

Vivir el instante y ser dueño del aforismo no es fruto de buenas intenciones. Desgarrarse las vestiduras y concretar la furi-bunda cirugía de abrirse el corazón y romperse el alma, no es garantía de escuchar con delicada armonía la Voz del Ser. No es suficiente hablar de la risa, es indispensable hacer reír. «Él (Bataille) nos dice que ríe, pero no nos hace reír» (*ibid.*, pág. 127).

Con voz de pastor satánico de perdido pueblo montañés, Nietzsche nos habla de las glorias de la risa y la danza. Pase para él, prohibido para Bataille. «El sabor del pensamiento nietzscheano se debe a que es profunda y únicamente terrestre. Nietzsche es un ateo que saca dura y lógicamente todas las consecuencias de su ateísmo. Pero el señor Bataille es un cristiano vergonzante» (*ibid.*, pág. 133).

La danza y la risa son modelos de nuestro tiempo. El verbo deseante ausculta los incidentes del cuerpo sin órganos, insiste en llegar al cuerpo, a la carne, pasar por las vísceras para caer más acá del lenguaje, ser palabra estomacal, voz cruel del esófago, y ser trazo de sangre hermana, incestuosa, la sortija Nietzsche nos presenta a Dionisios y nos acopla a él. Cantamos de alegría ya hartos de tanto simbolismo y de lúgubres epitafios al código... «las exhortaciones heladas de este solitario (Bataille) es la nostalgia de una de esas fiestas primitivas en

las que toda una tribu se emborracha, ríe, baila y se acopla al azar, de una de esas fiestas que son consumación y consunción y en las que cada uno, en el frenesí del amor, en la alegría, se lacera y se mutila, destruye alegremente todo un año de riquezas pacientemente reunidas y se pierde, en fin, se desgarrá como un tejido, se da la muerte cantando, sin Dios, sin esperanza, impulsado por el vino y los gritos y el celo al colmo de la generosidad; se mata por *nada*» (*ibid.*, pág. 130).

Hermosa fiesta, un poco desordenada pero grata a los sentidos. Hubo muchos que quisieron participar, invitados o colados. Y al entrar, ¿qué vimos? A los pensadores de la tradición filosófica en jadeante orgía especulativa, sin poder dejar de «hablar» del beneplácito festivo. Filósofos que no pueden dejar de copular entre sí al compás del logos. Y allí estaba Hume: «Cada impresión del espíritu es en sí misma lo que ella es, se aísla en su plenitud presente, no comparte ninguna huella, ninguna carencia» (*El Ser y la Nada*, Tomo I, pág. 211).

Nuestro afán de poligamia, de politeísmo y de paganismo nos arrojó nuevamente al claustro. Ansiosos por vivir el instante no hemos dejado de adorar a la eternidad. «Es preciso observar primero que esta identidad consigo mismo los obliga a cada uno sin separación alguna consigo mismos, aunque sólo sea temporal, es decir, los obliga a existir en la eternidad, en el instante, lo que es lo mismo, puesto que el instante, no estando definido por la relación antes-después, es intemporal» (*ibid.*, pág. 211).

Es característico del filósofo que diseña las ilusiones hasta su fundamento, soñar con un saber instantáneo y fulgurante. Un orden bien establecido puede ser síntoma de coherencia y de una lógica bien asentada, pero aun así el pensador no olvida que su método es arbitrario y fruto de una imposición. El filósofo exige que el concepto sea explícito, no cree en lo supuesto y en lo tácito, para él, es índice de falta de claridad, desprecia el misterio y sostiene, además, que los intuitivos siembran la confusión. El sistema debe ser «expuesto», aunque parece no ser suficiente, siempre hay alguien que lo ha «impuesto», y

la pura voz de la verdad se manifiesta como mandato. El orden bien establecido es una reafirmación de poder más que un enunciado de saber. Lo que desespera al metafísico. Y lo que se decía verdad no es más que engaño. Doble desilusión.

La filosofía carece de las virtudes de la alquimia. Establecer un orden no es producir una mutación espiritual. La transformación de la materia y del espíritu eran gemelas en las retortas de la vieja química. La filosofía imprime tratados en vista a un mejor diálogo, y queda a la espera de una Razón que ordene el caos desde la transparencia. Y esto nada más: queda a la espera. Pero la hoja no es una bola de cristal, nada aparece en ella si no es la diáfana enfermedad del que la contempla.

Nietzsche decía que a cada filosofía le corresponde una indisposición. Hay filósofos de la úlcera, filósofos de la neuralgia, pensadores hipotensos y los que escriben su secreta masturbación, que es una indisposición particular. Pero puede salvar el instante. Las viejas bibliotecas con sus viejos volúmenes corren el riesgo de quedar vacías. El refugio académico ya no tiene a quién abrigar. El grito de Artaud dirigido a los poetas, el de dejar las plumas y los tinteros y justificar sus existencias a la luz del sol, y en plena calle, atraviesa los conventos del saber.

Un conocimiento inmediato y sin preaviso es la nueva meta del pensar. Escuchar y ver, la voz y el mandala, levantan a la reflexión de su butaca descolorida y la mandan a pasear. Por las montañas, por el oxígeno de las alturas, el sabio y su báculo se regocijan con meditaciones encumbradas en medio de altísimas cumbres.

El idealismo le cambió la faz a la filosofía. Mientras grandes acontecimientos sacudían el mundo mediterráneo, más allá del Rhin se preparaba una gran ofensiva espiritual. La Selva Negra, el río helado y las cumbres nevadas fueron motivos de nuevas inspiraciones.

La naturaleza concebida y adorada por los pensadores de la igualdad y de la educación, nos retrotraía a un mundo bíblico en que el Edén era jardín. Rousseau pastaba con Emilio entre

carneros lácteos y melosos. Música pastoril y canto de aves configuraban una naturaleza que más que bella parecía buena.

Otra cosa es la Selva Negra. La filosofía de esos lares lle-gaba con otro temperamento. La nostalgia de los idealistas no era húmeda y verde como la mediterránea, los germanos ama-ban la roca griega. Y se inició el ascenso.

El alpinismo es el deporte de la sangre. Muchas energías se necesitan para sortear la naturaleza que se erige como obstáculo.

Terminada la lucha por remontar, la cabeza se apoya so-bre la hierba. En la paz y el silencio contempla el firmamento. Sólo la sangre impulsa a la ascensión.

La tierra está hecha para ser violada y, luego, sondeada desde las alturas. Subir es una actitud ética. Y en la punta de la ética, la Salud.

Todo hombre es saludable y el gran hombre tiene los pulmones de hierro. La Raza ha impuesto su sello al aire puro de la montaña. Y el aire puro de la montaña corona el ascenso de la Raza.

La mañana es el tiempo del despertar de los dioses. Y el alpinismo es matinal. La tierra es multicéfala, las cumbres así lo atestiguan. Pero en cada cumbre, cima o pico, aparece la su-perficie exacta para el elegido. Sobre el punto más alto hay lugar para uno. Loado sea el que llega, el que sube.

Desde allí podrá ver que las nieves blancas son eternas, que las aguas altas son puras y que el espacio explota en su inmensidad. Es evidente que los vahos descompuestos se fija-ron a la corteza, la conocida llanura de los pequeños hombres. Es allí donde todo se mezcla, por lo bajo.

La contaminación siempre ha sido enviada desde las vías subterráneas. Sobre las capas del descenso el calor roe la vida.

Por algo el infierno ha sido situado bajo tierra y las gran-des civilizaciones crecieron en países montañosos.

El frío endurece, eterniza. El espacio y el tiempo se funden en un sólido cristalino que interrumpe el devenir. El hombre de montaña es longevo y su alma pura, acorde al oxígeno que respira.

Cuenta Francis Jeanson que cuando Sartre visitó a Heidegger en su reducto de la Selva Negra, no le fue dedicada más que media hora. Heidegger lamentaba ciertos comentarios de Gabriel Marcel y olvidó, aparentemente, que su interlocutor había escrito algo así como *El Ser y la Nada*. A su regreso, el comentario de Sartre no fue menos breve: «Sí, lo vi, en su nido de águilas».

Sartre no era alto, más bien bajo. Más de una vez comentó que tan sólo le faltaban unos centímetros para llegar a ser enano. Tampoco era bello, en él la apariencia no era su esencia. Su mirada era desalentadora, el reverso exacto de la de su amigo Paul Nizan. Eran estrábicos en direcciones opuestas, cuando estaban juntos, lo veían todo. Formidable dúo. Pero sí tuvo un atractivo, era viril. De pensamiento viril. Un varón de las llanuras.

El llano, por ser bajo, no es una depresión ni un encierro. Es apertura y horizonte. El campo es campo abierto. Para llegar a él, Sartre aprovechó la grieta fenomenológica y se metió en ella. La fenomenología había hecho estallar la conciencia: «Conocer es estallar hacia, arrancarse de la humedad gástrica para largarse *allá abajo*, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, *allá abajo*, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí» (*El hombre y las cosas*, pág. 26).

Pero dijimos que Sartre era bastardo y que la bastardía por no ser orfandad, tampoco es placer de solitario. El descenso y la bajeza lo situaron en la urbe, en la noche del teatro, en el jazz y en los bares en los que el «banquete» se hizo café, el «diálogo» trocó en charla, y de Alcibíades nació Boris Vian.

«No es en no sé retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres» (*ibid.*, pág. 27).

Sí, el dolor es el aspecto afectivo de la LUCID-HEZ. *In memoriam*.





## Deleuze, de una lógica del sentido a una lógica del deseo (1978)\*

Es frecuente leer en las observaciones que Deleuze hace sobre su propia obra que una vez finalizado el período de las monografías, comienza a hablar por sí mismo.

Producto de una estructura académica rígida y exigente, debió pasar por las etapas del licenciado en filosofía.

La filosofía tiene una historia, a veces parece no tener más que eso, y todo visitante está obligado a deambular por su tiempo eterno y repetitivo.

EL HÁBITO DE LEER. El estudiante de filosofía comienza por lo más simple: leer; pero aquello llamado simple queda convertido en lo más complicado. La lectura es un arte, una ciencia; por eso puede suceder lo que Lévi-Strauss describió maravillosamente en los *Tristes Trópicos*, dedicar la vida a la lectura, contraer el «hábito» de la lectura. Perversión pasiva de hombre sentado. Deleuze, en *Diferencia y Repetición*, define al hábito como una contracción; los hábitos se contraen y las consiguientes contracciones» se marcan en el cuerpo. Y si en *Diálogos* Deleuze se divierte con la rigidez que los psicoanalistas soportan en sus nuca, qué decir de la rigidez del que

---

\* Publicado en la *Revista Argentina de Psicología*, núm. 26, 1979.

se inclina a la sabiduría, del «filo» del conocimiento, siempre sentado.

Sin embargo, el recorrido obligado por la historia del pensamiento es al mismo tiempo una lista de preferencias: Hume, Kant, Spinoza, Nietzsche. Las monografías voluminosas que Deleuze les dedicó no constituyen manuales didácticos para la labor estudiantil, son obras analíticas en las que plasma su futuro «decir». Y lo que fue apego a la tradición de los grandes pensadores es ahora desvío, doble desviación. Por un lado a las bellas letras, la literatura, que dejan de ser tan bellas con el segundo desvío: una literatura no francesa y para colmo... inglesa, hasta norteamericana.

Lewis Carroll, Ginsberg, Henry Miller, Scott Fitzgerald, Malcom Lowry; Deleuze para hablar por sí mismo, forzó esta desterritorialización, halló aire nuevo en este salto tanto geográfico como disciplinario.

La atmósfera francesa es densa aunque, eso sí, rigurosa. Pero pocos llegan al rigor, y muchos quedan en la rigidez. Una dureza obsesiva en el habla, la repetición en el comentario.

Hay algo más en este salto. Los saltos son al vacío, generalmente con paracaídas, lo que hace decir a Gilles Deleuze: «¿Qué le queda al pensador abstracto cuando da consejos de sabiduría y distinción? Entonces, ¿hablar siempre de la herida de Bousquet, del alcoholismo de Fitzgerald y de Lowry, de la locura de Nietzsche y de Artaud, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en el profesional de esas pláticas? ¿Desear tan sólo que aquellos que fueron golpeados no se dañen en exceso?, ¿confeccionar investigaciones y números especiales? ¿O bien, ir uno mismo, ver un poco, ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco suicida, lo suficiente para alargar la hendidura, pero con cautela para no profundizarla irremediablemente? Por donde miremos, todo parece triste». (*Lógica del sentido*.)

CULPAS. Translúcida confesión. Todo parece triste en los muros de la Sorbonne. Pero con Henry Miller nos convertimos en cuasi-intensivos, con Kerouak en cuasi-nómades, con

Lowry, en cuasi-mescalitos y con Ginsberg en cuasi-profetas psicodélicos.

Pero más que la autoría y la lista de prohombres, importan los acontecimientos que encubre. Hay algo aquí perteneciente al pensar y que escapa al orden del rigor. No se trata de transgresiones y las correspondientes tentaciones de lo prohibido. No se pretende jugar a las escondidas o al filósofo salvaje.

El alcohol, la droga, el nomadismo (totalmente ajeno al turismo), la esquizofrenia, apuntan a la «superficie», la resquebrajan y la abren: caemos de la mano de Deleuze-Virgilio por los infiernos de las profundidades.

SUJETO. El pensamiento filosófico francés investigó la historia de los sucesivos intentos de disolución de la figura del sujeto.

El Sujeto con mayúsculas es creador, punto de partida del tiempo, libre de ataduras, no sujetado, y bueno: está bien dispuesto, tiene buenas intenciones.

Pensar al Sujeto como malo es una aporía. Una cosa es fabricar antihéroes, el gemelo en negativo del Victorioso, y otra erigir a la sustancia con el atributo de mala. Descartes supo de la dificultad de creer en un Dios tramposo; no es sencillo suponer a la vida como sueño.

El Sujeto es, entonces, bueno, puede así fundar el conocimiento, ser Garante del saber.

Es a este Sujeto al que los filósofos de la estructura dedicaron sus armas. Trazaron genealogías de su disolución y marcaron los sucesivos monumentos: Nietzsche-Marx-Freud, y sus correspondientes lecturas; ¡siempre la lectura!

Una tentativa de diseminación de la figura de lo Único que también inscribió a Deleuze, y su pensar, sobre el sentido.

ESPECULACIÓN. La filosofía especulativa toma su nombre de la imagen especular, o sea, del espejo. El espejo refleja al modelo, y si Dios se despliega en el Verbo, éste ha sido pronunciado a su imagen y semejanza. He aquí una característica del espejo, refleja la semejanza. La metafísica especu-

lar se presenta como el desenvolvimiento de una imagen y la posterior re-envoltura en el modelo «espejado». Lo que es doble, borra su distancia mínima en la identidad. La «buena» imagen, fiel y sedante, guió los pasos del filosofar.

El tiempo y la historia se exhiben en esta sucesión de copias referidas al modelo exclusivo: en el origen la verdad, luego, el despliegue de sus presentaciones, su recorrido. La verdad «vuelve» a presentarse, repite su manifestación en cada uno de sus momentos, *se re-presenta*. ¿A quién? A sí misma a través del espejo. Como Alicia Carroll.

Sólo que ella lo atraviesa. Lo toca y lo da vuelta, y cae del otro lado. La inversión.

El espejo filosófico devuelve la imagen, reintegra la copia, en una palabra: calca. En *Rizoma*, Deleuze opone el modelo cartográfico al del calco, dice: «Un mapa tiene múltiples entradas, y no el calco, que vuelve siempre «a lo mismo»». Y el espejo de Alicia es endeble, no posee consistencia filosófica, carece de seriedad. Tiene el espesor del mapa, del vapor, su frágil estructura permite que una presión suave sobre la superficie invierta los planos. ¿Qué pasa? Alicia cambia de tamaño y el espejo ya no reintegra copias de modelo, ahora siembra espejismos, produce su realidad independiente del referente, elabora su propia producción y genera *simulacros*. El simulacro, por supuesto, simula. Pero no es el Uno que se hace pasar por Otro, con el simulacro se pierde el Uno y queda el Otro, junto a otro, y otro. La superposición especular impide la representación y anula la semejanza.

El Sujeto sufre su primera amputación. Es Uno desfado con respecto a sí mismo. No tiene en dónde reconocerse, perdió su instrumento máspreciado: el espejo, y con él, su pieza más preciosa, el rostro, su querida brújula. Eso sí, le quedó una máscara, tras otra máscara. De esto se deduce una característica del sentido: su sin sentido. El sentido es una paradoja, y no un absurdo. Éste es falta de coherencia, la paradoja no carece, posee; ¿qué?: «Caoerrancia».

Decíamos que Deleuze es filósofo y que su rígida formación lo hace asiduo visitante del Peloponeso.

Grecia ha sido situada como cuna de nuestra racionalidad, la filosofía selló su origen en el Logos, el discurso. Tales precursor, y Platón verdadero iniciador, ilustran este origen que articula filosofía, ciencia y política.

La filosofía nace en la ciudad; los ciudadanos y el diálogo. Algunos sostienen que la filosofía irrumpe con un pacto verbal, su misión es la de establecer la justeza del discurso. De la justeza del discurso a la justicia en la urbe hay un corto trecho. Sin embargo, Grecia no aparece hoy como el origen puntual de nuestro pensar. Lo que fue clausura es línea de fuga. Grecia se abre a Oriente, el filósofo ciudadano se prolonga en el sabio del desierto. El filósofo se dirige a sus conciudadanos, al sabio hay que buscarlo, y encontrarlo. Ya son muchos los que nos cuentan estas peripecias. Dodds, Thompson, Vernant, Burnet, Gernet y Colli entre otros. Hay algo en la aurora de la filosofía que puede interesarnos, y a Deleuze también.

**EL YUDO VERBAL.** Es cierto que la filosofía es acuerdo bajo la forma del diálogo o tratado. Pero el diálogo fue combate antes de ser escritura o razón. Dos contrincantes: el interrogador y el interrogado, un objetivo: la victoria (y no la verdad). Una técnica: el yudo verbal, que en aquellos tiempos se llamó dialéctica.

El yudo consiste en desviar la fuerza del adversario contra sí mismo. No se trata de discutir, basta preguntar y dejar hablar. El interrogado llegará solo a encerrarse en una contradicción. La dialéctica se presentaba como un delicioso arte de preguntar, padre de la ironía. Más que combate era un juego, la alternativa vida-muerte fue traducida en triunfo-humillación. Un deporte oral. Es esta tradición la que acunó los albores de la filosofía hasta que Platón convirtió la lucha oral en monólogo escrito (monólogo plural). Pero hay más. De deporte peligroso, peripecia desnuda del habla que era cuerpo, se transfor-

mó en arte de signos. Destreza y arte de la escritura, de la herida a la grafía con Platón, nuestro primer literato.

¿Qué importa Platón? Mucho. Transfiguró el gallardo combate en un romance meloso. Tres actores: el modelo inalcanzable, la copia pretendida y el pretendiente cuya adecuación es lo que se pone a prueba.

Como dice Deleuze, un padre lejano, la hija deseada y el novio. Por ejemplo, la justicia, la cualidad del justo y los justos, recorriendo una serie decreciente de participaciones, todos aspiran a ser partícipes de la fortuna del padre, según un orden de semejanzas. El método: la división; distinguir entre verdaderos y falsos pretendientes. Extraño avatar el sufrido por la victoria ahora disfrazada de verdad. La diosa se llama Aletheia. El discurso como arte marcial para vencer metamorfoseado en arte literario para convencer.

La filosofía nace en un abanico de representaciones, el modelo y su despliegue de copias. Hay quienes imitan bien, hay quienes imitan mal (simulan). La disyuntiva: copia o simulacro.

Por esta vía, la del simulacro, la de lo aparente, Deleuze manifiesta su inclinación por los estoicos.

VERBOS E INCORPÓREOS. Se dice que estoico es el que soporta, *el que deja pasar*. Y es cierto. El estoico deja pasar, se deja llevar «por lo que está pasando». Eso que está pasando es un acontecimiento, algo que pasa en el tiempo y el espacio, un suceder.

¿Y qué es lo que mejor expresa un acontecer? El verbo. El infinitivo. Brehier ilustra: un cuchillo corta una torta. ¿Qué tenemos? Dos cosas, cuchillo y torta. Dos y nada más. Afirman los estoicos que tan sólo los cuerpos existen. Primer enunciado que interesa a Deleuze: el cuerpo y nada más que el cuerpo (el alma es la prisión del cuerpo).

Cuchillo y torta, y más aún: madera en el mango, acero en la hoja, el filo en sus bordes, maizena, harina, crema... Cuerpos y propiedades físicas. Pero, ¿no nos olvidamos de algo? Sí,

del corte. Cortar no es cuerpo ni propiedad física. El cortar no tiene cuerpo, es un cuerpo sin por eso ser fantasma o relato. El cortar es un «incorpóreo» no ideal, ajeno al modelo y a la verdad. Segunda aseveración que interesa a Deleuze: hay incorpóreos no representativos.

EFFECTOS/BRILLOS. Cortar es una acción, un acontecimiento que refleja un efecto en los cuerpos; pero este reflejo no es una re-presentación sino refracción luminosa, brillo. Un espejismo.

Los estoicos llaman «expresables» a estos acontecimientos expresados por los verbos. Citemos a Brehier: «Los incorpóreos, llamados también inteligibles, son o bien esos medios inactivos e impasibles, como el lugar, el espacio, o el vacío, o bien esos expresables enunciados por un verbo, que son los acontecimientos o aspectos exteriores de la actividad de un ser, o en una palabra todo lo que se piensa a propósito de las cosas, pero no las cosas» (*Historia de la Filosofía*, tomo II).

El «a propósito» es la ocasión en que se desenvuelven las cosas, la cosa-cuerpo es un medio que actúa o padece. Prosigue Brehier: «La razón, en tanto actúa, es entonces un cuerpo; y la cosa que sufre su acción, o que la padece, es también un cuerpo y se llama materia». En los incorpóreos hay algo del reflejo, son efectos que reverberan. Tercer matiz que interesa a Deleuze: el sentido es efecto. Efecto óptico, espejismo, simulacro.

¿Cuál es la causa de este efecto? Si un corte es provocado por la acción de un cuchillo sobre una torta, no por eso podemos decir que cuchillo y torta sean causas del cortar. El acontecimiento es efecto de la acción del cuchillo sobre la torta que sufre la «pasión» de la penetración. Cuerpo penetrante, cuerpo penetrado y el efecto incorpóreo del corte. Efecto sin causa.

Cicatriz no es efecto de herir, herir tampoco de cicatrizar, siendo la piel que nos protege una primera cicatriz; sin embargo, existe entre ambos un encadenamiento que los sitúa

como cuasi-causas, no se desprenden uno de otro, se reenvían mutuamente en el simulacro.

En el *AntiEdipo*, el cuerpo sin órganos, revestido en el *socius*, cuerpo lleno inengendrado, «milagrea» sus efectos y aparece como cuasi-causa para los agentes que se prenden al cuerpo lleno de la tierra, del déspota o del capital.

Volcarse a los estoicos es revertir al platonismo. Dos blancos en un solo disparo.

**ESTRUCTURA.** Incorpóreos - efectos, cuerpos - causas, constituyen presencias en bruto, manifestaciones puras de acciones y pasiones, constelaciones de reflejos: «Subvertir el platonismo significa esto: denegar el primado de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen. Glorificar el reino de simulacros y reflejos (*Lógica del sentido*). Es a partir de una lectura plural que el reino de las simulaciones renovó su estatuto. Lo aparente tuvo su lugar «necesario» en la estructura.

La estructura es invisible, una ausencia efectiva sobre la realidad. Los efectos que produce derivan de la «eficacia» de su funcionamiento. Para evitar el retorno a una dupla familiar a la metafísica clásica, real/ilusión, el concepto de eficacia estructural fue elaborado con minuciosidad.

La estructura es invisible y eficaz, su presencia es ausente, no se manifiesta de lleno, actúa como límite para un número finito de variaciones distributivas.

Combinatorias, combinaciones, articulaciones, distribuciones, mecanismos, efectos, lugares, funciones, determinantes-ausentes, determinados-presentes, son ejemplos del vocabulario estructural. En todo caso, el efecto, en este código pensante, no es expresión de una esencia oculta ni representación de la verdad.

El interés suscitado por el tema del fetichismo, el ser concebido como punto de unión de vertientes teóricas hasta el momento inconciliables, fue también producto de la separación entre simulacro y falsedad, de ilusión y mentira. Las ilusiones son «efectos estructurales», el desconocimiento/reco-



nocimiento se concibió como mecanismo necesario a las representaciones sociales de los llamados agentes de la estructura, el error se pensó como trayecto necesario, errar es caminar. La ilusión, a su vez, es forma y la teoría de las ilusiones se enmarca en una teoría de las formas de aparición, necesarias y constitutivas de la realidad.

La única diferencia entre lo «real» y la «realidad» reside en la distancia que recorre un sistema de transformaciones.

LA REPRESENTACIÓN. En la *Lógica del sentido*, Deleuze es copartícipe de este interés por el universo de las formas. Fetiches, lapsus, sueños, sombras, reflejos, pintura, ecos, espejismos, multiplicidad ilusoria que fue necesario explicar y resituar.

Se resquebraja la unidad del sujeto, se escinde la figura del círculo y el trazado de la hendidura irreparable produce la dispersión infinita, el desplazamiento, la errancia. Temas conocidos del pensamiento estructural que Deleuze irá minando en una paulatina autocrítica. Como si la filosofía de la re-presentación figurativa, a la que se le habían cerrado las puertas de la modernidad, retornara encapuchada, ahora disfrazada de re-presentación estructural. Se verá en el *AntiEdipo*.

Pero hay algo más que atrae a Deleuze en los estoicos. Hablan de lo primero y lo llaman fuego. El Fuego Primordial no es el huevo cósmico. No es liso ni redondo. No hay despliegue y repliegue en el seno de una unidad. Falta la reconciliación en este movimiento de constitución y disolución eternos. No se trata del reconocimiento de un ente que se posee a la vez que se desconoce hasta el momento culminante de su conciencia de sí.

No hay «se», tampoco «re», la representación y el recuerdo de un futuro/anterior: yo... habré... sido.

CUERPOS. La unidad es el fuego consumidor-consumador que irradia *tensiones*. De magnitudes diferentes, opacas unas, otras fulgurantes, densas y volátiles, las tensiones se materializan en *cuerpos*.

Los cuerpos son parciales porque encarnan porciones de tensión. Se caracterizan por el conglomerado de fuerzas que los atraviesa. Los cuerpos no flotan como mónadas reflejándose la redondez óptima; en el universo ígneo lo primero es la mezcla. Los cuerpos se mezclan en la re-torta del alquimista cósmico. Habla Heráclito.

Los verbos expresan aconteceres, desde ellos Deleuze nos expone la dimensión del simulacro; las fuerzas-tensores se coagulan en cuerpos, por lo que éstos poseen un atributo mayor: la *intensidad*.

Esta figura, la de la intensidad, es el primer peldaño de un pasaje de problemática en la obra deleuziana, sin embargo, el indicador de «estados», también pasa por los suyos.

LA NUEVA NOVELA. Cuando Robbe-Grillet provocó un pequeño tumulto en la *intelligentzia* francesa, recordemos, las palabras estaban imbuidas del tinte tenebroso y «angustiante» de un sujeto libre y comprometido, auténtico y responsable. La concepción del mundo existente había inundado de moral todo intento de pensamiento. El filósofo que jamás pudo llevar a cabo un tratado de ética, enrareció la atmósfera francesa, y más allá también, de vapores superéticos desplegados entre Dios y el Diablo, el hombre y la historia, y también las prostitutas... y las moscas.

El mundo de los objetos-cosas despedía viscosidad, náuseas como se decía en aquella época. Fue el momento en que hizo su presentación la novela objetiva con su indiferencia al sujeto, un recorrido de mirada fría y especular y el lenguaje como nuevo solista del pensamiento.

Las palabras parecían cosas, o lo eran, se desplegaban en tenues reflejos y tiempos detenidos bajo la apariencia sutil y crocante de las máscaras. Los corredores de los castillos, las blancas balaustradas frente a jardines en laberinto, el silencio de las palabras, realzaban la presencia del lenguaje.

Comenzaron a tejerse hebras, trazos, marcas, pliegues, contornos, y aristas en el nuevo mundo significativo. La visco-

sidad dio lugar a un cierto aire de ligereza y el clima fatal de autenticidad se trastocó en un alegre baile de simulacros.

La mirada ya no fue el reflejo petrificante de los otros, sino el límite fugaz frente al cual las palabras-cosas se presentaban en su neutralidad. Parecía posible jugar a una nueva irresponsabilidad.

SERIES E INTENSIDAD. Una novela objetiva, una antropología estructural, una ciencia de la lengua, despertaron el interés por el simulacro.

Pero hubo revueltas y cambios de postura y lo que fue simular se rehízo en un «sentir». Volvemos a la intensidad.

Deleuze introduce la noción de serie para pensar la «diferencia» en un modelo a-representativo.

La serie está constituida por elementos discretos ubicados en una relación diferencial, una sucesión de discontinuidades atravesadas por una línea articulante. Ésta es la intensidad, un elemento diferenciador.

Aún inmerso en un pensamiento estructural, Deleuze busca una salida, una fisura desestructurante en el esquema de lugares y funciones. Llevado de la mano de Nietzsche, nos habla de intensidad, pero ésta, en una primera instancia, no es tensión sino lugar. En una serie se articulan los elementos que la componen según una «razón» diferencial. Las series se articulan entre sí, conectando las diferencias constitutivas de cada una de ellas.

La serie del hablar se articula a la de comer, una serie biológica se conecta a una lingüística y ésta es función de una económica... las unidades discretas se «enganchan» constituyendo series verticales, transversales. Un crucigrama serial.

El arabesco que traza la línea que articula al conjunto serial es lo que se llama intensidad; posee dos atributos: heterogeneidad, transversalidad. La intensidad de un sistema se define como una configuración articulada de series heterogéneas. Las series al comunicarse, producen «acontecimientos

en sus bordes, sucederes que revientan tal rayos y truenos y un conjunto de sujetos larvarios y pasivos». (*Lógica del sentido.*)

Esta concepción de la serie poco se distingue de la de estructura, más aún cuando se destaca la ubicuidad de un lugar sin ocupante o de un ocupante sin lugar que recorre el trayecto y dibuja la figura.

Esta ausencia-presente que definía a la estructura, también designa a la serie.

Sin embargo, habría *una diferencia*. La intensidad no es el lugar móvil que se pasea por la estructura y su función diferenciadora no es efecto de la casilla desocupada o significante mayor.

Si el arabesco que expresa la intensidad se convierte en símbolo, lo hace por un «*tour de force*», porque como dice Colli que dice el poeta: «próximo está el dios y arduo es aferrarlo». (*Después de Nietzsche.*)

DIFERENCIA INTENSIVA Ese lugar se convierte en tal porque se inscribe una diferencia no espacial sino cuantitativa, una diferencia de tensión, una fisura intensiva.

*Cantidad* porque la primera diferencia es una diferencia de grados, y esta grieta primera irradia los tensores y su recorrido. La intensidad es el motor de un sistema de series, o, como dice Nietzsche, la fuerza que lo atraviesa.

En *Rizoma* y *Kafka*, Deleuze distingue a la máquina de la estructura. La primera cabalga sobre varias estructuras *disponiendo* así conjuntos heterogéneos. Disposiciones maquínicas de elementos heterogéneos. Lo homogéneo será efecto del funcionamiento del sistema.

La serie de diferencias atravesada por la fuerza intensa, *simula* semejanzas, identidades y diferencias. El simulacro es el producto de un sistema de diferencias de series disparatadas.

La fuerza que atraviesa los estratos del sistema es la intensidad, diferenciada en el origen, y los simulacros, el efecto óptico reverberante.

SUPERFICIE/PROFUNDIDAD. Desde La *Lógica del sentido* hasta el *AntiEdipo*, Deleuze recorre el trayecto de la intensidad.

La superficie es una capa tersa en la que es posible diagramar contornos de figuras. Pero si la superficie deja de ser el velo frágil sobre el que se producen acontecimientos, el manto volátil y cambiante del sentido, sobre ella se expresa una fuerza tamizadora que resquebraja su textura. Proviene de las profundidades, se origina en el abismo y su virtud radica en el efecto de las partículas «im», tras, in. Lo impensable, incognoscible, tras-sensible, devora superficies y organizaciones, es principio trascendental que oficia de colador de formas y máquina de lo informe.

Lo informe es el sinfondo activo presente por sus erupciones (percibimos la diferencia «temperamental» de este enunciado con el estructural vacío que distribuye lugares. Lo teórico es siempre temperamental). Volcán esquizofrénico de Empédocles, volcán mescalito de Lowry.

El mundo de las profundidades carcome el sentido, lo anula, deja partículas flotantes, en suspenso, no articuladas, con trayectos multiformes y caóticos.

EL ESQUIZO PROFUNDO. Artaud sufre de espíritu órgano, de espíritu traducción, de espíritu intimidación de las cosas. Su cuerpo despedazado se parte por las tensiones de lo im-posible; la fuerza aniquiladora que le impide pensar.

Pensar no es fácil. Si pensar no es traducir o rearticular lenguaje articulante ya amortizado, el empeño en fabricar una idea puede llevarse la vida, o el cuerpo. Estoy por debajo de mí mismo, o por encima, dice Artaud, pero siempre distante de mi órgano pensante. Artaud es el grafito del lápiz que se gasta, el pulso débil del trazo.

Para Deleuze, Artaud es un habitante ejemplar de las profundidades, un recolector de resaca para quien «toda escritura es una porquería». Alicia Carroll vive en un país de maravillas, de naipes con naipes, de reyes y reinas, juegos de azar alrede-

dor del humor y la perversión. La esquizofrenia es otra cosa, es cosa.

Los principios activos y pasivos que, según los estoicos, legislan el proceder de los cuerpos, también se apoderan del lenguaje, lo parten en consonantes duras y blandas, vocales explosivas, articulaciones implosivas, y las palabras-letras se transforman en entidades que ven y vemos, nos comen y comemos, soplan y soplamos, siempre afuera, al alcance de ninguna mano, objetos de apoderamiento, objetos cortantes o líquidos.

Pensar lo impensable es tarea ardua, labor de problematización e interrogación hacia una apertura al Ser, que no es redondo o limpio (un globo de oro que a la vista reluce y al oído dice), un Ser es desestructurador desde el sin fondo.

PERVERSIÓN Y SUPERFICIE. De las profundidades llegamos al pensar, parece que tienen que ver. Con los simulacros bordeamos el mundo superficial, era el mundo perverso. Lewis Carroll se pasea por un universo de sorpresas, cada segmento que Alicia recorre, se prolonga en otro, queda invertido, patas arriba, forma figuras y se desfigura en otras figuras. Continua creación de formas, placeres de la transformación, despliegue de metamorfosis. El perverso es humorista y siempre le encuentra el otro lado a las cosas.

De lados se trata en la superficie. Ver las cosas con humor, descender y desde la pequeñez guiñar los ojillos saltarines; el humorista permanece oculto para los faltos de humor (castigados por la solemnidad).

El perverso es artista de superficies, adorna obstáculos, confecciona maquetas de la Ley, es un arquitecto del placer.

Sin embargo, peligroso es su andar. El placer tiende al relajo y el temblor de la risa esconde otro temblor; la risa del humor disfraza, entonces, a la risa histérica. La perversión no es sólo una entidad clínica, también es ilusión. Deleuze lo sabe. Aun en el *AntiEdipo* queda atrapado por las infinitas fantasías que le propone.

VIAJE AL FONDO DEL... Un paseo por la profundidad es algo diferente, convence al más terco. Así como no hay turismo por el inconsciente, las profundidades reciben pocas visitas. Mejor dicho, recibe visitas, pero fugaces. El que se olvida y permanece un poco más de lo debido, puede sufrir una metamorfosis, esta vez peligrosa. Entre huésped y anfitrión existe un tabique de aire, imperceptible separación que no depara los acostumbrados placeres del dueño de casa. Si la casa es la comarca del abismo, el anfitrión no es el dueño de la comarca, suave metáfora para el reo de la profundidad, el amo es sirviente y el patrón es el Otro, al decir de los analistas de esta década. Es posible bajar a las profundidades, siempre se escucha el canto de alguna bella doncella que reclama un rescate, Ulises-sirena, Orfeo-Eurídice, pero es aconsejable pedir amarras o jurar no volver, ni la vista ni los pies, y se recomienda olvidar los paisajes dorados.

¿Qué pensador no gozó del mundo de las intensidades? Deleuze nos recuerda las sensaciones de vértigo, los efectos edulcorantes de la farmacología o cualquier traspíe vital que nos haya tocado vivir, o eludir.

Michel Foucault también gusta mencionar los efectos farmacológicos, por qué no, ya que lo hicieron Quincey, Cocteau, Baudelaire, Burroughs o Michaux, pero lo hace para discurrir sobre la idiotez, acerca de los efectos milagrosos del ser estúpido (ver *Teatrum Philosophicum*); el pensador aspira a la estupidez, sin embargo, lo mismo pasa con las profundidades, los estúpidos sabemos, o saben, que hasta la tontera cansa.

Todo hace presumir que es más fácil ser perverso que intenso. O superficial que profundo.

Lo primero pertenece a las máscaras, ya lo vimos, lo segundo a la desnudez.

EFFECTOS E INFECTOS. Aclaro: el mundo de los simulacros es productor de una cadena de efectos, hay poses, mascaradas y reverberaciones. El sentido no sólo no subyace, al decir de los exégetas del sentido, sino brilla, fulgura.

Del mundo de las profundidades deriva una serie de infectos, las intensidades huelen. Esto explica la crítica de Artaud al poema de Carroll, porque cuando dice caca, no apesta.

El artista de las profundidades es, por lo general, muy ambicioso. Van Gogh, en las cartas a su hermano Theo, anuncia su proyecto de una pintura que perfume el encierro con aromas a girasol. Artaud pretende disponer de toda la sutileza de nuestra comprensión para deleitarnos con su cacofonía y onomatopeyas. Desconfían de las formas y de la belleza.

LO GRAVE NO ES SERIO. El profundo no es solemne pero sí grave. Grave es su saber. Carece del espíritu de seriedad que es propiedad de las alturas, del ojo supervisor o del espíritu filosófico. No es prestidigitador de conceptos o contable del saber. Su gravedad es fruto de una percepción intensa, de cara a cara al caos/cosmos. Hablan de muerte con desparpajo, hasta con crueldad, o de vida y reconciliación, de fe. Nietzsche-Kierkegaard.

También son intensos los profetas del desierto, aquellos que estando fuera se dirigen a los que quedaron dentro, el espíritu nómada que desde los bordes golpea las puertas de la ciudad, vocífera al presente y anuncia el futuro apocalíptico. Isaías-Zaratustra. Palabra del desierto, presagio del exterior que anuncia otro exterior. La ciudad recibe la jerga profética portadora de la palabra divina. El desierto es zona desterritorializada, crisol de intensidades, frontera de purificaciones e iniciación, local de nómades. En el Ática racional la palabra rebota en la dialéctica, es asunto de ciudadanos, políticos y filósofos. En el Oriente misterioso, la palabra no rebota, circula... de la cima del monte pasa por el desierto, llega a la urbe pecadora y retorna manchada.

Dice Blanchot: la palabra profética es una palabra errante que retorna a la exigencia original de un movimiento, se opone a toda residencia, a toda fijación, a un enraizamiento que sería reposo... El desierto es ese afuera, y la palabra profética es entonces esa palabra en donde se expresaría, con fuerza desolada, la relación desnuda con el afuera... (*Le livre à venir*).



¿Y de qué si no, habla Artaud cuando sufre la erosión de su pensamiento? Sus ideas son arena, las formas se diseminan, los coágulos se disuelven en precipitaciones caóticas; y al igual que el profeta que ronda y hace rondar durante cuarenta años. «Yo estoy fijo, localizado alrededor de un punto siempre el mismo y que todos mis libros traducen».

Nuevamente estamos en que pensar no es traducir. Tiene que ver con la profundidad, la desnudez (no es exhibición, tampoco inhibición). Pensar es movimiento.

MÁSCARAS Y DESNUDEZ. Deleuze se interesó por las máscaras, luego, en el baile de máscaras.

Un baile de máscaras no es un baile de enmascarados. Los antifaces se alternan, entre uno y otro hay vacío, un rostro hueco, una danza de alternancias e intersticios. El profundo-intenso se inclina a la desnudez, al despojamiento, un rasgarse las vestiduras, la piel, los huesos y los órganos... un cuerpo sin órganos recorrido por intensidades.

Deleuze se separa del panorama ilusorio de la perversión; su autocrítica lo conduce hasta la noción de máquina deseante, suena a perverso, dice.

El mundo de las intensidades es un mundo de multiplicidades. Deleuze es pluralista, pero aclara, ser múltiple no es tener cada vez más. La multiplicidad no es un agregado, puede definírsela como un restado.

Cada vez menos, n-I, una vía al ascetismo y la sobriedad. Ya no se trata de ir un poco más allá llevado por la curiosidad de la transgresión, un poco más loco, un poco más alcohólico. Ahora el atreverse está dirigido al agua mineral. Tampoco se trata de saltos que nos distinguen de altitudes medias y de multitudes mediocres, el desafío está en el anonimato, dice Deleuze: «no me gustan los marginados, no son suficientemente clandestinos» (*Carta a Michel Cressole*).

Dijimos que el hábito era contracción; su instalación necesita de un yo programado por síntesis pasivas. Este yo recoge

restos, los recibe, los acoge y los retiene. Fossiliza el instante, lo petrifica. El hábito es retención.

El momento intensivo no es «habitual», la caída o la subida intensa resquebraja el tiempo de espera, el del yo pasivo, disuelve las contracciones y las energías se desprenden de la «coraza muscular». Una vez efectuada esta «liberación» primaria, el desplazamiento intensivo recorre una escala que apunta a un límite, en ese extremo se produce una metamorfosis. El hombre se convierte en araña. La metamorfosis es asunto de intensidad. Kafka.

LAS DOS FUGAS. Hay dos tipos de fuga. Una es la huida *in extenso* por superficies, de una forma a otra, de un país a otro, un desplazamiento cualitativo. La otra es la fuga intensa, una alteración cuantitativa, un «escape»-fuga por el que huyen las partículas mínimas, escapar es aquí producir escapes, huir es provocar fugas, fugarse del mundo es hacer que el mundo huya.

«Desde los cuentos de animales, Kafka traza líneas de fuga; pero él no huía «fuera del mundo», era más bien al mundo y a su representación que hacía huir (en el sentido de un tubo «con escape de»).» (*Kafka.*)

Ésta es la fuga esquizo y puede realizarse sin desplazamientos. El cambio de forma es producto de un *crescendo* intensivo y su resultado la metamorfosis en un solo lugar.

El hábito es retención, conservación; la metamorfosis es fuga, cambio.

Carroll nos muestra un gato que sonrío, un humano que lo mira. El gato es gato por su sonrisa y cuando su cuerpo desaparece, queda la marca de su sonrisa etérea, compinche, una sonrisa gatuna. El hombre capta el instante y se «coloca» en el lugar de la evanescencia risueña, pierde su boca y se apropia del «resto» felino. Se ha convertido en gato.

Metamorfosearse no es disfrazarse. Es captura de código. Deleuze dice apropiación de una plusvalía de código, y lo refiere a la intensidad. Un entrecruzamiento de códigos a la manera de la abeja y la flor en el ciclo reproductivo, vía polen.

INTENSO/EXTENSO. La intensidad genera lo extenso, la profundidad a la superficie. Pero en esta generación no es una línea que deriva de un fundamento.

El absoluto metafísico es una sustancia uniforme, homogénea e idéntica a sí misma. Todos los avatares que puede llegar a sufrir no impiden que goce del mínimo reposo indispensable a su ser sustancial. Puede quedarse en un mismo lugar, en una eternidad de en sí-para sí, puede también desplazarse a través (de sus predicados, de sus momentos, de sus modos, de su historia), es siempre Una y La Misma; la encontramos en el origen, la volveremos a hallar al final, será eco, recuerdo, olvido también, omnipresencia, omniausencia... una madre. Y su esposo.

La generación de la que hablamos no es la de la madre-absoluto.

QUIÉN. Así como hay preguntas referidas al «cómo», cómo se produce, cuál es el mecanismo, interrogantes pertenecientes a nuestra modernidad; otras al «por qué cuál es el motivo, por qué pasa lo que pasa, que son preguntas envejecidas, el interrogante adscribible a la fuerza-intensidad es el «quién».

Sin embargo hay seres vivos por su viveza y no por su vitalidad. Por ejemplo el profesor Tresmontant, discípulo de Teilhard de Chardin, que actualizó su teología con los utilísimos avances de la ciencia.

En su encíclica «Cómo se demuestra la existencia de Dios en la actualidad», tiene la sapiencia, y sus lectores la paciencia, de toparse con un «quién» en las postrimerías de su «cómo». Siempre un mismo quién. Es cierto, afirma, que el orbe no fue creado en siete días, cualquier ser humano medianamente atento a los progresos del saber, descreo de tal afirmación. Pero se equivocan quienes se aferran a semejante suceso para proclamar el reino del ateísmo y la era de la Razón huérfana de Papá. Por lo pronto el Biblos es alegórico, nadie sabe lo que representa el siete para el Señor, puede ser mucho más que siete. Lo que

nadie sostendrá es que las maravillas que día a día descubre la ciencia, a través de su «cómo», sean mero fruto del azar, y que todo existe porque sí. No, hay «alguien» detrás de todo esto. Dejo al lector la riesgosa aventura de hallar una respuesta, saber de «quién» se trata. Doy una pista el título de la encíclica. Ahora a arreglarse solos. Sin embargo hay quienes no creen en Dios (*sic!*). Deleuze, por ejemplo. No por eso es ateo, habla de corrientes divinas en el *AntiEdipo*.

Para terminar con un tema espinoso, especialmente hoy, en 1978, explicaré el motivo del apunte religioso.

En el origen de lo extenso no hay unidad y sí una diferencia intensa, un desnivel cuantitativo. En un comienzo, entonces, un exceso o defecto. Todos los niños son prematuros, tal lo afirmado por Lacan en el Estadio del Espejo. A partir de esta diferencia intensa hay un desprendimiento múltiple, corpuscular. Nuestra Madre es la bioquímica.

LA MÍSTICA YA NO ES PARANOIA ORIENTAL. Insiste el tema de la madre cuando se habla de generación, y más aún cuando los efectos retardatarios de la traducción no nos entregaron *Encore*.

Nunca sobrá mencionar que pensar no es traducir, si no no puede explicarse el apuro por redescubrir el estado inefable denominado mística. Hay rumores que dicen que el éxtasis no es una psicosis feudal, que es lenguaje en ofrenda exclusiva al objeto «*petit a*», y esto implicará seguramente una nueva relectura de Freud, y alguna que otra lectura urgente y rápida de un Loyola o Santa Teresa. Para colaborar ofrecemos un regalo.

Dice Santa Teresa: «porque así como los pájaros que enseñan a hablar, no saben más de lo que les muestran u oyen, y esto repiten muchas veces, sé yo al pie de la letra».

Teresa de Jesús, monja de Nuestra Señora del Carmen, comienza así sus moradas. Para ella pensar es traducir, pero con una salvedad, su Dios es ecuménico, no sólo francés.

Nos propone, además, un nuevo icono, presentable como blasón, en un próximo seminario: el loro traductor, sucedáneo del elefante sabio. De las grandes orejas al portentoso pico.

De Dios se trataba, y del ex-tasis. El Nombre es impronunciable, la luz, invisible, el falo, ausente; el hueco está recorrido por una intensidad.

El goce místico tiene que ver con el más allá, con otro lugar. Pero este más allá no es la inscripción de la estructura metafórica en el sujeto, que cae y se desplaza, sino del aumento de voltaje de una tensión, del *crescendo* intensivo. La «unión mística» es producto de una elevación eléctrica, de lo alternado a lo continuo, el *re-ligar* evocado por la teología. Evocado y obturado.

EL DIVÁN. La filosofía siempre habló de amor, dice Lacan. Y no sólo eso. Considerada durante siglos madre del saber, caracterizóse por la devoración, también deglute psicoanálisis, vía Heidegger, vía Hegel. Esto tiene consecuencias. Hay algo que la filosofía o los filósofos no pueden digerir, y es el gabinete, hoy llamado diván o experiencia analítica. Hay quienes proponen clausurar puertas de consultorio, ¿para qué?, la experiencia es signada por su irreductibilidad.

La experiencia analítica tiene su diván; la experiencia filosófica también lo tuvo, algo más completo, se hablaba, se comía, y se..., amén del discurso peripatético, periplo que inspirará a Deleuze en su esquizoanálisis, el paseo del esquizo en lugar de la neurosis divanizada.

Esta agresión «divina» tuvo lugar para descartar lo que no es la generación de la superficie por lo profundo, y de lo extenso por la intensidad. Hicimos teología negativa, única posibilidad enunciativa de lo inefable.

DIFERENCIA Y DISPERSIÓN. En el origen, una diferencia de tensión, en un segundo momento el «*dispars*», la dispersión molecular, la fuga microscópica. Las moléculas se expanden, se conectan, se agrupan para desarmarse y reagruparse nuevamente. Pero no son meras moléculas químicas.

El esquizoanálisis evoca a la física, a la química, a una microbiología. No tienen por qué ser menos respetadas que la lingüística. La experiencia analítica vive de la palabra, su pase es verbal, escritos estamos y sobre un archivo cifrado nacemos. Estamos prendidos a un programa significativo, Deleuze no lo negaría. Pero esto se parece a las famosas discusiones y críticas al funcionalismo, en épocas en que la sociología era arte de multitudes. Las instituciones, sin lugar a dudas, funcionan, y su funcionar es acorde al marco histórico-social en que actúan; sino no existirían, nadie compra un cáncer. Los cánceres se producen. A esto se refiere Deleuze cuando habla de inconsciente y deseo. Son cánceres que desestructuran y funcionan mal. Son el peligro del código, no únicamente del *cogito*. El funcionalismo tenía razón, los órganos son necesarios al organismo, las partes acordes al todo; del mismo modo, los penalistas del deseo, los que subordinan el deseo a la ley, también tienen razón. Los ciegos siempre tuvieron razón.

Pregunta que hacemos a Deleuze: ¿cuál es la consistencia de la materialidad molecular?, ¿flujos y cortes?

Lacan dijo que el lenguaje es cuerpo, cuerpo sutil pero cuerpo al fin. La materialidad del significativo ha sido definida por su locabilidad, ¿lugar vacío?

Si las intensidades que se desprenden de las vibraciones de flujos no son sustanciales, ¿qué les da consistencia? La pregunta es más general, se refiere a la materialidad de lo sutil, del cuerpo vibratorio. Reich lanzó su *orgón* a la atmósfera pero nadie quedó tranquilo. Esperemos que el reciente interés por la «práctica mística» abra nuevos y delirantes caminos.

LA DISPERSIÓN. Dice D. H. Lawrence: «Estamos encantados con el señor Einstein por haber expulsado el eje externo del universo. El universo no es una rueda giratoria. Es una nube de abejas volando y zumbando alrededor». Y en otro párrafo, «estamos tristemente necesitados de una teoría humana de la relatividad».

La dispersión tiene que ver con Dios (puede «relativizarlo»), el Señor no hizo más que impedirla.

La figura del sujeto obliga al regreso de lo diferente y dispar a lo mismo. El decurso y transcurso es eternamente recuperado. A partir de la mismidad se traza un crucigrama de opciones, polaridades; disyunciones exclusivas, dice Deleuze. O bien esto... o bien lo otro; pero hay opciones inclusivas: ya sea lo bueno/ya sea lo malo, lo inclusivo despide al fundamento y todo parece posible. Absurdo, decía Camus (falta de coherencia, nada tiene sentido, o, el sentido es la nada), criminal según Dostoievsky (si Dios no existe, todo está permitido, nada está prohibido, ni la muerte del Padre), y posible, para Spinoza.

Deleuze se interesa por Spinoza, no es el único, también Althusser, entre otros, para su proceso sin sujeto; pero aquí tiene connotaciones diabólicas.

LA MODIFICACIÓN. El Dios de la inmanencia es el Anti-Cristo, la Inquisición tenía razón con respecto a Baruch. La sustancia, los atributos y los modos se articulan en un despliegue que es «expresión» del uno en todo. Si la sustancia divina no es otra cosa que manifestación, se concluye que no *hay más lugar que éste*. Se destruye la verticalidad, la pirámide jerárquica se derrumba. Terminó el más allá, Dios es *modificación* pura.

El universo ya no se define por la escisión, desaparece el esquema del andrógino primordial, el que sufrió el tajo irreversible. Cielo-tierra dormía abrazado a sí mismo hasta que su lado más liviano voló y se llamó cielo a secas, tierra es lo que quedó; pero, finalmente, es este modelo mítico lo que voló, y quedó la pura modificación, el «*el dispars*».

Decíamos que la pregunta correspondiente a la intensidad es el «quién». Cuando, en *Nietzsche*, Deleuze ausculta el procedimiento con el que el autor de la *Genealogía de la Moral*, extrae el sentido de los valores, escribe: «No encontraremos jamás el sentido de alguna cosa (fenómeno humano, biológico o aun físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apro-

pia de la cosa, que la explota, que se apodera o se expresa en ella». La pregunta señala a la fuerza, al conglomerado de fuerzas que actúa como diferenciador de valores, a los que sostienen esas fuerzas, sus portadores, al poder evaluativo de las fuerzas, a quienes evalúan. Se interroga ya no el mecanismo, sino el lugar, más incisivamente aun, a los ocupantes del lugar. «Dime quién eres y diré lo que dices».

Cuando Foucault, en *La arqueología del saber*, propone un esquema teórico para el análisis de la formación de las modalidades enunciativas, hace una primera pregunta, ¿quién habla?, ¿quién es el titular?, no es una identidad lo que espera detrás de la respuesta, ya sea nombre, sujeto o persona.

TRIÁNGULO Y POBLACIÓN. Todo enunciado es colectivo, afirma Deleuze; el hablar remite a una disposición colectiva de enunciados, el titular constituye, en última instancia, una cultura, en el sentido empleado por la biología para el medio en que se desarrollan las bacterias. El «quién» remite a una población. El complejo de Edipo es la exodermis de una cáscara, el triángulo que exhibe se abre en otras triangulaciones. La causa estructurante es efecto de represión. En una palabra, Edipo no es teatro de deseos reprimidos, sino de enunciados represores. No se reprime un deseo básico enroscado en el incesto, se reprime, codifica, cuantifica y califica al flujo intensivo decodificador.

El triángulo de triángulos, la maquinaria de las triangulaciones deja su tres y se pierde en la pluralidad. La familia primordial se disuelve en poblaciones ambulantes.

El «quién» es derivado de multiplicidades.

Así como el significante mayor o despótico, el eje por el que lo negativo es carencia o falta, evoca al ojo que apunta al cielo, un vigía de las alturas que todo lo ve porque todo lo sabe y tiene, la intensidad no es celeste, se tiñe de terracota y se planta en la tierra. Los flujos intensivos de la sociedad primitiva.



LA TIERRA INTENSA. En el centro de la sociedad primitiva está la tierra. «La unidad primitiva, salvaje, del deseo y la producción, es la tierra», afirma Deleuze en el *AntiEdipo*.

La tierra es una máquina territorial que produce, inscribe y consume. Los cuerpos, los órganos y las marcas se acoplan a ella como medallones que danzan sobre la malla reticular de un esgrimista, las intensidades fluyen sobre su superficie.

La tierra también es una madre, ella todo lo engendra y a ella todo vuelve. Los cuerpos y las marcas se deslizan sobre su superficie sin jamás ocuparla, dominarla o vencerla. La escritura baila sobre el papel terrestre.

En la máquina milagrosa, el cuerpo sin órganos, desde el límite del *socius*, se apropia de lo que circula por su territorio. Es un estadio inengendrado.

La tierra crea por milagros, las articulaciones, verticales y horizontales, dibujan su cuerpo sin marcarlo. Se escribe a los cuerpos, el alfabeto es profundo, se «ins-cribe» sobre la piel.

Hay una memoria intensa que remite al tiempo mítico de la transfiguración del caos en cosmos, al un-dos primitivo, a la primera marca, al espacio del gemelo escindido, esta memoria subterránea se cubre con otra extensa, memoria de alianzas y palabras.

Dice Deleuze: «... Es desde este punto de vista que el sistema extendido es como una memoria de alianzas y palabras, implicando una represión activa de la memoria intensa de filiación». (*AntiEdipo*.)

En el capítulo del *AntiEdipo* que Deleuze dedica a la sociedad primitiva, se desarrollan los puntos temáticos de una posición que para simplificar llamaremos maquínica, a-estructural.

POSICIÓN MAQUÍNICA. El estructuralismo, entre comillas como es habitual, fue puente del matrimonio francés entre el psicoanálisis y la lingüística. Inspiró, además, dos décadas de investigaciones en el campo de la ciencia social y la filosofía. Deleuze cree que ya puede descansar.

Distinguimos cuatro puntos en la crítica deleuziana a la concepción estructural: 1) la problemática del incesto y el complejo de Edipo; 2) el análisis de la sociedad como régimen de intercambio; 3) las relaciones intenso-extenso; 4) el modelo de la lógica combinatoria.

INCESTOS Y FLUJOS. 1) El incesto se refiere al deseo del hijo por el padre de sexo diferente, transformado en opuesto, contrario. Una dialéctica sexual. Esto se condensa en el reemplazo de «por» por la preposición «de», se habla del deseo de la madre, desde y hasta la madre. Es aquí que Deleuze ejerce el primer punzón de su crítica. El deseo incestuoso no es deseo familiar. Lo que transgrede, el deseo violador, el operador que impediría el paso de la naturaleza a la cultura, el deseo que nos bloquearía en un estado sempiterno de animalidad, no designa a la madre/padre. Ni en el realismo, ni en el simbolismo.

Esto no significa que las madres/padres no sean deseables, sino que el ansia o el apetito, como decían los antiguos, no se dirige a un nombre (madre), ni a una persona (el ser parturiento de nuestro ser), sino a la conjunción imposible del nombre de la persona. Pero esta conjunción no es familiar. Lo que muestra la maquinaria primitiva es la represión que se ejerce sobre el flujo intenso, representante del deseo, que, remontándose a través de la genealogía ancestral, proviene de la tierra-Gea.

El deseo es productor, su producción es desestructurante, no es un derivado de una visión ontológica que apoya este poder desorganizativo en una fisura primitiva del Ser. La fisura, si existe, no es consecuencia de una falta.

En la producción deseante, los elementos productivos se enlazan a medida que se constituyen, crean elementos desorganizadores, líneas de fuga.

Los flujos de intensidad conforman el «negativo» de todo *socius*. Siempre implican restos no codificables.

La prohibición es resultante y condición del funcionamiento del *socius* que no sobrevive a la decodificación, a la

liberación de las marcas y los cuerpos en el decurso de los gradientes de intensidad.

Las corrientes intensas sufren la represión que desplaza al representante por otro que funciona como representado: se dice que se reprime el deseo familiar. El deseo incestuoso se ubica en el lugar de lo prohibido y se adjudica, ya con el manto de la ley, el papel de fuente del deseo. El deseo es hijo.

Sin embargo, lo prohibido es lo que prohíbe, lo reprimido, represor, lo condicionante, operador represor.

La metáfora familiar insiste; lo que se prohíbe es la «gula» por la madre. Pero, ¿qué es la madre?; la madre es la tierra. Jung tendría razón si no hubiera persistido en sus aires puritano-esotéricos.

Y, ¿qué es la tierra?; un cono productor de fluidos de intensidad. Más acá de la representación, al margen de cualquier puesta en escena, la problemática del incesto señala la función desestructurante del deseo.

Si el niño es apegado a la madre, faldero como se dice, pegado a ella, su «inseparable», entrañable, todo queda bloqueado, obturado. El silencio absoluto es simultáneamente bloqueo definitivo y dispersión radical de flujos.

Cuando lo real se hace metáfora, cuando el padre es nombre, cuando la cosa se hace símbolo, algo está en vías de desaparición. El símbolo es flaco.

La metaforización ofrece un doble callejón sin salida. Por un lado, el teatro y la metáfora es crítica radical de todo biologismo, por otro, la puesta en escena familiar remite a la prematuración biológica y a ese dual-real del niño y la madre. El símbolo se «apoya» en lo real, el deseo en la necesidad, queda como su resto, es cierto. Es cierto también que la cultura es consecuencia de la prohibición, del incesto, quizás. Pero es hora de dejar el apelativo madre/padre y la pareja prohibición del incesto/ley del deseo.

El Bios, soporte del Eros, también incide por sus efectos, pero su acción excede la familia: ésta es una metáfora, su es-

estructura se superpone al campo de lo simbólico, traza una configuración de lugares que distribuye materialidades diferentes. El inconsciente del que habla Deleuze está más allá de toda metaforización, disemina el triángulo primordial en un sin-fin de multiplicidades.

El análisis del inconsciente no pertenece al campo de la semiótica, su estudio es asunto de economía-política.

INTERCAMBIAR  $\neq$  REGISTRAR. 2) El estructuralismo no piensa que el intercambio sea producto exclusivo de la sociedad mercantil. El tomar y dar, el trueque en un sistema de estabilidad constituye una infraestructura presente en todo *socius*. Los hombres, por ejemplo, intercambian sus mujeres según las leyes elementales del parentesco.

Devereux, entre otros, con mirada socarrona, interpreta el deseo subyacente a este intercambio singular. Trocar mujeres es condición del régimen extenso de alianzas, pero algo esconde este comercio humano «equitativo»: un apretón de manos que los hombres se dan cada vez que concluyen un pacto. Y en este apretón duerme un deseo. Perverso-homosexual, dice Deleuze.

Los hombres casan a sus mujeres porque no pueden casarse entre sí, por más que lo deseen.

La organización que corresponde a la territorialidad primitiva no se basa en el intercambio. Es un régimen de marcas. La población vive tatuada y un sistema de crueldad, un régimen de terror, impone el ritual sacrificial.

Régimen de escritura corporal, de circuncisiones, ablaciones, incisiones, plumas y danzas. La memoria intensa se inscribe en los cuerpos y en la tierra. No se intercambia, se restituye. Los trueques no son equitativos, cada entrega es crédito, cada conquista, débito. Régimen de deudas. En lugar del intercambio, el don y el robo. Una compra es plusvalía de código, una venta, minusvalía de código. El sistema se desarrolla en continuas desestructuraciones y desniveles.

Lejos estamos de la concepción rousseauniana del pacto primitivo que coloca al símbolo en lugar del cuerpo violento y caótico. Lo real no es imposible, afirma Deleuze, lo imposible es el símbolo.

La cultura no es resultado de un acuerdo primitivo, sino de la serie de dispositivos que obturan el desacuerdo original.

ALIANZA Y FILACIÓN. 3) Mencionamos a Spinoza al referirnos a la «expresión» divina desplegada como manifestación pura, y concluimos que la teoría de la modificación establecía que *no hay más lugar que éste*.

La divinidad se expande por corrientes que tienen por soporte a las disyunciones o alternativas inclusivas. El elemento nuclear es un discurrir por sus manifestaciones.

En su análisis del modo de producción primitivo, Deleuze vuelve al tema de la intensidad siguiendo los modelos de alianza y filiación.

La alianza, la conyugal por ejemplo, traza un diagrama horizontal sobre el *socius*. Determina así el régimen de deudas móviles que articula a los agentes sociales. El sistema de alianzas, al trazar las líneas de horizontalidad, borda la extensión de la superficie. Se teje así una cadena de compromisos que retiene a los agentes sociales, cada uno en su lugar de acuerdo a una serie de pactos. Una alianza es una movilización de bloques de deuda, su inserción marca un vacío en el sistema a la espera de la compensación. El conjunto de aliados se «extiende» sobre la superficie.

Articulada a este sistema, la filiación extensa cierra el diagrama con un mecanismo de enlaces verticales. Se conforma así, un diseño reticular de inscripciones. La red permite el desplazamiento al interior de su contorno e impide la irrupción de acontecimientos desestabilizadores. Sin embargo, ya vimos que la rigidez del sistema es ficticia, la sociedad primitiva no se cierra sobre sí misma, se producen en ella huecos de los que se desprende una amenaza permanente de descompensaciones y

su consecuencia: la alteración del sistema con la correspondiente producción de líneas de fuga y desterritorialización.

La instancia económica se manifiesta en los bloques de deuda de la alianza, sus agentes se polarizan en acreedores-deudores; la filiación extensa inscribe la región político administrativa. Del cuñado al sujeto se comercia vía mujer, de padre a hijo se efectúa una transmisión de mando.

Deleuze critica la concepción que hace derivar la alianza de la filiación; apoyándose en trabajos antropológicos de Leach, Berthe, Clastres, sitúa la determinación en última instancia en el régimen de alianzas, articuladoras de la esfera económica. La filiación, mediante la descendencia y los linajes, y la alianza, con su serie de pactos, dibujan la extensión del sistema. Constituyen el orden inestable de la estructura.

El elemento estructurante actúa al interior del sistema con una producción continua de vacíos, y se manifiesta en los márgenes.

**FILIACIÓN INTENSIVA.** Junto a la filiación y alianza extensas, circula en «negativo» (fotográfico) la filiación intensa con su centro polarizador en la tierra. La madre-tierra, el undos primordial, los ancestros clásicos, se distribuyen por inclusiones disyuntivas y se caracterizan por la producción de signos ambiguos. Dice Deleuze: «... los signos de filiación, signos-guías y signos-amos, signos del deseo en primer lugar intensivos, que caen en espiral y atraviesan una serie de explosiones antes de tomar extensión en las imágenes, figuras y dibujos» (*AntiEdipo*). Es una filiación bio-social la que atraviesa el *socius*, confunde los nombres en un espacio pre-nominal.

En el mito se expresan los elementos desestructurantes del sistema, su fuga, la amenaza de su desintegración. Cuando llegue el desmembramiento no habrá prevención posible, el «otro» será descubierto una vez ya instalado. Vendrá de afuera, se apoyará en un hueco, y la red de contención y equilibrio será mero instrumento del Déspota.

Las condiciones intensivas del sistema se expresan en el mito, y es ahí, en el pensamiento salvaje, que es pertinente buscar los principios constitutivos del sistema, así como la presencia de sus límites.

**DESPLAZAMIENTO INTENSIVO:** El mito Dogón presentado por Griaule, sirve a Deleuze para ilustrar la acción de los flujos intensivos y su constelación de signos ambiguos y plurisexuales. El niño, al nacer, se lleva una parte de la placenta nutritiva, un trozo de su propia madre. Al conformar, la placenta y su cuerpo, una misma unidad, se identifica a la matriz del mundo colocándose en su plano generacional. Se desprende así de los lazos de su generación. Siendo de la misma generación y sustancia que su madre, ocupa el lugar de un gemelo varón, pasa a ser tío, padre, hijo; en un movimiento horizontal, la placenta lo articula a su horizontal, la placenta lo articula a su hermana gemela, etcétera.

Deleuze: «Brevemente, todo un mundo de signos ambiguos, divisiones inclusivas y estados bisexuados. Yo soy el hijo, y también el hermano de mi madre, y el esposo de mi hermana, y mi propio padre. Todo reposa sobre la placenta convertida en tierra, lo inengendrado, cuerpo pleno de la anti-producción...»; prosigue en otro apartado: pero es evidente y llamativo que no son personas: sus nombres no designan personas, sino las variaciones de *un movimiento en espiral vibratorio*, divisiones inclusivas, estados necesariamente gemelos y bisexuados que el sujeto atraviesa sobre la superficie del huevo cósmico» (*AntiEdipo*).

La red de filiaciones y alianzas extensas se tejerá sobre la gama de posibilidades expuestas por la filiación intensiva. «El complejo somático reenvía al implejo germinal». Este envío no es casual; la extensión no es efecto mecánico o dialéctico de la intensidad. La espiral vibratoria que gira alrededor del sin fondo de la tierra, determina las posiciones deseantes recorridas por el sujeto. Estas posiciones se plasmarán sobre la superficie extensa socio-cultural, el sujeto estará ubicado entre dos

niveles: ocupará el casillero extensivo asignado por las determinantes estructurales, cumplirá las funciones implicadas y recorrerá el espacio sin transgredir la frontera que delimita lo prohibido y lo permisible; en otro nivel, se desplazará por un trayecto en negativo, apuntando y rodeando los lugares a los que lo impulsa el deseo y su representante: el flujo germinal intensivo. La represión no actúa sobre el deseo incestuoso, ni con la madre/padre, ni con la hermana/hermano. La prohibición del incesto con determinadas personas, funciona como represor de lo deseado. La ley y la prohibición desfiguran lo que se prohíbe, el significante represor deforma al significado reprimido. Sigue Deleuze: «Una vez más me hace falta recordar que la ley no prueba nada sobre una realidad original del deseo, porque desfigura esencialmente lo deseado, y la transgresión no prueba nada sobre una realidad funcional de la ley, porque lejos de ser una burla de la ley, es ella misma ridícula con respecto a lo que la ley prohíbe realmente». (*AntiEdipo*.)

Prosigue: «pues la prohibición procede deshonorando al culpable, es decir induciendo una imagen desfigurada y desplazada de lo que es realmente prohibido o deseado. Es del mismo modo que la represión se hace prolongar en una inhibición sin la cual no mordería sobre el deseo. Lo que es deseado, es el flujo germinal o germinativo intenso, en el que buscaríamos en vano a personas y hasta funciones discernibles como padre, madre, hijo, hermana, etc., ya que estos nombres son variaciones intensivas sobre el cuerpo pleno de la tierra determinado como germen».

El incesto es imposible, siempre se gira a su alrededor, en un más acá o más allá. Su consistencia radica en ser límite y su referente no es biológico o familiar-simbólico.

SUBLIMACIONES. Deleuze nos habla de la tierra y del germen intenso depositado en sus entrañas. A muchos oídos esto puede evocar una de las tantas habladerías de la sublimación. Bastaría entonces traducir: la tierra es la madre, el germen es el semen y las posiciones deseantes del sujeto una



cadena determinada por el deseo de anular la separación-castración, coagulada en trauma, superpuesta al modelo del nacimiento. Un diván de primitivos, un gabinete africano, sería receptáculo de una transformación mítica, de una novela familiar a una epopeya geológica. El chamán de turno, dueño del arte de la adivinación interpretativa, conduce, entonces, al sujeto, del deseo de retorno a la tierra milagrosa, regresión arcaica, a una esfera de pactos horizontales, la aceptación de que para tener, una parcela de tierra, hay que perder, a la tierra toda. Los rituales iniciáticos son divanes sublimados. El sujeto, creyendo ser depositario del Falo, deberá aceptar ser mero portador de un pene. Del Ser al Tener.

GLORIAS ANALES. Pero para Deleuze, el falo es un delegado del Año. En nuestra sociedad, el primer órgano que remonta a las alturas es el año, desde su nueva función opera las sublimaciones. El control de esfínteres, índice de socialización, remite a una primera maniobra de privatización de órganos. Las personas globales y privadas se calcan sobre el modelo de la privatización «orgánica», y de los órganos, hay uno que se «individualiza» de inmediato: el año. Controlado, limpiado y neutralizado, el año rige las circunscripciones de lo privado. De lo social a lo familiar. Sin embargo, no se trata de sublimaciones, la tierra no es la madre, la sexualidad no es una desviación de la generación, el germen intenso no es el contorno fantasmático del extenso circulando a través de las generaciones. Como generalmente dice, y repite Deleuze, la sublimación no nos saca de la m...

DEL LUGAR A LA INTENSIDAD. 4) A medida que Deleuze se desprende de ciertos temas típicos del estructuralismo, efectúa un pasaje teórico desde una problemática que privilegia el «lugar» a otra que gira alrededor de la intensidad. Lo ilustramos recorriendo el camino que media entre el interés por el simulacro y el acento puesto en las cantidades intensivas. Deleuze desarrolló estos puntos en sus textos preantidídicos, *Lógica del sentido y Diferencia y Repetición*. Una de

las implicaciones de este cambio (no se trata de una ruptura epistemológica, ni de una no ruptura), fue el abandono de un modelo de tinte topológico por otro que emplea un vocabulario importado de las ciencias naturales en su vertiente «micro» (microfísica, microbiología).

En el «lugar», las series de sentido excluían a un elemento de sin sentido que actúa por sus efectos: el lugar sin ocupante o el ocupante sin lugar recorre un trayecto serial trazando una figura. El sentido es una paradoja.

Lo que en *Diferencia y Repetición* aparece como eterno retorno es la repetición de marcas, una repetición significativa. El texto se articula como crítica a una concepción que subsume la repetición y la diferencia al despliegue de una intensidad desdoblada en la repetición y presente en sus diferencias. Al mismo tiempo, estas dos figuras se encuadran en un intento de pensar la a-representatividad, más allá de los reductores de la multiplicidad que fuerzan regresar-progresar a una mismidad.

Diferenciar es simultáneamente diferir, la extensión espacial de singularidades a lo largo y ancho de una superficie, se conjuga en un tiempo que repite una intensidad diferencial. Es ésta una primera presencia de las cantidades intensivas, aún bajo la égida de la escritura de Nietzsche y Freud. Una genealogía geométrica le sirve a Deleuze para exponer la dialéctica entre la superficie y lo profundo.

**FIGURAS GEOMÉTRICAS.** Las dimensiones se articulan en un «punto», cuya sucesión forma la «línea», hasta el sin fondo de las profundidades. La superficie, su largo, ancho y fondo, es transformación y metamorfosis de la profundidad. Hay una falsa profundidad, que viene de las alturas, dimensión ficticia. Las tres dimensiones se conectan con otros tantos operadores. Al trazo lineal homogéneo, lo «diferencia» la limitación. Una serie de cortes verticales sobre su segmentariedad produce las singularidades, en una recta partida se continúan los segmentos.

En la segunda dimensión, la del plano, los vértices se oponen, se oponen «de plano». Sobre el plano se inscribe un

régimen de exclusiones, o bien esto, o bien lo otro, polaridades y divisiones exclusivas. La dimensión ficticia, la de las falsas profundidades, es la que se recupera desde las alturas. El ojo supervisor reconcilia las antinomias en una síntesis salvadora. Todo vuelve a estar «en orden».

La cuarta dimensión, la del sin fondo de las profundidades, abarca el trayecto de las intensidades y distribuye las divisiones inclusivas.

La limitación, la oposición, la síntesis y la intensidad son los operadores de varias geometrías epistemológicas. Las tres primeras pertenecen a una concepción del sujeto definido como unidad, y de una teoría de la representación que repite la presencia y la percepción de una entidad sujeto-objeto.

DIFERENCIAS INTENSIVAS. La intensidad es el concepto de una diferencia, es la única diferencia no soluble o disoluble en una identidad. La intensidad también tiene su recorrido en Nietzsche: el eterno retorno de lo diferente, una rueda que retrotrae la disimilitud. El espíritu dionisiaco es fuente de exceso o defecto, un inalterable descentramiento; el desnivel se marca en la rueda que devuelve *ad aeternum* su diferencia incolmable. Esta diferencia no puede ser asimilada por un concepto indeterminado, no desaparece en una generalidad o en una distribución reapropiada por una sustancia. «Tal es el principio de una ruidosa confusión para toda la filosofía de la diferencia: se confunde la asignación de un concepto específico de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto general...» (*Diferencia y Repetición*).

Si la diferencia no es elaborable en una recuperación conceptual, si el exceso o el defecto no recorre un tiempo lineal o circular repetitivo, sólo queda, para abordarla, la desintegración de las entidades y la ruptura de la continuidad.

Siguiendo a Nietzsche, Deleuze sitúa esta ruptura en un tiempo sin tiempo desplegado en el instante.

El tiempo de la diferencia es el instante, su expresión verbal se llama aforismo. «Aforizar» es trazar signos en el vacío,

un gesto que se desliza sobre la superficie. El aforismo es un pensamiento que se anula al concluir. Permanece abierto y palpitante; configura un saber que reposa sobre el vacío de la diferencia intensiva.

Pero, en *Rizoma*, Deleuze cambia de rumbo. La escritura-flujo de Joyce, el *cut-up* de Burroughs, el nomadismo de Kerouak y el aforismo de Nietzsche, caen en la recuperación. El instante de Nietzsche repite el eterno retorno, la rueda giratoria legisla sus momentos, sus múltiples disimilitudes exhiben la sapiencia de su eje primordial. El eterno retorno es una Ley, y ésa es la caída: la reabsorción del instante por entidades máximas. La diferencia legislada vuelve a ser el trajinar de lo Mismo.

ÁRBOL/RIZOMA. Una catexia floral nos hace difícil abandonar la figura del árbol, creemos escapar y nos conducen como ciegos por una de las tantas ramificaciones del tronco común. El árbol del conocimiento nos ahoga con su savia. Deleuze, entonces, vuelve a tierra y se topa con las raíces subterráneas del rizoma. Pensar la diferencia, la multiplicidad, el simulacro, la intensidad y el deseo, mediante espejos rotos, instantes, máquinas y flujos, es la tarea deleuziana.

Poco se satisfizo de una lógica combinatoria que distribuye a sus habitantes por un crucigrama de lugares. La geografía estructural descansa, y no mucho, sobre una geología intensiva (volcánica).

La lógica sólo podía articularse a una i-lógica, y ésta encontró su sustrato en una microfísica.

NIVEL MOLECULAR/NIVEL MOLAR. La microfísica es elemental. Una teoría «micro» analiza los componentes mínimos de una estructura. Así como para la geometría presentó un encuadre multidimensional, del punto al abismo, el aparato microfísico configura una pluralidad de niveles.

La microfísica es una física de partículas y ondas; los corpúsculos rebotan, giran y se dispersan en el espacio.

La microfísica, por su lado, que es otro, estudia los conjuntos, magnitudes grandes y poblaciones, formados por acumulación estadística.

El primero se denomina nivel molecular; el segundo, molar. Los simulacros, las máscaras, las reverberaciones, el sentido-sin sentido, la mímica y el teatro pertenecen al nivel molar.

El pensamiento estructural es una elaboración molar sobre lo molar; el psicoanálisis de la significancia es molar, así como toda representación abstracto-simbólica o imaginario-figurativa. Los significantes se desplazan por una cadena a la que le falta un eslabón, poseen recorrido sin meta, su materialidad se impone y el sujeto se desliza y constituye en la red de la lengua. Sin embargo el eslabón que cae, vuelve, ausente y poderoso, también puede llamarse Fallo. Deleuze lo califica de significante despótico, su función estriba en la sobre-codificación de la cadena.

Si distinguimos tres instancias que abren así la antigua oposición naturaleza-sociedad, cultura es la tercera, definida por su articulación con el lenguaje y lo simbólico, la dimensión significativa es el coágulo que resulta del efecto social sobre las máquinas deseantes. Y quien dice efecto social, no dice causa estructural.

DELEUZE Y LACAN O LACAN Y DELEUZE. Para Deleuze, el deseo no está estructurado como un lenguaje. No por eso es un anti-Lacan, simplemente no es lacaniano.

Lacan está en muy buenas relaciones con la esquizofrenia. La materialidad de su significante no sólo está articulado al lugar. Ocupar un espacio no es condición de materialidad sino, al contrario, su consecuencia. Hay algo del huevo y la gallina en todo eso.

La materialidad del significante lacaniano es esquizo porque es cosa, palabra-cosa.

EL LACANISMO: UNA MANÍA DEPRESIVA. La carencia condicionante retorna para sobrecolmar la ausencia. La falta es un pulpo asfixiante. Si lo caído sirviera para dejar un

huevo para escapar, una abertura para respirar o volar, ¿por qué no?, tendría alguna utilidad, pero el huevo se llena y rellena de epitafios.

La insuficiencia vital, la prematuración biológica, la partición radical del sujeto, y el malestar primordial de Ser incompleto, sumados al fantasma de castración, la unión imposible, el Ser para la muerte, la carencia, la falta y la ausencia (las tres Marías), provocan un clima un tanto sofocante. Proviene de los bajos fondos de la melancolía y de las catacumbas de la regresión. La cadena de significantes se ha quedado sin significantes, pero con muchos cuellos, y falos.

Un inconsciente civilizado como decía Groddeck en sus cartas a Freud.

Al deseo determinado por el deambular de la carencia, Deleuze le opone un deseo productor. La producción penetra la esfera del deseo. Por eso, cuando se habla de producción, aunque más no fuera por la insistencia del hábito, es casi obligado encontrarse con las zonas industriales, el conocido cinturón industrial. Y en él hay fábricas, y en ellas máquinas.

**MÁQUINAS.** Las máquinas deseantes son medios de producción de la industria del inconsciente. ¿Qué se produce? Por un lado, flujos, intensidades; por otro, cortes, interrupciones, conexiones. Ésta es la dimensión molecular del inconsciente. Las moléculas se dispersan según una imagen que las acerca más a un juego de lotería que a la puesta en marcha de un archivo de significantes. Lotería de letras, como diría Leclair. Hay lacanianos que entienden la dimensión molecular, hasta que llega Edipo y su lista de «nombres» (en nombre del Padre, del Hijo...).

**FALTA Y VACÍO.** Decir producción no significa remitirse a materialidades plenas, una de las características de la materialidad deseante es la de tener la plenitud de un tamiz-colector.

No hay carencia ni falta, pero sí vacío. Deleuze da la bienvenida a ese pequeño aire de Oriente que nos trae su vacío-zen. Tuvimos demasiada carencia y poco vacío.

Las máquinas son dispositivos, disponen conglomerados heterogéneos, actúan a la manera del *bricoleur* que amontona piezas heteróclitas. Estos dispositivos montan sobre varias estructuras y recorren diferentes códigos: una palabra, un acontecimiento social, un juguete, un animal, sus diferentes linealidades, o por distintas «sopas» sistemáticas, lingüística, biológica, política. Transversalidad de códigos.

**PRODUCCIÓN Y METAMORFOSIS.** El deseo es productor y su acción se concreta a través de dispositivos o máquinas. Su diagrama es una labor de montaje. La noción de producción tiene un antecedente en la obra deleuziana. Producir es transformar, crear una forma o modificarla con el soporte de una forma estable que en términos económicos se designa como materia prima. La estabilidad de esta sustancia primera confundió a la escuela fisiocrática para quienes la industria jamás generaba riqueza, su labor era una mera metamorfosis de lo creado por la pródiga naturaleza. Para ellos, la producción se concebía como generación; para Deleuze la producción es una metamorfosis. Esta figura era parte del teatro, del disfraz y la máscara, en los textos anteriores al *AntiEdipo*.

Una lógica del deseo, tal como pretende ser esbozada en el *AntiEdipo*, pone en funcionamiento nociones que se alejan del mundo teatral, estructurado por las leyes del espectáculo. Bambalinas y escenarios en *Diferencia y Repetición*, filmación y cine con sus entrecruzadas proyecciones sobre la superficie-pantalla, en la *Lógica del sentido*, abren paso a la dimensión suburbana de las fábricas. De los salones artísticos del sentido al taller aceitoso del deseo.

**PRODUCCIÓN DESEANTE.** La producción deseante remite a dispositivos-máquinas, energías, circuitos, interruptores, electricidades, precipitaciones, vacíos, territorios, moléculas, ondas, velocidades, intensidades, vibraciones, centros de gravedad, acoplamientos, líneas de fuga. Pensar al deseo con este arsenal es ubicarlo en los estratos de la microfísica, de la química, la biología y la mitología.

La metamorfosis está fuera de todo esquema representacional. En *Kafka*, el análisis de Deleuze pone el acento en esta figura para distinguirla de la metáfora. La metáfora es significante, la metamorfosis, intensa.

El *AntiEdipo* comienza con estas palabras: «Ello funciona en todas partes...». La multiplicidad y la pluralidad son temas habituales para Deleuze desde su afición por el empirismo.

El ello no es un reservorio ni un sistema diferenciado. Lo primero que podemos adjudicarle es que funciona, está en marcha.

Atravesando el mundo diferenciado de la cultura/naturaleza, se dejan oír los ruidos de los establecimientos maquínicos de la producción deseante. En ellos la naturaleza no es el término polar de una cultura, ni el doble en negativo del *homo sapiens* parlante.

La producción es proceso de producción y este proceso máquina a través de toda la naturaleza.

La naturaleza es un término de moda. Expresa un estado de ánimo, un deseo. Fue representada como paisaje, esparcimiento, reserva de instintos, comarca de la bondad, morada de esencias, centro de purificación ambiental, o, por su aspecto carencial, país de salvajes, colchón de animales dormidos que al despertar destruyen imperios, o también, según una concepción del mundo «diferencial», campo de investigación de atrasados mentales con piel oscura y crenchas engrasadas. Sin embargo, «la naturaleza deleuziana» no es eso. A veces hay flores, a veces no. Nuestra naturaleza, en todo caso, es urbana, su flora se embute en conservas y su fauna se expone en escaparates. «No hay hombre ni naturaleza, únicamente proceso que produce a uno y otro y acopla máquinas» (*AntiEdipo*).

En esta naturaleza, proceso abierto de transformaciones, se realizan las diversas metamorfosis, las transfiguraciones de la forma y los pasajes intensos de estado.

**SÍNTESIS CONECTIVA.** En la producción deseante los dispositivos maquínicos conectan las piezas y los flujos me-



diante operaciones que Deleuze llama síntesis conectivas. Una máquina y otra máquina, dos más uno. El «y además» es el modo de unión de las máquinas. Una máquina siempre está asociada a otra máquina, una máquina-corte y otra siempre está asociada a otra máquina-flujo. La energía libidinal se desplaza por estas conjunciones. Siguiendo el trazo de las adyacencias, el deseo fluye por la contigüidad.

En esta contigüidad, en este más acá o más allá del deseo, pero siempre en el segmento, se despliega la metamorfosis.

**METAMORFOSIS Y METÁFORA.** Dice Kafka en su diario: «Las metáforas son una de las cosas que me hacen desesperar de la literatura». La metamorfosis es intensiva, acontece como pasaje de un umbral intensivo, convergencia de líneas de fuga, resultado de un entrecruzamiento de desterritorializaciones. Hombre y animal confluyen en un movimiento de mutua apropiación de códigos. No hay semejanzas entre hombre y animal, tampoco juegos de palabras. No hay hombre ni animal, se desprende de ellos una circulación de flujos por campos de intensidad diferentes y reversibles. «No hay más sentido propio o sentido figurado, sino una distribución de estados por el abandono de la palabra» (*Kafka*). El pasaje de estados produce la alteración de las formas.

**LEY DE DESEO.** El deseo se desplaza por estas «caídas contiguas». Es a partir de esta adyacencia deseante que Deleuze critica la visión jurídica y jerárquica del deseo.

La ley y el deseo no se oponen ni compenetran; el deseo no es resultado de una ley trascendental que regula su distribución. La ley no es figurativa o abstracta, su lugar no es el punto inaccesible en la cúspide de una jerarquía infinita sólo describible por elementos de una teología negativa. Su no representabilidad es el electo de la contigüidad del deseo que hace que lo que pasa, siempre pase al lado.

«La segmentariedad del poder reemplaza la jerarquía de instancias y la eminencia del soberano... La trascendencia de

la ley era máquina abstracta, pero la ley existe tan sólo en el dispositivo maquínico de la justicia» (*Kafka*).

Los corredores del palacio de justicia dan a múltiples puertas con múltiples salidas que son otras tantas entradas. Esta contigüidad es recorrida por el sujeto en su «contacto» con la justicia. «El problema: de ninguna manera ser libre, sino encontrar una salida, o bien una entrada, o bien un costado, un corredor, una adyacencia» (*Kafka*). El Sr. K recorre los laberintos de su Proceso.

Una máquina «y» otra máquina, seno y boca se desconectan, una produciendo flujo-leche, la otra cortando con interruptor-boca.

CUERPO SIN ÓRGANOS. Una industria deseante es complicada y no por su contaminación, al contrario, un elemento purificador se prende a su producción. Esto tiene consecuencias: la producción funciona mal. El estilo de su funcionamiento está dado por una eficacia ineficaz. Y no sólo porque las máquinas se gastan, el consumo es necesario, sin él no hay placer, ni sujeto.

Si hay un «más» en la conexión, hay un «menos» en la desconexión. La producción deseante tiende a desenchufarse hasta el apagón completo. Las máquinas quedan en la penumbra y el silencio, y los flujos circulan al estado libre, en gentil y agradable deriva. Por supuesto, esto no ocurre así. Es una utopía, y, por serlo, no tiene lugar. Pero, sabemos, además, que lo que no tiene lugar es estructurante de los que lo ocupan. El «Otro» no ocupa lugar y, sin embargo, extiende el conjunto de posibilidades.

Dice Deleuze en su análisis de Michel Tournier: «La diferencia entre el amor y los otros deseos proviene de que, amando, yo me sitúo en el mundo posible expresado por otro, me transporto, me aprehendo a mí mismo como posible, posible en otro».

Las utopías son un asunto amoroso, en ellas todo es posible, y real. El cuerpo sin órganos es la utopía intensa de la pro-

ducción deseante. Máxima posibilidad e inmediata realidad. Es el elemento anti-productivo del deseo.

Funciona paralelamente a la producción. Por la acción conjunta de las conexiones y los interruptores, las máquinas funcionan mal, a los tumbos, a media luz, pero también, a veces a intensidad plena, en los momentos «reconciliatorios». El cuerpo sin órganos procede por caminos diferentes en su acción anti-productiva. Lo hace disponiendo «máquinas típicas».

**MÁQUINA PARANOICA.** Mediante la repulsa se opone a todo intento de corte, acoplamiento o escritura. Impide que los flujos sean encasillados, coagulados o fijados en formas. «Cada conexión de máquina, cada producción de máquina, cada ruido de máquina se ha tornado insoportable para el cuerpo sin órganos... A los flujos conectados y recortados, opone su fluido amorfo indiferenciado. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son otros tantos bloques inarticulados» (*AntiEdipo*). La máquina paranoica se dispone así como efecto de la repulsa del cuerpo sin órganos sobre las máquinas deseantes.

Hay dos modos para inutilizar la acción de algo que impone su presencia de modo insoportable. Una es la mencionada, repeler, rechazar o producir rechazo; la otra, atraer.

**MÁQUINA MILAGROSA.** Con la máquina milagrosa, el cuerpo sin órganos se vuelve sobre las máquinas deseantes, las atrae y las prende a su superficie y, por efecto retroactivo, las despliega como si fueran de su propia producción. Las genera «milagrosamente».

Es el modo en que la tierra, cuerpo pleno de la sociedad primitiva, se apropia de lo que circula sobre su superficie, y es el modo en que toda sociedad, un elemento divino, o cuerpo lleno, actúa como presupuesto natural. «Simplemente, las formas de producción social implican también un estadio improductivo inengendrado, un elemento de anti-producción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*». (*AntiEdipo*.)

La máquina milagrosa se conecta a la máquina paranoica; las dos funcionan en relación a una superficie de registro.

El «y además» que articulaba al conjunto maquínico era el operador de las síntesis conectivas; una síntesis disyuntiva tejerá la red de inscripción sobre la que se «prenderán» las marcas de la producción. A la producción de producción le sucederá una producción de registro.

Vimos que para Deleuze lo social no está definido por el intercambio sustentado en una estructura de comunicación, lo esencial no es el intercambio. Se dice «marca» porque la producción social al volcarse sobre la deseante, la marca, la inscribe y la codifica. Lo esencial en el *socius* es marcar y ser marcado.

FLOTAR INSCRIPTIVO. Una superficie de registro se inscribe sobre el cuerpo sin órganos mediante una red de alternativas inclusivas. El operador es el «ya sea esto, ya sea lo otro», los caminos que se bifurcan, se equivalen.

Las disyunciones no recortan al cuerpo sin órganos, el trayecto se desliza sobre la superficie, la red flota sobre una capa imantada. Es este intersticio entre las marcas y la superficie, el que crea la ilusión de milagro. La producción de registro se caracteriza por este flotar inscriptivo.

El sujeto recorre las bifurcaciones afirmativas que se le presentan. Esto es posible, también lo otro. El esto «o» lo otro de la extensión, las polaridades exclusivas, obturarán el desliz del cuerpo sin órganos sobre sus marcas. Es únicamente en lo molecular que podemos hablar de opciones inclusivas.

Cuenta Chesterton que San Francisco decidió tener un día una nueva visión de su ciudad. ¿Cómo es posible tener una «nueva» visión?: en una dimensión de repeticiones y desplazamientos, de articulaciones y reorganizaciones, ¿quién es capaz de «inventar» un punto de vista? San Francisco.

Fue simple. Miró la ciudad, pero, para hacerlo, se colocó en posición vertical, hizo la vertical, como se dice habitualmente, y vio: Así flotaba sobre la nada. Fue un mero cambio de vertical, un cambio en el dispositivo de la cabeza, lo que no es

poco decir. Luego se desnudó. Y dijo adiós a su padre. Peripe-  
cias del flotar.

La desnudez tiene que ver con el cuerpo sin órganos. La tierra, el déspota, el capital constituyen el cuerpo lleno vesti-  
do, el trasfondo inengendrado al que se remiten las marcas. Las marcas milagrosas son fetiches, formas de aparición fun-  
cionando como «apariciones». El cuerpo sin órganos es el cuer-  
po lleno de vacío, desnudo, resto de líneas de fuga. «El *socius*  
no es una proyección del cuerpo sin órganos, más bien el cuer-  
po sin órganos es el límite del *socius*, su tangente de desterrito-  
rialización, el último residuo de un *socius* desterritorializado.  
El *socius*: la tierra, el cuerpo del déspota, el capital-dinero, son  
cuerpos plenos vestidos, como el cuerpo sin órganos, un cuer-  
po pleno desnudo; pero éste está en el límite, al fin, y no al  
origen» (*AntiEdipo*).

La máquina paranoica, la máquina milagrosa, preceden a  
la máquina célibe, dispositivo de reconciliaciones.

MÁQUINA CÉLIBE. Kierkegaard habló de fe en las  
antípodas de cualquier creencia religiosa. La fe nada tiene que  
ver con la creencia, todo lo contrario, un acto de fe es a-teo. A  
Dios hay que crearlo, y no creerlo. Para hacerlo, es necesario el  
salto, y esta vez, sin paracaídas.

Abraham decidió sacrificar a Isaac en nombre de un dios  
sin nombre, en ofrenda a una trascendencia vacua. Eso sí es  
sacrificarse, ser hijo del desierto, hablar desde la garantía del  
precipicio. «¿Pero qué es eso, ese inconsciente reducido al es-  
tado de creencia? ¿Quién le inyecta creencia?» (*AntiEdipo*).

Kierkegaard nos remite a la reconciliación, ésta pasa por  
el salto, las alturas y la desnudez. Sin embargo, para Deleuze,  
la reconciliación es un producto del consumo, y por lo general,  
consumir es adquirir, inquirir o requerir. Poco tiene que ver  
con el despojamiento. Pero este consumo es consumir-consumar,  
dupla conocida desde los tiempos de Bataille y los aztecas.

Hubo sociedades que vivieron de y para el gasto, y no  
porque les «sobrara». Siempre se asoció los festines y los sacri-

ficios a un estadio productivo de *surplus*, se explicó el gasto por el resto. Y es cierto, siempre que la mecánica del pensamiento no se convierta en arteroesclerosis.

Tener sobrante no implica necesariamente festejar o tirar la casa por la ventana. El sobrante puede ser acumulado, invertido, vendido, olvidado, canjeado o convertirse en carroña.

Es cierto que la generosidad es arte de ricos, pero cuando la filantropía se expresa sobre una piedra en la que se esparcen corazones calientes, el tener corazón se reduce a ya no tenerlo. Paradoja interesante es la del sacrificio con lo que sobra. Es difícil vincular un *surplus* de granos a una mutilación fatal.

SUJETO RESIDUAL. El gasto intensivo es un despojamiento, el resto no es sobrante, es residuo y se llama sujeto.

Residuo por lo inútil, la producción deseante no «sirve», residual en el sentido de margen. El sujeto es una pieza adyacente a la máquina, funciona por los bordes, salta de un círculo intensivo a otro, pasea por diferentes estados.

Lenz es un personaje de Buchner, encarnación de esquizo diagnosticó Gilles Deleuze. Le adjudicamos tres atributos: el paseo, las alturas y el grito.

EL PASEO. La neurosis tiene su diván, a veces una silla. El esquizo sale, camina, algo perdido, es cierto. «El paseo del esquizofrénico: es mejor modelo que el neurótico acostado sobre el diván. Un poco de gran aire, una relación con lo de afuera» (*AntiEdipo*).

Lenz deja la casa y camina por un sendero en espiral, en ascenso por una colina.

Mira los pinos.

LAS ALTURAS. Nada de lo que ve desde allí parece pequeño. Porque nada ve. Es un alto-vacuo.

Lenz sube, su remontar no se sostiene porque no tiene sostén. Se detiene.

EL GRITO. Parado, manos colgantes, abre la boca-fauce y carcajea. Es mucho más que una risa, es risa y grito combinados, se llama carcajada.

Y exclama, ¡éste soy yo! Yo. Un gran yo. Lenz dice: «pues éste soy yo», sí *pues*, pues se dio cuenta, jubileo, prima eufórica, *plus* de placer, *reconciliación*.

Yo es paseo/movimiento, yo es altura/vacío, yo es grito/risa. Movimiento, vacío y risa es lo que somos. ¿No es suficiente? Vivimos dispersos en la dispersión, en plena danza esquizo. Hasta que nos amarran.

Estos avatares pertenecen a la máquina célibe, poseedora del rasgo de la reconciliación sin otro, sin imagen de otro, sin imagen.

EL GRAN AIRE. Con esta máquina nos dirigimos a un exterior. Transitamos por el cinturón urbano, vimos los talleres, ascendimos senderos, respiramos aire montañés; el esquizoanálisis nos sacó del diván, nos mandó de paseo.

Y también del teatro, nos echó de los espectáculos. Ni esta escena ni otra escena. Sin personas, personajes, máscaras o fantasmas. El mundo terrorífico de la escena fue inaugurado, al menos en nuestro recuerdo, por el Marqués de Sade. Pero eran otras épocas, y otras escenas.

El inconsciente es física pura; dispersión, movimiento, moléculas y flujos. Ni figuración, ni arte abstracto. Tampoco el barroco, tan de moda, ese arte de las trampas, de los guiños y el disimulo, un pequeño desliz femenino al estilo del rubor antiguo. Deleuze gusta del hiperrealismo. Y Bacon destroza los rostros de su pintura in-orgánica.

El esquizoanálisis no es teatro, pero su «fisicalidad» no lo convierte en ciencia. Hablar de científicidad es cuestión de creencia. La ciencia existe, no hace falta creer en ella. Es como Dios. Tiene sus santos. Llamamos santos de la ciencia a los descubridores de continentes científicos. San Galileo, San Copérnico, San Lavoissier, San Freud, San Althusser. Arduos son los caminos de la iglesia positiva.

Tampoco es mito, ni oriental, ni griego. Henry Miller: «No hay vida posible en el mito. Sólo el mito puede vivir en el mito. La facultad de dar nacimiento al mito nos viene de la

conciencia, la conciencia que se desarrolla sin cesar. Por eso, hablando del carácter esquizofrénico de nuestra época, decía: en tanto no se acabe el proceso, el vientre del mundo será el tercer ojo» (*Hamlet-AntiEdipo*).

FELIX. Deleuze no es un santo. Es un diablo. Habla de «n» sexos, de homosexualidad, del Año celestial, de las glorias del celibato, del formidable incesto con las hermanas, escribe de a dos, y quién sabe, quizás de a tres o cuatro, en sus libros redondos.

Presentamos a su compinche: Félix Guattari.



## Erotismo y filosofía: algo para recordar\*

Dice Witoldo Gombrowicz: «No creo en ninguna filosofía no-erótica. No me fio de ningún pensamiento desexualizado. Claro que es difícil creer que la Lógica de Hegel o la Crítica de la Razón Pura hubieran podido concebirse si sus autores no se hubieran mantenido a cierta distancia del cuerpo. Pero la conciencia pura, en cuanto se realiza, tiene que sumirse de nuevo en el cuerpo, en el sexo, en el Eros; el artista tiene que zambullir al filósofo en el embeleso, en el atractivo, en la gracia».

Es éste otro de los legados que deja Gombrowicz a un aspirante al saber, un filo-sofo. La filosofía es «amor al saber», es una conjunción de sofía y filia. ¿Cómo es posible concebir un amor deserotizado del saber, cómo es posible constituir una filosofía no-erótica, cómo es posible amar no eróticamente? Dicho en otros términos, ¿qué es la filosofía? El filósofo está inmerso en la contemplación de su amor, fascinado por lo único que merece ser mirado, la dueña de nuestros ojos: la Verdad, nuestro amor; la Verdad, nuestra belleza: la Verdad, nuestro Bien; la Verdad, nuestra madre: la Verdad. El filósofo se zambulle en medio de este néctar metafísico (a Gombrowicz

---

\* Conferencia dictada en la cátedra de Problemas Filosóficos del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires, 1985. Publicado en la sexta edición del diario La Razón.

no le parece mal; a cada cual su manía y sólo sugiere que lo hace sin gracia), el filósofo cae de las sublimes alturas y se da un bochornoso panzazo, será necesaria la llegada del artista para volver a zambullir a nuestro héroe, esta vez con gracia, con atractivo, con sex-appeal.

Si la filosofía es amor al saber, primero ha debido constituirse en un saber del amor, una erótica.

## Moral de los placeres

Hay una palabra que cae cuando se habla de erotismo: placer. La moral de los placeres, dice Michel Foucault, atraviesa en nuestra historia occidental, la figura del cuerpo, la de la salud, la mujer, la institución matrimonial, la del adolescente o púber y también se vincula al problema de la verdad.

Sabemos, es parte de nuestra cultura general, que la filosofía –en sus momentos de mayor fama– fue instituida como madre de las ciencias, reina de las musas, protectora del saber –su divina inspiración–, y además, como si esto fuera poco, modelo de vida, «hay que vivir con filosofía», «tomar las cosas con filosofía», filosofía, ciencia y paciencia.

Pero lo que muchos no saben –o pretenden ignorar– es que la filosofía, para ser Madre, debió realizar un ligero desplazamiento. Empezó por desplazar a las mujeres, tarea sencilla: ya habían sido desplazadas por un poder esencialmente masculino. Estamos en Grecia, cuna de la filosofía. Las mujeres eran dueñas de dos ámbitos extraños: la videncia y el amor. Brujas o cortesanas, su lugar estaba bien delimitado para no perturbar el sueño de los varones. Pero los griegos tenían sus placeres griegos, y dormían poco. No por las mujeres y sí por la belleza de ese proyecto de hombre, la promesa viril llamada «muchacho», el que según Solón, el Gran Conductor, padre de la legislación ateniense, sería considerado como tal hasta la aparición de la primera barba. Cuerpo tenso, piel tersa, movi-

mientos gráciles. Alcibíades, Fedro, bellezas griegas, pesadillas del filósofo.

## Edad, saber, poder

Por costumbre ancestral, las diferencias de edades, entre los griegos, imponían una jerarquía en el estatuto del poder. Con la edad, suponían un incremento del saber y poder y en este caso, de placer también. Los adultos dejaban a sus esposas a cargo de prole y casa junto a sus esclavas, y tenían dos a tres diversiones posibles. Frecuentar cortesanas, hacer una grata visita a alguna concubina o regalarsé con la compañía más preciada: un muchacho. Pero si nos ponemos del lado del muchachito de esta película, ¿qué placer podía encontrar un joven mancebo, futuro ciudadano de Atenas, de padre rico, con aspiraciones y posibilidades de liderazgo político?, ¿qué delicias podía encontrar en la frecuentación de un «mayor» con barriga caída, piel ajada, mirada cansina y boca lasciva? La relación entre el adulto y el muchacho era disimétrica, desigual, y en este enlace, el adolescente estaba destinado a ocupar el rol pasivo, debía «ceder sus favores». Foucault ignora, y nosotros también, por qué misteriosa razón los griegos creían que el que asume el rol pasivo en una relación homosexual no obtenía placer, y pensaban que el púber debía ceder su cuerpo para goce del adulto. Los griegos, como después los cristianos, no tenían una especial predilección por la pasividad, un signo de molicie, uno de los pecados carnales según la tablilla de la penitencia cristiana (fornicari, adulterio, molicie), indicador de sumisión. Pasivo es blando y sumiso, si la cesión de favores no se hace con elegancia.

Y la elegancia podía lograrse con un método preciso, un arte del cortejo.

Hacerse desear, no entregarse a cualquiera, no someterse a malos tratos, mostrarse como un objeto de lujo, siempre apetecible, atractivo, sensual, deseable. No dejarse invadir por

la molicie, no amanerarse, no usar cosméticos, tampoco embadurnarse la cara, terminar con los afeites, no coronarse con pelucas, cuidar que las carnes no se caigan o ablanden, mantener la tensión y el vigor corporal, hacer relucir la virilidad, exhibir –a través de la inocencia, la inmadurez y la ingenuidad de la infancia–, el vigor del futuro hombre, ser hombre en una relación de hombres. Preceptos para mantener y ensalzar la dignidad del muchachito, armonizar la relación sexual del presente con la relación social del futuro, mantener la hombría del futuro conductor de pueblos, el demagoggo, con su pasado homosexual y salvar así los placeres griegos.

## Sócrates y la seducción

Era éste el amor griego, hasta que llegó nuestro héroe, el maestro Sócrates. No es que a Sócrates no le gustaran los muchachos. Se conmovía por ellos y Sócrates no era una belleza. Es mundialmente conocido que era feo, gordo y petiso. Sin embargo, algún atractivo debía tener para que los mejores muchachos de Atenas, los más bellos especímenes de la raza helena –Platón, Fedro, Alcibiades–, se enamoraran de él, lo codiciaran y sedujeran. ¿Cómo fue posible que de una situación erótico-social en que los viejos perseguían a los jóvenes, pasemos, ahora, a otra escena en que los jóvenes mancebos se disputan la carne vencida de un viejo? Pero, ¿se disputaban su carne? ¿Cuál era el poder seductor de Sócrates? ¿Cuál era la llave secreta de su encanto y de su No? Nuevamente, ¿qué es la filosofía?

Sócrates replantea los términos del problema. Si se trata de saber qué es lo que más conviene en las cuestiones del amor, si es bueno ceder ante quien nos ama o ante quien no nos ama –enigma interrogado en el Fedro, diálogo de Platón–, si ceder, si no ceder, si afeitarse o hacer gimnasia, antes de ponerse de acuerdo sobre el mejor uso de los placeres, mejor saber qué es

el amor, qué es lo que distingue al amor del no-amor, cuál es la naturaleza del amor, la Verdad del amor. Sócrates era claro: antes de seguir con cuestiones de conveniencia empezemos con las formas de la esencia.

## Las dos cabezas

El diagrama es simple. Consta de dos cabezas. Primera cabeza: son dos principios los que gobiernan al hombre, el deseo de placer y la búsqueda del bien. El primero nos lleva por el camino de los excesos, el segundo por la vía de la prudencia. Voracidad e intemperancia, o medida y moderación. Razón o locura. Ésta debe ser una lección clara para los muchachitos atenienses que tienen aspiraciones políticas: si algún día quieren gobernar a sus semejantes, deben empezar por gobernarse a sí mismos. ¿Qué garantía puede darle a sus conciudadanos aquel que es mero títere de sus pasiones, aquel que está sujeto a los delirios del amor? ¿Quién está dispuesto a entregar su suerte y destino a un ninfómano?

El delirio amoroso no es malo en sí, recuerda Sócrates. Los griegos siempre han sabido apreciar los embates delirantes, signo de videncia y de saber, mensaje de los dioses. La voz de Apolo, para los profetas, la de Dionisios para los iniciados, las musas para el poeta y ahora la voz de Eros nos llevará por los caminos de la Verdad, de modo análogo a las otras voces del delirio, si somos capaces de leer los pliegues del alma, en donde ella se inscribe. Lo que nos lleva a la segunda cabeza.

Segunda cabeza: el hombre tiene un cuerpo, una caparazón. Esta armadura de piel y huesos cobija un bichito, un molusco inmortal: el alma, aquello que se mueve por sí mismo, movimiento puro, turista del trasmundo. Las almas que migran de cuerpo en cuerpo en la rueda de las reencarnaciones, en los intervalos –cuando están en estado flotante y libre– se topan con los arquetipos de la verdad, las ideas, y luego, cuando vuel-

ven, pierden las alas, se les caen para penetrar un nuevo cuerpo. Perder las alas es olvidarse de la verdad. Volver a crecer para las alas y el alma, es recordar la verdad.

## Las alas perdidas

El que ama con las alas perdidas, no sabe lo que ama, es esclavo de lo imprevisible y víctima de las redes de la ilusión. El que recuerda la verdad de su alma, el filósofo, aquel al que no se le han cerrado los poros de los que nace el alma, los poros de nuestros omóplatos, verá aumentar el plumaje de sus alas ante la belleza del cuerpo de otro, y el deseado y amado, de alas perdidas, sentirá abrirse los poros de su piel, y como las muelas que atraviesan las encías –imagen socrática– nacerán sus primeras plumas, se le abrirán las puertas de la Verdad. Será un amor recíproco, sin edades, sin sumisiones, filósofo y muchachito, Sócrates y Alcibíades se amarán en nombre de la Verdad.

Amor generoso, duradero, razonable, una auténtica amistad.

La esencia del amor es su inclinación a la Verdad, amar la Verdad, pasión del filósofo, un ángel de dos cabezas, que se enlazan para recordar juntas.

## Gilles Deleuze en la república del silencio (1984)

Hay lecturas que nos exigen contar al revés, replegar la alfombra temporal. En otra oportunidad me pareció que escribir sobre Sartre constituía un ejemplo de buen calibre. ¿A quién podía interesarle las peripecias de Jean-Paul Sartre en el mundo del ochenta? Interrogante que se hace mayor cuando el Sartre elegido es aquel que vivió la «ocupación», el especialista en ontología fenomenológica, el que se preocupaba de los seres en sí, seres para sí, seres para otro, miradas de otro, y las consecuentes secuelas de libertad, responsabilidad y compromiso. ¿A quién le queda resto para continuar la reflexión sobre los difíciles esponsales entre el intelectual y su medio, qué otra cosa sino ironía cabe cuando alguien se pregunta sobre los alcances del compromiso y los embates del héroe literario?

Sin embargo, y a pesar de ecos no muy favorables, ratifico mi parecer y considero que Sartre es actual, aunque sólo sea por haber inventado el calificativo de *República del Silencio* a las metrópolis que no saben sacarse la venda, ni de la boca, ni de los ojos. Ciudades que se obstinan en su propia muerte.

Una de las características de la República del Silencio es permitir algún ruido de vez en cuando. Décadas van, décadas

vienen, se escuchan murmullos, y antes de que se constituyan en bramidos, vuelve a caer el manto negro. Silencio. Y así fue que Deleuze, filósofo francés, fue cubierto por la penumbra sonora. Desaparecieron sus libros, no él, feliz habitante de tierras galas.

También sucede que en toda República del Silencio están los que sí pueden hablar. Son los propietarios del cinismo ecuménico. Pregonan que en la República del Silencio sus habitantes tienden a la mudez por falta de atrevimiento. Sostienen que en cada esquina hay micrófonos para todos, y que los peatones no se apoderan de ellos por cobardía. En una palabra, hablan de «Autocensura», la famosa censura motorizada. Es curioso que en épocas en que reina el más desencubierto horror, los medios de difusión estén sumamente interesados en los problemas de autocensura.

Sigamos esta corriente tan peculiar y admitamos que Gilles Deleuze fue graciosamente autocensurado, y su libro *AntiEdipo, Capitalismo y esquizofrenia*, simplemente ignorado. No perdimos gran cosa, apenas una moda. Rompimos con la tradición que nos hacía seguir de cerca, con pocas temporadas de atraso, los avatares culturales de París. Hoy celebramos los primeros diez años desde que Deleuze pasó de moda, y ahora en la tranquilidad del olvido, sin posibilidades de recrear un éxito sepultado varias veces, releamos a Gilles Deleuze. Es posible que su voz produzca algún eco en nuestra ruidosa República del Silencio...

## Superficie y profundidad...

Lectura difícil, exige pericia conceptual, paciencia filosófica. Desde sus primeras monografías sobre los filósofos clásicos, hasta sus últimos ensayos sobre la imagen en la pintura inorgánica y el cine, encontramos a un escritor complejo, técnico. Sus posiciones teóricas se dispersan en un torbellino anclado en



los bajos fondos de un vórtice, se pule en los crisoles del empirismo, se nutre de sangre-Artaud y neuronas-Nietzsche.

La dificultad no es de estilo, no compensa con elipsis y rodeos estéticos la carencia de blancos precisos. Es buen cazador, de pupilas felinas y pulso firme. Nos impone concentración por la profusión de datos filosóficos y la riqueza de su instrumental bibliográfico. Sus temas son varios y aparentemente heterogéneos. El alcoholismo y el aburrimiento en Scott Fitzgerald, los efectos alucinógenos en Malcolm Lowry, los juegos lingüísticos e imaginativos de Lewis Carroll, el agujero negro que hundió palabras y cuerpo en Antonin Artaud, la fascinación de los recuerdos que pasan por Combray y la memoria de Proust, los oscuros pasadizos de las compañías de seguro de Praga, Kafka, muestran algunas de sus preferencias literarias. Francis Bacon, sus imágenes de hombres desfigurados, mutilados, sus cuerpos roídos, son ejemplo de su paladar artístico. La esquizofrenia es la enfermedad mental premiada y erigida en modelo teórico para pensar la función desestructurante del deseo o para detallar los efectos subjetivos de un capitalismo que «esquiza» y además, no nos olvidemos de los filósofos que habitan en sus meditaciones.

Algunos, los que saben literatura, los que miran pintura, pueden intuir el peso específico de la atmósfera que cubre la escritura de Deleuze. Artaud, Kafka, Francis Bacon, no son artistas que se destacan por concebir la vida como un Jardín de Alá. Los paisajes emotivos de estos creadores rondan los desiertos, circulan por sus dunas de fuego, por sus heladas estepas, por sus lobos y sus beduinos, son extensiones removidas por grietas y terremotos, lo que Deleuze llama mundo de las profundidades. Es el infierno o volcán de Empédocles que consume las formas y los cuerpos, es la existencia de los que sufren la «organización» como una tortura, el orden como un tormento, es el mundo de los que rechazan el lenguaje aprendido por ser letras extrañas e impuestas, los que quieren que la palabra caca huela a mierda, el ejército del absoluto.

Frente a este universo «terrible», Deleuze disfruta de alegres perversiones. Alicia Carroll atravesando el espejo, los juegos de azar, los festivales de máscaras, el humor. Éste es el mundo de las superficies. Pero al no ser «terrible», por no ser físico, subterráneo, químico, no hay por qué pensarlo «precioso» o «inocente». Hubo lectores de Deleuze que interpretaron el juego y la mascarada como un carnaval de confites o como una raspa, tomaditos de la mano, inventaron, mientras el lobo no está, una filosofía lúdica. Hicieron agua, se equivocaron. Lo que Deleuze llama «mascarada» o «simulacro» no es un ideal decorativo. La estética es asunto serio, imagínense al viejo Carroll dejando el lápiz del país de las maravillas al ver pasar bajo su ventana a una niña de ocho años, y masturbarse con pasión. No todos se atreven a jugar. Desde las cavernas del inconsciente hasta las planicies de la forma, Deleuze arma un rompecabezas erudito con las mejores salsas y busca en las ficciones alimentos para su paladar. Y, ahora, la filosofía.

## Filosofía y máquinas visuales

Aislemos una frase de su primer libro, *El Bergsonismo*: «En verdad, no es lo real lo que se parece a lo posible, es lo posible lo que se parece a lo real». Y otra de su ensayo *Empirismo y subjetividad*: «La más diminuta de las ideas, la más pequeña de las impresiones, no constituye un punto matemático, ni un punto físico, pero compone un punto sensible».

Este apego pensante a lo real y lo pequeño es una constante de su diagrama filosófico. ¿A qué se opone lo real? A lo ideal. ¿Y lo pequeño? A lo grande. Lo real y pequeño se enfrenta al Gran Ideal. Lo micro-real al macro-ideal. Deleuze pertenece al grupo de filósofos que tienden a lo diminuto, a lo bajo, la perversión, la minucia, la estupidez y la muchedumbre. Estas figuras de lo «bajo» nos ilustran el modo en que el

minirrealismo elige disfraz. Volvamos a Sartre y ubiquemos su mini-ideal de lo bajo:

«No es en no sé qué retiro nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres...»

Del filósofo perdido en el anonimato, el hombre entrelazado de manos e intenciones con el resto de la humanidad, de la propuesta de la calle, pasamos al taller, otro bajo fondo del filosofar: «¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican los ideales en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello...? ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller», ésta es la propuesta de Nietzsche vestido con mameluco y soldador en pleno trazado de genealogías. Cuando Deleuze reduce sus dimensiones para confraternizar con los «bajos», no se dirige a las mesas o al mozo de café como Sartre, ni a la metalurgia ética de Nietzsche, ni al secreto de la peonada o al aura de marineros de «Retiro», como alguna vez lo hizo Gombrowicz, ni al divino adolescente que perdía las ideas de los filósofos griegos. Su estilo para el descenso es rico en acontecimientos. ¿Cómo resumir su bajeza?

Bergson propone una llamativa receta para el que intenta transmitir un pensamiento ajeno, sorpresa mayor si el blanco elegido es un sistema de ideas generales y abstractas, carentes de personajes, situaciones y decorados, como puede serlo la filosofía del obispo Berkeley, padre del Idealismo Subjetivo. Bergson emprende un esforzado camino de análisis con un fin anti-analítico: crear una imagen alucinatoria que dé cuenta de la metafísica en cuestión. No es fácil producir un hecho físico para ilustrar una metafísica, exige una revolución de los códigos, la implementación de un juego de abalorios que ponga colores allí en donde se despliegan las definiciones, que desparrame lanzaperfumes en el lugar exacto en que pretenden establecerse las ecuaciones ontológicas.

El concepto, en filosofía, es una herramienta de trabajo y, al mismo tiempo, el resultado del mismo. Una de sus carac-

terísticas es el de explicitar sus alcances y la indicación de sus límites, que lo articulan a otros conceptos. Forjar una «imagen» que muestre el funcionamiento general de una teoría, es tarea de alquimista. Segregar una imagen viva y espacial del concepto «modo de producción» en Marx, concepto de inconsciente en Freud, voluntad en Schopenhauer, «nada» en Heidegger, exige un arduo trabajo pensante y un acentuado desgaste cerebral.

La vitalidad de la imagen alucinante, su corporeidad, la ubica en las antípodas de la concepción por la que la imagen que tenemos de un objeto real, es un cuadrado o un retrato que ocupa el lleno de nuestra pantalla conciente. Esta imagen no re-presenta al sistema, lo «presenta», exhibe y muestra en un artefacto visual, en una «máquina célibe» como las estudiadas por Deleuze siguiendo la inspiración de Michel Carrouges: Máquinas de Duchamp, la de la «Colonia Penitenciaria» de Kafka, la «Isla de Morel» de Bioy Casares, «La Máquina de la Inquisición» de Poe, y otros dispositivos a-metafóricos que nada quieren decir ni nada que develar u ocultar.

Para el caso del obispo Berkeley, Bergson presenta el orden de sus ideas como una «película fina y transparente», desde esta primera intuición se desteje la sucesión de jeroglíficos metafísicos. Bergson ha fabricado un ideograma del tumulto creativo de Berkeley, algo así como un «símbolo» de la tradición gnóstica, un emblema condensador de energía que al liberarse produce una forma, en este caso una metafísica. Esta lámina de cristal, mandala bergsoniano, ya nos alerta de los prejuicios comunes que asignan al idealismo subjetivo el síntoma del desvarío: el mundo existe porque yo lo veo, si no, no.

Si quisiéramos repetir esta operación con el sistema ideativo de Gilles Deleuze, caeríamos en la redundancia. Es difícil lograr la imagen de un pensamiento que ya genera una multiplicidad de imágenes de sí mismo. Nos entrega un material varias veces digerido.

En su libro *Lógica del sentido*, Deleuze intenta el reemplazo del modelo teatral, el de la representación figurada, por el del cine, y sus haces proyectándose sobre una superficie de espesor mínimo. Nos da la imagen de un pensamiento que se está deslizando. Sartre, de modo análogo, en *El Ser y la Nada*, nos describe el descenso de un esquiador sobre un campo nevado, y por la detallada explicación el roce de texturas entre esquíes y la compacta y cremosa nieve, de la aparición y desaparición de huellas, va desmontando el funcionamiento de la conciencia.

Una garganta roja que expulsa deshechos, el volcán de Empédocles-Lowry, el baile especular de Alicia Carroll y sus naipes de cartón, el *AntiEdipo* con los aceitosos talleres de la periferia, un mundo de engranajes y enchufes, imágenes del pensar intenso, del pensar-simulacro.

No termina aquí la lista de imágenes que colorean la palabra de Deleuze: el campo de vida que generan los microorganismos, espasmos hidráulicos, torrentes de flujos desmayándose contra diques, la babosa retráctil del «cuerpo sin órganos», ¿quién se anima a alucinar una forma que corresponda a este torrente imaginativo?

El segundo tomo del *AntiEdipo*, para seguir con las imágenes, comienza con el capítulo «Rizoma», raíz particular de trayecto indefinido y plural que Deleuze opone a las genealogías arborescentes, tronco común y ramas que se prolongan por selectiva división; ¿qué hace que Deleuze dedique la última parte de este texto a la figura del nómada?; ¿por qué esta afición por el paso del profeta por las arenas del desierto?; ¿por qué la insistencia en relatarnos los «paseos» del esquizofrénico o el curioso retorno de la imagen de la «ventana abierta»?

## Apunte histórico

Deleuze es parte del pensamiento francés de los años sesenta. Década brillante para la filosofía. Fueron años de re-

cogimiento y elaboración. En pocos años la filosofía francesa dio fama y nombre a una reflexión plural. Ofreció nombres: Lacan, Foucault, Barthes, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser. El marxismo, la antropología, el psicoanálisis, constituían la savia y el alimento de la filosofía. Desde una lectura que a veces pretendía ser revolucionaria, los filósofos descifraban una nueva lista de interrogantes. Era la posibilidad de cortar el cordón umbilical que los ligaba al Padre-Sartre, artífice del compromiso y de la «mala conciencia». El pensante ya no estaba obligado, a pesar de una profunda decepción, a realizar ejercicios de fortalecimiento de espalda para soportar el peso del mundo, ocupaba un lugar que no se saturaba en una ética de la solidaridad. Su nueva misión estaba sellada: pensar con rigor. Abrir los ojos a los descubrimientos científicos y actualizar su saber. Los antiguos gestos de buena voluntad no valían sus intenciones. El poder les mostró la cruda verdad, no esperó la voz de los claustros universitarios ni esperó las plumas calientes para afinar las puntas y reforzar las redes. El fin del colonialismo francés estuvo en las hábiles manos de un general conservador, un militar de pensamiento autoritario, pero un «gran republicano» como reconocen hoy los que lo combatieron. Y los intelectuales se dedicaron a adiestrar su saber, una vez humillados por el poder. De las ciencias disponibles, fue la del lenguaje la que se ofreció como modelo. La lingüística de Saussure y Jakobson encabezó cada uno de los textos «estructurales», el concepto de «valor» permitía conectar a través de la lingüística, acontecimientos que se extendían desde los ideales hasta la economía política. El «valor» define la identidad de un elemento por su diferencia con otro. Esta sencilla y breve definición dio miles de páginas a la voracidad filosófica. La filosofía, que había situado en el máximo altar a la Unidad cerrada en sí misma: Ser, Uno, Sustancia, Razón, Sujeto, las grandes mayúsculas del pensamiento, debería conformarse con la sola consistencia de la «relación». Relación, distancia, diferencia, las iden-

tidades de los elementos remitían a una ausencia, y la ausencia trazaba la figura del sistema.

## La guerra contra el dualismo

Una de las principales líneas de fuerza de la filosofía que nos llega desde los tiempos de Platón, uno de sus esquemas más constantes, es la división entre lo que «realmente es» y lo que «parece ser». La distancia entre la verdad y lo verosímil. Esta pareja fue repetida de modos diferentes: esencia-apariencia; mundo inteligible-mundo sensible; verdad-ficción; ciencia-ideología; el Diablo y el Buen Dios.

Que exista una verdad «más allá» o en algún «otro lado», escondida por el «más acá», oculta por los velámenes de «este lado», una verdad permanente, abrigada en su nicho, es la idea más evidente que haya inventado la humanidad. Si los hombres no creyeran en un más allá, no tendrían otra cosa que el acá, el aquí y ahora, el fin de las esperanzas para quienes ya no pueden creer en «un mundo en el que todo fuese diferente, en el que... ¿por qué no?, quizá nosotros pudiéramos ser diferentes...» (Nietzsche).

Pero la valentía filosófica no queda satisfecha con sólo aseverar que no existe más lugar que éste y que «ésta» es nuestra única realidad. Los filósofos, por una pulsión ancestral e irrefrenable, así como otros lo hacen con las armas, siempre andan palpándose los fundamentos, y al escuchar realidad preguntan: ¿cuál?, ¿en qué se sostiene, cómo se justifica, a qué pertinencia remite o a qué remisión pertenece?

Desmenuzar la filosofía de Baruch Spinoza, como lo hizo Deleuze, poner en marcha su máquina monista-panteísta, hacer funcionar el mundo de Spinoza, en que la sustancia divina no es más que manifestación, en que la cosa no es más que forma, el Ser tan sólo modos (de ser con minúscula), en que el

universo es un mar de perfiles, encender este dispositivo metafísico tiene alcances ético-políticos de consideración.

Si Dios no está en otra parte, si el Señor es inmanente al mundo, si no es más que el despliegue de haces horizontales y transversales, se derrumba la pirámide jerárquica, se sabotea la verticalidad.

El dualismo filosófico, tenga el nombre que quiera, alma-cuerpo, uno-otro, blanco-negro, racional-estúpido, ser-devenir, es una jerarquía, una división entre lo alto y lo bajo, entre lo superior y lo inferior.

Sólo conocemos un caso de dualismo que parece apartarse de este diagrama de dominación: es el caso del maniqueísmo, en el que el universo se estira en una incontenible tensión entre opuestos. A pesar de sus contradicciones y flaquezas ideológicas, se sabe que la Santa Iglesia y su Papado no aceptaron con especial simpatía las elucubraciones de los maniqueos. Europa fue una sola y gran pira en la que descansaron las cenizas de estos cristianos heterodoxos que se atrevieron a jerarquizar el mal como fuerza cósmica. Todo dualismo, por dejar una instancia incolmable entre los polos, requiere un Delegado, un Demiurgo, para atar cabos. El dualismo juega al juego de ausencias y presencias. Si el gran cielo no se ve, si Dios es invisible, él, El Gran Ojo, si lo real se oculta y el Inconciente se trama en «otra escena», se requiere un intérprete, un elegido por los mejores jurados de la traducción.

Deleuze resume los avatares del mundo de las escisiones con un envío a Platón, especialista en delimitar aquello que realmente es de lo que se le parece pero no es igual, lo semejante al ser, su «copia».

Arriba, en la cúspide, está el modelo, aquello que hay que imitar, los valores absolutos, abajo, en el llano, las cosas que nunca serán modelos pero sí posibles buenas copias. Como en las fotografías. El negativo transparente y las copias positivas. Al negativo sólo se llega por lo que lo contrasta, se elabo-



ran las medievales teologías negativas y se proclama la inefabilidad de lo Alto.

Arriba las ideas inmutables, abajo las cosas que nacen y pudren. Lo fijo y lo móvil, la esencia y la apariencia. ¿Cómo juntarlos? Con el delegado, el que elabora la política «participativa». Hacer participar a los de abajo con los de arriba es una meta válida, encomiable, y posible acto violatorio. Lo (los) de arriba está demasiado bien (El Bien de Platón), perfecto se diría, para dejarse tocar (mucho) por lo bajo. Lo amenaza el riesgo de la corrupción, a veces de la tentación (los perversos de arriba), y por una distracción del Inmaculado, puede recibir una «tacha», y ser «tachado» de... Esta pigmentación o lunar es lo que el intermediario debe evitar, que el contacto arriba-abajo no altere los lugares y mantenga la jerarquía. Platón fue claro: llamamos Justicia al lugar para cada cosa y a la cosa en su lugar.

Deleuze se lanza sobre Spinoza para chuparle los jugos panteístas. El mundo de Spinoza es el mundo de la inmanencia opuesto al mundo de la emanación. El paisaje está surcado por cruces de canales sin la presencia de la Gran Fuente Surgente. Dios es modificación, metamorfosis. Mascarada planetaria. Por eso echaron a Spinoza de la sinagoga, confundía a Dios con el AntiCristo.

No tenemos arriba-abajo, en el espacio horizontal-transversal, los seres participan del Ser en un plano de igualdad. Las diferencias son desniveles cuantitativos, ningún atributo es superior a otro y la dignidad se reparte equitativamente entre creadores y criaturas. Las cualidades se suceden en grados de una misma» escala, digamos que hay «movilidad metafísica» como en las sociedades justicieras hay movilidad social, según los sociólogos. Los grados son reversibles y móviles y no se jerarquizan de una vez por todas en alcorniás, modelos aristocráticos o cualquier tipología de linajes trascendentales.

Sigamos con Spinoza. Dios no es tirano, no hace lo que quiere, no se manifiesta con actos de violencia física, el rayo de Zeus, las iras de Jehová, tampoco es legislador, una inteligen-

cia suprema que crea el mundo acorde al modelo que transmite su Verbo. Dios nada es «en sí» si al mismo tiempo no es «en otra cosa». El ser en sí es la Sustancia, ancestral emblema metafísico, y los modos constituyen el «ser en otra cosa», la sustancia es modos y nada más que modos de aparición. Manifestación, expresión, presencia, inmanencia, cantidad, metamorfosis *contra* representación, delegación, escisión, dualismo, ausencia, calidad, metáfora, combate entre dos metafísico-políticas.

¿Y la ética?: complicada. Deleuze nos cuenta el contenido de las cartas del Mal, misivas intercambiadas entre Blyenberg, comerciante en cereales, y Spinoza, maestro pulidor de lentes. El problema es simple: para Spinoza no existe legislación alguna, sostén o esencia cualquiera universal, ni basada en una naturaleza divina ni en una naturaleza humana, nada, absolutamente nada que pueda arrogarse el privilegio de dictaminar lo que está bien ni lo que está mal. Ni siquiera Dios. Nadie tiene el privilegio de pretender ser el delegado de Dios o su intérprete o su escucha, Dios no es más que lo que existe. Sólo podemos decir que es lo «bueno para mí o lo malo para mí».

No existe El Bien ni El Mal, no hay cúspide desde alguna pirámide imaginable que sostenga a una Ley Fundamental. Está lo que nos conviene, bueno para mí, malo para mí, qué es lo que me da alegría o tristeza, aquello que aumenta mi potencia de existir y aquello que la disminuye. Pero el comerciante en cereales, Blyenberg, parece un ser de una inteligencia superior y de una osadía sin velos: ... «El mundo habría de caer en un estado de confusión eterna y perpetua, y nosotros volvernos semejantes a las bestias». Pero no hay confusión para Spinoza, el mundo para sí y el mundo en sí coinciden, se «componen», se armonizan según su necesidad. Lo que no es bueno para mí, lo que disminuye mi potencia de existir es, desde el punto de vista físico-químico, un veneno, un proceso de descomposición, y no hay otra ley posible que esta composición y descomposición de elementos, ningún otro universal. La ética de Spinoza es, entonces, amoral. Nuestra naturaleza

humana muestra por composición físico-química lo que necesita para sus alegrías y lo que se descompone en las tristezas. Spinoza no anda con rodeos: «Si algún hombre se percata de que puede vivir más cómodamente colgado del patíbulo que sentado frente a su mesa, actuaría como un insensato si no se colgara; del mismo modo, quien viera con claridad que puede gozar de una vida, o de una esencia mejor, cometiendo crímenes que adhiriéndose a la virtud, también merecería el nombre de insensato si no los cometiera. Pues respecto a una naturaleza humana tan pervertida, los crímenes serían virtud». Puede ser que haya exagerado un poco, pero en estas cuestiones las exageraciones a veces constituyen los mejores ejemplos.

Enfrentarse a la moral vigente, ser lúcido y no soportar su funcionamiento hipócrita, puede llevarnos por caminos inesperados, Spinoza los recorre, Nietzsche también, y Deleuze los acompaña. Caen el Bien, el Mal, aparece la Potencia de existir, la Voluntad de vivir, la intensidad, vivir intensamente, inflar al máximo nuestra potencia. la nueva sirena ética ocupa el lugar del modelo. Deben tomarse las necesarias precauciones, es muy posible que toda ética o contra-ética no tenga otro funcionamiento que el «disimulo», ninguna otra misión o estrategia que el encubrimiento, ésa es nuestra dulce fatalidad.

## La ética de la ficción

Salir en busca de la ficción, atraparla vía Artaud, Lewis Carroll, Henry Miller, Malcolm Lowry, Kafka, Francis Bacon o Buster Keaton, meterla a empujones en la hostería en donde los filósofos son reyes, tarea deleuzeana. Es en esta época que aparece Deleuze como guía para lo que algunos denominaron filosofía y carnaval. Inspirados por el emblema del ruso Bakhtine, especialista en Rabelais y en las culturas populares, carnavalescas, los filósofos, atentos a las lucideces de la crítica, se adueñaron de la Máscara. Este signo kabalístico condensa-

ba, como toda cifra hermética, energía primordial. De espesor máximo. Recordaba una verdad de alcances difusos. ¿Adónde o hasta dónde se pretendía llegar a repetir que detrás de una máscara hay otra máscara, o que detrás de una mueca hay otra mueca? ¿Qué propuesta moral se quería sugerir otorgándole tal densidad al espejismo? El humor, el juego, la perversión, la danza, la risa, la locura, el arsenal de filosofemas deleuzianos intentaron insuflar un poco de oxígeno a la opaca filosofía.

Esta especie de pulmón se concretó en el concepto de «diferencia», una derivación más de la noción de «valor». Repetición y diferencia en Freud, diferencia en Nietzsche, diferencia ontológica en Heidegger, los filósofos franceses manipulaban esta noción con polimorfismo y elegancia.

Problema difícil es percibir la «diferencia» y la «singularidad», pensar aquello que hace que algo sea eso que precisamente es, sin subsumirlo a una generalidad o al orden del concepto, sin emplear los recursos del invariable y sus variantes, del tipo y sus avatares, es arduo extraer la unicidad de los rasgos «comunes» del fichero universal.

Este mundo por el que nos desplazamos presenta los seres en su redonda solidez. Las cosas son lo que son, iguales a sí mismas. Ocupan lugar, sufren el tiempo, tienen un rostro y una identidad. Son coágulos de materia, apretujamiento de forma. Es esta solidez la que será tamizada por la perspectiva de la «diferencia». La solidez y la redondez de los cuerpos, su opacidad y su volumen, la aparente autosuficiencia de la forma, quedarán despellejadas, el espesor y la seguridad de las cosas no serán más que efectos ópticos, reverberaciones fugaces que destellan sobre una superficie. La lentitud de nuestro ojo lo hace incapaz de percibir el veloz desplazamiento de las singularidades y sus metamorfosis. El llamado individuo, con su nombre y cuerpo, la identidad que nos presenta, es el encorsetamiento de una dispersión: huellas digitales, señas particulares, ¿qué otra cosa es una identidad?

Las individuaciones, término empleado por Deleuze, son impersonales, las singularidades emergen de lo pre-individual. Del individuo a lo pre-individual, de la cara a la máscara, de la copia al simulacro, de la metáfora a la metamorfosis, preguntamos nuevamente, ¿qué pretensiones morales tiene este pregón por la diferencia? ¿Qué mejoras aporta a la salud humana el reemplazo de la dialéctica de las contradicciones por la «afirmación» de las diferencias? ¿Cuál es el efecto ético de la sustitución de la filosofía de Hegel por la de Federico Nietzsche?

Nadie tiene por qué estar preocupado por cuestiones que conciernen a la salud de la especie, pero nadie tiene por qué asustarse si algún extraño espíritu se desvela por el problema. No se trata de higiene, pero la filosofía adquiere grandeza cuando va hacia adelante, con la frente bien alta, sin mirar atrás, con marcha sostenida y velocidad en aumento, sin claudicaciones, hasta que en su majestuosa y pétrea presencia, se impone el muro, y se estrella. Este muro es la moral, la filosofía llega a adquirir los rasgos más conmovedores cuando quiere disimular el aguijón ético incrustado en sus nalgas, imagen dalineana. La ternura nos llega hasta las lágrimas cuando vemos al filósofo que le declara la guerra al pensamiento edificante sin las tijeras suficientes para cortar las amarras del «deber ser». ¿Por qué preocuparse por la salud?

Sigamos con la diferencia y la sanidad. Un espíritu dialéctico protestará por la posición diletante, escapista, superficial y gratuita del pregón de la diferencia. La filosofía del antagonismo y la lucha, el torbellino dialéctico, es un gigante intocable si se lo compara con los afanes de multiplicidad y polimorfismo. La propuesta «diferencial» debilita al débil y fortalece al fuerte, justifica al amo y consuela al siervo. «Somos diferentes pero no por eso opuestos»... «somos plurales pero no enemigos»... «somos muchos pero sabemos»..., éste es el idioma del Alma Bella o Corazón de Oro, que merece respuesta sutil de Deleuze: «De todos modos creemos que cuando los problemas alcanzan un cierto grado de positividad que les es

propio, y cuando la diferencia es objeto de una afirmación correspondiente, se libera un poder de agresión y selección que destruye el alma bella».

Deleuze admite la fuerza de la condena, la soporta, y arroja un grito de esperanza, por eso dice «creemos». El ente que se planta en la tierra y defiende su ser, que resiste a convertirse en el otro que una voz del amo le impone, aquel que afirma su derecho a la diferencia y a su singularidad, no es un destructor de semejantes, se ubica en una posición de resistencia y produce un acto afirmativo de su modo de ser. Afirmación, resistencia, espíritu alerta y ofensivo, apto para la pelea, sereno, altisonante, espíritu minoritario, la diferencia se impone, no pide reconocimiento. Ahora que hemos asistido a las virtudes de una política de la diferencia, instalémonos en cómodas butacas para escuchar algunos de sus defectos. Dice Bernard Henry Lévi: «¿Acaso no podríamos imaginar una «política de la diferencia» que fuera paradójicamente terrorista y asesina? De hecho esto podría muy bien ocurrir si, consecuentes con nosotros mismos, reconociéramos al verdugo, al perverso o al nazi, su sagrado derecho a la diferencia, su derecho a matar, a violar o a encerrar..., pretender fundar una ética sobre el primado de la diferencia, creyendo hacer de él el único artículo de una concepción del mundo, poblaría el universo de superhombres, que usurpan con sólo mostrarse, excluyen con sólo afirmarse. Sus primeras impresiones concientes serían –siempre lo es– la de descubrir a su lado un montículo de cadáveres».

Paisaje desolador el que nos han regalado, para cada Gran Hombre, por cada Hombre Total y Hombre Nuevo, cuatrocientos mil convertidos en escombros. Curiosas consecuencias de esta política de la diferencia subordinada a la única y mayúscula Diferencia Apocalíptica, misterios de la ética, guiños de la Madre Verdad.

## Anti-Edipo vs. Anti-Pandora

Para muchos Deleuze fue un pensador respetable, casi admirable, mientras duró su interés por el tema de la diferencia y el simulacro. Sin lugar a dudas, es un excelente lector de maestros filosóficos y un agudo analista de eminencias literarias. Su caída se produjo, por insistencia y repetición de la historia, cuando encontró a Eva la Serpiente, en Francia llamada Félix Guattari. La dupla Deleuze-Guattari tramó el ardid y hace diez años arrojó el *AntiEdipo*, algunos tuvieron que agachar el esqueleto. Guattari, y Deleuze, unieron fuerzas y defectos para realizar el inmenso esfuerzo de dar vuelta la concepción freudiana del inconciente en la versión abstracto-simbólica de los lacanianos.

El *AntiEdipo*, a diferencia de otros textos deleuzianos, produjo un llamativo fenómeno para el mullido y zombi mundo de la filosofía: una moda. Deleuze deja simulacros y diferencias. Los submundos de las profundidades, las corrientes intensas, las partículas caóticas transforman el orden de su prosa. Deleuze «inventa» la ficción del esquizoanálisis y produce efectos reales en los psicoanálisis. Al menos, algunos malestares en la cultura.

Haciéndose eco de la anglosajona anti-psiquiatría, desparramó sobre el continente, desde los Pirineos hasta los Apeninos, un arsenal de «máquinas deseantes», de flujos y cortes, un enorme canto rodado de Esquizia. Los talleres aceitosos del deseo le declaraban la guerra a otro deseo, ajustado a los cálculos del Algoritmo del Signo.

Desde los seminarios del Maestro Lacan se dibujaba una cifra del deseo que a medida que se grababa, se diluía. Pero, *discipulum obediens est*, los escuchas de estos ditirambos esquizos, humorísticos y provocativos, los espectadores de este verbo zen y oscuro, atrapaban las palabras del Amo, las eternas mariposas del saber, y las metían presurosamente en sus cajas sin respiradero. Es la política Anti-Pandora.

Anti-Edipo contra Anti-Pandora, Deleuze abrió la caja, su caja, y los lepidópteros perturbaron el ambiente. Como los pájaros de Hitchcock. Y estos pájaros-pajarracos de Deleuze se llamaron Antonin Artaud, Franz Kafka y Francis Bacon. Deleuze emprende su cruzada anti-freudiana con el Checo, el Inglés y el Francés.

Desde los Pirineos hasta los Apeninos, desde Leopoldo Panero hasta Franco Basaglia, el chorro deseante invadía los territorios del Déspota, lo que Deleuze llamó el Faraón del Deseo, el que «siempre viene de afuera y siempre nos mira de arriba», el Ojo de las Alturas.

Y desde los Apeninos no bajó a los Andes. El tren deseante fue detenido y descarrilado por los jinetes negros que rodean nuestras tierras, los encapuchados que esperan en las cimas.

Nos perdimos una moda. Llegaron lejanos ecos de las hazañas del Loco, del Esquizofrénico, perdimos el paso que se borra del profeta del desierto, también el desierto. No conocimos las peripecias del nómada, el beduino deseante, ignoramos los últimos adelantos de la microfísica del deseo. Nunca nos han invitado a un laboratorio de moléculas y partículas libidinales. Los Guardianes de la Ley nos protegieron de semejantes esterilidades.

Mientras este divertimento tuvo su pequeña euforia en tierras europeas, nuestra República del Silencio se salvó de la parasitosis y descansó en su muelle diván, asociando libremente el terror.



## La larga risa de Michel Foucault y sus devaneos entre el general y la razón (1983)\*

Foucault es un filósofo francés de cincuenta y largos años, titular de la cátedra de filosofía del Colegio de Francia, máxima autoridad en la materia, autor de nueve libros, numerosos artículos, y profesor universitario hace ya tres décadas. Egresó de la Escuela Normal Superior que destila una elite paralela a las universidades de masas, Sorbona incluida, y formó parte de un grupo de choque filosófico en la carnada de la posguerra.

Es soltero, vive solo, tenía una mucama española, una enorme biblioteca, es calvo y tiene excelente humor.

La filosofía no se entiende sin la historia. Las universidades acostumbran a sus alumnos a cazar mariposas. Los estudiantes esperan, con sus redes tendidas, la aparición de algún lepidóptero en estado adulto que salga de la boca del profesor. Están listos para atrapar el bicho. En un curso de filosofía se ve volar a Sartre, a Santo Tomás, a Kant, y los alumnos se desbandan con desesperación crónica y, en su afán de quedarse con un resto de ala, tan sólo conservan un recuerdo: que las filosofías vuelan y no se pueden atrapar, y que el profesor las guarda en su boca.

---

\* Publicado en el diario *Tiempo Argentino*, octubre de 1983.

En este momento particular de nuestra historia aterriza la mariposa Foucault, y nos trae gratas novedades.

¿Cuáles, por ejemplo? La primera y fundamental, dicen ciertos adeptos, es que si Marx no ha muerto, al menos ya es innecesario hablar de él. La segunda es que este silencio del Amo del Comunismo ha sido bien cubierto por las palabras de Nietzsche. Hoy nos toca hablar de Nietzsche, y descubrir que la catástrofe que nos aqueja ya fue preanunciada por su *Genealogía de la Moral*, que los caños que se desahogan en las pobres cabezas confirman el eterno retorno de la voluntad de Poder y que nuestro malestar es consecuencia de nuestra torpeza en la «danza-filosofía». Habrá quienes unjan a Nietzsche-prócer, ya seremos nietzscheanos, pobre Nietzsche, terminó su vida increpando a un equino, nosotros terminaremos como tales.

Foucault sería, entonces, para algunos, la reencarnación de Nietzsche, y no sólo eso, hasta hay quienes sostienen que Nietzsche fue peronista, ¿y Foucault?

Estos voceros pretenden el siguiente acertijo; que la historia y la política no se agotan en la marxista interpretación de la lucha de clases, ni en la leninista interpretación de la conquista del Aparato Estatal. Foucault nos brinda una microfísica del Poder, una dispersión regulada de los dispositivos de dominación. A la clásica visión monolítica de una sociedad cuyo poder está concentrado en el Estado, dueño legítimo de la violencia, se opone la nueva concepción de una pluralidad de poderes que regulan, castigan, premian, enseñan y teorizan en los «aparatos institucionales», desde las escuelas hasta la prisión.\*

---

\* *Nota de 1987*: Cuando este artículo fue escrito, en 1983, Corría el rumor por las calles de la ciudad de Buenos Aires, que Foucault formaba parte de una combinación que lo enlazaba a Nietzsche y a Perón. Los tres, a partir de horizontes diferentes, llegaban a la misma llave maestra: la tercera posición. A distancia equidistante entre el marxismo y los liberales, la figura de Foucault tenía posibilidades ciertas de vestirse con la insignia justicialista. Pero murió un año después, y la última parte de su obra habla de los placeres del muchacho griego, de la

Es sin duda interesante pulverizar ídolos, centros de referencia mayúsculos que desde el Dios monoteísta hasta el Estado Especulativo de Hegel nos protegen y reprimen con afecto. Pero más interesante aún es dejar de mariposear por los aires de la dulce Francia y descender a nuestra agreste pampa. ¿Y qué vemos?

Que en nuestras extensas llanuras las instituciones han sido repetidamente arrasadas, que mientras en la dulce Francia un profesor universitario tiene carácter vitalicio, muere en su cátedra después de repetir cuarenta años las lecciones de su Maestro que también enseñó otros cuarenta años, frente a alumnos que podrían catalogarse como biznietos, mientras aquí, en nuestro agreste aquí, los profesores se «esfuman», desaparecen absorbidos por tiburones de aire, o se los invita a despejar las salas académicas con insistentes culatazos. Remitiéndonos

---

austeridad romana y de la problemática de la erección en San Agustín. La renovación del peronismo está discutiendo en estos momentos el modo de integrar este último giro foucaultiano en su propuesta política.

Mientras estos debates transcurren, la izquierda aprovechó este desconcierto populista, y en breve lapso de tiempo se hizo dueña de Michel Foucault, demostrando que continúa la tradición de Marx y Lenin. Si bien es cierto que la última parte de su obra no posee una continuidad translúcida con el marxismo revolucionario, que pocos aportes hizo a la problemática de la sexualidad, la vanguardia revolucionaria estima que el interés de Foucault por la disciplina de los cuerpos, completa la teoría de la plusvalía de Carlos Marx.

En una última entrevista Foucault se proclama continuador de una tradición inaugurada por Kant, seguida por Hegel y reelaborada por Max Weber. Cambió así con respecto a la aseveración de su obra más confesional, *El Orden del Discurso*, en que se reconoce discípulo de Dumézil, Canguilhem e Hyppolite. Esta última posición genealógica ya implicó una vuelta de tuerca con respecto a su linaje siempre proclamado: Bataille, Blanchot.

Por suerte, hoy todos ya saben que Foucault, como él mismo lo dijo, cambió su modo de pensar después de tomar contacto con la filosofía de Heidegger, el filósofo más grande del siglo según su afirmación. Recomiendo a los lectores «políticos» de Foucault que lean *Totem y Tabú*, un tratado sobre un caso de canibalismo, de Sigmund Freud, el Adam Smith del inconsciente, como alguna vez dijo Michel Foucault, el Jorge Luis Borges de la filosofía francesa.

a la educación (no podemos darle otro apodo), ¿qué tipo de institución pedagógica es la que mata de hambre a sus docentes, les imprime marcas de bastones largos y los hace desaparecer de la vida? Una Universidad argentina, institución fantasma.

¿Acaso los presos, habitantes de la institución presidiaria, no tendrían derecho a participar en la gestión de su propia institución, cuando se sabe desde Beccaria que un reo es reformable y corregible? Sería pertinente, entonces, proponer la formación de un micropoder carcelario que imponga la cogestión institucional entre presos y dirección, abogados incluidos. Hermosa idea.

¿Pero qué pasa con nuestros presos, por qué no se atreven a asumir la responsabilidad de hacerse cargo de su propia institución o, al menos, de intentar hacerlo? ¿No les pasará lo mismo que a los profesores? ¿No habrá tiburones del aire en las celdas argentinas?

¿Qué pasa con el poder «disciplinario», como dice Foucault, en nuestros asilos psiquiátricos, por qué los locos no reivindican su extravío, por qué no conquistan el poder de la insensatez e imponen su palabra? Si ya hace casi dos siglos el filántropo Pinel –Foucault lo recuerda con insistencia– liberó a los locos de Bicêtre, les otorgó espacio propio y extendió la terapia hacia lo social, consultando familiares de alienados, ¿por qué los locos argentinos no estudian un poco de historia? La respuesta es breve: porque no comen. El 22 de agosto de 1983, las noticias radiales dan cuenta de un hecho normal: parece que la semana anterior los enfermos del Borda comieron una sola vez –y no por huelga de hambre–, y que las enfermas del Moyano tienen pabellones de doscientas internadas con un solo inodoro. En síntesis, nuestros locos no comen ni desagotan, por eso no conocen a Pinel. La historia y la geografía son más poderosas que la filosofía, no la dejan pensar cualquier cosa, apenas la dejan mariposear. Foucault es grande, excelente escritor, amable y portentoso pensador, delicioso inventor, es recomendable leerlo y releerlo; pero lo que no se recomienda es

la operación jibara de reducir cabezas y meter en las mentes compatriotas con inquietudes teóricas al fetiche Foucault, que sustituirá al lepidóptero Lacan; y así como en los últimos años supimos de significantes y cadenas, ahora copularemos con poderes y dispositivos.

Los conceptos importados llegan a nuestras costas una vez que han sido digeridos en sus lugares de origen. Nos perdemos, a causa de la lejanía, la oportunidad de presenciar el proceso de elaboración de las ideas que serán moda allá antes de que nos enteremos acá. Este hecho alimenta la ilusión del intelectual que cree que las ideas son la exclusividad de «un» libro. El mito de las mariposas.

Con una lupa bien graduada podemos ver cómo la aparente solidez de un libro y sus páginas bien llenas, se abren en orificios y se desmenuzan en poros.

El libro dejará de ser una «piedra» filosófica para convertirse en una ventana conceptual. Si los libros se multiplican y ya son más de nueve, pila bíblica que constituye la figura de Foucault, a través de la ventana veremos los sucesos que «colaboraron» en la elaboración de su obra. Así como Michel Foucault para pensar el siglo XIX se interesa más por las primeras encuestas fabriles que por las últimas aseveraciones de Augusto Comte, nosotros abriremos la ventana Foucault y en vez de Nietzsche vislumbraremos la grata y magna efigie de Charles De Gaulle.

## Cuando las papas están crocantes

En los comienzos de la década del cincuenta, el mundo ya se conformaba al molde del nuevo poder y a su inaugural distribución.

El fascismo se había propuesto salvar al viejo continente de los monstruos del lejano Este y Oeste, y, al perder la guerra, entregó a Europa a las garras, que se llamaron bloques, del oso

ruso y el águila Sam. El imperialismo europeo ya no era posible, la regeneración de la civilización tampoco, pero los gases siguieron y las exterminaciones también. Pero ya no en nombre de la pureza de la especie, sino a favor de las libertades, de las igualdades, y de los buenos negocios.

Los inicios del nuevo orden fueron testigos de un clima gélido y bélico que se llamó guerra fría. El planeta se repartía en dos únicos témpanos, y en medio de ellos un agua helada y profunda. En esa atmósfera de temperaturas bajísimas, el intelectual libre y comprometido estaba obligado a elegir. Entre el agua y algún témpano, poco tiempo llevaba decidirse, y el filósofo eligió lo que cualquier otro pedestre hubiera hecho: no ahogarse. Y Foucault ingresó al Partido Comunista Francés, como era debido.

Sartre, después de Voltaire y Víctor Hugo, reinventó la figura del «intelectual crítico» y le dio su misión. Recordemos el sermón; no existen las manos limpias, las manos siempre están sucias, ya no hay lavabos de marfil en los que es posible ocultarse, los intelectuales deberán caer de cabeza al barro. Y Foucault eligió el suyo, aunque, creemos, sin mayor entusiasmo. Como joven y brillante filósofo, de la más preclara institución del género, la Escuela Normal Superior que lo albergó pupilo durante cuatro años –los mejores para una mente imberbe–, se enteró de las últimas novedades del ambiente. Mientras el PCF seguía enamorado de Stalin, los jóvenes comunistas preparaban sus pequeñas rebeliones leyendo al «Joven Marx», tan joven y lleno de buenas intenciones como ellos. Desde los tiempos en que Auguste Cornu divulgó los manuscritos en tierras parisienses, a partir de 1930, católicos, personalistas y marxistas disidentes reformularon la doctrina en un humanismo socialista, y en una ética del Nuevo Hombre, el Hombre Total. Se unía lo mejor de Occidente; el ginebrino Rousseau, que había concebido un contrato social establecido según las leyes de la desalienación, y la nueva-filosofía alemana que intentaba humanizar a Hegel, desalienarlo también.

Es esta suma del siglo XVIII más el XIX la que era necesario calcular, y no fue fácil. La Revolución Francesa más la Revolución Rusa, debía ser igual al humanismo socialista. Con las armas de esta matemática transparente, Foucault escribe *Enfermedad mental y personalidad*, y afirma que la enfermedad psicológica no es una planta de la que sólo interesan su especie, sus caracteres, su forma y estructura, su ubicación en un sistema razonable de tipos patológicos, lo que se llamó una botánica psiquiátrica, ni una superestructura de procesos fisicoquímicos que determinan alteraciones mentales.

Estamos en 1954, buen momento para decir que la alienación mental es lo que emerge en la cabeza del individuo, pero no nace con él. La alienación mental «expresa» los conflictos sociales, y éstos «expresan» la alienación histórica en la que el hombre concreto se regula por una libertad abstracta, que lo parte y pierde. Es en esta distancia entre lo concreto, emblema de preferencia en la fenomenología, y lo abstracto de su condición, que el ser humano extravía sus atributos y que una psicología concreta puede recuperar.

¿Cuál psicología? La de Pavlov por ejemplo, el inventor de la fisiología del conflicto. No olvidemos el tótem elegido, Foucault Pavloviano y los cálidos alientos de la lejana Siberia.

Los intelectuales franceses de los cincuenta eran los hijos de la guerra, habían visto descuartizar a los pensantes colaboracionistas, vieron prender cientos de miles de medallas de la Legión de Honor en las solapas de una millonada de resistentes que en su momento parecieron tan pocos, fueron espectadores de los elogios unánimes hacia el PCF, único partido político que había elegido la clandestinidad guerrera, escucharon los vivas a Stalingrado, y gracias al Padre de la Patria, al general, se sintieron destinados por vocación propia, a ser protagonistas de la aurora del nuevo mundo.

Sí, aunque parezca mentira, Francia había ganado la guerra, era victoriosa y altiva. Junto a los tres, Churchill, Roosevelt

y Stalin, se trepaba el empecinado De Gaulle, el Padre de Francia, su esposo también.

Pero la historia es inquieta, ávida de novedades, tentadora, inasible. Del '54 al '56, el mundo se sacude. El informe Jruschov y el inicio de la campaña por la coexistencia pacífica: sí, el socialismo era malo, y lo más importante, una nueva guerra para Francia, un lío diferente y seductor, una hermosa guerra colonial, pero contra Argelia. Allí comenzó la primera decepción, en los '54, una guerra santa, aunque al revés. Eran los republicanos, socialistas y radicales los que en nombre del Alá francés querían convertir al Islam a la luz y claridad cartesianas.

Y Foucault desertó, se hartó como tantos otros de ensuciarse las manos, y se refugió en el silencio.

El PCF, cuando de musulmanes se trataba, a veces callaba, su clientela preferida era el proletariado francés, que era francés primero y proletario después.

El intelectual comprometido no escribía, como Sartre lo pretendía, para los que no sabían leer, se complacía en un juego vicioso con su propia conciencia, no pensaba en la libertad de los otros, gozaba de la propia, de su íntima irresponsabilidad.

Raymond Aron recuerda que los jefes militares franceses sentían que se estaban vengando de la última derrota, por un alemán invasor, dos argelinos menos; recuperarían los galones perdidos.

Ya en el año 1958 el sartrismo y los comprometidos veían peligrar su dominio. Corrientes minoritarias, subterráneas, hacían oír su voz: Lévi-Strauss y la antropología, Lacan y el psicoanálisis, Althusser y el marxismo, Robbe-Grillet y la nueva novela.

Es este último quien en el '58 publica un pequeño libro con su artículo titulado «Naturaleza, Humanismo, Tragedia». La invocación es toda una propuesta. Para Robbe-Grillet la literatura comprometida apunta a la naturaleza del Hombre, a su presencia ubicua por la esfera terrestre; cuando un literato describe una montaña, dice que es grande, imponente, severa,



aplastante, que la montaña es De Gaulle. Humaniza las cumbres, antropologiza las laderas, que una rosa es suave, sonriente, abierta, sensual, que una rosa es Michele Morgan, que un pocillo de café es un ojo pardo y una ventana un alma en pugna, hay hombres por todas partes rodeados por cosas situadas según «su» perspectiva, el punto de vista del hombre que está solo y protesta.

El que se cree comprometido es, en realidad, un espíritu trágico, dolido por las diferencias y las distancias, pretende crear un gran Hombre entero, autosuficiente, dueño y señor. Y el gran hombre volvió. Charles De Gaulle. Nuevamente Francia ahogada en una guerra colonial que podía llevarla a graves momentos, revirtió la circunstancia con un gesto de generosidad. No sabemos por qué sutil pirueta el general le «otorgó» la independencia a Argelia, que agradeció calurosamente. Este general era, sin duda, un singular estadista; cuando las papas quemaban, descendía de las alturas para corregir y decir que en realidad no quemaban, estaban crocantes.

### «De los Urales al Atlántico»

Hay quienes caen como los gatos. La decepción de los años '45 se transformó en libertad y compromiso, la de la guerra de Argelia en ciencia y teoría.

Hartos de moral y política, los intelectuales inventaron «revoluciones» teóricas con las que salvaron una pizca de pasión. Y se interesaron por el lenguaje. Demasiadas palabras se habían desperdiciado en moralejas y aforismos de generosidad. Francia, aún envuelta en una batalla de Argel, se sentía alegre.

Los beneficios del Plan Marshall llegaron a costas frías y el literato comenzó a interesarse por sus propios bienes. En vez de lamentarse por el hambre de los niños en las selvas africanas, o por la sed de los viejos nómades del desier-

to, el pensador europeo se decidió a calibrar el valor y el peso de su tesoro, su blanca civilización.

El espíritu trágico repetía una nueva muerte. Se archivaron los lamentos, el desgarramiento, la ausencia y otras pérdidas. Fue ahogado el lejano llanto de hambre del negrito panzón del África, aquel que tenía más peso que toda la literatura del mundo. El enchalecado y empipado intelectual comprometido no hacía pan fresco con sus palabras y el hambre no pide mensajes, ni crudos ni cocidos. El pensante progresista dirigía su voz a los que aún no sabían leer y a los que no podían comer, o sea, a nadie. Trabajaba para el público del futuro gracias a las masivas ventas a los públicos presentes. En suma, que el escritor no estaba obligado a ser Atlas para así justificar el lamentable hecho de haber sido parido, o por haber elegido la profesión literaria: sus espaldas no estaban hechas para soportar mundos. Era humilde, un diminuto trabajador de la cultura, un prestidigitador del lenguaje, un gracioso artesano del signo, ni tan responsable ni tan comprometido, un colaborador más en la edificación del desastre universal.

¿Qué características tuvieron las nuevas mariposas éticas que sobrevolaron el cielo francés? La irresponsabilidad, la gratuitidad, el juego, los placeres superficiales, la perversión y la burla, todos estos valores fueron diagramados en sistemas recubiertos de flechas y signos, en combinatorias y sistemas de transformaciones, en articulaciones y desfasajes, en cortes epistemológicos, en máscaras y repeticiones y diferencias. La filosofía francesa inventaba un nuevo lenguaje, el de las estructuras.

Michel Foucault, en el año 1963, publicó *Raymond Rousset*, en el que volcó todo el arsenal estructural. Épocas en que el filósofo, por su antiplatonismo militante, admiraba a los poetas y rendía culto a los literatos. Mallarmé, Lautréamont, Artaud, y también Raymond Rousset, eran invitados a la Ciudad especulativa para olvidar la desgraciada fecha en que Platón los había expulsado de la polis. La hora de la venganza había llegado.

La filosofía conocía un sólo «Rusel», el inglés, que se escribe Russell y se llama Bertrand. El otro, Roussel, apodado Raymond, no era muy famoso. Había sido un poeta y novelista perdido en el anonimato durante la *belle époque*. Un dandy de galera y bastón, un heredero y rentista extraviado en los salones de su petit-hotel. Un poeta que en la adolescencia escribió un poemario que se llamó *Doublure*, que se traduce por «forro», en su doble acepción.

Durante la elaboración de esta obra tuvo un acceso místico, la «gloria» como él la llamaba, que perdió y jamás recuperó. Por lo que se analizó con Pierre Janet y se suicidó en Nápoles por exceso de droga. Tan interesante como los vericuetos de la interpretación estructural que desparrama Foucault sobre su obra, es recordar qué fue lo que Roussel ingirió los últimos días de su vida, del 25 de junio al 13 de julio de 1933, la noche de su muerte. «Domingo 9; 11 phonadorine; lunes 10; verónidice a las 9 hs., dos botellas. Sueño tranquilo; martes 11; eutonal a las 9 hs.; 34, tres horas de sueño (formidable euforia); miércoles 12: veriane. Una botella, sueño, euforia desordenada...» (Foto de una página de su diario publicado por François Caradec, *Vida de Raymond Roussel*, París, 1972.)

No fueron, precisamente, estos últimos detalles los que interesaron a Foucault. Se sintió atraído por otro escrito de los llamados «póstumos», su testamento: «Cómo escribí alguno de mis libros», sellado con la orden expresa de abrirlo una vez terminado el efecto del último veriane.

Y dice Foucault: «Roussel nos legó el secreto de su procedimiento, la llave del misterio y la clave de la construcción de su obra. Al fin conoceremos el enigma de la creación, seremos testigos del nacimiento del arte».

Roussel inventa uno de sus maravillosos libros, y hace así: junta dos palabras, muy parecidas en el sonido y la escritura, pero de significado diferente, por ejemplo pillar y billar. Pillar en tanto hacerse el pillito, y billar en tanto billar. Y comienza la historia, las bandas de pillos por un lado y las caram-

bolas a cuatro bandas por la otra, el pillo blanco que tiene una esclava en el África negra, y el dulce roce entre las blancas y negras sobre el parejo follaje de la tela verde; en fin, el relato terminará cuando pillo y billar puedan escribirse en una frase. Cosa rara, dice Foucault. ¿Es éste el secreto de la maravillosa creación?

Toda obra literaria gira alrededor de un secreto, la inspiración del autor, la musa enmascarada que le susurra al oído.

Y Roussel, hereje y traidor, vuelve del infierno para frotar la lámpara de Aladino y revelarnos el misterio de la vida y la muerte, nos regala la Kábala de las Kábalas, una mera combinación de palabras. El secreto invisible y ausente, el misterio de las profundidades, es una transmutación de formas visibles, el secreto es una metamorfosis. Las palabras no esconden ninguna gran cosa, se disfrazan de palabras y se exhiben con alhajas verbales. Entre pillar y billar hay semejanzas y diferencias, las negras se repiten, se duplican, pero no son las mismas, las bandas tampoco. La «banda» del viejo billar, es la misma «banda», ¿habrá algún juez que aclare el enigma?

Juegos del lenguaje, brillo de las palabras, efectos de superficie, el juego de la perversión, pensadores que se hacen los «pillos» entre diferencias y repeticiones. *La escritura y la diferencia*, de Derrida; *Diferencia y repetición*, de Deleuze; *Las palabras y las cosas*, de Foucault; *Leer El Capital*, de Althusser; *Los escritos*, de Lacan; *El pensamiento salvaje*, de Lévi-Strauss, constituyeron los monumentos teóricos de una corta y radiante época. La Francia era una abeja reina, con valiosos e innumerables huevos depositados en las librerías del Barrio Latino. Se producía, así se decía en esos años, se empollaba cualquier cantidad.

No hay tiempo para perder en largas explicaciones sobre si los autores mencionados pertenecen a una misma bolsa o si pertenecen a especies diferentes. Se distinguen por su semejanza, hermosa frase estructuralista. Una figura retendremos de aquella «moda», la palabra. Se hablaba de la palabra, del

signo, el significante, lo simbólico, lo imaginario, lo Real, de la falta, la instancia, las epistemes, los continentes teóricos, las capas y napas del saber; con la cuchara estructural se removía la salsa de la filosofía. Fue muy interesante. Más de uno todavía repite los hallazgos de los años sesenta. Francia no tendrá jamás una filosofía de tal calibre (tendrá otra, por supuesto).

Los filósofos franceses, uno de cuyos jefes era Foucault, asesinaron los mitos de sus padres. Se abalanzaron contra el humanismo, contra la filosofía del Sujeto, contra el liderazgo de la Conciencia, contra la ideología empirista, contra todo el mundo, menos contra la Ciencia. La Ciencia y el Saber se salvaron del naufragio, los estructuralistas pertenecían a su reino. Se entabló la lucha de la Ciencia Revolucionaria contra la Religión del General, apóstol de la Francia de aquellos tiempos. «De los Urales al Atlántico», proclamó el general, con imponente vista napoleónica. Charles De Gaulle se sintió elegido por los dioses, que se durmieron un mes de Mayo.

## Cuando Francia se fue de casa

Mientras los filósofos estructuralistas se dedicaban a sus tareas minuciosas, en las que algunos elaboraban el fin de las ideologías, otros iniciaban la transmutación de las epistemes o la torsión en el borde del pliegue de la metafísica, o los diferentes cortes y rupturas epistemológicas, los desniveles de los engranajes teóricos o la búsqueda del significante perdido en algún rincón del Nepal, la Universidad francesa vivía un sopor medieval. Cuando un curso de filosofía se realiza en un anfiteatro de la Sorbonne, entre cúpulas y cortinados, cuando la figura del profesor pasea en un escenario vacío, nostálgico, añorando sus perdidas lecciones de anatomía, cuando veinte o treinta alumnos bostezan y cabecean en sillones de terciopelo rojo entre seiscientas butacas vacías, cuando el curso de introducción a la filosofía en 1968 se dedica al tema de «¿Cómo se

demuestra la existencia de Dios en la actualidad?», cuando la sociología transmitida es un sueño de Durkheim para pesadillas de alumnos, entonces el aburrimiento es atroz y la especie que menos soporta el aburrimiento es la especie juvenil. Los tiernos tallos de la botánica cultural, los hombres del futuro, se hartaron de respirar el oxígeno de las catacumbas sorbonianas. Y fue en un mes de mayo que abrieron las ventanas. Y Francia se volvió loca.

Mientras la Sorbona seguía con Santo Tomás, las nuevas universidades, monobloques de andamios y vidrio frente a otros monobloques, obreros esta vez, albergaron a estudiantes que ya habían comenzado a divertirse. El *candombe* empezó por la periferia, en los barrios suburbanos, en la Universidad de Nanterre.

La crisis duró un largo mes de mayo de 1968, en el que Francia salió a la calle cansada del aire austero y severo de su esposo, de su interminable moralina, de su cara de monumento y de su gloria de cementerio, salió a la calle después de años de encierro y buena conducta, años de fidelidad y devoción. Francia se soltó el pelo, se pintó los labios y sedujo al mundo.

De Gaulle, marido de talla, esperó. Pensó: «Pobre Francia, necesitaba salir, divertirse, conocer gente, seducir y seducirse, sin duda volverá rejuvenecida». Y volvió a casa a fin de mayo. Los últimos días de la fiesta Francia pensaba en su casa, que no había sido ventilada, en el desorden, en su marido solo y austero, en la economía familiar y en el precio de las papas.

Y de la fiesta quedó un hermoso recuerdo, una «nueva universidad», en una periferia más elegante, la de Vincennes, adonde llegó Foucault nombrado maestro de filosofía.

En el año 1969, frente al rejuvenecido estudiantado francés, Foucault comienza a hablar de sus proyectos: una historia de la penalidad, un análisis de las utopías sexuales, una filosofía de Mayo más allá del marxismo, más acá de Freud, al costa-

do de Lacan, y lejos de la estructura. «Nosotros, los filósofos, ya no nos dormiremos sobre las estructuras», dijo Foucault.

Y fue nombrado Gran Maestro del Colegio de Francia, con la misión de jamás olvidar las enseñanzas de la transgresión festiva: la importancia de la periferia, y el poder en las instituciones.

Por supuesto, algo más produjo la fiesta. A pesar del retorno al hogar, el esposo había sido desairado, un poco ridículo, un monumento con mueca pétrea no queda bien con una mujer algo loca, y cuando le lanzó la pregunta definitiva: «Bueno, todo muy lindo pero se acabó el carnaval. Te quedas, ¿sí o no?» Francia le respondió: «Sí, pero... bueno, yo, este...» Y se fue el general, y con él murió el último esposo, y llegaron los amantes, elegantes y sonrientes, pero efímeros.

## ¿La razón es una pipa?

Una vez que Francia enviudara y se adaptara a su nueva vida, monótona quizás para algunos pero envidiable para otros, en momentos en que Francia vive lo mejor de su ya buena conciencia socialista, democrática, solidaria, generosa, siempre lúcida y elegante, culta por sobre todas las cosas, Foucault se alza como luciérnaga reina, y algo más que un lepidóptero.

Las últimas noticias que circulan dan cuenta de insistentes ofrecimientos de puestos de embajadas y agregaciones culturales, corteses invitaciones del nuevo presidente, viejo amigo de Argelia y nuevo amigo del Chad, y también dan cuenta del receloso silencio del maestro Foucault, dedicado a la pedagogía y a la preparación de libros que se gestan hace siete años.

En algún momento de nuestra historia, se me ocurre, la razón con mayúscula tuvo su papel protagónico. Es posible que hoy en día tener o no la razón no constituya un acontecimiento definitivo. Habría buenas y malas razones. Existen quienes, incluso, afirman que la razón está siempre del lado de los que

mandan, que la razón es fruto de una imposición y no de una clara exposición. Poco importan las correctas reglas del lenguaje, las coherencias internas o los poderes de la demostración. No hay mejor axioma que un fusil bien aceitado. Durante siglos se pensó que la Razón era hija del paraíso. Una doncella blanca, alada, con una mano aferrada a la llama de oro, el falo celestial. Se llamó la Razón Pura, una clara y generosa exposición de la Verdad.

En la comarca de la Razón Pura, el rigor y la bondad se aplican juntos. Cuando se tiene atesorada la fórmula mágica, cuando el alquimista logró su propósito, ese momento de éxtasis inefable es apenas comparable con la Gloria que posee al metafísico cuando revela que las hermanas enemigas, Libertad y Necesidad, nunca fueron dos, siempre una y la misma. La Razón Pura y el Bien son los padres de la siamesa de Occidente, el pequeño monstruo de dos cabezas, Libertad y Necesidad. Ser absolutamente libre y absolutamente necesario, una dulce y cruel utopía. ¿Pero quién cree hoy en día en este cuento de hadas? Habría que ser «cándido» para enamorarse de la Virgen Pensante.

Los que enarbolaron la Razón Dialéctica, a mi modesto entender, fueron más realistas. Admitieron que las cosas cambian, que los conflictos son parte de la vida, y que la historia es una gran panza espasmódica. Entre separaciones y reconciliaciones, el tiempo de los hombres es fragor bélico. La Razón Dialéctica es emblema de lucha, soporta la mácula de la tragedia, no es virgen pero también es pura como una madre.

¿Qué sucede cuando llega Foucault, haciendo eco al fantasma nietzschiano, y nos dice, con elegancia y distinción, que la Razón no es la bella durmiente ni la Gran Madre de los Lamentos, que la Razón es sencillamente «abominable»?

Los que quieren presenciar el amplio despliegue de esta razón, deberán cambiar sus costumbres. Los enamorados de la Razón Pura habitan los continentes científicos y se regocijan con las danzas matemáticas, ligeras, transparentes, armónicas,



y se especializan en bailes epistemológicos. Los hijos dolidos de la Razón Trágica se apasionan por la historia y sus batallas. Gustan de fierros, y tienen oído fino para escuchar el dulce sonido de los motores de la historia. «Está llegando el Apocalipsis», «está llegando la Hora de los Pueblos», ya está llegando... me lo dijo Mamá Historia.

Los que de ahora en más se interesen por el deambular de la razón abominable, deberán cambiar sus costumbres y dedicarse a otras lecturas, quizás algo aburridas: el Derecho griego, el germánico, el románico, el canónico, deberá ser asiduo visitante de cortes supremas y marciales.

El perverso Foucault se ríe y se despanzurra a carcajada abierta cuando le cuentan el cuento de la «buena ley», o el de la «buena historia».

Recorre el trayecto de la razón abominable, coloca los cimientos de una historia política de la verdad. De la *disputatio* a la *indagatio*, del suplicio a la disciplina, de la encuesta al examen, la verdad no tiene origen, es invento perverso, hija de las pequeñas causas, cien veces bastarda. Con inspiración nietzscheana y sutileza marxista, Foucault se ríe mientras escribe con tinta roja en pluma de oro.

Se divierte cuando dice que Freud es el A. Smith del inconsciente, cuando afirma que el lacanismo retrotrae el psicoanálisis a la arcaica problemática de la sangre, en la que el deseo es hijo de la ley, cuando auspicia que la sexualidad es cuerpo y placeres y no deseos y prohibiciones o goce y muerte, o sangre y semen.

Se divierte cuando dice que la ideología es una noción-cemento para un marxismo que juega con instancias y articulaciones una pasta de adherencias, un pegamento representativo, y se divierte con Magritte y su otro cuento, el de la buena pipa, que nos da el desenlace final.



## Foucault y los derechos humanos (1985)\*

Una de las verdades que circulan por el universo es que «allí donde falta se produce». Esta frase enigmática puede incluirse en una serie de acertijos lacanianos, tiene su estilo, puede criticársela por situar a la rareza en el origen de la existencia, o por hacer de la carencia y el no-ser un emblema omniexplicativo. Sin embargo, creemos que las verdades, que parecen presentarse en plural, no están para ser contempladas ni aduladas, ni guardadas ni eternamente comentadas, las verdades deben ser usadas. No es una mala lección nietzscheana la de armar un martillo de verdades para crear nuevas zonas de existencia, imagen del filósofo herrero, Hefaístos, deambulante del infierno.

Estas imágenes que se van sucediendo pueden alterar las aspiraciones clásicas de claridad y distinción. No es nada raro, nos hemos habituado a pensar la imagen como una distracción, un velo detrás del que se esconde algo que hemos llamado concepto, pero no estamos jugando, estamos rodeando, pensando.

---

\* Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Plata, octubre de 1985. Publicado en el suplemento cultural del diario *Tiempo Argentino*, junio de 1986, y en la revista de psicoanálisis *Descartes*, núm.1, 1986.

Los derechos humanos, en eso estamos todos de acuerdo, los defendemos, los pregonamos, nos adherimos a ellos, o los adherimos a nosotros, hacemos mesas redondas, conferencias, materias, seminarios, campañas, los queremos asir y se nos escapan, los queremos definir y se nos vuelan, los derechos humanos se han convertido en la iniciación ética de algunos intelectuales argentinos.

Me explico y vuelvo al principio. «Allí donde falta se produce», este pequeño lema nos indica un vacío que en este caso es un despojo. De algo hemos sido despojados en la última dictadura militar, de algo que quizás nunca tuvimos. Así como la Liga de los Derechos del Hombre fue creada a principios de siglo como consecuencia de los avatares políticos que dividieron a Francia cuando se acusó a Dreyfus de traición a la patria, Liga creada, si la memoria no me falla, el mismo día en que se constituye la Acción Católica de los nacionalistas franceses, nuestros derechos humanos también tienen su antecedente político: su violación. En la sociedad argentina se ha producido una violación que los filósofos nacionales no alcanzan a definir. Cuando estos amantes del saber se reúnen y despliegan sus ponencias nos encontramos con una promiscuidad, no cabe otra palabra, de teorías, acertijos, filosofemas, posturas e imposturas, que producen la sensación de que no son cuerpos vivos los que han sido violados en nuestra sociedad sino principios, principios marxistas, principios analíticos, principios historicistas, absolutistas, heideggerianos, kantianos, cuando los filósofos se reúnen para hablar de estas violaciones de cuerpos vivos y hablantes, no hacen más que exhibir los más variados muestrarios de llaves de castidad para evitar que les violen sus pequeñas teorías.

Este tipo de acontecimientos no debe sorprendernos en demasía. Los derechos humanos son un bocado muy apetecible para las pretensiones filosóficas. Para que este apetito pueda ser comprendido es necesario saber qué es un filósofo. Nuestra historia, la historia de la filosofía, recuerda que este saber

nace con un temple de ánimo que los antiguos llamaron asombro. Freud, un sabio de nuestra era, hace derivar nuestra pulsión cognitiva de un misterio. El enigma de nuestra «curiosidad» infantil, fuente de las teorías sexuales. El asombro, la curiosidad, estas fuentes del conocimiento, están en la base del quehacer filosófico y de la imagen de un filósofo que se define por el interrogar, por la insatisfacción, por la duda y la crítica. Esta voracidad, imagen más intestina, digestiva, distingue al filósofo, y nos lo hace más vernáculo, se nos aparece como el ñandú, aquel que todo traga, digiere y consume. Todos sabemos lo que es un avestruz, me parece un animal más conforme a nuestra labor, tradicionalmente simbolizada por la lechuza, la que ve de noche, cuando todos duermen. El filósofo todo explica porque todo tiene sentido, o debería tenerlo. Llegar a explicar lo que son los derechos humanos, por qué son derechos, por qué son humanos, en qué se fundamentan, cuál es su raíz última, es para el ñandú, cómo decirlo, difícil explicarlo, cómo describir la sensación de Tristán al abrazar a Isolda, el temblor del cruzado al apretar el cáliz sagrado, la primera reflexión de Colón al descubrir América, el griterío de los dedos de Armstrong cuando puso el pie en la luna, definir los derechos humanos es para el filósofo SER, con todas las mayúsculas del universo.

Tener claridad conceptual sobre los derechos humanos es definir la justicia, la verdad, el bien. Es descubrir lo que desde Pitágoras busca la filosofía, es hallar la pepita de oro que perdió Adán cuando comía la manzana, qué trofeo dijo Orfeo, el dios griego.

Las Madres de Plaza de Mayo van a la Plaza de Mayo, los filósofos nos van a decir por qué las Madres de la Plaza de Mayo van a la Plaza de Mayo. ¿Saben por qué? Por los derechos humanos, no por sus hijos, mera apariencia de una realidad oculta, van por los derechos humanos. Pero, ¿qué son los derechos humanos? Ya es hora de dar la esperada definición.

Pero esperemos un poco. Paciencia griega, filosófica. Nosotros, los argentinos, tenemos una tradición; ni oral, ni escrita,

es una tradición *pop*; nos viene de la calcomanía, y se pegaba en los automóviles de nuestras ciudades durante el año 1978. «Los argentinos somos derechos y humanos», esta insignia no nos estaba destinada, la poníamos para los turistas de aquel Mundial, para que supieran lo que éramos nosotros, los hijos de Gardel. Reemplazábamos el qué son por el quiénes somos; y hoy en 1985, por esos apurones de la historia, la frase padece un agregado: «los argentinos no somos derechos y humanos», somos siniestros e inhumanos.

Aunque no sería mala idea que todos aquellos que pegaron semejante adefesio pusieran el negativo, ya no en los parabrisas sino en sus frentes óseas, o los que por aquellos días nos recitaban que éramos un país sin borrachos por sus calles, que éstos también sufran una infusión obligada de alcohol del peor; y cambiemos de tema ya que no se trata de urdir semejantes venganzas.

Mi tarea es otra. He sido invitado para que sume mi voz filosófica al coro de investigadores de los derechos humanos, y que por tradición curricular sea Foucault el que hable a mi través. Y así como cada uno trae sus teorías, yo aportaría la presencia viva de Michel Foucault para esclarecer el debate. Es por eso que quiero aclarar que no me dejaré atrapar tan fácilmente, yo no represento a Foucault, es mi gran aspiración la de no representar a nadie, pero yo respetaré vuestra inquietud y les diré algo.

Foucault, ustedes saben, no escribió sobre los derechos humanos y sí, para hacer un juego de palabras, sobre deshechos humanos. Es decir, sobre aquellos que la sociedad occidental ha signado como marginados, desviados o subversivos. Este interés sobre las poblaciones marginales, por las minorías, coincide con un momento histórico que no podemos ignorar.

Pasada la primera década de la posguerra, en plena eferescencia económica, fin de los años cincuenta, surgen en Occidente una serie de movimientos difíciles de identificar. Quizás el llamado fin de la guerra fría y el pacto de coexistencia

pacífica hayan tenido que ver con esto; si es así, el deshielo, como se decía en aquellos tiempos, se fundió en un torrente de movilizaciones con una gran variación de metas. El poder negro de los negros, el poder rojo de los indios, el poder amarillo de los chinos, el poder verde de los rubios, el poder oriental de los nuevos místicos, el poder de la juventud que, desde Praga a París, convulsionó a las dos Europas, el poder latinoamericano que irrumpe con la revolución cubana, el poder feminista, y el de los homosexuales, la fuerza de las corrientes antipsiquiátricas, todos los colores, todas las edades y todos los sexos. El «espectro que amenaza a Europa» ya no se llamó comunismo, tuvo otro nombre, requirió un bautismo, y en el archivo de los nombres compuestos a Foucault se le ocurrió extraer el de micropoderes.

Micropoderes y microresistencias invadían el mundo industrial a ambos lados de la cortina, sin reclamarse de los grandes sindicatos, ni de los grandes partidos políticos. Las luchas sectoriales, la rebelión de las minorías buscaba su teoría cuando la necesitaba, fuera de las clásicas doctrinas universalistas y de los organismos centralizadores. Ni el comunismo ni el liberalismo con sus aspiraciones mundiales podían entender la «absoluta parcialidad» de esas luchas. Ni la constitución de un partido revolucionario ni la conformación de un orden jurídico equilibrado podía entender ni frenar estas convulsiones sociales.

Es cierto, la actualidad parece indicarnos que los vientos se han calmado y que el espectro apenas espantó algunas moscas. Hace dos siglos también se decía que la Revolución Francesa era un ingrato recuerdo, o que la Revolución Rusa nada cambió, o que la Cubana o que la Reforma; pero sabemos, sin hacernos acreedores de una particular lucidez, que después de las revulsiones sociales nada queda igual, aunque fracasen, dejan sensaciones inolvidables.

Foucault nos habló de los locos y diagramó una historia por la que la insensatez se vistió con diferentes disfraces. Para nosotros resulta una evidencia que la locura es una enferme-

dad como resulta también una obviedad que el conjunto de las desviaciones se dividen en patologías y delincuencias. No podemos ser tan ingenuos para creer que Foucault retoma la voz de la locura y desde los arcanos de la víctima enjuicia a la razón. No se hace el loco ni deja de proferir un discurso racional, es decir, inteligible. Pero lo que sí hace es producir un ligero desplazamiento en el reino de las evidencias. Despliega la «razón histórica» traza el sistema de modificaciones y exclusiones de lo que se nos aparece como natural.

Esta historia comienza con la locura o la mánica, como la llamaban los griegos, la matriz del arte de la adivinación. Es en el oráculo con su sinfín de trances y ronquidos de pitonisas en donde se teje el molde del «logos» griego. En la escenografía construida por Erasmo de Rotterdam el loco se convierte en bufón, y como todo payaso de cortes, sabe lo que los fieles ignoran. La epopeya continúa en los hospitales generales, hacinado con un promiscuo surtido de marginados, el loco será separado y ubicado en el asilo que corresponde a su especie. Con espíritu democrático los médicos alienistas nos hablarán del loco como de un alienado, el que perdió una parte de su razón universal que las duchas frías le permitirán recuperar.

En los umbrales del nacimiento de la medicina moderna y sus ramas neuropatológicas la locura será concebida como una lesión orgánica, visible, aislable y operable vía electricidad y punzones. Es en los divanes austríacos que el loco llegará a la última categoría, un último eslabón en la larga cadena de la botánica psiquiátrica que le permitirá ser voz de sus deseos para una oreja lucrante. ¡Cuántas locuras inventó la razón durante su largo proceso onírico! Si los sueños son los guardianes de nuestro dormir, como decía Freud, si aquel que no puede soñar se vuelve demente, ya podemos intuir la función de la locura, el poder tranquilizante que supone situar la locura afuera, en el otro.

Así como la locura del otro tranquiliza al cuerdo, nuestra sociedad, mediante lo que Foucault llama «razón punitiva», crea sus propios ilegalismos y fabrica al delincuente que nece-



sita. En su análisis sobre la prisión, Foucault interroga, haciéndose eco de voces tradicionales, sobre el fracaso de dicha institución. Recuerda que el infractor que comete por primera vez un delito, cuando pasa por el sistema «corrector» de la prisión, se transforma en delincuente, un infractor repetitivo. Las estadísticas muestran que el papel educativo de la prisión choca contra la multiplicación de los ilegalismos, y no por fallas pedagógicas. Parece ser que la sociedad necesita de los delincuentes, ya sea para distraer las preocupaciones hacia las malversaciones menores, ya sea para crear un contingente semiclandestino que el poder necesita para ciertas ocasiones. La composición bio-social de los «servicios» indica la mira que el poder utiliza cuando quiere reclutar a sus agentes.

Pero lo que interesa desde esta perspectiva no es el pregón favorable a los sacrificados por la historia, no es el elogio de los mártires. Sí interesa que a través del despliegue de la razón punitiva se van constituyendo como ingrediente fundamental las conocidas ciencias del hombre. «El sistema carcelario une en una misma figura discursos y arquitecturas, reglamentos coercitivos y proposiciones científicas, efectos sociales reales y utopías invencibles, programas para corregir a los delincuentes y mecanismos para solidificar la delincuencia.» Esta frase de Foucault, como tantas otras, señala lo que Foucault define como dispositivo saber-poder. El poder no usa al saber para sus designios, el saber no representa intereses que le pueden ser ajenos, el dispositivo es uno solo y la famosa razón que distingue a nuestro Occidente nunca dejó de ser una razón política, una razón reguladora y normalizadora.

Por eso el interés que puede tener Foucault no reside en un nuevo elogio de los marginados sino en el desmantelamiento del edificio analítico y pedagógico de las disciplinas científicas, para mostrar la importancia y el peso de la primera palabra, el aspecto disciplinario.

Saquemos ahora con la mayor suavidad posible la jeringa Foucault y veamos qué nos queda de los derechos humanos.

Tengo la sensación de que todos aquellos que con las mejores intenciones se han abocado a la tarea de pensar los derechos humanos, se han metido en un callejón sin salida. Están encerrados por el muro liberal y el marxista. En este renacimiento liberal de una parte de la intelectualidad argentina, los derechos humanos se convierten en un blasón y en una máscara. Viejos peronistas, viejos marxistas se han convertido repentinamente en demócratas liberales empeñados en saldar viejos errores. Viejos reaccionarios se visten de nuevo liberalismo para hacerse potables en estos nuevos tiempos; en todo caso, aquellos que no quieren que se repita lo ya conocido, el terror, aquellos que quieren pensar algo nuevo para que no sobrevenga lo viejo, tropiezan con dificultades teóricas para salir del círculo democracia liberal/terror cívico-militar. Los liberales de la filosofía se apoyan en la sempiterna razón analítica que los insta al inacabable deber de definir cada término, de crear un lenguaje transparente, algebraico, que funde un orden jurídico estable. Los abogados de la filosofía, desde Rabossi a Nino, son algunos de sus exponentes. El sempiterno vaivén entre absolutismo y relativismo, el inocuo y vacío enigma entre la eternidad y la historicidad de los derechos humanos, la ingenua creencia en la educación del pueblo, en un contrato jurídico-social para que no ocurra «nunca más», no es inocente, todo lo contrario. ¿Será necesario repetir una vez más que el pueblo alemán era el más educado del mundo, educado y formado en las mejores luces de la cultura, desde Goethe hasta Einstein, que la ilustración más exquisita en las mentes más preclaras no evitó todos los deslices y los mayores holocaustos? ¿Será necesario recordar que la milenaria materia «Instrucción Cívica» que hemos padecido en el secundario, tampoco evitó la producción de un ciudadano torturador? ¿Y será preciso recordar que los líderes montoneros que los liberales equipararon a los torturadores, se graduaron en el Nacional Buenos Aires? Con los marxistas las cosas no van mucho mejor. Es cierto, parecen más terráqueos, parecen hombres y no ángeles. Pero tie-

nen sus peros. Denuncian la tendencia a la abstracción de los liberales, y nos hablan de la historia, de su presencia y necesidad. Nos alertan de que hablar de libertad en general es burgués, y que es sabido que cada sociedad define los parámetros adecuados de la libertad que le corresponde, que es absurdo hablar de libertad religiosa en una sociedad socialista que ha abolido el opio de los pueblos alienados; claro, es absurdo, nadie mejor que las sociedades soviéticas lo saben. Me recuerdan a un profesor comunista que tuve hace años, que sostenía que en una sociedad comunista la psiquiatría sobraba, y los locos también, resabio de la alienación histórica producida por la explotación del hombre por el hombre. Así que al que se le ocurra edificar un templo en Vladivostok o volverse loco en Odessa, ya sabe, se equivocó de estadio histórico. Los inventores del Goulag ya sabrán qué hacer con ellos.

Arrinconados por el doble muro liberal-marxista, los que quieren diagramar una estrategia no saben qué teoría concebir. Es natural, no es la teoría la que impedirá los tanques y las picanas, es la movilización, la lucha y la defensa de los derechos de los actuales habitantes de la república lo que puede llegar a consolidar nuestra democracia. Recordar a los desaparecidos, para denunciar los ataques contra los que siguen aparecidos, los amenazados por ser amantes de la pornografía, por ser homosexuales, por haberse divorciado, por ser mujeres, por ser adolescentes, por ser drogadictos, por desocupados, por cabcitas, por judíos... aquellos «aparecidos», que nuestra sociedad autoritaria y puritana no deja de perseguir. Para esto, la lectura de Foucault, quizás, pueda aportar algunas ideas.



## Foucault en fragmentos. Acerca de Foucault y los muchachos (1985)\*

Todo comienzo es trivial. De ser cierta la etimología de «trivial», tal como nos la transmite Roland Barthes, raíz latina que indica el cruce de tres vías en que una prostituta espera a su presa, la trivialidad sí señala una ligereza, la de la mujer que está sola y espera. Un vía crucis del amor. Ahí nos espera Foucault. Ahí también estamos nosotros, yo.

¿Cuál es el mejor sitio para un comentarista que a imagen y semejanza de su ancestro romano, desea apresar a su héroe? ¿Dónde está su vía crucis? Nacimiento, hazañas y muerte, las tres vías que nos ofrece la mitología en su relato y memoria.

«Hijo y nieto de funcionario, educado por una abuela sensible, Mallarmé sentía crecer en él desde temprano una rebelión que no encuentra su punto de aplicación»... «Cuando murió su padre, Baudelaire tenía seis años, vivía adorando a su madre; fascinado, envuelto en sus consideraciones y cuidados, aún ignoraba que existía como persona, se sentía unido al cuerpo y al corazón de su madre por una especie de participación primitiva y mística»... «Cuando el pequeño Gustave Flaubert, extraviado, aún «bestia», emerge de la primera infancia, las técnicas lo aguardan. Y los papeles por representar. Comienza

---

\* Texto rechazado por una revista científica editada por la Facultad de Psicología, U.B.A.

el adiestramiento; no sin éxito, al parecer. Nadie nos dice, por ejemplo, que le haya costado caminar»... «Genet estaba emparentado con esa familia de espíritus a los que se da el nombre bárbaro de «pasatistas». Un accidente le hizo tropezar con un recuerdo de la infancia y ese recuerdo se ha hecho sagrado; en sus primeros años se representó un drama litúrgico del que él era el oficiante: conoció el paraíso y lo perdió, era niño y lo expulsaron de su infancia»...

De este modo iniciaba Sartre la vida y obra de sus personajes favoritos. Pero así como del artista interesan su cuna y su tierna infancia, el filósofo no parece despertar una curiosidad similar. Sabemos sí que Kant era sedentario y que su trayecto fue lineal: de su casa al trabajo, en la Universidad de Königsberg, y del trabajo a su casa, en el ámbito de su único y verdadero apego: su ama de llaves. Sabemos también, por Thomas de Quincey, las complicadas artimañas que Kant debía tramar en un tormento repetido cada jornada, para atarse el lazo de su bata de dormir.

Sedentarios o viajeros, los paisajes parecen ser los marcos de preferencia que recuerdan las biografías de estos seres pensantes conocidos por filósofos. Platón en Siracusa o Alejandría, Aristóteles paseando por jardines, Descartes recorriendo cortes europeas, Nietzsche y sus paseos matinales por las alturas que bordean el Lago di Como, o corriendo con Lou y Paul por los bosques, deteniéndose, recogiendo trufas y reír y coquetear en paños menores según la feminista versión cinematográfica de Liliana Cavani, Heidegger y su refugio en la Selva Negra, Sartre y sus excursiones en bicicleta, Marx y sus forúnculos... Si el héroe es hijo de Dios y hombre, hombre divino o dios hecho carne, el filósofo no es ubicable en un espacio sagrado, su origen carece de majestuosidad.

Cuando se escribe «sobre» alguien, es tentador llegar hasta su cuna y husmear y atrapar los aromas de sus primeros orines. En la infancia está nuestro deseo de verdad.

Sin embargo, una de las incomodidades de nuestra situación en el mundo es que estamos lejos, pero no como dioses, sino como argentinos. Lejos de Venecia para algunos, lejos de París para otros, lejos de Oriente o, lo que es más actual aún, lejos de Las Vegas o lejos de New York, o lejos de las secretísimas luces de Barcelona; en fin, la cuna de Foucault nos queda lejos. Sabemos que proviene de una «muy buena familia francesa», que era calvo, elegante, que tenía una fiel mucama española, una biblioteca monumental, que se deleitaba con cenas entre amigos y pláticas de sobremesa, que era riguroso con los horarios, amable, cortés, secreto, como su enfermedad, ignorada hasta por sus más íntimos, con cierta debilidad por las pieles cetrinas, de carcajada y risotada cuando hay que ponerse serio, y adquirir la máscara mortuoria cuando se espera la amplia sonrisa, filósofo adjudicatario de una hermana y un padre médico. Fragmentos.

Es hábito francés, de raigambre antigua y académica, que las oratorias de los sabios provoquen desmayos en la sala. Desde las tradicionales lecciones de anatomía en el anfiteatro de la Sorbonne, hasta los seminarios de Lacan, el éxtasis y la pérdida de sentido son frecuentes en el campo teórico galo. Es ingenuo pensar la ciencia en términos asépticos en contraposición a la magia y el arte, embajadores sanguíneos. Ya se sabe que no es así. Existen los orgasmos conceptuales.

Cuántos desmayos produjo Foucault, es imposible saberlo. La Secretaría de Censos y Estadísticas del gobierno francés aún no creó un apartado que cuantifique los efectos corporales de la palabra académica. Basta señalarla como dato.

Está claro que la figura del desmayo tiene pocos visos de realidad. La audiencia de la universidad francesa se aburre por lo general y se duerme en algún caso particular. Y aquello que parece desvanecimiento repentino e incontrolable no es más que sopor crónico convertido en sueño profundo.

Era eso lo que acontecía en la Salpêtrière, las mujeres víctimas de la oratoria psiquiátrica, se dormían, y el galante

Charcot acudía en el momento justo, evitando un porrazo seguro (¿recuerdan el cuadro?). Fue el instante sabiamente visualizado por el artista.

Sólo un poder imaginativo malsano interpretó esta escena como el síntoma de una perturbación femenina que se hizo llamar histeria. No era histeria sino extremo hartazgo y mortal aburrimiento sufrido por los cobayos femeninos ante el melodrama representado por los sabios de turno. Foucault lo dice con todas las letras: está comprobado en los archivos médicos de la época que Charcot preparaba los desmayos. Ya sea por su poder soporífero o por un preparado teatral, se trataba de la fabricación de histéricas, otro aspecto del interés de la cultura europea por el «problema» de la mujer.

Dice Foucault: «... en la cultura europea, la jovencita o la señora casada, con su conducta, su virtud, su belleza y sus sentimientos, se convertirán en temas de preocupación privilegiada; un nuevo arte para cortejarlas, una literatura novelada, una moral exigente y atenta a la integridad de su cuerpo y a la solidez de su compromiso matrimonial, todo esto atraerá en su derredor, curiosidades y deseos. Cualquiera sea la inferioridad de su posición en la familia o la sociedad, habrá una valorización del «problema» de la mujer. Su naturaleza, su conducta, los sentimientos que inspira o tiene, la relación permitida o prohibida que se puede tener con ellas, se convertirán en temas de reflexión, de saber, de análisis, de prescripciones. Parece, por lo contrario, que fue hacia el lado del «muchacho», que se activó la problematización en la Grecia Clásica, entretejiendo alrededor suyo, de su frágil belleza, de su honor corporal, de su sabiduría y del aprendizaje que ésta requiere, una moral de particular intensidad».

El muchacho. Cuando murió Witoldo Gombrowicz, la revista *L'Herne*, pidió a Foucault una colaboración para el número de homenaje al escritor polaco-argentino. Y mandó una nota manuscrita diciendo:



«Pero si no tengo aquí los textos de Gombrowicz.  
Y si ya no está para mandarle mis señales de humo,  
Y ahora que el gato ha sido definitivamente  
ahorcado,  
para qué?  
cariños  
Foucault» (firma)

El muchacho, desde el peón de *Ferdydurke*, hasta el marinero de *Transatlántico*, el adolescente, el inmaduro, Gombrowicz recuerda a Foucault la era contemporánea del muchacho.

Y es hacia él, hacia el muchacho Foucault, que enviaré mis señales de humo.



## Nacimiento y porvenir de la filosofía (1985) \*

¿De qué otro porvenir es posible hablar sino del que se muestra ante nuestros propios ojos? ¿De qué otro futuro si no es el que veo, hoy, y seguiré viendo mañana? Paradoja primera: el futuro, lo que esta por venir, no puede verse, si no, no sería porvenir, y, sin embargo, no se me ocurre otra cosa que no sea el mismísimo presente, otro momento que la actualidad, para imaginar un futuro. Del futuro puede hablarse en términos de verdad y en términos de deseo, o voluntad. En términos de verdad se requiere un saber llamado prospectiva, una anticipación científica que supone que las cosas ocurren de un modo que admite predicciones. En términos de verdad también se habla de profecías, sólo que en este caso implica un don y no ya un aprendizaje, es el don de la videncia de la que carezco últimamente. Me es difícil situarme en el centro del mundo, aunque más no fuere del mundo filosófico, y abarcar con una profunda mirada nietzscheana los vaivenes de la madre filosofía, desde los centros imperiales de nuestro mundo moderno hasta las lejanas tierras en las que me toca vivir. Decía Mujica Láinez, haciéndose portavoz de un idelecto que nos es frecuente: «¡Estamos tan lejos...!»; de qué, preguntamos, o de

---

\* Conferencia dictada en el Instituto Jung, invitado por el prof. Jorge Luis Halfen.

quién también podemos preguntar. Para Manucho, la lejanía se medía en los metros y leguas marinas que nos separan de Venecia, la cumbre acuática de su ideal estético. Y preguntémos, nosotros los filósofos en qué y con respecto a quién se mide nuestra lejanía, nosotros que vivimos en una comunidad cuyos líderes no se ponen de acuerdo si pertenecemos al mundo occidental y democrático, al tercer mundo del Sur del planeta o a la Roma imperial que nos regaló la Iglesia y las legiones.

Ustedes saben, hagamos un poco de erudición, que los griegos llamaban *moira*, a lo que hoy traducimos por destino, y que antes de adoptar las connotaciones temporales y fatales a las que estamos habituados, significaba distribución, reparto del espacio y de los recursos entre los dioses. Y así, de modo análogo, para hablar de futuro, del tiempo por venir, nos estamos refiriendo al espacio, a lo lejano y cercano, a nuestra situación de sabernos el centro de un territorio periférico. Suceden cosas extrañas en el Cono Austral, piruetas orgánicas bastante llamativas. Nuestras orejas se hipertrofian para escuchar hasta los más tenues murmullos de lo que se teje en las tierras más lejanas, en las góndolas venecianas, en los corrillos de los institutos lingüísticos del MIT, para no perdernos los últimos avances de los comentarios editoriales de la capital francesa, escuchar los sonidos de las calles oscuras de la vigésima avenida neoyorquina, *off, out y down* Broadway, los gorgojeos que caen bajo las patas de las palomas catalanas, nuestros tímpanos se deben aguzar para no perderse lo que dicen los distraídos catedráticos de Oxford, o las melodías que se componen en Palo Alto, California, somos los Dumbos de la cultura. Pero cuando nos toca hablar, la boca se hipotrofia y nuestros gritos más poderosos ni siquiera llegan a los barrios de nuestra ciudad. Y si a esta situación que le toca vivir al intelectual de nuestras noches porteñas le sumamos otra situación que es la de dedicarse a la filosofía, un saber que ya tambalea en los programas del último año de los colegios secundarios, que sufre decapitaciones en las esferas terciarias, un saber cuyos libros y cuyos escri-

tores se amontonan en el olvido antes de ser recordados, ¿de qué porvenir podemos hablar nosotros los filósofos porteños, con qué voz podemos anunciar los destinos de nuestra madre y musa, qué eterno retorno o qué apocalipsis planetario podemos presagiar, si nuestra pasión filosófica apenas puede trascender los límites de nuestro cuerpo y los risueños comentarios de nuestras familias?

Seamos inteligentes, seamos filósofos, no seamos nada ni nadie, pero tenemos padres de consideración, escuchemos algunos de sus consejos; qué nos dice papá Nietzsche, qué nos dice papá Freud, qué nos dice el maestro Deleuze o el inmortal Kafka, qué nos dicen nuestros próceres: «empiecen por cualquier lado, y no se olviden los detalles, fijen la mirada en lo accidental, extravíen la mirada central y quédense con la mirada estrábica, aprendan el soslayo, el detalle y la estupidez». Y así, poniéndome la careta de la distracción, veo-veo, ¿y qué veo desde mi lugar de delegado del ancestral saber filosófico? Bueno, como lo dije al principio, veo que el futuro es una cuestión de voluntad, más aún, de deseo, el futuro es prenda del voluntarismo, y de los que tienen dura la cabeza, de los hijos de la obsesión.

¿Qué ven los hijos de la obsesión, entre los que me encuentro? Ven que en la facultad de Psicología circulan los nuevos planes de estudio para la universidad pluralista y democrática, planes para formar psicólogos, en los que la filosofía puede llegar a tener el lugar, si la suerte la acompaña, de ser una materia optativa, a lo largo de otras treinta y cinco obligatorias. La razón la veo clara: en una carrera de Psicología, las materias deben llamarse psicología, es decir, psicología diferencial (¿será el modelo de la introspección para los psicólogos?), psicología evolutiva psicología del aprendizaje, psicología profunda, psicología general... y así en más la psicología se estudia a sí misma, y la filosofía no le sirve de espejo en esta gloriosa tarea. Pasemos a otro espacio laboral, el ciclo básico. Después de sostenidos intentos que resultaron infructuosos, los cerebros que

diagramaron esta histórica reforma pedagógica, no pudieron eliminar a la filosofía. Profesores de filosofía del derecho y de filosofía de las ciencias inventaron una materia llamada Introducción al conocimiento científico con la que estimaban transmitir a los candidatos a la universidad lo que ellos consideraban máspreciado: el arte de razonar. Como bien lo recordó uno de estos profesores en las reuniones preparatorias a la confección del nuevo plan de estudios: «los chicos salen del secundario sin entender el principio de Arquímedes, no saben razonar».

Este modo tan especial de concebir la tarea filosófica, de considerarla como una de las ramas de la higiene social que tiene por objeto darle a cada término su «verdadero» significado, no sólo ha invadido el ciclo básico sino todos los miniaparatos que distribuyen espacios de poder entre los docentes de filosofía. Pero si algo caracteriza a la obsesión es su dureza, y los nuevos mandarines de la academia filosófica no pudieron sustituir a la filosofía por la lógica y la ciencia (un invento filosófico como todo ser despierto sabe) a pesar de los embates mensuales que no cansan de repetir. La Razón y la Libertad, estas dos grandes hijas de la democracia, la Libertad apoyándose en la Razón científica, y ésta en el pluralismo político, con esta doble matriz pretenden encontrar la llave para la nueva cajita de Pandora, pero se olvidaron de Pandora, y cuando llegó Pandora y les dijo que también de pan vive el hombre, de sexualidad, en redes de dominación, prendido al poder de la imagen y de las creencias, y les dijo también que el higienismo democrático no es más que el dorso del autoritarismo puritano, cuando llega Pandora se arma el escándalo, por suerte, y los estudiantes se pliegan a él.

Sigamos con nuestra distracción y lleguemos a la calle Charcas, hija de la calle Viamonte, y en el centro porteño de producción y transmisión filosófica, ¿qué encontramos?: una academia, un tribunal, un granero, un carajo, la verdad que no sé, pero me parece volver a una época que apenas recuerdo, veo estudiantes humildes y sumisos, profesores maltratados,

los bajos sueldos y los concursos fraguados, profesores altaneros por alguna beca en una universidad alemana, profesoras que se bajan continuamente las faldas de las polleras mientras acomodan sus gafas, y una nueva propuesta, para nuestra nueva vida en la tolerancia y el pluralismo: los planes dicen que la filosofía se dividirá en antigua y moderna. Los antiguos seguirán hablando del ser y del no ser, se les dejará sus divertimentos ontológicos, y los modernos ocuparán los cargos que les corresponden a sus pretensiones científicas y jurídicas, filósofos analíticos y epistemólogos confeccionados en las facultades de abogacía que quieren seducir a nuestro actual poder con la promesa de un legalismo algebraico.

El ser y la ciencia, dos postres para dos futuros comensales. ¿Qué nos queda a los que por problemas diabéticos no podemos comer semejantes dulzuras? Lo de siempre, los problemas filosóficos, la filosofía que no murió, la que nos siga hablando desde las arcas perdidas del tiempo, la antigua tradición de la risa y la polémica, un futuro de risas y gritos, el viejo placer del pensamiento.

Parece que todo va bien, pero no resulta suficiente, el giro estilístico puede estar logrado, y, sin embargo, no me convence que un futuro de risas y gritos cierre una programática del porvenir. Claro que es un mejor auspicio que aquel de lágrimas y gritos, o el de héroes y mártires, pero no configura una propuesta ni una predicción.

Sólo que a mi entender, el filósofo argentino de hoy tiene problemas que se encuadran en otro tipo de urgencia, problema sencillo: el del hacer y de otro problema menor que es parte del primero: el de saturarse cuando recién comienza a hacer. Las numerosas horas semanales que el filósofo dedica al sacerdocio de la docencia, lo obligan a una tarea de erudición para satisfacer el supuesto querer saber de sus estudiantes que creen en el supuesto saber del maestro. Sabemos que cuanto más nos interesamos por un problema, éste comienza a dispersarse y multiplicarse, y, nobleza filosófica obliga, cuanto más

sabemos, menos sabemos. Llenar los agujeros que los estudiantes nos ofrecen y llenar los nuestros, carentes de la totalidad de la información, nos exigen una tarea de llenado que se presenta como previa a cualquier construcción intelectual. Su fruto es inevitable, el olvido absoluto de lo propio. Si en las artes, ser un «original» resulta un halago, en el terreno filosófico es sinónimo de megalomanía, irrespetuosidad e infantilismo. Tenemos sobre nuestras espaldas dos mil quinientos años de volúmenes filosóficos a los que debemos rendir cuentas. Nuestra palabra, nuestra posible palabra, es deudora de una Autoridad magistral y milenaria que nos ve y vigila y nos reclama austeridad, rigor y disciplina. La erudición y el rigor, condiciones básicas del pretendiente a la filosofía, pueden convertirse por los azares del destino, valga la paradoja, en la famosa solución final. ¿Cuál es la solución final para el filósofo.Cuál es la solución final que nos ahorre los futuros debates sobre la vigencia de la filosofía y los futuros enigmas sobre su porvenir? Ya lo dijimos: erudición y rigor, el permanente llenado de los casilleros, y su correspondiente inmovilidad.

Deudas del filósofo, deudas del intelectual. Recordemos a Sartre. En los tiempos que se llamaron en Francia, de la Liberación, Sartre traza las primeras líneas del compromiso intelectual, del que el filósofo no estará eximido. Este compromiso no era un acto voluntario, o un contrato que pudiéndose contraer, se podía romper. El compromiso no era con los vivos, sino con los muertos, y sabemos que las deudas contraídas con los que se fueron, y en este caso mártires de la Resistencia, con los que fueron idos, son difíciles de saldar. Imposible diría, si no es mediante el procedimiento de la mimesis, dando su vida, recreando la pira y ofreciendo el propio cuerpo, el sacrificio. Cuando Sartre dice que su decir, que la posibilidad que él tenía en los tiempos de la liberación de hablar y escribir, de pensar y hacer, se las debía a los muertos en la Resistencia, que la muerte de éstos había sido la condición para que él viviera, nos habla de otro tipo de exigencia.



Volvamos a casa, y recordemos la década de silencio y muerte que soportamos, y algunos disfrutamos, y contemos las deudas a saldar y el compromiso a asumir. El filósofo erudito y riguroso deberá, además, ponerse los galones del heroísmo, y desde ese momento su palabra, quizás, tenga algún peso. Rigor del saber, rigor de la muerte, considero que son éstas dos de las vacunas de la esterilización del quehacer filosófico.

Pero sí, claro, muerte hubo, y saber hay, no podemos ignorarlos, el quehacer del filósofo los encuentra y decide su qué hacer con ellos. ¿Cuál es el porvenir de la filosofía? Es el nuestro. ¿Cuál es el nuestro? Sólo Dios lo Sabe, pero nuestra voluntad lo quiere.

Y...

En lo que respecta al nacimiento, etapa que sigue al porvenir, el paisaje se me hace más claro. Pienso, o mejor dicho, estoy de acuerdo con aquellos que piensan que la filosofía no nació por inspiración de un hombre que se asombró, dudó y atravesó una situación límite. Prefiero la versión del maestro italiano Giorgio Colli que define la filosofía al modo platónico, como un género literario con situaciones imaginarias para un público indiferenciado. Una ficción con un tema predilecto: la verdad. La filosofía es entonces la única ficción discursiva y escrita cuyo tema preferencial es la verdad.

Pienso que la filosofía nació en Grecia y no en la China o en la India porque la llamada filosofía sólo pudo concebirse en un mundo en que el esquema de la revelación tuvo un primer fracaso. Para que un sofista del siglo V a.c. haya definido a los dioses como aquellos centinelas invisibles que fueron inventados por los hombres para hacerles cumplir con las leyes, hecho que evita la presencia de contingentes numerosos de vigías visibles, en suma la religión ya no como el opio de los pueblos, sino como la justificación misma de la prefectura de policía, agentes celestiales, para que un sofista haya dicho esto y no haya sido linchado por la muchedumbre enardecida del ágora griego, el mundo de la palabra mágico-religiosa tuvo que haber

sufrido fracturas de consideración. Y esto aconteció en Grecia y en ningún otro lugar, por lo que sé hasta la fecha. En Grecia también sucedió que en lo que se conoce por esquema trifuncional de los pueblos indoeuropeos, el sistema de las tres castas o grupos sociales, soberanos, guerreros y pastores, por vez primera los pastores toman el poder. Junto a artesanos, comerciantes, campesinos, fundan la democracia, la república de los ciudadanos, a la manera griega, es decir la república de aquellos que no son mujeres, esclavos o extranjeros.

Para que la palabra pudiera autodenominarse filosófica, y dar lugar a una reflexión de este tipo, fue necesaria la erosión paulatina e irreversible de la pirámide asiática, y la inspiración geométrica del círculo y del centro equidistante, el pasaje de una palabra que nos cae del cielo a otra de trayectoria horizontal, intersubjetiva, humana.

Para que la filosofía haya sido posible fue necesaria la presencia de un universo social en el que imperaba lo que se conoce como el espíritu de *agón*, una sociedad dada al juego y a la competencia, desde las olimpiadas para la destreza corporal hasta los combates dialécticos en los que gobernaba la palabra.

Factores múltiples, desde la aparición de la moneda hasta el surgimiento de la polis, la filosofía nace en un terreno de lucha que se llamó diálogo en el que la presencia del adversario era necesaria para la constitución del pensamiento abstracto. Un adversario que es estímulo para convencerlo con la palabra y no para exterminarlo con la daga, para persuadirlo con los encantos del verbo o con la armonía de la demostración. El diálogo filosófico es polémica y la filosofía es confrontación, diatriba, erística, discusión. ¿Qué me dice el nacimiento de la filosofía, qué me «enseña»? Que tras una década de amordazamiento, exilio interior y vergüenzas, la filosofía puede tener una oportunidad en el terreno de la confrontación, el de la contradicción y la tensión entre aliados y adversarios. ¿Qué otra cosa me indica? Que el maravilloso mundo de las ideas que para algunos define a la filosofía, adquiere su tinte maravilloso

porque está hecha por hombres, atravesados por discursos sí, por instituciones también, por deseos y ambiciones, que hace que no sean las ideas las que vuelan como pregona el idealismo filosófico, sino los hombres, los hombres sí vuelan con sus alas eróticas como decía Sócrates en el *Fedro*.

Nacimiento y porvenir, los dos jalones entre los que se despliega nuestro trabajo y nuestro placer, el placer de dedicarnos a la filosofía, a pesar de la erudición, del rigor y de la muerte.



# Apéndice



# LA NACIÓN

Buenos Aires, sábado 15 de junio de 1985

Fundado por Bartolomé Mitre el 4 de enero de 1870  
"LA NACIÓN será una tribuna de doctrina" (Núm. 1, Año 1)

Director: Dr. Bartolomé Mitre

## Editorial

### Filosofía e ideología en el Ciclo Básico

Para el Ciclo Básico de la UBA se ha confeccionado un programa de "Problemas filosóficos" que, esencialmente, debería responder a las necesidades de las disciplinas tradicionalmente denominadas "humanistas" y, por lo tanto, encarar las cuestiones inherentes a la ontología, la metafísica, la ética y la epistemología. Se trata –y es menester tenerlo en cuenta– de una primera aproximación de los jóvenes estudiantes a esos temas, sin que esto signifique alejarse de una metodología didáctica rigurosa. Evitando las trilladas y áridas enumeraciones de escuelas y nombres, que suelen convertir un programa en una suerte de catálogo, es preciso entrar en los problemas básicos de la filosofía.

Sin embargo el programa de "Problemas filosóficos", en sus Objetivos Generales propone "practicar la filosofía como un ejercicio de resistencia a lo que quiere imponerse como verdad". Como punto de partida es, en primer término, innecesariamente confuso y aun contradictorio, pues parece pre-

tender definir la filosofía por lo que no es y no por su esencial búsqueda de la verdad.

El análisis detallado del programa excedería las posibilidades de este comentario, pero resulta evidente su tónica psicologista propia, quizá, para la carrera en que profesa su autor, pero ajena a ciertos criterios universalmente aceptados que exigen, siquiera, mencionar las corrientes fundamentales del pensamiento filosófico. No mencionar a los grandes hitos de la filosofía en el tiempo, pero acentuar, en cambio, tanto en los objetivos generales como en la parte analítica del programa, la presencia de Nietzsche, citado por lo menos tres veces, es optar por una postura que puede ser apropiada en cursos avanzados de la materia, no en este Ciclo Básico.

Esto se hace más evidente aún cuando se señala: “Es un pensador contradictorio y de una libertad contundente frente a nuestras tradiciones y emblemas sacrosantos: como el de Dios, por ejemplo”. Esta propuesta no es precisamente filosófica sino ideológica, y si se tiene en cuenta su inserción en un programa de “Problemas filosóficos” resulta que el autor suministra al estudiante, desde el mismo programa de la asignatura, la respuesta y no el camino a la indagación.

La búsqueda de la verdad es el objetivo central de toda senda filosófica; la ideología, en cambio, proporciona una serie congelada de respuestas. El filósofo parte de un interrogante; el ideólogo de una respuesta. Al trabajar con argumentos para sostener una verdad preestablecida, el ideólogo es un burócrata del pensamiento, mientras que el filósofo ejerce la razón crítica aunque ella lo obligue a rectificar rumbos y desandar su camino.

Todos los programas del Ciclo Básico Común serán revisados por representantes de las facultades, de los estudiantes y de los profesores titulares ya designados. Es de esperar, para entonces, que se reencauce el programa con contenidos acordes a los problemas de la filosofía que los jóvenes deben estudiar desde un enfoque que les permita una amplia visión y no



desde una perspectiva parcializada, actitud que debe ser ajena a una auténtica enseñanza de la filosofía, y sobre todo a un curso de iniciación general y de orientación para estudios ulteriores.

El programa actualmente en vigencia ha sido defendido en nombre de la libertad de cátedra, pero como en una reciente sesión del Consejo Superior de la UBA ha sostenido acertadamente el decano de Filosofía y Letras, "si se entendiera por libertad de cátedra la responsabilidad total de cada profesor en el programa de su materia, no se explicaría qué función cumplirían, en relación con el Ciclo Básico, y otros asuntos, la aprobación que tiene que otorgar el Consejo Superior".

La libertad de cátedra no puede perder de vista el contexto en el que se insertan las distintas materias. Menos aún la libertad de cátedra puede ser utilizada para que un programa de "Problemas filosóficos" destinado al Ciclo Básico confunda irracionalismo con razón crítica, ni los eternos interrogantes de la filosofía con respuestas militantes de una ideología, cualquiera que ella sea.



Buenos Aires, 18 de junio de 1985

Sr. Director del Diario "La Nación"

Me permito contestar el editorial del día 15 de junio titulado "Filosofía e ideología en el Ciclo Básico", y digo "contestar" porque el "autor" (línea 28 del editorial) que ha "confecionado" (línea 1) el programa "Problemas filosóficos" soy yo: Tomás Abraham, encantado.

No perderé más tiempo.

a) La división de la filosofía en "ramas" que el editorialista enumera: ontología, metafísica, ética, epistemología, corresponde a una concepción arbórea de la filosofía. La filosofía no es un tronco y la verdad, su savia. Que un programa de filosofía deba responder a las necesidades "humanísticas", y escuchar el sonido del movimiento de las ramas, señala una vez más, el intento ya tradicional de lo que se pretende hacer con la filosofía: un rincón polvoriento de antiguallas olvidadas para anestesiar cerebros. Hay profesores que duermen a sus alumnos, en filosofía es bastante frecuente, les echan un baldazo de soporífero ético, metafísico, gnoseológico, y otras palabras largas e inútiles, mientras hacen gala de una supuesta erudición. Para estos especialistas de la filosofía, como para nuestro editorialista, será necesario lanzar al mercado una serie monótona de neuronas filosóficas lavadas, que a nadie molestan, porque a nadie importan.

Yo parto de la convicción de que la filosofía sirve para algo, hoy, en Argentina, para mis contemporáneos, sepan o no filosofía, esto es poco importante. No basta con ponerse una pipa, carraspear la garganta, meterse el pulgarcito en el bolsillo

del chaleco y pronunciar Descartes a la francesa. Estamos hartos de semejantes payasadas solemnes. Qué lindo es hablar lindo y decir cosas como: “la filosofía es una esencial búsqueda de la verdad”, arreglarse la corbata, sonreír y creer que se ha sido edificante. Nosotros los argentinos nos hemos cansado de la oquedad y de la aparente altura de estos señores de cuello duro que parecen decir lo máximo y ni siquiera alcanzan lo mínimo. ¿Qué quiere decir que la filosofía es una esencial búsqueda de la verdad?, como dice el editorialista, nada, absolutamente nada. ¿La poesía no es una búsqueda de la verdad, y la religión, y el niño que pregunta qué es esto papá y el hombre de todos los días? Nuestro editorialista piensa que todo aquel que dice buscar la verdad es filósofo, Adán, Caín, mi tío, yo, pero sin duda él no busca la verdad, sólo busca satisfacer intereses ya muertos.

El punto “1” del programa, formación del campo filosófico, nos sitúa en la polémica: escuela sofística escuela socrático-platónica, acontecimiento filosófico que tiene efectos ético-políticos, metafísicos, ontológicos y epistemológicos, que no se convierten en “ramas” o partes de un todo apodado filosofía.

Tanto Gorgias como Protágoras, sofistas, son discípulos de Empédocles y Demócrito, y sus afirmaciones epistemológicas acerca de la verdad –verdad o verosimilitud, relativismo, verdad o victoria– inscriben en el plano del conocimiento las posiciones ontológicas de sus maestros. La escuela socrático-platónica, y su concepción de la verdad, impone una metafísica, la división de mundos real-aparente que se prolonga en una ético-política: La República de Platón. Ya Gilles Deleuze dijo palabras definitivas sobre el “árbol del conocimiento”. La filosofía es un rizoma. Ahora basta de ramas.

b) El tema de la verdad es uno de los puntos centrales del programa. Pero sin duda no se trata de la verdad que pasa por la cabeza de nuestro editorialista. Una verdad pura, desinteresada, inmaculada, virgen, símbolos del puritanismo que esconde ridículas perversiones. Analizamos, tratamos de hacerlo,

los “regímenes de la verdad” que se suceden en la historia de nuestra cultura. Para el caso de los griegos: la verdad poética, la verdad profética, la sofística, la retórica, la verdad filosófica. En lo que atañe a la verdad, importa tanto lo que se dice, cómo se lo dice, por qué se lo dice, como el “quién” lo dice. Quién es aquel que se arroga la autoridad para transmitirnos el enunciado de la verdad, quién es aquel que se cree con la autoridad para hablarnos en nombre de Dios, o de la Justicia, quién es el que se considera elegido para actuar de delegado o intérprete de la Razón, de la Normalidad, de la Salud, o de nuestras sacrosantas tradiciones, como dice nuestro editorialista. Articulamos la Verdad al Poder, según la línea de investigación que inauguró Michel Foucault, y que encuentra sus mejores antecesores en Marx y Nietzsche. La Filosofía no es búsqueda de la verdad, es amor al saber, erotismo epistémico.

c) El editorialista me adjudica la frase: “Nietzsche es un pensador contradictorio y de una libertad contundente frente a nuestras tradiciones y emblemas sacrosantos: como el de Dios, por ejemplo”. Devuelvo la cita a su dueño, jamás dije ni escribí semejante cosa. La página 3 de los “Fundamentos teóricos” de mi programa dice textualmente: “Al extender la supresión de toda garantía o trascendencia que fundamente la verdad (la muerte de Dios), hasta incluir al Yo, Nietzsche nos permite examinar las pretensiones de la filosofía de Sujeto”. Lo que evidentemente no es lo mismo. No es tarea de mi cátedra la de quemar símbolos nacionales, ni iglesias ni emblemas sacrosantos de tradición alguna, aunque sí la mala fe de algunos –los que citan mal, por ejemplo–.

La libertad frente a emblemas sacro-santos es tan, o tan poco, ideológica como su veneración. La ideología, desde Destutt de Tracy, Cabanis, Marx, Manheim, Althusser, siempre ha servido para legitimar al que habla. Ideología es la de los otros, nos dice el profeta de la Verdad, y nos la opondrá a la ciencia, a la filosofía, a la Verdad, revelada o demostrada, a Dios,

a todo tipo de respuestas de una "serie congelada" (línea 6, segunda columna) que siempre ubica en bolsillos ajenos.

El ejercicio crítico de mi programa no se pretende a-ideológico, no soy un ángel que desde las cumbres practica la mirada a vuelo de pájaro, mi programa es una versión y no la verdad, tengo un punto de vista y lo pongo en práctica, mis alumnos lo saben, y si nuestro autor quisiera leer las mil quinientas cartas que escribieron cuando se cuestionó el curso, también lo sabría. ¿A qué ideología pertenece mi punto de vista?, nuestro editorialista no puede ser preciso: "Cualquiera que ella sea" (última línea, segunda columna). Es difícil etiquetar la ideología de un ejercicio que implica el "Ocaso de los Ídolos" y el "contradogmatismo", pero me será más fácil bautizar la ideología de mi crítico: autoritarismo puritano.

d) No soy psicólogo como afirma nuestro autor. Tengo la licenciatura de Filosofía de la Universidad de Vicennes, y la de Sociología de la Sorbona, París.

e) Es de esperar que si me reúno con representantes de la Facultad de Filosofía y Letras, obtenga el estímulo necesario para que la tarea iniciada en 1984, en la Carrera de Psicología, y que continúa en el Ciclo Básico, se desarrolle con mayor intensidad aún. Los resultados obtenidos hasta el momento pueden ser juzgados por más de cinco mil estudiantes que ya han trabajado mi programa "ideológico", y por todos aquellos que han decidido cambiar de plan de estudios para seguir la Carrera de Filosofía, desde ex-alumnos de Ingeniería hasta postulantes a Psicología, Historia, etc., víctimas de mi ideología, y de la de mi compañero de trabajo Alejandro Russovich.

f) Sí, se trata de la libertad de cátedra. Nadie ha discutido el nivel de mi enseñanza, hay miembros del Consejo Superior cuestionadores de mi curso y programa que reconocieron sus quilates, para algunos de ellos demasiado elevados. Molestan los temas, Nietzsche, la sexualidad, el fascismo, molesta sin duda que la palabra circule y se transforme, produzca efectos y afecte. El editorialista me adjudica confusión y con-

tradicciones, pero ¿qué pretende? Soy filósofo, según él busco la verdad, ¿por qué le molesta que a veces me pierda? Él no, no se pierde, sabe muy bien lo que quiere: seguir programando la mente de los estudiantes con pensamientos envasados.

g) El escritor Nicolás Peycere, Raúl Sciarreta, Jorge Luis Borges y Ernesto Sábato, visitaron mi cátedra en 1984. ¿Se habrán dejado “seducir” por mi ideología?

Tomás Abraham









Buenos Aires, 24 de noviembre de 1987.-

Para Humberto R. Alagia  
(Director del Área Científica del CONICET)

Preferiría darle a estas reflexiones el tono de una conversación, una continuación de la que iniciamos hace pocos días.

Creo que usted resumió muy bien el núcleo desde el cual podríamos comenzar el rodeo del problema: la diferencia entre el "intelectual" y el "investigador", entre el ensayista y el comentarista, y las posibilidades de una convivencia en un ámbito de trabajo común.

1) Nadie puede hoy decir qué es la filosofía. Nadie puede tener la arrogancia justificada de afirmar dónde se encuentran sus límites, qué cosas incluye, y qué otras excluye. No quiero decir que la filosofía es cualquier cosa, sino que esa cosa llamada filosofía tiene por definición el preguntarse acerca de su identidad. Y esta pregunta lejos de alojarla en la quietud autocontemplativa, por el contrario, es motor de la pluralidad de su tradición y de la multiplicidad de sus versiones.

A nadie tiene que sorprender el dominio del estilo paracientífico en la actualidad filosófica. La epistemología de las ciencias se propone como modelo privilegiado de la reflexión filosófica, y este privilegio se sostiene en la garantía de verdad que le ofrece la ciencia misma. No hay sorpresa, más aún cuando es evidente que las avanzadas tecnológicas imponen el ritmo y la dirección de las investigaciones y los adelantos de las "ciencias duras" se multiplican en su aceleración.

Sin tratar de opinar sobre una materia que me es ajena, alcanzo a imaginar que en el mundo de las ciencias exactas, los caminos del método no son tan seguros y que el científico, más de una vez, se encuentra como el viajero desorientado ante un cruce de caminos. Es allí, detrás de los carteles indicadores, que se agazapa el filósofo orientador.

2) La filosofía de las ciencias bajo sus diferentes antifaces tiende a presentar la práctica científica como una vía regia al saber. La insistencia en delimitar el campo y los pasos a seguir, establecer las reglas hipotético-deductivas, la ilusión que consiste en separar el método de su objeto teórico, de hacer caso omiso de las condiciones de producción del discurso teórico, la pretensión de situar al trabajo del pensar en un enclave mecánico-instrumental, termina siempre en la consabida alternativa: racionalidad/irracionalismo, ciencia/brujería.

Las vías tolerantes son frágiles. No basta con el reconocimiento de la diversidad de respuestas en el ámbito de la ciencia, ni basta con decir que el discurso de la ciencia se caracteriza por su refutabilidad, su rasgo progresivo, su función crítica, si con esta afirmación inventamos un otro yo diabólico que pertenece al reino de lo mítico, lo literario, lo ideológico, y anulamos así la percepción de que no sólo la variedad de respuestas se despliega en la historia del saber, sino también una variedad de formas de interrogar, de problematizar.

La filosofía de la ciencia, la filosofía como garante del saber científico, de la científicidad en estado puro, actúa, con frecuencia, como un doblez en el modo en que los científicos piensan su propia práctica. Mientras la producción científica opera de un modo crítico, el discurso filosófico de la ciencia normativiza; de un modo hace sistema; de una serie de ensayos reglados, unos pasos determinados por un fin necesario; de la experimentación científica, una ley jurídica.

Pero más allá de los avatares de la filosofía como discurso de la ciencia, existen otros seres en la comarca filosófica.

¿Qué sucede cuando la filosofía discurre en un modelo alternativo al ideal de las ciencias?, ¿cae por eso en un primitivismo pensante, en un divertimento gratuito o en algún tipo de autocomplacencia estéril? Gilles Deleuze, uno de los mayores filósofos franceses del siglo, escribe un libro sobre el cine, otro sobre la obra pictórica de Francis Bacon, otro sobre el teatro de Carmelo Bene, una obra sobre Marcel Proust, ¿qué sucede con el trabajo filosófico en estos terrenos, en el caso de un pensador cuya intención manifiesta es la de producir conceptos de inteligibilidad?, ¿cómo podemos definir el método de un botiquín instrumental en el que suceden la microfísica de partículas, la filosofía de Bergson, las teorías lingüísticas de Pierce, la poética de Antonin Artaud, los trabajos antropológicos de Pierre Clastres?, ¿será un método ecléctico, un mero desorden erudito?

Si esto así fuera, si definimos la red de producción del saber como una locura dispersa, la filosofía no sería más que la reunión de un comité de expertos cuyo modo jerárquico de administrar el saber es el calco de una concepción piramidal del mismo. No se debe confundir el trabajo del pensamiento y las expresiones estéticas de su operar con las estrategias dirigidas a ordenar lo legítimo de lo ilegítimo en el terreno de la verdad. No es el jurista un arcángel para la filosofía, la sanción del filósofo-juez es el gesto de una filosofía concebida como cancerbera de la racionalidad universal.

3) No es que la racionalidad sea una impostura, al contrario, la historia de la humanidad es la exposición de tipos de racionalidad diferentes, ése no es el problema. La dificultad consiste en la inflación de los atributos de universalidad y exactitud en la concepción de la racionalidad. Esta universalidad es histórica, esto que parece una perogrullada, constituye sin embargo el límite imposible de pensar para todo cientificista. Que la producción de saberes tenga que ver con áreas culturales, que las formas de vida no son un revestimiento descartable, y que la línea demarcatoria entre texto y contexto es plástica y

permeable, parece una evidencia, pero el cientificismo lo ignora. El mundo de la vida, los juegos de lenguaje socialmente organizados, no se dejan enmarcar en formas de exactitud o en cálculos previsible. ¿Pertencen entonces al dominio de la irracionalidad? Afirmarlo es desconocer altas cumbres de la actualidad filosófica: Heidegger, Wittgenstein, Foucault.

4) La historiografía ha revolucionado a la perspectiva filosófica. Los historiadores de hoy constituyen los pioneros de algo que podemos llamar la antropología de Occidente. La disciplina antropológica nacida con la expansión europea hacia los continentes de color, se pliega como boomerang hacia su cuna y comienza el relato de su historia. De historia se trata, y los historiadores han debido redefinir sus trabajos tomando distancia con respecto de una falsa bipolaridad que los hacía elegir entre una actitud escribana de autenticar pergaminos, y otra de transitar por la teleología de una historia-destino. Inventaron algo nuevo. Esta novedad es discreta, puntual, se da en varios terrenos.

Aquello que consiste en llamarse Historia de las Ideas, más que una disciplina, es una dificultad. Es algo osado suponer que las ideas tienen una historia, hermanadas y asociadas por los senderos del espíritu, en realidad las ideas no planean para luego descender a los libros. Todo el mundo está de acuerdo con esto, con la excepción de filósofos y teólogos. Existen las materialidades discursivas, las ideas se conforman como enunciados de discursos organizados que se producen, circulan y terminan apropiados por instituciones. Sería más sencillo pensar que un genio tiene una idea y un profesor la recibe, se da vuelta, la regala a un alumno, y éste se la nuestra al papá que la enmarca para las visitas. Pero esto es muy aburrido, las instituciones son ámbitos de visibilidad en que se encuadran los "decires", son grupos humanos socialmente organizados con sus rituales, códigos, formas de expresión, y ocupan un espacio de poder. La historia de las ideas no es una rama de la historia, es un lugar de entrecruzamiento de disciplinas: filosofía, antro-

pología, sociología, historia, psicología histórica, psicoanálisis, que no convergen en tanto saberes ya conformados, ni en un acuerdo interdisciplinario en el que suman los pareceres, la historia de las ideas no es una historia total, sino el nombre de un proyecto de pensar diagramas históricos en los que los espacios de poder, los espacios de saber y las formas de la subjetividad se relacionan entre sí. Es aquí que el filósofo Michel Foucault se inscribe en este no lugar que es la historia de las ideas.

Digo esto porque es muy usual de parte de los filósofos que sostienen el discurso de la ciencia, descalificar la perspectiva de la historia social de los discursos y remitirla a la historia como el tronco que le es adecuado, mientras la filosofía sigue con sus análisis proposicionales o con curiosidades filológicas.

La "historia de las ideas" nos muestra que filosofar no es lo mismo que pensar, no constituye su lenguaje privilegiado. El trabajo filosófico no está obligado a tener como único referente de sus elaboraciones los textos filosóficos, las filosofías son parte de redes discursivas heterogéneas de combinaciones multívocas. Y esto lo digo, porque la filosofía como discurso de la ciencia o como guardiana de su sacrosanta tradición, invalida los proyectos en que se trabajan materiales extraños a esta particular memoria. No es menos filosófico trabajar sobre Lévi Strauss que hacerlo sobre Bergson, insistir en esto es inyectar la anestesia final a la curiosidad del investigador.

5) La comunidad científica mundial a través de sus representantes más lúcidos expresa su viva inquietud sobre los peligros de una administración meramente económico-política de los medios tecnológicos. Hoy más que nunca es necesaria una política de la ciencia, la vida de la especie humana, y la vida misma del planeta está en juego. Si alguna novedad de importancia inaugura la modernidad es el poder de los científicos, para mal o para bien. Cada nuevo descubrimiento de las ciencias se presenta con doble filo, las vías del progreso y la destrucción están abiertas. El científico de hoy está frente a la ético-política dentro de las paredes de su mismo laboratorio. Está

obligado a elegir. Desde Oppenheimer hasta Sajarov, los nuevos "intelectuales" luchan por una ciencia al servicio de políticas alternativas. Mientras los científicos remarcan los límites del optimismo de la ciencia en su relación con la sociedad, demostrando que toda ciencia está socialmente implicada, los filósofos no salen de su "jolgorio dieciochesco", complacidos en un "después de todo, antes era peor".

Es llamativo ver cómo los voceros del cientificismo a ultranza siguen persiguiendo brujas medievales en una era como la nuestra, en la que las ojivas ya no son góticas.

6) Para terminar, un retorno al comienzo. El intelectual y el ensayista ya no sólo son afines al "perfil" requerido para un investigador posible, sino sus mejores realizaciones. El estilo analítico-monográfico está lejos de ser el lenguaje ajustado a la elaboración de formas conceptuales. El ensayo es el laboratorio del filósofo, un experimento sobre una materia que también lo incluye. El intelectual no es la figura de alguien que se preocupa por todo y no sabe nada con precisión. La investigación social sin el trabajo de los intelectuales y ensayistas sería una nada en nuestro país. Martínez Estrada, Murena, Sábato, Borges, Masotta, Macedonio, Jauretche, han dejado obras "ensayísticas", sus efectos en nuestra cultura no han sido pocos, pero para algunos no poseían los "perfiles" adecuados. Los investigadores académicos, los que pretenden homogeneizar el trabajo sobre los modos de pensamiento en el corset del discurso universitario, que se repite y cuida a sí mismo, ¿qué harían sin los intelectuales? ¿Acaso serían algo más que martilleros de verdades domesticadas? Seguimos pronto.

Tomás Abraham







Curso de Introducción a  
la Filosofía en la  
Facultad de Psicología  
U.B.A.



Teórico N° 1: 24 de abril de 1984.

Profesor Titular: Tomás Abraham

La primera pregunta que les hago y me hago es por qué existe una materia que se llama «Introducción a la Filosofía» en la carrera de Psicología.

Puede parecer una pregunta banal, obvia, inútil; sin embargo es oscura. Al preguntar por la presencia de la filosofía para futuros psicólogos, también interrogo sobre el por qué no del dictado de una materia como «Historia del Arte», o de otra como «Introducción a la Teología». ¿Por qué y para qué estudiaron filosofía los que llegan del bachillerato?. ¿Habrá sido por un asunto que conviene a la cultura general, a la necesidad de que el psicólogo sea un hombre cultivado, que no carezca de una dosis mínima de erudición clásica?

Si los mismos filósofos se preguntan sobre la realidad de la filosofía, sobre su utilidad, sobre su vigencia, ¿por qué debe preocuparse un psicólogo por un tipo de saber cuya existencia actual está puesta en duda?

¿Qué es lo que se puede decir a la Psicología desde la Filosofía?

Una primera pregunta: «¿Qué es la Filosofía?». ¿En qué palabra vamos a acentuar lo que nos interesa?. ¿En el **qué**, en el **es**, en el **la**, en **Filosofía**, o en el signo de interrogación ?

Elijo arbitrariamente una palabra: la. ¿Qué es la Filosofía para la Psicología? El artículo determinante **la** nos define un singular femenino y supone una existencia. La filosofía existe. Es un singular, algo que llama la atención, único, exclusivo.

La Filosofía es un singular con mayúscula.

Por ciertos avatares democráticos, por un cierto espíritu de tolerancia, hoy, en 1984, la Facultad de Psicología invita a la Filosofía a expresar su palabra en sus claustros. No solamente ha sido invitada sino que, además, es obligada. Materia obligatoria para miles de estudiantes. Y repito la pregunta a las Altas Autoridades: ¿por qué no invitaron a la Teología? Pero ¿a quién le interesa la teología me dicen ... y yo devuelvo el envío... ¿y a quién la filosofía?

La teología es una disciplina que se dicta en academias religiosas, nada tiene que hacer en este tipo de instituciones de preclara historia laica.

La Teología se asocia con excesiva premura al oscurantismo. Pero insisto en la pregunta: si la filosofía es invitada es porque tiene algún encanto, aún no sabemos cuál, entonces, ¿cuál es el desencanto que produce la teología en las autoridades académicas para ser despreciada e ignorada? Por este desplante no se hace más que subestimar a esta hermana-enemiga de la filosofía; pero si no hay respuesta no nos vamos a rasgar las vestiduras por esta ausencia, volvamos a la interrogación por nuestra presencia. Por eso una última vez pregunto: ¿por qué ha sido invitada la filosofía?

Daré una primera respuesta, para algunos quizás ridícula, para otros paradójica o tragicómica. La filosofía es invitada, siempre lo es en cualquier carrera, con independencia de los regímenes que los gobiernen –de facto o de jure–, de las reformas universitarias o de la destrucción de las reformas universi-

tarias, la filosofía, que muchos filósofos dicen que ya ha muerto, es invitada y obligada porque da pena.

La pena es una conducta de aproximación, de acercamiento, de conmiseración.

La psicología pretende entonces hacerla más llevadera la miseria a la filosofía, más digestiva la miseria «de» la filosofía. La miseria de la filosofía es una frase que nos evoca un título de una obra de un filósofo, el primero que citaremos como homenaje a su trayectoria, el filósofo alemán Carlos Marx. Hemos nombrado a nuestro primer filósofo, un hombre con un sonido emotivo, extraño. Después de esta interminable caza de subversivos de los últimos años, es necesario empezar este nuevo ciclo espantando temores y repetir como modo de sortilegio la palabra Marx un mínimo de tres veces: Marx - Marx - Marx.

Pero los manuales de filosofía no empiezan con Marx, lo hacen con la pregunta citada: ¿Qué es la filosofía?

Hay una respuesta conocida, familiar, porque desde la escuela secundaria se dice que la filosofía es la madre de las ciencias. El la no sólo nos indica un singular sino también un femenino. La filosofía es mujer pero no es una tía, ni una hermana, ni prima, es madre, y esto se dice con toda la naturalidad con la que puede hablar un hijo.

La que no ha sido invitada –ya no diré quién–, evitaré nombrarla tantas veces, nunca ha sido madre de nada, pero sí ha oficiado de Padre. La Patrística es testigo y el Hijo mayúsculo también. Un padre autoritario, dogmático, agorafóbico (raíz griega). El padre, aquel rey del Medioevo, su tiempo, tenía un temperamento fogoso, un temple encendido. Desde Juana de Arco hasta Giordano Bruno supieron de sus piras y fogatas. Los herejes fueron testigos del temple patrístico pero cuando la Madre está cerca las cosas cambian. Qué es lo maternal sino lo tibio de la comprensión, la tibieza de la tolerancia, el candor de la democracia, el calor del pluralismo. La Filosofía, Madre protectora del saber occidental.

Siendo madre la filosofía, sus hijos, los filósofos, han adquirido ciertos rasgos genéticos-espirituales de su madre.

Los filósofos no se queman entre sí. ¿Por qué? Porque si bien es cierto que la Teología tiene sus guardiacárceles de una verdad revelada por el Señor Padre, una verdad immaculada, virgen como le corresponde a lo que está cerca del padre, un plumero ideológico que todo el tiempo saca el polvo que puede manchar a su virgen, con hogueras, cruces con espadas... la filosofía no se ocupa de eso, no tiene guardiacárceles, nada custodia. La filosofía es una prenda de amistad. Es una cordial invitación a buscar la verdad, a acercarse a la verdad por medio del diálogo, un grato ritual de la palabra compartida. Por eso la filosofía envía a sus hijos al «ágora», disfruta viéndolos entretenerse por las plazas.

Acaso ¿quién ignora que la filosofía nace con el diálogo, con los nombres de la tradición socrático-platónica, con ese intercambio de palabras entre bebedores alegres? ¿Por qué no aparecen las hogueras cuándo aparece la filosofía? Por una sencilla razón: la filosofía es, fue y será, una prenda de paz.

El filósofo, desde los orígenes de la filosofía en el siglo V a.c. en Grecia, tiene signado por destino el de no convertir paganos ni perseguir herejes. El filósofo no convierte y sí convence. Su modo de convencer opera mediante la conversación, la escucha, el caminar, el comer acompañado. La filosofía emerge como una palabra compartida, dividida como prenda de paz, como lazo de unión. Desde sus orígenes es el filo de Sofía, el amor por la sabiduría.

Pero cuando se presenta un delegado, para el caso un hijo de una tal madre, de una madre-musa, diosa de la paz, del diálogo, de la tolerancia y del preguntar, este hijo de una madre tan llena de buenas intenciones, cómo no va a darnos lástima, pena, cuando en la actualidad ya no representa a la mentada madre de las ciencias, madre pacífica y tibia, sino a una pobre vieja, arrugada, triste y sola.



Los filósofos tuvieron su época de esplendor, como la del famoso Platón, creador de academias, un pensador de máximas aspiraciones políticas: la creación de la casta de los filósofos-reyes; la de Aristóteles consejero de Alejandro El Grande; o antes que él Sócrates, ídolo de la aristocrática juventud ateniense... ¿Qué tiene que ver el filósofo de hoy con estos personajes? ¿A qué emperador aconsejan, qué universidades crean, qué juventudes los adoran? ¿Qué otra cosa son sino funcionarios estatales mal pagos con la obligación de narrar la gloria de la Madre en su época de belleza y adoración? Qué labor y qué peso tan extraño deben sobrellevar hoy!

Para muchos resultará sorprendente que un curso de filosofía no comience con justificaciones de envergadura. Hay un modo de hacerlo de uso frecuente. El pedagogo se instala frente a sus alumnos y dice que la filosofía es la disciplina que enseña a pensar y que su investidura lo destina a iniciarlos en el ejercicio del pensar.

¿Pensar qué?, podrán preguntar, pues nada en especial, o en realidad sí, pensar el pensar. Ésa sería la tarea que algunos pueden juzgar inútil, apreciación que a los filósofos los tiene sin cuidado ya que hacen de la inutilidad una virtud. La filosofía no es una ciencia utilitaria, la pregunta por su servicio es equivocar su naturaleza. La filosofía está por encima de los bajos instintos.

Ahora bien, de lo que no se duda es de que ésta es una cátedra de Introducción a la Filosofía, es una materia con una denominación extraña.

Ustedes que serán probablemente futuros psicoanalistas, deben saber que a las palabras hay que tomarlas en serio. Introducir es el verbo de la cátedra, significa una variante del penetrar, y la invitación a introducir a la filosofía, que un hijo, uno entre tantos, introduzca a su madre es un asunto más serio aún. Las Altas Autoridades de la Facultad de Psicología nos han encomendado introducir a la filosofía y es eso lo que haremos.

Violaremos el secreto materno con humildad y dedicación. Esta loable propuesta incestuosa resalta el interrogante sobre el servir de la filosofía, nos servirá ella a nosotros, ¿o la serviremos para realzar su esplendor?.

Dijimos en el comienzo que la filosofía, según algunos, podría contribuir a la formación de un psicólogo, a aportar elementos para su cultura general.

Al decir cultura, o aficiones del hombre culto, nos referimos por lo general a ciertas inclinaciones por las artes plásticas, por ejemplo por la obra de Leonardo da Vinci. Por un cierto placer que puede sentir un psicólogo culto por leer la tragedia clásica, Sófocles y sus piezas griegas, o por curiosear por el enigma que nos plantean las religiones, el monoteísmo, Moisés. La cultura podría llevar al psicólogo a interesarse por algunos desvaríos de la filosofía, caso que nos concierne, qué mejor entonces que leer «El Mundo como Voluntad y Representación» de Schopenhauer, o la ciencia fisiológica, o los movimientos sociales y el hechizo que producen los líderes de las grandes multitudes, o por las culturas arcaicas, sus mitos, rituales de iniciación, como el canibalismo, los parricidios. En fin, la cultura general es grande, y seguramente algún psicólogo debe haberse interesado por este y otros temas.

Quizás esta preparación erudita mejore el rendimiento de quienes aplicarán su saber para todo tipo de diagnósticos, para leer tests vocacionales, programar terapias ocupacionales, organizar juegos infantiles, elaborar mensajes publicitarios, separar parejas, juntar separados, para la amplia gama de las labores psicoterapéuticas.

Pero sucede que la cultura general es un arma de doble filo, o de doble filosofía. ¿Quién no recuerda alguna película en la que oficiales de la Gestapo entre masacre y masacre, en sus ratos de ocio, pedían un órgano de calidad para deleitarse con los sonidos de la gran música? ¿Tuvieron la dicha de ver la gran película de Coppola, «Apocalypsis Now» en la que heli-

cópteros norteamericanos ametrallan vietnamitas al compás del mejor Wagner?.

Estas imágenes aparecen con la pregunta sobre la necesidad de una cultura general para la formación de un psicólogo. Otra pregunta se impone al afirmar que los filósofos en la actualidad han perdido el rol estelar que cumplieron en los tiempos en que eran consejeros de reyes, sabios legisladores, administradores generales de ideas, funcionarios de la humanidad, transformadores del mundo, agentes históricos. ¿Cuál es la nueva dignidad filosófica? ¿En qué lugar de nuestra modernidad se la puede encontrar?

En donde se paga al contado, en las ciencias. El filósofo se acerca a las ciencias y le ofrece sus servicios a los nuevos propietarios del saber: los científicos. Ejercerán así una tarea de higiene conceptual que se conoce habitualmente por epistemología. Cada facultad abrirá un departamento de metodología, o de epistemología, o de lógica de la investigación. Los llamados a ocuparse de estos servicios tendrán la misión de hacerles recordar a los científicos los principios de su mandato: el haber diseñado un buen uso de la razón.

Esta tarea es la adecuada para una época en que la única garantía del saber es la científica. La filosofía oficia entonces de calibradora del saber y guardiana de las ciencias. Pero a veces la filosofía no es invitada por este motivo sino por otro más lírico. La filosofía nos puede hablar de ideas: del espíritu, de la materia, del alma, de la verdad, de la libertad... de ideas, muchas ideas, en su pureza, en su inocencia, de las que están arriba, de las de abajo. Este saber desinteresado nos hablará de lo inteligible, de la voluntad, de lo sensible, de la experiencia, del Hombre, de la mente y de la memoria, será, entonces, una vacación para las duras exigencias a las que nos someten los rigores demostrativos. La filosofía como proveedora de grandes ideas es una alegría del alma, una alegría de la «psiché».

Esto es lo que podemos preguntar ahora que estamos alegres, cuando llegamos a la alegría nos encontramos con la posible risa filosófica.

La escultura de Rodín, «El Pensador», nos ofrece una imagen del pensar. Una cabeza que se sostiene en una mano que la deja meditar, una boca cerrada, la espalda inclinada, casi encorvada, el cuerpo sentado aún tenso por el deambular de la mente. Por lo visto nadie se ríe cuando piensa, la meditación parece algo serio, pero el humor también lo es.

Reírse de algo es un acto de separación, pero la imagen del pensar es solemne y pastoral. A los filósofos les resulta arduo separarse de mamá filosofía y de la autoridad de sus hermanos mayores. Por lo general tienen el humor vedado. Y esto tiene que ver, además, con el acto de escribir.

Escribir algo diferente a un resumen monográfico es, para el filósofo, una tarea ciclópea, fundamentalmente irreverente. Para escribir es necesario inventar, es decir no saber, por eso el filósofo escribe poco, porque debe saber, al menos, lo que han dicho los otros filósofos. El filósofo se parece al pequeño hombre sentado en un banquito a la espera de que el Guardián de las puertas de la Ley le permita pasar. Para descubrir en el final de su vida que el centinela ni se percató de su presencia. Terminó así hoy con este recuerdo de un relato de Kafka. Es difícil reírse en el país de la filosofía.

Teórico N° 2: 25 de abril de 1984.

Profesor Titular: Tomás Abraham

Ayer comenzamos el curso de Introducción a la Filosofía, y lancé la interrogación sobre el significado que podía tener el hecho de que una facultad, una casa de Altos Estudios de Psicología, invitara a la Filosofía a expresarse. ¿Qué intereses podría tener la Psicología en escuchar palabras filosóficas?, ¿no será el resultado de un malentendido?

Quería saber si este interés depende de encantos exclusivos o de imanes compartidos, si existe un monopolio de la seducción o si hay exclusiones injustificadas. Por eso preguntábamos las razones por las que no se dictaba una Introducción a la Teología, ya que desconocemos los motivos de una actitud que parece ignorar que el saber occidental se debate entre las cenizas filosóficas de la muerte de Dios. No sería descabellado entonces que los iniciados en las carreras laicas recorran los viejos tiempos de la fe de la mano de un experto en la materia. Pero esto no ha sucedido, y sin lamentarnos en demasía, con un poco de perspicacia sabemos que la teología ante las puertas cerradas bien sabe de celosías, hemos trastocado la pena por nuestra vieja tía en una repetida mención de su ausencia.

Tenemos conocimiento de que en esta Facultad los asuntos de familia están a la orden del día. El mundo de la modernidad polarizaba lo que antes aparecía compacto. La era de la técnica separa lo que antes estaba unido; y vivimos la agónica disolución de las familias. «Dejarás a tu padre y a tu madre», la amenaza cae sobre la familia y sabemos que al menos dos instituciones se hacen cargo del problema: la Iglesia y la Psicología. Otra razón más, y perdonen la latosidad, para invitar a nuestra tía Teología.

Decíamos ayer que la teología, hermana enemiga de nuestra madre, era reina del Medioevo, y que se ocupaba de cuestiones padre y que la Filosofía tiene adosado un epíteto secular que la distingue como Madre del saber y de las ciencias. Nadie pretende claridad absoluta en estas cuestiones parentales y menos aún cuando en el caso de la Teología nos encontramos con un caso Padre que también se llama tía.

Los iniciados en esta carrera psicológica serán instruidos con el decurso del tiempo y de materias que en cuestiones de sexualidad los géneros viven mezclados, y nosotros por un innato carácter de impetuosidad les ahorraremos trabajo y les hablaremos de la particular escenografía de los «Simposios» griegos.

¿Por qué la Filosofía ha sido invitada?, ¿por qué se llama Madre?. Nos detuvimos por un momento en el carácter fogoso de la Teología, en su temple encendido y recordamos que las llamas teológicas no se reducen a la chispa divina.

Esta imagen fue erigida para resaltar el efecto de contraste con nuestra madre y la labor de sus hijos. La Filosofía siempre trató de mantenerse alejada de los juegos de la pirotecnia. El filósofo no quema a otro filósofo. Tampoco quema a los no filósofos.

Si la característica ancestral de la labor pensante fue la indagación, la voluntad de inquirir, ésta no adoptó el estilo quirúrgico de las inquisiciones medievales. Estamos comprendiendo poco a poco las razones históricas que definieron la tibieza

de nuestra madre. No fue fruto del azar. La tibieza no es molicie, el pecado de la blandura que nuestra tía lanzó a los pecadores. Ser tibio no es ser blando.

La tibieza de nuestra madre es templanza. Algunos la llamaron Sofrosyne.

Este hermafrodita particular signado como padre-tía, tiene un temple diferente. Su arsenal es la cruz y la espada, su misión es destino y su labor una conversión. Convertir, hacer confesar. El temperamento teológico parece acercarse más a la prefectura de la policía que al reino de Dios.

La Filosofía concibe otro trato para el candidato. Convencerlo. Por eso en los orígenes de la Filosofía aparece aquella liturgia social denominada diálogo. Dialogar por definición, incluye a más de uno, más de una palabra, más de una boca y más de una oreja. En el comienzo de la Filosofía aparece el diálogo, el trueque, el intercambio de palabras. Y esto que aparentemente es evidente, no lo es tanto. El saber no siempre fue transmitido, impartido a través del diálogo. El caso de la Teología vino a cuenta.

Con la Filosofía se intenta convencer al candidato, es el trato de la palabra hablada. Este candidato adquiere un color particular. No es el pagano, ni es el hereje. Puede ser «aquel que no sabe», o el que «supuestamente sabe».

Este candidato se transforma a través del diálogo en un amigo, como se decía en Grecia: un phylein, un filo.

Un amigo, siempre es amigo de otro amigo cuando las cosas transcurren con normalidad. Amigo siempre son dos. La matriz dual de la amistad une sus puntas extendiendo lazos, los lazos de la amistad.. Esta fibra, este hilo, los lazos se tejen en una cierta dirección. Lo que une a los amigos no es la redondez de sus caras, la melodía de sus voces, ni los colores de sus vestidos, pero estas faltan no impiden que la amistad sea un amor... La amistad es un amor... ¡qué amor es la amistad...!

Decíamos que los lazos se despliegan en una cierta dirección, la amistad es para algo. Es «interesada» Nuestro amor por un amigo es el amor de ambos por la sabiduría. De aquí Filosofía, el Filo de Sofía, el filo de la sabiduría, el amigo de la sabiduría. Eso es un filósofo, un amigo del saber y no un sabio.

Desde sus orígenes griegos, el filósofo es un personaje que puede estar cerca del saber pero no poseerlo. El saber será su aspiración y no su propiedad. Va en dirección al saber y no va solo.

El sabio, detrás de su figura mística, es un solitario. Se pasea por los desiertos con su toga, su báculo y sus sandalias. Ajusta sus pensamientos a las soledades del paisaje correspondiente.

Si la soledad es el aura del sabio, la amistad es la del filósofo. La Filosofía desciende sobre una reunión de amigos. No hay cosa más linda que los amigos se unan en nombre del saber. ¿Hay algo más puro? ¿Existe acaso un sendero de frutas más delicioso que el que surcan los amigos en nombre del saber?. Palabras que van y vienen tejiendo la más dulce de las tramas, una operación textil digna de los cielos. Un tejido sublime.

Las palabras no se tocan, el sonido no aparece como un cuerpo visible y sin embargo, es difícil negarle la materialidad. Esta materialidad incorpórea e intocable diseña la telaraña filosófica. Somos los pequeños insectos que viven en la dulce red que tejió la lengua.

Es cierto que no todos los amigos son iguales. Puede haber disimetrías, algunos serán excelsos en cuestiones varias, en otros, sus virtudes adoptarán caminos diferentes, no todos los hombres son iguales, pero la palabra que teje y desteje no es violenta, es pacífica, apaciguadora. No es necesario el escándalo, si no hay acuerdo, los amigos se separan, bifurcarán sus vidas.

Pero, además, si no hay acuerdo inmediato, no debe cundir la desesperación, ni hay clausura de posibilidades. La pa-



ciencia es la madrina de las ciencias y ante la falta de acuerdo queda la voluntad del convencer.

Cuando encontramos la partícula «con» de alguna palabra filosófica es frecuente otorgarle operatividad significativa. Es ancestral el trabajo teórico basado en la trituración de las palabras, en su descomposición, recomposición, nuevas combinaciones, la tarea de romper con las evidencias de nuestro pensamiento se apoya sobre ese descuartizamiento significativo. A veces nos encontramos con sorpresas, otras con nuevas evidencias. Creo que en este caso, modestamente, no hemos descubierto grandes mundos, no hemos llegado a las cimas del sentido como Nietzsche o Heidegger que con bisturí filológico develaban contenidos ocultos por el velo simulador del tiempo.

Que nuestra imaginación teórica nos sugiera que «con» es una posición de compañía, que sea vocablo de enlace, se refleja en palabras como compañía, comunidad... cuando el «con» o el «com» se adosan a un verbo, apuntan a una unión. Consabido, el apócope de co-existir, co-habitar, con-fraternizar, conmover, connotar, el «con» en el verbo indica una «correspondencia». Así llegamos a «convencer», la operación por la cual el candidato a filósofo no será derrotado como un adversario sino invitado a dar su sí, como un amigo.

En el duelo de las argumentaciones se evita la violencia, en el transcurrir de las palabras entre los amigos del diálogo, si alguien «tiene razón» debe obtener el sello de su legitimidad de aquel que no la tiene. Si no hay ese «Sí, tenés razón», la aquiescencia libremente consentida del «otro», no hay convencimiento. Llegar a obtener el «sí» del otro implica reconocer su libertad a decir no.

Es gracias a estos esponsales entre el filósofo y su candidato, que el convencer se distingue de toda operación de «vencer» que apunta a la destrucción de un enemigo, a su derrota. Convencer es vencer «con» el otro, es olvidar el vocabulario estratégico de victorias y derrotas, transformar al enemigo en amigo, y la victoria en verdad. Este acto del con-vencer es una

amnistía total en el que convencedor y convencido van de la mano por el camino de Sofía hacia el sitio de Alétheia, la Verdad. La amnistía de los cuerpos, el impedimento de la destrucción corporal o la guerra de los cuerpos, su reemplazo por el diálogo de los incorpóreos sonoros, es la historia de la metamorfosis de la victoria en Verdad. De la guerra de cuerpos al intercambio dialógico, del adversario al amigo, de la sangre a la savia, de la victoria a la Verdad... ¿Qué les parece la Filosofía?

No se adelanten en su respuesta, digamos por ahora que la Filosofía es interesante, que despierta nuestro interés. No me sorprende que así sea, una tecnología tan antigua que administre los conflictos entre los individuos y que al mismo tiempo nos descubra verdades, es para tener en cuenta.

¿Qué pasó con nuestra tía-Padre, la Teología?, ¿por qué no nos acompañó por este periplo de la amnistía?, ¿por qué se quedó viajando por Oriente en sus interminables cruzadas?, ¿por qué se alejó de nosotros buscando el cáliz sagrado?, ¿por qué viajó a los mares del Sur a co-lonizar y a con-vertir?, ¿por qué la santa unión entre la cruz y la espada? ¿Por qué se alejó de nosotros?, ¿por qué se dejó seducir por el número y olvidó la calidad? ¿Por qué el «con» de convertir no es el mismo que el «con» de convencer?

Se nos desparramaron las preguntas. Recojamos algunas.

Recoger es el opuesto de vertir. Con-vertir no es vertir con alguien porque no hay nada que vertir en compañía. Si uno tiene la fe y otro no la tiene no hay participación libremente consentida como la que pregona nuestra madre. El «con» de convencer funcionaba porque el filósofo sabe que no sabe, recuerden a Sócrates, y el candidato cree que sabe. La conversión filosófica tiene esta particular disimetría. El saber no está del lado del maestro, de ahí que su humildad epistemológica permita el intercambio en la paz y el sosiego. Pero cuando el saber está del lado del que manda, cuando la cruz acompaña a la espada, el con de la conversión ya no es el mismo con. ¿Por qué?

Porque es así, no es lo mismo apelar a la libertad del otro que negársela instrumentando su cuerpo. El con de convertir es vertir la «fe» a través del cuerpo del otro. Por eso la insistencia de nuestra tía en las metamorfosis del alma. Porque siempre se trata de cuerpos. Cuerpos en misiones, cuerpos en sistemas de encomiendas, cuerpos en procesos inquisitoriales, cuerpos enlazados para vertir a Dios. Nuestra tía usa el cuerpo de otro como un vaso a llenar. La conversión es la instrumentación.

El «con del otro» de nuestra tía no es lo mismo que el «con del otro» de nuestra madre. ¿Y por qué la diferencia? Deben ser varias las respuestas pero adelante una. La metamorfosis del «con» se realiza gracias a Dios. Es por SU presencia que el cuerpo se transforma de máquina parlante, en máquina de suplicios que ve la luz y las estrellas por el dolor de la espada que hiende su filo en nombre del signo. Este filo es otro filo.

El dolor en nombre del amor, la pasión. Sólo que esta pasión no es la del Señor que redime con su sufrimiento el pecado mortal de sus semejantes, sino el dolor de los semejantes que vierte riquezas en el bolsillo de la tía.

La Filosofía es mejor que la Teología. La madre es más buena que la tía, y es sin duda ésta la razón por la que la Filosofía sí tiene carnet vitalicio en nuestras universidades laicas y no la Teología.

Creo que ya se ven con claridad los motivos de nuestra presencia, somos mejores que los teólogos. Somos los portadores de la paz y el amor, del diálogo y la amistad, del pluralismo y la moderación, nuestro mensaje es universal y se enuncia en nombre de la libertad y el disentimiento. Y hoy en 1984, la aurora de los nuevos tiempos es la mejor cuna para esta palabra naciente. Viva la Filosofía y muera el Proceso teológico. Respiremos por un momento. Un poco de «prajna» vivificador.

Un breve silencio...

.....

La Filosofía no es un texto, ni una tradición. La Filosofía no es un profesor, ni siquiera éste profesor. La Filosofía no es un conjunto de recetas ni dos parciales de un definitivo final. No es una carrera universitaria ni un profesorado, ni la verdad en balde.

La Filosofía es... una actitud ante la vida.

Hablemos ahora de los orígenes, de la famosa leyenda de los tres estados de ánimo que dieron origen al filosofar. Que dieron, dan y darán, mientras estos estados se repitan siempre existe la posibilidad de la Filosofía.

¿Dónde está el primer filósofo varón que dio el inicial puntapié filosófico? ¿Quién es el Adán filosófico? ¿Tales de Mileto, Parménides, Pitágoras, Empédocles, Confucio...?

Adán es todo aquel que atraviesa por el estado originario. Si la tía mencionada nos habla de pecados originales, nuestra madre nos recuerda nuestras originales virtudes.

El asombro. La Filosofía nace con el asombro. Aquel que no ha perdido la capacidad de asombro no ha perdido la capacidad de filosofar. Pero asombrarse no es sorprenderse, no es decir aaahhh - uuuhhh frente a lo inesperado. Asombro no es el soplo inarticulado que se desprende ante la novedad.

Cuenta Aristóteles, también cuenta Platón, cuenta Jaspers, y cuentan los manuales la historia del asombro de los griegos de la ciudad costera de Mileto cuando contemplaron la maravilla imponente de la bóveda celeste.

¡Qué maravilla!, ¡qué asombro!

Estos griegos no podían creer los que veían sus ojos... ¡Qué es esto...! decían, ¡qué maravilla es esto... esas luces, el resplandor, el fuego y la noche, los discos plateados, las monedas de cristal, los mil y un ojos que nos miran...! La verdad es que el cielo es algo grande, es lo menos que podemos afirmar. Y no solo los poetas han cantado su inmensidad, los filósofos también han reconocido sus valores.

El cielo está desde siempre, la gente que mira para arriba desde siempre también. Pero el asombro filosófico es otra cosa. Es sorpresa traducida en palabras. Esto no es nada sencillo. La frase exclamativa «qué es esto» tiene dos signos escriturales: ¡, admiración y pregunta.

La admiración sola no basta en el terreno filosófico. Desde el momento en que el asombro se hace pregunta nace la Filosofía. La pregunta es un enigma construido bajo la forma de «problema». ¡Qué problema!, decían los navegantes griegos cuando sus naves encontraban una roca. Problema significaba griegamente obstáculo. Cada vez que un timonel se encontraba con un problema, es decir un peñasco, debía dar vueltas para sortearlo, hacer un rodeo. Sí señores alumnos... pensar es rodear los obstáculos, crear circuitos nuevos ante la roca amenazante, es evitar la línea ciega y recta del choque, es un ejercicio de imaginación por encontrar otras rutas.

Cuando el asombro se hace pregunta nace la Filosofía, cuando el no-saber se hace problema, nace nuestra madre. El filósofo es un navegante, y la roca es su estímulo. Señores futuros psicoanalistas, ¿pueden ustedes decirme por qué nuestro maestro Jacques Lacan habla de la «roca de la castración»?

..¡Qué problema!



Teórico N° 3: 26 de abril de 1984.

Profesor Titular: Tomás Abraham  
Profesor Adjunto: Alejandro Russovich

*Alejandro Russovich:*

Decía Tomás que la filosofía se propone o se propuso más que convertir, convencer. Que se trataba de modo amigable, amistoso, cordial. Que por lo tanto esto aparentaba la filosofía, o por lo menos que aparenta para nosotros con su carácter femenino y maternal. En realidad este es uno de los lados de la moneda, porque justamente «convencer» es una palabra que, subrepticamente, después del con, de la comunidad, expresa el vencer. «Convencer» es vencer fundamentalmente, pero es vencer juntamente.

En primer momento es vencer al otro, a aquel a quien se convence. Y ambos, una vez obtenida la victoria del interlocutor, se dirigen justamente a otra cosa, a aquello que provocó la victoria, a aquello que ambos están viendo como eso por lo cual vale la pena ser vencido, eso ante lo cual vale la pena resignar toda dignidad y todo orgullo. Es cierto, la filosofía comenzó como atracción, como amistad, como relación de filo,

de amor. Es cierto que en la amistad, en la relación de diálogo no nos fijamos, aparentemente, en los caracteres circunstanciales del interlocutor. Pero en los diálogos de Platón aparece una imagen bastante perturbadora. Entre el amigo y el otro amigo, entre los interlocutores, hay una relación, una «filía» que se identifica explícitamente con lo que hoy llamamos homosexualidad. Vale decir que la primera atracción se produce precisamente por esos caracteres circunstanciales, aleatorios, que son el cuerpo del otro. En otras palabras: con la belleza. La belleza es lo que atrae. El desarrollo de esa relación, de búsqueda recíproca de la belleza, el uno en el otro, genera la aparición de la simple belleza en sí misma, la belleza como objeto. Pero este trabajo particular del pensar que se llama filosofía, conduce a sobrepasar esa atracción primera, la atracción por la belleza, para que ambos interlocutores se sientan atraídos por aquello que vale la pena ser atraídos y aquello por lo que vale la pena ser vencido. En lugar de entregarse el uno al otro recíprocamente, se entregan a este juego del pensar en lo que constituye el motivo de la atracción recíproca. Vale decir, el concepto, la idea, aquello que explica el sentido de la relación y el sentido de la atracción, el sentido del deseo.

Decía Tomás: ¿Por qué no hay mujeres filósofas? En realidad sabemos que en las condiciones sociales en que se origina la filosofía, la mujer tenía un status civil totalmente distinto del hombre, y en gran medida lo sigue teniendo y esto explicará desde fuera, exteriormente, el hecho de que la filosofía, como otras profesiones, como la guerra, le sea más bien negada a la mujer en apariencia espontáneamente, se siente excluida del trabajo filosófico.

La verdad es que la filosofía es mujer precisamente porque la han practicado los hombres, los varones, y porque en este trabajo de determinar aquello que nos atrae, aquello por lo que vale la pena ser vencido, el filósofo identifica espontáneamente el objeto con aquello que constituye la cualidad del



objeto, que es la atracción. Si las mujeres filosofaran, la filosofía sería varón.

El interés que algo nos suscita tiene varias connotaciones, no un solo significado. Nos interesa algo, un objeto, en este caso la verdad, por ejemplo, el concepto, las ideas. Nos atraen.

Y decimos que la filosofía es interesante, éste sería uno de los motivos superficiales por los cuales la Filosofía figura invitada en una carrera de Psicología. Pero si fuera nada más que por eso entonces, como decía Tomás, en el mismo caso estarían la Historia del Arte, la Teología, o cualquier otro elemento de cultura general, porque un libro, un cuadro, una música, tienen esa particularidad de ser interesantes.

Pero el interés también es otra cosa. El interés es por ejemplo lo que produce el dinero, no es que el dinero simplemente nos interese, sino que el mismo produce, crea interés. Se produce, se multiplica, da de sí algo, aumenta.

Aquí el interés se muestra un poco distinto que el anterior, es algo más importante. Pero en realidad el interés por la Filosofía se identifica con el significado auténtico del concepto de interés.

Este significado sobrevive en expresiones comunes como la de que «la bala le interesó el pulmón», o bien de que una mujer «está en estado interesante», el estado interesante es precisamente el estado productivo, el estado creador. Y la mujer está en estado interesante porque algo le interesó y no le interesó superficialmente sino que le interesó en el profundo centro de la vida. Éste es el interés de la filosofía, o por lo menos es así como lo entendieron aquellos que se interesaron por el saber, o más bien: se sintieron interesados.

Finalmente, la clase pasada, Tomás habló de Sócrates.

Sócrates preguntaba, hacía una pregunta fundada en su convicción de que él por lo menos sabía que no sabía, en ese caso, y si era verdad que no sabía, su no saber, su vacío, su nada de conocimiento, generaba, como no podía ser de otro modo,

preguntas auténticas. Porque las preguntas que se hacen desde el saber son inauténticas y generan respuestas inauténticas.

La pregunta que hace el profesor durante el examen, es típicamente inauténtica. El profesor sabe, o por lo menos se supone que sabe, y pregunta para saber si el alumno sabe, pero lo que pregunta, él lo sabe. La respuesta, naturalmente, también es inauténtica, y esto produce la tensión, la ansiedad particular del trance de la situación de examen. Pero si yo en la calle le pregunto a alguien qué colectivo me lleva a la Plaza de Mayo, ésta es una pregunta que parte de mi ignorancia real y de mi necesidad de saber, conocer el medio que me va a transportar al lugar donde quiera ir, y generará una respuesta auténtica. Se me dirá tal colectivo, o tal vehículo.

En cualquiera de los casos no hay tensión, pero sí hay acrecentamiento del saber, hay interés verdadero. Porque de acuerdo con la respuesta yo podré, efectivamente, llegar o no a donde quiero llegar. Vale decir, habrá una modificación de mi conducta, habrá una modificación del mundo. Y esto es profundamente interesante.

### *Tomás Abraham:*

De a poco estamos entrando en tema. Siempre se requiere un tiempo de espera. Vemos a las orquestas afinar los instrumentos antes de iniciar la ejecución, a los cirujanos disponer sus piezas, a los actores maquillarse y a los estrategas reunirse con anterioridad a toda función. Y estas clases orales también son un espectáculo. Existe un público, un escenario y dos actores, Alejandro y yo. No nos olvidamos del micrófono.

Con la filosofía sucede lo mismo que en otras artes. Se necesita paciencia. Pero no se trata de un paréntesis en el que nada pasa y de repente irrumpen los acontecimientos. El comienzo del filosofar se inicia desde el momento en el que alguien golpea la puerta. La función comienza cuando usted llega, cuando cualquiera de nosotros llega a la comarca de Sofía. Recuerdo uno de los más antiguos poemas filosóficos, para algunos comentaristas se trata del verdadero origen de la Filosofía, me refiero al poema de Parménides, en el que se mencionan las puertas de la Verdad, si la memoria no me falla, el carro de la diosa Justicia llega ante dos puertas, la de la Verdad y la de la Opinión. No se requiere más que este viaje celestial para encontrar la comarca filosófica. Nosotros en tanto, profesores de filosofía, seríamos algo así como agentes de viaje en este paseo deseado por ustedes. ¡Cuántas imágenes se proyectan en la pantalla filosófica!

Para ser sincero, les diré que nunca fui devoto de puertas en lo concerniente a la planificación arquitectural de la filosofía. Las cuestiones de los umbrales, puertas, paredes, desde las puertas de Parménides, la caverna de Platón, los umbrales y los dinteles de los filósofos estructuralistas, los corredores de los palacios tribunalicios de la filosofía del derecho, en suma, en materia de decoración filosófica, me adhiero al gusto de mi maestro Gilles Deleuze: no hay mejor elemento para un hogar filosófico que una ventana abierta. No hay elemento más idóneo para la «tarea del pensar» que una buena corriente de aire.

Decía que en todo aprendizaje se requiere tiempo. Es necesario acostumbrar el oído. Nadie nace filósofo. La historia de la filosofía carece de niños prodigios. Por lo general, cuando aparece la juventud, es sólo para crear un entorno de frescura y belleza para el disertante del saber.

Retomo el hilo que dejó Alejandro cuando hablaba del aspecto interesante de la filosofía.

En realidad, Alejandro nos decía: aspecto interesante de nuestra Madre filósofica. Dijo estado interesante, hablaba del estado interesante de la mujer.

Nosotros habíamos partido de una pregunta. ¿Por qué la Psicología invita a la Filosofía a su casa de altos estudios? La respuesta fue el desarrollo de una serie de posibilidades. La primera enunciada decía que la filosofía da pena. Razones de conmisericación. La segunda posibilidad planteaba un interrogante: ¿Es bueno tener una cultura general...? ¿Dale que sí...?, diría el maestro Gombrovicz. Una tercera posibilidad sugería que el motivo de la invitación en estos nuevos tiempos que nos toca vivir, es el valor de la filosofía como prenda de paz. Y la cuarta que con tanto atino indicó Alejandro, es que la filosofía es interesante.

En una mención que hice sobre el padre mítico de la filosofía, Sócrates, recordaba cómo este ambulante ateniense recorría la ciudad interrogando a sus hermanos civiles, sus conciudadanos. Toda interrogación es al mismo tiempo un llamado, una interpolación, al estilo de: «¡Eh!, Tú, dime, dime Calicles ¿qué es la justicia...?». Llamado y curiosidad. En el preguntar socrático se combina el desafío y el afán investigativo. Viejo modelo de la partera con el que nace la filosofía. Cuestiones de nacimientos, partos, placentas, niños, madres. Sócrates se decía encarnación de su madre, Phenareté, de oficio partera. Sócrates partero de almas.

Pero creo que la intervención de Alejandro se destaca por algo más que la mención del llamado estado interesante de la filosofía. Introdujo en el mundo de paz que estábamos diseñando, metió en medio de la promoción que intentábamos comunicar, la de la madre filósofica rodeada por sus infinitos hijos, nos metió en medio del hogar en el que los leños crepitan para darnos la tibieza del existir... ¿Qué nos metió Alejandro con referencia a la homosexualidad filósofica...?

Nos metió la belleza. Quiere espantar nuestra voluntad de paz con su emblema de belleza. Cuando yo les contaba el

hermoso y cotidiano periplo del maestro Sócrates por la vieja Atenas, de su voluntad de saber, de su amor por sus semejantes, de su sublime tarea, Alejandro no pierde la ocasión e invita a Alcibíades, el bello.

Decíamos y repetíamos que la filosofía es una cuestión de amistad y de diálogo... ¿Qué pretende Alejandro cuando nos recuerda que los ojos del maestro primero se fijaron en el resplandor de ese cuerpo joven que no dejaba dormir a los atenienses, hombres y mujeres?

Nosotros nos referíamos al amor en tanto amistad y al diálogo en cuanto paz... paz y amor... ¿Por qué quieren arruinarlos el estofado? Lo digo sin ambages, Alejandro introduciéndonos a Alcibíades, quiere guerra.

No pudo soportar nuestra tarea docente, pedagógica y educativa, se le hizo un nudo en el estómago ante nuestra tarea eficiente, nuestro sacerdocio democrático, nuestra vocación misionera. ¿Qué pretende con su Alcibíades, qué sentido tiene transmitir a los jóvenes alumnos los diálogos de Platón en los que Alcibíades vomita el vino, danza disfrazado de mujer, ese transformista, se acuesta desnudo sobre el maestro y provoca escándalos públicos...?

Alejandro sabe lo que dice. Es pícaro, de los grandes. Cada vez que abre los ojos sorprendidos ante la novedad del vivir, cada vez que mira el gesto ancestral del asombro, cuiden el a posteriori. Del a priori ya se ocupó Kant.

Alejandro dijo atracción. La atracción tiene que ver con la belleza, y ésta suscita interés. Hechiza, fascina. La belleza es lo antidecorativo por excelencia. Es cierto que es un efecto del mundo de las formas, pero su incidencia es equivalente a la posesión. No podemos abarcarla, nos atrapa.

Hay disolución de formas cuando la belleza cabalga sobre el amor.

Recordó Alejandro que no hay filósofas, si las hubiera, la filosofía sería varón. Por ser madre nuestra, sus hijos son masculinos. Y son sus hijos, Alejandro entre ellos, que nos hablan

del estado interesante de nuestra madre. El estado interesante de la mujer nos acerca al misterio de la vida.

Al arcano secreto de toda fecundidad, el poder que engendra vida.

Y menciono a un experto del saber psiquiátrico, el primero luego de evocar a Freud. Bruno Bettelheim, quien se opuso a Freud, que hizo famosa la llamada «envidia del pene», dispositivo psíquico de la mujer que quiere tener lo que le falta, por lo que nuestra madre sería un ser carente, soñaría con poseer la saliencia de sus hijos, miraría con fruición nuestra hidalguía y con tristeza cósmica contemplaría su agujero negro. Una astrofísica de la carencia.

Frente a este avatar clínico denominado envidia del pene, Bettelheim hace acto de justicia y devuelve a nuestra madre lo que le pertenece, su magnífico poder fecundador. ¿O acaso el hombre puede tener hijos? ¿En dónde está el laboratorio en donde se fabrica la vida...? ¿En el pene? Cuando se habla del paraíso perdido y las mitologías recuerdan el lugar de la perfección originaria, cuando los expertos describen las perfectas homeostasis vegetativas y la simbiosis del máximo goce, ¿de qué hablan...?

¿Del hermoso hábitat, del dúplex llamado testículos?. No.

Bettelheim dice envidia matriarcal, la envidia de la vagina, ése es el verdadero lugar del poder. Que el hombre sea más ancho de espaldas, y que por esos centímetros de más haya regalado alguna costilla, dejémoslo para el recuerdo de fábulas trasnochadas. No es extraño que los viejos pergaminos que configuran la Biblia, ese testamento de varones, afirmen que la mujer nace del varón, y que el varón nace de Dios que también es varón.

Y sí, para que nos vamos a poner a discutir, sería ridículo que nos pusiéramos a interpretar «detrás» de estas afirmaciones fabuladoras, el deseo inconsciente del hombre por ser madre. Se lo dejamos a Bettelheim.

Mamá lo sabe todo porque es papá quien manda, resume una buena porción de historia.\*

Esta imagen ancestral, hoy ya familiar, de una madre que sabe, que «comprende» y un padre que tiene el poder, se trastoca con esta nueva inspirada en Bettelheim de una madre que puede, un padre-tío que ya no está y los hijos que quieren saber.

Las cuestiones familiares también dan para todo. Son asunto de fácil prestidigitación. Si no es el padre, es la madre, si no son ambos, aparece el tío materno, y el poder se distribuye y disputa entre todos.

Recuerdo una vieja película del neorrealismo italiano en la que una paupérrima familia se sentaba alrededor de la mesa durante un almuerzo. En esta casa del sur de Italia, en el campo, la polenta extendida sobre la mesa cubría toda su superficie. En el medio una sola salchicha.

La familia numerosa comía sin cubiertos con las bocas hundidas en la polenta hasta que el de mayor capacidad voraz se tragaba la salchicha. Creo que era el abuelo.

Pero no nos extrañemos si en esta casa de altos estudios algún experto levante su voz y exclame: «... basta de tontearías...»

Imagino que ustedes ya intuyen los alcances de semejante denuesto. No estamos en la Calabria y sí en Buenos Aires en donde la polenta se conoce como «Mágica» y los que descreen miren un poco de televisión. Y en nombre de la polenta mágica, los psicoanalistas lacanianos nos prevendrán con razón que no se trata del pene como tampoco se trata de las salchichas. Me permito la breve aclaración sin querer ofender a nadie que las salchichas son oriundas del mismo lugar que el creador del psicoanálisis.

---

\* «Mamá lo sabe todo» «Pero es papá quien manda» son dos series televisivas de los años '50, la primera con Donna Carroll, y la segunda con Robert Young.

En fin, nos dirán que no se trata del pene, y que la envidia del pene no se refiere a ningún órgano o materialidad biológica, sino a un significante llamado Fallo, que Lacan designa como significante cero. Los que no entienden aún este lenguaje, no desesperen. Ya se los harán entender a lo largo de la carrera que ahora inician.

Este significante mayor llamado Fallo tanto representa la «unión imposible», el paradisíaco lugar de la felicidad, la placenta con sus mejores licores, como un cetro, un símbolo de poder. En suma el pene no es el pene, es el fallo.

Esto me recuerda, hoy estoy memorioso, que siendo joven aún, escuché a un rabino que nos daba, a mis compañeros y a mí –yo quería ser rabino, almacenero y boxeador– una charla en que decía: «Hoy los científicos se burlan de las Sagradas Escrituras, siglos de descubrimientos científicos han revolucionado nuestra mente y nos han permitido crecer. Basta de cuentos. Gracias a la paleontología, a la geología, la arqueología, se sabe que la tierra, nuestro planeta, se constituyó en fases que abarcan millones de años. Terciarios, cuaternarios, secundarios, paleolíticos, graves nombres de la ciencia han tumbado por fin el relato del génesis bíblico». A lo que respondió nuestro rabino, apodado Arón: «Claro, muchos ríen de los siete días que duró la creación del mundo. Los siete días del génesis, son siete días en el calendario del Señor. Son siete días para el Señor, siete días divinos. ¿Y quién puede tener la pretensión de fijar el cálculo de lo que es un día para el Señor?, ¿24 horas?, ¿ó 24 siglos... ó 24 millones de años...?»

Inocencia científica. Los expertos de hoy creen que por haber comido la manzana lo saben todo.

El que ríe último, ríe mejor. Y el que mejor ríe es el Señor.

Es así que cuando los pedestres dicen pene, vagina, matriz, madre, padre, y creen ser duchos en atrapar órganos, sólo atrapan espejismos.



El señor Lacan sabe qué es un pene, es un Falo. Símbolo de símbolos, director presidente general del travestismo lingüístico, el Falo es una saliencia mística. Que nuestro Señor siga riendo, que se crea el rey de la carcajada, que juguete con su órgano divino, nuestra Madre lo comprende y sonríe.

Volvamos a tierra, las cuestiones celestiales sólo sirven para marearnos.

Qué bueno es volver a la Facultad, a esta aula magna. Por fin hemos aterrizado. Estamos en una clase de «Introducción a la Filosofía» e indicaremos el segundo punto de la temática. Hermosas palabras tranquilizadoras, temática, puntos, programa, parciales, bolillas, en un momento sentí el vértigo del desvarío, pero ya pasó. ¡Qué grande es la rutina!

El segundo punto a desarrollar se llama así: Las ideas no son mariposas.

¿Qué querrá decir esta aseveración...?, ¿que no vuelan? Un lejano aleteo y una pronta aparición, allí está, hermoso lepidóptero, sus perfectas nervaduras, sus colores refulgentes, aquí está Heidegger. Y se fue, se metió en aquel pino, pero algo sale del follaje, la famosa mariposa negra, belleza azabache, la pérdida de los coleccionistas, vuela Nietzsche, qué día, qué sol, qué primavera, paseamos entre mariposas... Kant, Leibniz, Platón, Aristóteles... agarremos una, hagamos pinza con nuestros dedos, aquí está, el lepidóptero Nietzsche. Mirémoslo. La danza, la tierra, el superhombre, el instinto, el nihilismo, el eterno retorno, la voluntad de poder, soltémoslo, se fue volando. Ven hacia mí mi pequeña Kant, lepidóptero de moda. Dulce mariposa, ¿qué me dices tú?, susúrrame tus secretos, la razón pura y la práctica, pura y práctica como la esposa ideal, las buenas intenciones y los mejores a priori, dime Kant el secreto de tu encanto y atractivo, ni el mismo Nabokov, famoso coleccionista, se hubiera resistido a tus colores. Ya se fue hacia el reino de la libertad.

En fin, me desperté. A veces la Filosofía parece un sueño.

Pero no, vivir es luchar, consigna que con absoluta parcialidad les dicto a mis queridos alumnos. No importa, soportaré las críticas, me haré acreedor de la peor pedagogía, no seré objetivo, ni neutral ni universal, les digo la vida es guerra, las guerras no las hacen los insectos voladores. Porque eso es una mariposa, un bicho planeador. Tenemos redes y tijeras, cortémosles las alitas, pinchémoslos en paspartúes, in vitro, in vitro, los ángeles al vitro. Que las psicopedagogas chillen, que pidan mariposas, que despeguen al mundo de lo sublime, que sublimen. Nosotros hacemos un llamado al reptil, viejo animal ancestral que nos dio el saber lubricado con el sexo.

Aterricemos y arrastremos nuestra panza por la dura corteza de nuestro hogar, pachamama Filosofía. Basta por hoy.

Intentaré describir en breves palabras uno de los métodos con los que el lepidóptero filosófico cae a tierra, y lo hacemos cuando aparece la historia. Las verdades eternas, los conceptos puros, las ideas universales caen sin paracaídas con la aparición de la historia, en suma, hablaremos de nuestro particular programa, un breve momento burocrático.

La historia aparecerá cuando hablemos del filósofo Sartre. No somos eruditos en materiales historiográficos, lamentablemente. Haremos un trabajo de carácter impresionista, un trazado que se contentará con ciertas intensidades cromáticas, nada más. La historia que le tocó vivir a Sartre.

Un período, el de 1920 a 1940, lo que se llama entre-guerra. Es por múltiples razones que esa época me provoca efectos inspiradores. Cae la cultura burguesa, y como todo descenso, toda caída tiene matices dignos de resaltar. De dignidad se trata. No sé si a ustedes les pasó, pero en ciertos momentos de la vida, percibimos que las caídas tienen más bellezas que los auges. Encontrarse con un empresario arruinado es más aleccionador que contemplar el revoloteo de otro en plena carrera de fama.

Recuerdo la película de Visconti «La caída de los dioses». La cultura de Viena, la cultura de Weimar, las ilusiones de Aufklärung, los deseos de universalidad, el cosmopolitismo liberal, la Sociedad de las naciones y... 1940.

Cada vez creo con mayor certeza que entre nuestra historia y la de la humanidad hay una tácita y pasional complicidad. Un judío nacido en los márgenes de la periferia del Imperio austro-húngaro como yo, puede llegar a tener una particular predilección por los avatares de aquel tiempo y espacio.

Dibujar con brocha gorda el juego de envíos y reenvíos entre el tratado de ontología sartreana llamado «El Ser y la Nada» y la atmósfera pesadamente física de la ocupación nazi, me parece un boceto interesante para involucrar de la mariposa al gusano. También de eso se trata; ya lo dije: volver a la tierra.

Discutiremos, entonces, los textos clásicos de Sartre, sus reflexiones fenomenológicas, pero –como él diría–: en situación. Por eso seguiremos la polémica entre Sartre y Merleau Ponty sobre la colaboración, las posiciones que asumieron una vez terminada la ocupación nazi respecto de los que habían colaborado con el invasor.

Veremos lo extraño que resulta cuando no todos los que se dijeron resistentes lo fueron y la facilidad de la intransigencia desde un lugar de victoria.

Y también viajaremos por la Magna Grecia, hermoso país. Adelantamos los contornos de sus paisajes cuando nos referimos a los orígenes del filosofar, a la paz y al diálogo. El lepidóptero griego tendrá su arcaica red histórica y la filosofía se diseminará en sus moléculas: la retórica, la poesía, el oráculo, la sofística, la tragedia, la comedia, la oratoria y volveremos a nuestros hermanos mayores, los primeros filósofos, estos habladores del ágora, estos primeros escribientes de sentencias, para no encontrar el último significado de cada signo griego, idioma del que sé catorce palabras, lástima, sino para hacer una llamativa combinación entre filosofía, democracia y cofradías guerreras.

Estudiaremos el fenómeno de la Polis, elemento cultural que fue la matriz de la experiencia democrática ateniense y de sus prácticas derivadas: la política y la filosofía.

También Kierkegaard, habitante de Copenhagen, millenario reino del suburbio del norte de Europa, su novia Regine. Las redes históricas a veces son redes amorosas, su protesta contra el reino del Saber Absoluto y sus ilusiones, entre ellas la ilusión matrimonial.

Pero nos interesará la leyenda del sacrificio de Isaac que Kierkegaard cuenta en uno de los libros más maravillosos de la historia de la filosofía: *Temor y Temblor*, verán que en las cuestiones de fe no todo es lo que presenta la tía que invocamos. Y, para finalizar, les presentaré a un filósofo que fue mi maestro: Michel Foucault. Por un lado seguiremos su singular lectura de Nietzsche, el modo en que discute la noción de origen y aquello que constituye la perspectiva genealógica. En el origen hay por lo menos dos en situación de conflicto de fuerzas. Una tensión.

Y leeremos otro texto, Edipo Tirano, verán qué extraño contrapunto opone Foucault a la lectura freudiana del Edipo de Sófocles. Así es nuestro programa, de la paz a la guerra, de la amistad al sexo, del hijo al tirano y del incesto al poder. Descansemos.





# La ley mayor \*

---

\* Includido en: *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1982.





## El filósofo y la ley (la Ley del Conocimiento)

Existe un particular interés por la temática de la Ley con mayúscula. Esta dimensión grandiosa de la letra inicial tiene su importancia. Hay Ley y leyes. Las leyes son normas, tanto en su nivel estructurador de comportamientos como en su función reguladora de enunciados. Pero también leyes son las de la física, término que en sus orígenes denotaba una «constancia». Aunque la Ley no sólo es constante, también es terminante. Somos sujetos de Ley.

Esta particularidad bifásica de la Ley nos viene de lejos: «Se conoce la larga historia del concepto de ley. Su acepción moderna (el sentido de *Ley científica*) recién aparece en los trabajos de los físicos y filósofos del siglo XVII y del XVIII. Y aún entonces conserva los rasgos de su pasado. Antes de tomar el nuevo sentido de una relación constante entre variables fenomenales, es decir, antes de dirigirse a la práctica de las ciencias experimentales modernas, la ley pertenecía al mundo de la religión, de la moral y de la política» (Althusser, *Montesquieu*, págs. 28-29).

Entre la religión y la ciencia, la ley sufre su lenta metamorfosis. Del monte Sinaí a los laboratorios de Florencia la ley transita por el mandamiento y el teorema.

Montesquieu, autor de un *Espíritu de las leyes*, nace en una época de transición que compone en el pensamiento la mezcla de su tiempo. Construye un sistema híbrido y pretende descubrir continentes con naves en ruina.

Es sobre esa mezcla o impureza que el filósofo de hoy dibujará el filtro justo para purificar la sustancia, marcar la separación, y fijar los lugares de exclusión.

Entre la astucia de lo viejo y la fragilidad de lo nuevo, el filósofo hace honor a Damocles y bajará su espada, o sea, su concepto.

Y en este juego de viejo y nuevo la ley con mayúscula habita el mundo del convento, morada del Señor, y la minúscula, una morada sin señor y con una Señora: la Naturaleza.

Si la Ley es mandamiento, la ley es relación, si una es tajante, incisiva y sangrienta, la otra es constante, ecuménica y neutra. Cuando un filósofo lee a otro filósofo, cuando lo mira y convierte en sal, habrá usado instrumental científico y preparado teológico.

Con un poco de índice y otro poco de concepto, el analista juntará ambas leyes, y cuando crea estar en una, probablemente se desplace por la otra. Deberá decidir, quiéralo o no, de quién recibir la herencia, del Padre Profético o de la Madre Científica.

La Ley fue concebida en tiempos lejanos como una gran emisión, una Voz grabada en la Tabla y oculta en un arca. El sonido se hizo escritura y se transmitió a cada generación. Su tono fue el imperativo y su pedido rigor.

Las leyes «naturales» se enunciaron con cálculos y gráficos, número y espacio. Su secreto fue manifestación y su hermetismo demostración. La equidad ya concedida reclamó sumisión.

Ésta es la historia de la desacralización de nuestro universo, de la irreversible profanación del mandato de las alturas. Si la Ley discrimina entre elegidos y condenados, las leyes, cuando abstraen lo «Común», nos hacen iguales en la necesidad y particulares de una generalidad. Y, por supuesto, individuos de una sociedad. Es también la historia de nuestra democratización.

«En este sentido, todos los seres tienen sus leyes: la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, las bestias tienen sus leyes» (Montesquieu, cit. por Althusser, *ibid.*, pág. 31).

Cuando cayó la manzana y el dañado no miró con ira al cielo en busca de compensación, y consideró que lo sucedido era mero accidente de una sustancia «natural», esa manzana, la caída sobre el pedestal de Newton, ya no fue indicio de la voluntad divina y sí signo de una necesidad mundana. «El mundo natural» padece sus propias necesidades. Establecerlas, fundamentarlas, calcularlas, un código para la nueva legislación.

Montesquieu afirma que la historia de los hombres tiene sus leyes, la divinidad las suyas, lo afín al hombre, las bestias, las suyas, y el símil de Dios, los ángeles, las suyas también.

Que la zoología y la demonología se constituyeran en ciencias autónomas, no debe sorprender, ya la literatura uniría lo separado haciendo del demonio un cornicéfalo con rabo y del ángel un pájaro con bucles, pero que la legislación divina tuviera un peso equivalente a la humana, eso sí demuestra suficiente osadía. Los pioneros de la ciencia se jugaron algo más que el alma en los momentos en que reinaba la Santa Inquisición y sus derivados, y aunque Montesquieu no viviera los tiempos de Giordano Bruno, siempre hay una pira lista para ciertos atrevimientos.

No debemos mezclar al hombre con Dios, ni a las bestias con los ángeles, ya en las santas escrituras el Señor se tomó el «trabajo» de culminar la obra en seis días y sus noches, la creación, en lenguaje matemático, fue «discreta», la humilde tarea de un peón que no podía hacer todo a la vez. Y si entre Dios y hombre hay un espejo, la imagen y la semejanza no eximen de una diferencia.

De una trinidad piramidal en la que el padre reinaba sobre la madre y el hijo, de una jerarquía que iba del cielo a la tierra y de ésta al infierno, a un tres convertido en tres más uno. Los mundos y los seres pidieron su entrada al mundo de la Ley. La Ley es para todos, su abrigo nos cobija.

Ante este cariño ecuménico de la Ley, recordemos un breve relato. Cuenta Kafka la historia de un campesino que se presenta ante las puertas de la Ley. Puertas abiertas. Cualquiera es

admisible y, por eso, el candidato asoma la cabeza y nada ve pero algo escucha: «Aún no es tu turno», es la voz del guardián.

Como el turno no se hizo llamado, el guardián, conocedor del tiempo y compasivo con los que esperan, ofrece un banquito. Es el momento en que nuestro héroe comienza a esperar sentado. Ya que la vida es larga, sobre todo en un banquito, el campesino elige sus interlocutores, pequeños seres habitantes del cuello del centinela: las pulgas. Les pide una recomendación para un mejor servicio del Amo, silencioso como siempre.

Sin embargo, sigue sentado, y al sentir el frío escozor de la muerte, se atreve por única y última vez y lanza su pregunta. Ya resignado, no interroga por la razón de su espera sino por la soledad de su existencia y por la falta de otros banquitos. Y se entera, por, por fin, que cada puerta tiene su visitante, y cada visitante su taburete. Ésa es la Ley.

Pero no todo queda en un juego escenográfico en que la puesta es sobria y despojada, tan sólo puertas y banquitos, silencios prolongados y angustias existenciales, una desgraciada combinación entre Mr. K, y Godot, tomemos en serio al irrisorio personaje sobre el que danzan las pulgas. ¿Quién es este personaje?

El guardián es la escritura de la Voz. Cuida el cumplimiento de la Ley y mantiene su vigencia.

Es difícil creer que un Guardián por un acto de amor, trocaría botas por banquito para calmar su cansancio y sentarse alguna vez. En esta clara y pobre aserción se empequeñece la figura del candidato, menos títere de fuerzas ocultas que de presencias eternas.

Podemos colocarnos en el extremo opuesto del escenario y remodelar nuestra visión. Desde el fondo del corredor, en el centro de la Ley, veríamos una puerta abierta enmarcando un custodio de un hombre viejo, sentado y cabizbajo. El guardián de la Ley y su condenado. Ha sido suprimida la distancia entre el candidato y el ajusticiado.

El filósofo traza líneas de demarcación, es un geógrafo que delimita territorios, regiones, continentes, es también un cronometrista que mide los tiempos de extrema aceleración, las revoluciones, es un descendiente de Salomón que sabe dividir para reinar. Es un nuevo guardián, pero justo esta vez. Dicta justicia y reclama justeza.

El filósofo, defensor de la nueva Ley, sabrá escoger su estrategia: «Introducir la teología en la historia, es confundir los niveles, y mezclar las ciencias, el método más adecuado para mantenerlas en la infancia» (Althusser, *ibid.*, pág. 17).

Qué mejor definición de un amante que la de ser guardián, un guardián del amor. El filo del conocimiento, el amante de la sabiduría, el convidado de los banquetes, transformado en guardián de ciencias y abogado del saber.

Pero esta novela de amor, este cariño militante por la historia y su ley, la del crecimiento y del cambio, este horror hacia lo infantil, también tiene sus pretensiones: «¿No sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis ‘minorizar’ cuando decís: hago este discurso, hago un discurso científico, soy un científico? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para demarcarla de las formas circundantes y discontinuas del saber? (M. Foucault, *Microfísica del poder*, pág. 131).

Cuando el filósofo habla de otro filósofo corre el riesgo de confundir una ley con otra y quedar atrapado por sus sanciones y sentencias.

La modesta ley científica que tan sólo se refiere a necesidades «naturales» y a espacios formales, debe enunciarse. Ser explícita, «mostrarse» en sus articulaciones, son condiciones esenciales de su vigencia. Pero en la enunciación asoma un nuevo peligro, en el momento en que pretende cerrarse y lograr la definición, corre el riesgo de perderse en palabras. Y en este extravío por el lenguaje amenaza la ilusión, el engaño, lo imaginario.

«Habría un solo discurso que podría pretender escapar a la mala fe de todo discurso: el discurso algorítmico. De ahí la extrema tentación, más o menos consciente, de transformar el texto literario en ecuaciones lógicas, recurrir a formalizaciones.»

«En ese momento el problema de la discursividad de la ciencia está resuelto: el discurso algorítmico se muestra de inmediato y en su totalidad como *sin significado*: es la expresión de relaciones puras. Desde el momento en que volvemos al idioma nacional, ya no podemos escapar a la fatalidad cultural, y de algún modo psicoanalítica, de connotaciones, sentidos múltiples, de roles de lo imaginario: el discurso científico deja de tener, entonces, las virtudes que se le piden a la ciencia» (R. Barthes, *Le grain de la voix*, págs. 155-6).

El idioma de la pequeña ley se pretende universal, comprensible en todo para todos, una matemática transparente que comunicaría a los expertos en congresos mundiales. La lengua especular que inquietó a la filosofía desde sus orígenes, se ha verificado experimentalmente en la ley del código y de la cifra.

El amante de la sabiduría, fiel a la tradición, continuará su labor de depurador de lenguas, marcando la línea divisoria entre la pequeña ley y la Gran Ley del mandamiento.

Pedagogo por costumbre y necesidad, ayudará a las ciencias en su difícil crecimiento, ahuyentará a los fantasmas de la regresión y será vigilante de su madurez.

Desde el púlpito del juzgado o de la academia, proclamará si ser o no ser, ciencia o ideología o por o contra.

Pero Barthes insiste en que, generalmente, a los partidarios de la lengua universal, se les va la lengua, en lo nacional. La «lengua materna» nos llena el duro cráneo de fantasías viperinas. Y al apenas mentar la palabra «ley», la cabeza de nuestros semejantes invade la nuestra y la nuestra la de nuestros semejantes, quedando diagramado un circuito de ideas, una cadena significante y una madeja de deseos.

El pequeño idioma científico ha insistido en su ruptura total y definitiva con la lengua madre. El mundo del concepto

no es el mundo de todos los días, espacio de lo cotidiano y de la opinión. Si el valor de cada concepto se establece por el lugar y la función que le asigna un cuerpo teórico, los tenues zumbidos del deseo, del ideal y de la fantasía, chocan contra sus puertas y su guardián.

Sin embargo, «para mí, hay un imaginario científico, imaginario en el sentido lacaniano (un lenguaje o conjuntos de lenguajes que funcionan como un desconocimiento del sujeto de sí mismo)» (Barthes, *ibid.*, pág. 156).

Este imaginario científico no corresponde a la literatura de ciencia ficción. No es la ciencia en tanto invento y mundos posibles. Dulces utopías del terror y de las maravillas. Este imaginario es una pretensión, una voluntad de saber, de dominio.

Y en este mundo fantástico se sitúa la Gran Ley y la pequeña, habitantes de un imaginario que no perdió eficacia simbólica.

## Anécdotas y tesis

Es un rasgo curioso la doble personalidad que a veces adquiere la historia.

El círculo de Viena pareció repetir en el tiempo el trayecto de su forma. El desarrollo de las ciencias del lenguaje, la estructura binaria de oposiciones que regula el habla, el tesoro y recursos que nos ofrece la lengua en el paradigma, los lugares y funciones expuestos en el sintagma, el signo vedado en el tabú, el signo delegado en el tótem, el signo en el habla y en el sueño. Freud y Jakobson, lingüística y psicoanálisis, contrajeron enlace bajo los fulgores de la hecatombe.

Finalizada la última guerra europea, denominada mundial, la especulación teórica calibró los aportes recibidos de Viena y de la Selva Negra. El pensante se hizo arqueólogo y desenterró monumentos: Nietzsche, Marx, Freud. El literato no quedó atrás e hizo lo suyo: Sade, Mallarmé, Lautréamont, Roussel.

Muy cerca, pero en otro distrito, la filosofía existencial impone su moda en el Mediterráneo. A la ocupación germana se sumó otra que, adaptada, levantó en vilo a los francos, y a sus discípulos también. El panzer pasó por Heidelberg.

Una filosofía de la existencia inacabada, una concepción de la historia en la que el hombre ocupa la cúspide de la cartelera, Sartre, sepulturero quizás, enterró las ilusiones del surrealismo, el pequeño escándalo de la preguerra. Pero esta minúscula bohemia también había hecho lo suyo, y los pioneros de la estructura recuperaron sus aportes.

Dalí visitaba a Freud, Lacan visitaba a Dalí.

Ya fuera por el surrealismo o por Jakobson, Freud actualizaba su efecto a través de las nuevas palabras de Lacan y Lévi-Strauss. En primer lugar percibimos la tendencia a pensar al famoso bípedo sin plumas como un cuerpo atravesado por palabras, fonemas, monemas, morfemas, semantemas, filosofemas, mitemas y matemas. En segundo lugar, la filosofía de la existencia y de la *praxis* armoniza al Hombre y a la Historia en un destino global. Por un lado las amarras de la escritura, y por otro la nada de la libertad.

Esta guerra que con candor se llamó última hizo tambalear las ilusiones de los años treinta y de aquellos que esperaban la reconciliación final.

Nunca más dolorosa la distancia entre una mente íntegra y un cuerpo despedazado.

Si la primera conflagración del siglo había inclinado a ciertos espíritus a una meditación sombría y a la duda sobre los beneficios del progreso, la segunda enterraba las esperanzas de un feliz regreso.

Estar a la escucha de la voz del Ser, erigir nuevos césares, permitir la convergencia entre saber y hacer, descubrir nuevas vacunas, cruzar el Canal de la Mancha volando, amén del cine sonoro y del pequeño escándalo, la tranquilidad burguesa y los partidarios radicales, la gran riqueza en las extensiones de la vaca y el trigo, las estadísticas, la razón gobernando los pue-



blos, la virtud de la educación de las virtudes, en fin: el Ser, el César, el Saber, las Vacunas, los Aviones, la *Bohème*, el Chaleco y la Pipa, el Conductor y la Vaca, fueron cayendo en el descrédito. . . una vez más.

La primer hecatombe también tuvo sus pensadores melancólicos, los que escribían sobre la decadencia de Occidente, los que hacían de la civilización un paisaje floral, semilla, flor y fruto, los que al descubrir los horrores del progreso, descubrieron las ventajas del retroceso, aquellos que sintieron ese primer malestar en la cultura, los padres de la nueva decepción, todos los que inauguraron el apelativo que signa nuestra época: Crisis con «K», los primeros habitantes del desconcierto. Y con la segunda, la última, los decepcionados poco tiempo tuvieron para expresarse y debieron transportarse con su saber.

Lévi-Strauss fue exiliado a América del Norte. Continuó la serie de Einstein y Jakobson hacia el nuevo continente.

Pero luego de haber adquirido el adecuado *know how* en la tecnología de las ciencias sociales, no olvidó su pasado francés.

El exilio es una de las formas que el romanticismo regaló a nuestra era. No porque el destierro sea romántico, no lo es, pero vuelve romántica a la tierra. Es como si una parte del planeta reclamara nuestra presencia, precisamente aquella que abandonamos.

Lévi-Strauss juntó vieja y nueva civilización y devolvió a Norteamérica lo que ella nunca olvidó: el general La Fayette. Fue un *potach* Eisenhower-La Fayette, o Jakobson-Rousseau.

Esta breve reseña histórica describe la convergencia entre disciplinas a través del periplo por diversos países. Lingüística, filosofía, matemáticas, entrelazadas de modo original por el fundador de la antropología estructural.

Si la sede de la más alta tecnología de la época ofreció sus conocidos recursos: el arte y la ciencia del número, el álgebra y la combinatoria, el antropólogo recibe el legado del antiguo general y transmite el mensaje de su Francia natal. El mismo

mensaje enviado en los años del nacimiento de la revolución: la teoría del contrato social, modificada, vía otro fundador, el del psicoanálisis, por el mito del pacto primitivo.

Agregó, además, un problema que había inquietado la incipiente historia de la antropología, un problema que ya era molestia, el fenómeno fugitivo del incesto, cometido o prohibido.

Esta molestia radicaba en que de incestos mucho se podía decir, mucho citar. Civilizaciones que lo prohíben, otras que lo permiten, y otras que lo administran con cuentagotas. Si algún teórico recordaba su aspecto limitativo, aparecía otro que, con buena memoria, recordaba a Egipto, países africanos, tribus lejanas, Polinesia, Melanesia, Camboya, Persia, Madagascar, ejemplos varios en que el incesto se hacía unión, y la prohibición polvo. Que fuera entre hermanos, que entre padre e hija ni siquiera fuera una perversión, no impedía que el incesto se cometiera, «nuestro» incesto se practicara, aunque la madre pareciera inviolable siempre.

Lévi-Strauss hizo de la prohibición una Ley, magistral y fundamental. La Ley de la prohibición del incesto fue fundamento y condición de la cultura, corte inaugural entre naturaleza y cultura. La posibilidad misma del Hombre, la Ley más arcaica del Espíritu.

Sumémosle el Pacto, el acuerdo por el cual los hombres pierden una posibilidad pero ganan toda la realidad, pierden a la MujerMadre para ganar a las mujereshembras, y el núcleo de la propuesta está logrado. La Ley es portadora de los atributos de la prohibición y del pacto. ¿Gracias a Viena y a París? ¿Gracias a Freud y a Rousseau?

Esboceemos nuestra tesis.

Que los hombres intercambien sus mujeres no sólo implica que nuestro universo está estructurado por las «leyes» del intercambio, sino que el universo simbólico que sí estructura nuestro particular estilo de vida, hace que no siempre sea una mujer por otra, y sí tres por una o cuatro por ninguna.

Que haya intercambio de bienes, que las palabras también circulen, no obliga a un desplazamiento de mujeres. Y no porque exista la posibilidad de un circuito de hombres, nuestra imaginación no debe esmerarse mucho para pensarlo, sino porque es dable el deseo de una circulación de adolescentes, masculinos y femeninos. ¿No hay sociedades pederastas? Los «ogros» saben que sí.

Hay que tener una razón profunda para suponer que nuestra simbólica cambista es equitativa. A cada cual lo que le «corresponde». Y si esta razón se sustenta en la idea de un pacto previo, olvida que los pactos requieren un mutuo acuerdo, y este olvido es sintomático.

Este «contractualismo metafísico» y el modo tabú que tiene la Ley, aparecen como los pre-textos de este recorrido.

Lo que sorprende, entonces, en la actualidad, no es la infiltración del discurso jurídico por prácticas heterogéneas, acribillado como está por los registros del poder, sino la importación de este término sacro por los llamados discursos de la cultura. El eslabón débil de ciertos discursos puede ubicarse en la cantidad y calidad de sus «singulares». Y así como se habla de La Ley, nos referimos también al Poder, a La Razón, El Sujeto, La Carencia, El Estado, La Ideología.

No hay mejor signo que la mayúscula para permitir el tránsito de un deseo discursivo. La mayúscula, como los signos de puntuación (y admiración), son la «emoción» de la escritura, decía Céline. En un mundo en que La Autoridad como principio único pierde su cabeza ciclópea, y por una metamorfosis irreversible, se disfraza de pulpo y multiplica sus tentáculos, en este universo preocupado por los detalles, programador de lo mínimo y especialista en rincones, hay quienes dicen que siguen vigentes Las Tablas de la Ley.

## La Escritura (La Ley Literal)

Pero este regreso glorioso no sólo se debe a la hecatombe antes mencionada, la que supo combinar la física cuántica con el dios Odín, sino a quienes aportaron su grano de arena a través de la nueva crítica y la nueva novela.

Si hoy se habla de Ley, aunque fuere el eco agonizante de una moda que nos viene de lejos, se lo debemos al persistente interés por la problemática de la escritura.

Si la literatura nos remitía al género de las bellas artes, un sistema ornamental claro y transparente, fulgor de salones y cortes, la escritura de hoy se presenta como una reflexión sobre la literatura. La literatura es escritura cuando cuestiona sus propios límites. Y su límite es el lenguaje.

«Desde el momento en que el escritor dejó de ser un testigo de lo universal para convertirse en una conciencia desdichada (hacia 1850) su primer gesto fue elegir el compromiso de su forma, ya sea asumiendo, ya sea rechazando la escritura de su pasado. La escritura clásica se derrumbó y toda la literatura de Flaubert a nuestros días, se convirtió en una problemática de lenguaje» (R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, pág. 8.)

La literatura contrae sus pseudópodos y en esta reflexión sobre sí, se contempla en su verdadero rostro. No ve las ilusiones del placer ni el espejo decorado de la verdad, percibe una máquina de producir ficciones, con sus materiales a la vista: las palabras. El escritor, prisionero de su lenguaje, buscó la muerte-Mallarmé, el oficio-Flaubert, la repetición-Roussel, la molécula-Artaud, el flujo-Joyce y el goce-Miller.

Pero la filosofía también buscó a la literatura, y al verla en tan esforzados menesteres, la bautizó nuevamente: modo de producción literario. Amigo inseparable de otros modos de producción, el teórico, el político, el económico, el ideológico. Aceptada por la familia *unita* de los modos, con su fresco apelativo, debió pagar su antiguo honor con algunas humillaciones.

Fue definida por el negativo, el «otro» de la teoría, una variante del desconocimiento, la escondida perversión de las ideologías, la literatura: una etapa más de la vieja «mentira».

Si en épocas lejanas se encerró en torres de marfil, esta vez se le reconocieron «efectos». El efecto literario.

Y a medida que fue diagramando su nuevo esqueleto, dispuso de un hijo, hija, que aún hoy nos preocupa: la ficción.

La ficción como estructura invade con su poder de seducción los «otros» discursos. ¿Qué efecto de ficción, qué bella construcción, qué deseo inasible, recorre una Crítica de la Razón Pura?

El efecto ficticio de la verdad. La literatura, tentación de la seca verdad.

La teoría, desde entonces, sufre la «prostitución estética de los problemas» (Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*). El sacrificado camino de la razón se ve estorbado por «trivialidades» («trivial», con la etimología recordada por Barthes: el cruce de las tres vías, lugar de espera de la prostituta romana.)

La estructura de ficción se caracteriza por su verosimilitud.

Palabra compuesta por «vero» y «símil». Lo semejante a la verdad. Pero por los mismos avatares de las resonancias, se dice que lo vero-símil produce un efecto de encantamiento. Fascina. Hechiza. «Llegamos a algo tan increíble como lo dicho hasta ahora. A algo que tiene que chocar a nuestra mente occidental (que choca a la mía), pero que es mi deber referir. Cuando pensamos en las palabras, pensamos históricamente que las palabras fueron en un principio sonido y que luego llegaron a ser letras. En cambio, en la Cábala (que quiere decir *recepción, tradición*), se supone que las letras son anteriores, que las letras fueron los instrumentos de Dios, no las palabras significadas por las letras. Es como si se pensara que la escritura contra toda experiencia fue anterior a la dicción de las palabras. En tal caso nada es casual en la Escritura: todo tiene que estar determinado» (J. L. Borges, *Siete noches*, pág. 130). Las

referencias a la Cábala señalan la dimensión sacra de la escritura. También su materialidad.

Las letras se combinan según claves que bien comprendidas pueden darnos una cifra. La Cifra. La Tradición imaginó un universo que además de ser inmenso, tiene umbrales, pasadizos, desniveles, rincones y mobiliario. El universo gnóstico tiene su arquitectura propia, y de estas leyes del urbanismo, es posible mencionar una, infaltable: al universo se accede por una puerta apenas entreabierta. Y lo que sugiere no lo regala.

Reciben ofrendas quienes de esa puerta encuentran la cerradura indicada para la llave indicada. Y la combinación del cerraje se dibuja con el orden adecuado de las letras, el exacto y divino lugar para cada una. No es otra cosa una palabra mágica.

Pero estas peripecias sacras y su gravitación en culturas lejanas, se pierde en las cercanas. . . y si hubo tiempos en que los adoradores de La Letra constituían grupos herméticos e iniciáticos, sectas fieles al signo y a su poder, el presente profano, gracias a la literatura, también nos depara algo de esas antiguas glorias.

De la palabra que eleva el alma, de la que purifica el cuerpo, del signo que nos conduce al misterio de la creación, ha quedado la poesía. Y si alguna vez creíamos en ella, en la fuerza de su trazo y en la luminosidad de su autor, si desde el siglo pasado nos llega la leyenda de los portadores del «acto poético», de los príncipes y señores de los caminos, Rimbaud en África, Guinsberg en el Himalaya, Artaud en Bali o Hölderlin en la Selva Negra, este «acto poético» es hoy un «hecho poético», y la poesía, «poética».

Si los poetas de antaño se jugaban la existencia en salirse de la palabra, liberarse del signo y huir hacia el mundo, los poéticos de hoy son sedentarios y están anclados en medio del lenguaje.

A pocos se les ocurriría hoy gustar la poesía en el abandono de la escritura. El poeta que quería «vivir» ya ni puede es-

cribir. Pero si las palabras desaparecen con el muerto, los epitafios lo sobreviven.

El discurso religioso siempre ha tenido dos vertientes, una muda, otra verborrágica. La primera era privilegio de la «experiencia» mística, una práctica guiada por el ideal de la desnudez y el vacío. La otra fue especialidad del dogma teológico, una pesquisa de la verdad y la obediencia. Doble cara que mantiene su vigencia. Si el filósofo del Ser vuelve a la palabra a través de Hölderlin, si otro persigue a Artaud a través del cuerpo sin órganos, o si un especialista en semiótica se inspira en Lautréamont, de la poesía queda una enseñanza, un recuerdo verbal.

Y todo lo que implica verbo es desde el génesis una experiencia partida, y no compartida.

Y por esta hendidura se vislumbra la posibilidad del juego de la escritura, aspecto lúdico del significante que no por eso es gratuito. La muerte sigue siendo la suprema tentación de la palabra. La calavera ha sido uno de los estandartes del estructuralismo. Y la «vida» quedó relegada a los extravíos de la vivencia, el reenvío inasible del reflejo, un efecto «imaginario».

## Imaginario

Esta instancia forma parte de una «liquidación» conceptual que las instituciones académicas practican cada cinco o diez años.

La necesaria renovación de patentes, es decir, el progreso científico, la curiosidad filosófica, hace que un imaginario, bien valuado por la producción fenomenológica, acepte un sitio relegado en la teoría estructural.

«Lo estructurante, por no estar ahí, rige lo real. Tenemos aquí la discordia motriz, ya que la introducción de ese elemento reflexivo, que se basta para instituir la dimensión de lo estructurado-en-tanto-se-lo-vive, como tomando los efectos de

sí mismo, dispone un ordenamiento imaginario, contemporáneo y diferente del orden real, y sin embargo coordinado a él, y siendo de ahora en más parte de la realidad» (J. A. Miller, *Action de la Structure*).

Este elemento reflexivo, desprendido de la estructura, nos ubica en los arcanos de la ciencia ficción, se desarrolla en el espacio interestelar.

El elemento «se» aísla, se da vuelta, percibe y significa al conjunto. Lo refleja. Produce un efecto de duplicación. Es fruto de una discordancia constitutiva.

Este elemento se ha forjado a imagen y semejanza de la sagrada estructura. Llamémoslo elemento Adán.

Pero no todo termina aquí. Lo que parece un mito del origen, una nueva versión de la horda primitiva, ya no frente a un padre y cara a cara con el espejo, incorpora otro elemento, también mítico, más cercano a nosotros, que instituye una ética.

(La relación sujeto/estructura) «es inconcebible sin la mediación de una figura imaginaria de desconocimiento, restableciendo la realidad en su continuidad por la producción de representaciones que responden a la ausencia de estructurante, y *compensan* la producción de la carencia» (Miller, subrayado por T. A.).

Este elemento especular no sólo es creativo y artístico, también es algo ignorante y temeroso. Compensa la falta, colma la ausencia y sutura. Remienda estableciendo la continuidad y la permanencia. Un mecanismo de compensación y una función de des-conocimiento. Pero si se afirma el des-conocimiento, es porque detrás, en silencio, yace el conocimiento, una vía regia para el logos, abandonados ya los «misterios» gnósticos.

La buena pedagogía de la buena teoría nos abrirá las llaves del reino.

Esta relación de conocimiento separará lo unido, purificará las mezclas, construirá «lo simbólico», instaurará el saber.



Que el hombre viva un eterno engaño, no es ninguna novedad. En Oriente se llamaba «maya», una red de ilusiones tejida en la oscuridad, en Occidente, «imaginario»; pero tampoco nos sorprende encontrar líneas de fuga que, una vez atravesadas, nos envían al puro cielo de la verdad. Brahma o Ciencia.

Estas líneas de fuga son caminos de «conocimiento», al estilo «satori», álgebra del parentesco o teorema de la castración. A pesar de esta devaluación imaginaria, hubo sobrevivientes. Formas que sin cantar loas a la verdad, tienen el respeto que se les debe a los temibles.

La poesía se dice hija de lo imaginario y, añade con orgullo, hija única. Y una gran batalla se prepara a su alrededor.

Cuando menos poesía se lee, tantos más son los que se la apropian: la poesía es mujer, la poesía es cuerpo, es suicidio, palabra, grandes llamados a lo que nuestra época pretende ignorar: la muerte de la poesía, ni siquiera su asesinato.

## Inscritura (La Ley Cruel)

Por las capas subterráneas se penetra el mundo de los órganos, un paraíso visceral. El cuerpo entra a escena y por el carácter incisivo, desesperado, desgarrador y hasta paranoico de las expresiones, se hace tripa. La carne.

Es cuerpo con sangre viva.

La escritura nos recuerda que los signos no conforman una caja de datos ubicados en alegre simetría, sino a una operación que es, sin más complicaciones, la de escribir. Es decir: trazar, marcar, inscribir.

Transformemos escritura en inscritura.

La operación de marcación se caracteriza por dejar una huella. Como se dice con frecuencia: deja marcas. Hay quienes están «marcados». Monsieur Le M. (el Maldito).

Inscribir es hundir un instrumento punzante en un cuerpo receptor, piel o pergamino. Surcar. Diagramar en las profun-

tidades. Se deja un recuerdo tangible en un elemento incorpóreo. Porque no se surca la tierra, ni se tatúa la piel, ni se escribe el papel. El objeto único se denomina des-trozo.

Este tipo de operación borra el límite de la instrumentalidad. La ins-critura no es un código o alfabeto que nos sirva para transmitir, intercambiar y comunicarnos, ni tampoco una trascendencia simbólica «presente-ausente».

Ni instrumento ni estructura. Operación, cirugía.

Así se pensó a Artaud aquel que en el momento de nacer había sido despojado de su alma, de su palabra. «Me soplaron el alma.» Esta operación de soplo rinde tributo a su sentido de extraer, desvalijar, des-organizar, des-corporizar, robar.

Robada la palabra, la vida por recuperarla.

El alma es la prisión del cuerpo, y así como la metódica espiritualización era el antídoto para una cultura que creía en el encierro de la chispa divina, una profunda corporación fue el ideal de los que sufrían la divina domesticación de sus cuerpos.

Artaud, así dicen, desorganizaba su cuerpo para encontrar una palabra propia. O reverso y anverso, desarticulaba su palabra para recuperar su propio cuerpo. Versión poética, la una, médica la otra. Pero en este intento vital (se le fue la vida), hay quienes percibieron una de las vueltas mejor logradas de la historia de la metafísica. Una tragedia de la «presencia» de los que buscan hablar con «propiedad». Es el riesgo que corren los transgresores de la metafísica, el de volver a ella. Riesgo de suma importancia para los que se les va la vida, esta vez, en demostrar la muerte de la metafísica.

«En este sentido, la 'metafísica' de Artaud, en sus momentos más críticos se entrega (versión libre de *accomplit*) a la metafísica occidental, a su más profunda tendencia, la más permanente. Pero por otra de las vueltas de su texto, la más difícil, Artaud afirma la ley *cruel* (es decir, en el sentido implicado por esta palabra, necesaria) de la diferencia; ley que esta vez es llevada a la conciencia y ya no más vivida en el candor metafísico» (Derrida, *L'écriture et la différence*, pág. 291).

Nos quedamos, entonces, con la vuelta más compleja. La Ley Cruel. Para Artaud pensar es sufrir. Hablar es recuperar la palabra, terminar con las traducciones, vengarse del robo primordial. Hacerlo heroico exponente de la metafísica de la presencia es dejar en la ambigüedad el verdadero alcance de la Ley de la Crueldad. Esta ley es un reconocimiento de la dualidad, un arrojarse a la partición, un cubrirse con la hendidura.

Esto no supone que Artaud haya sido el primer exponente occidental de una metafísica dualista. Aunque desde nuestros orígenes nos venimos preocupando por el Uno, no faltaron quienes supieron reconocer al Dos, o al Dos más Uno.

El dualismo ha sido supremo peligro en momentos delicados de nuestra historia. Recordemos la lucha que debió librar la santa iglesia romana contra la invasión incontenible del maniqueísmo. Alabado sea Dios, la matanza fue consumada. Montsegur y los cátaros murieron bien quemados al igual que los Munzter y sus campesinos medievales supieron de las botas de Lutero. La *pax* cristiana descansa. Que las fuerzas sean dos, he ahí un conocido fenómeno persa. ¿Podemos siquiera imaginarnos una fe compartida por el reino del Bien y el reino del Mal? Estamos demasiado habituados a pensar al mal como un desvío del bien, una caída, un pecado, una prohibición, una tentación, una condena. El príncipe de las tinieblas ha sido ridiculizado desde las épocas en que la Razón se convirtió en guardiana del Bien.

Si hoy hay una vuelta al dualismo, un aviso previsor sobre los peligros del Bien, una corte marcial para las eternas peripecias de la Unidad, es frecuente ver caer a sus partidarios en una suerte de escepticismo hermano de la irresponsabilidad. Si estamos encadenados, si nuestra lógica es la de la escisión, si la castración es conocimiento o la contradicción vigencia, nuestra imposibilidad es poder. Es el ocio del sabio eunuco.

Y esto no es Artaud. Su reconocimiento de la ley cruel, de la dualidad irreconciliable, es el aspecto manifiesto del pacto con el Diablo.

Huimos del Uno pero desconocemos las consecuencias del reinado del Dos, y de su magia.

«Desde el momento en que soy escuchado, desde el momento en que me escucho, el yo que escucha, que me escucha, se convierte en el yo que habla y toma la palabra, sin nunca cortársela a aquel que cree hablar y ser escuchado hablar en su propio nombre...» (Artaud) Afirmar la Ley de la Crueldad es apropiarse del punto de vista asesinado en «uno». Sustener el punto de vista que se dispersa en rayos de luz paralelos es otra alternativa al goce, una pérdida del punto de vista en una caída por un precipicio solar.

Afirmar la diferencia no es buscar la identidad. Y esta vigencia de la ley de la crueldad es una metateoría, trasvasa las interpretaciones por los efectos de una escritura que se borra al imprimirse.

Un block maravilloso.

La inscripción de Artaud es una cirugía de la desorganización, una pira para el suplicio de las formas. Para esta versión la Ley es una figura de la violencia, el solo hecho de marcar, clasificar y unir, es una usurpación.

Kafka presenta a un condenado que desconoce la Ley que lo sentencia. Legislación particular aquella que desprecia el mandamiento que establece el tácito conocimiento de los términos de la Ley por el culpable. Habría un culpable sin ley. Pero por uno de esos azares del destino, la ley que se espera no tiene, esta vez, su «razón» de ser en un hombre olvidado en su banqueto, sino en un funcionamiento: el mecanismo de la máquina de suplicios.

«-¿Conoce él su sentencia?

«-No- repitió el oficial, tratando de proseguir inmediatamente con sus explicaciones; pero el explorador lo interrumpió:

«-¿No conoce su sentencia?

«-No- repitió el oficial, callando un instante, como para permitir que el explorador ampliara su pregunta. -Sería inútil anunciársela. Ya la sabrá en carne propia». (Kafka, *La colonia*)

*penitenciaria*). El conocido relato nos describe la ejecución del condenado, desnudo y de espaldas, prestando su cuerpo para que unas agujas inscriban la olvidada Ley.

El *obedecerás a tus superiores*, será grabado sobre la carne, y en el exacto momento en que la víctima reconoce el tatuaje fatal, en que es capaz de recitar la ley, se cumple la condena de muerte. La condena no es una reparación para una Ley descompensada, es el único medio por el que la Ley puede hacerse conocer.

La Ley es hija del suplicio.

La máquina de suplicios se convirtió en modelo de una escritura/crueldad. Si la escritura de la ley debe ser creíble, «verosímil», su poder de convicción no lo logra por el conocimiento de la norma, su correcta exposición. La «normalización» y su correcta «imposición» darán fruto en la memoria para una mejor obediencia. La carne tendrá su mapa de recuerdos.

Cuando Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, se enfrenta al problema del valor, comienza por una facultad adoptada por la psicología, la más cercana a los atributos del alma: la memoria. Para creer es necesario prometer, prometer una fe duradera. El hombre es capaz de «inhibición», tiene una tendencia al olvido. Hoy cree, mañana des Cree. Y el valor no sólo será aceptado, sino también recordado. El mandamiento debe ser obedecido sin la presencia material del texto. Se concebirán los dispositivos para que la Letra se encarne en sus mismos destinatarios. Y ante la polaridad cristiana entre alma y cuerpo, sin polemizar en una nueva escolástica sobre su pertinencia o caducidad, Nietzsche pensó que si de llegar al alma se trata, la mejor vía es pasar por el cuerpo. Escribirlo, como el hindú con su *Upanishad* o el musulmán con su piel hecha Corán.

Pero nuestra civilización ha desdeñado escribir Antiguo y Nuevo Testamento sobre nuestros cuerpos desnudos, en algo hemos superado a las sociedades tradicionales. Nuestra escritura no sólo ha utilizado el agujón tatuador, se ha dedicado a la implementación de todo tipo de agujones, los que se fueron

sucedido en los, así llamados por Nietzsche, sistemas de crueldad.

Inocencia de los que asimilan la ley a la opresión, inocencia de los que reconocen el pensamiento como una pasión. Los peligros de un anarquismo que se tienta por los apocalipsis o la maniobra individual.

Artaud rechazando su cuerpo legal, escrito o no, que lo ubica en las antípodas del musulmán o el hindú con sus cuerpos sacralizados por la palabra divina, se quiebra en un choque fatal con el Déspota. El Tirano es el exterior irrecuperable, la presencia muda del cuerpo desnudo. De tanto des-ordenar terminó aplastado por el Supremo Orden.

Ley o Déspota, alternativa paralela a la de libertad/esclavitud. Palabra o cuerpo, lenguaje o cosa, vida o muerte. El Déspota, el Cuerpo, la Cosa, la Muerte, el lugar de los asesinos del articulador.

El dúo exterior/interior es indispensable para la libertad, pasajera de ese recorrido. El imperio de la Ley es la comestible presencia del Otro, la omnipresencia del Déspota hace del otro algo extraño a toda digestión. El Tirano es el extranjero; el conciudadano, mi semejante.

Nietzsche y Artaud fueron sin duda dos fugitivos. Confundieron todos los niveles, hicieron de la organización una Suprema amenaza, del orden un tormento, de la ley una cárcel, de la salud un manicomio, del sólido cuerpo un agujero negro, de la articulación un suplicio. Ilusiones. Anarquismo. Sub-versión. Sub-organización. Memorias del sub-suelo.

## Naturaleza (La Ley Natural)

El verbo unir se opone a los que efectúan el acto que enuncian: yo juro, yo concluyo, prometo, digo, hablo... un modo semejante a cantar yo canto, o pensar yo pienso. Una civilización nació de este último ejemplo.

Al conjugar el yo uno, hay dos incompletos a la espera de la soldadura. El que une, adicionado a los que han de ser unidos, convierte el uno en tres, para que en un conjunto den cuatro, y así en más.

Pero así como puedo unir dos algo que se quiebran o dos alguien que se separan o lo están, «me» es imposible unir «me».

Es imposible sugerir un-yo-me-uno, salvo en los viejos tratados metafísicos en los que la dialéctica lleva de un yo me separo a un yo me reúno. Un operativo de reconciliación a través de una pérdida de sí mismo, una compraventa de esencias. El mecanismo de alienación produce al Narciso de la filosofía en la cumbre del Sujeto Absoluto.

Pero si el dominio del Todo pierde su vigencia y el reinado de la fracción nos llega a través del verbo, la Unión es imposible. El yo «Me» Uno despliega el manto de lo imaginario y su caleidoscopio de espejos rotos.

En esta superposición imposible del me al yo, hay un juego de yoyós y mascaradas que se ofrecen al mundo de la comedia, una literatura de equívocos y simulaciones. Aunque hay comedias tristes.

Si el uno es imposible, el otro ex-siste. No el otro de uno.

Mi otro es mi semejante, el otro me hace diferente e incomparable. Singular y único, pero no poderoso. Me define una radical incompletud.

De esta teoría del sujeto escindido también nace la Ley. La Ley de la unión imposible, y del imaginario terror a lo «mismo».

Si el mundo está constituido por una pluralidad discreta, descreídos que estamos de toda onda, vibración, aura, halo, afecto, fuerzas y lazos invisibles que restablecen la continuidad, se destaca en esta multiplicidad un conglomerado de otros. Pero no todos los otros son equivalentes. Hay otros que sí y otros que no.

Entre las uniones hay algunas que son «particulares», relaciones establecidas como peligrosas. Incestuosas.

El incesto se «comete», el amor se hace, y ambos se llevan a cabo con otro. Sin embargo, lo que se «comete» «hace» del otro uno mismo. Singular conjunción en que uno y otro son lo «mismo».

El uno es un fantasma que planea sobre nuestra civilización, hoy pocos lo dudan. Ley Dios-Logos-Cosmos-Vida-Muerte-Tierra-Capital-Verdad-Razón-Estado-Hombre-Espíritu-*Naturaleza*.

Y así como el circuito edípico se levanta sobre las ruinas del Uno, las reglas del parentesco lo hacen sobre la Naturaleza Muerta.

Época de escisiones la nuestra, de bloques, de fronteras y barreras trazadas entre naturaleza y cultura.

Conocemos el argumento: la cultura no es el fruto de una génesis puntual y de la imaginación cada vez más rica de los hombres.

Ésta es la fábula: un primer hombre se trepa a un árbol y cae. Pero en su desesperación una rama queda aferrada a una de sus manos. Ya sobre la tierra, ve su mano prolongada por esa longitud tortuosa, y lo que era mano de árbol, será instrumento de su mano. Instrumento de trabajo originario que hace al primer hombre.

Podemos suponer la presencia de otro primer hombre que de tanto escuchar el canto de las aves y «atento al ruido inmediato de su emoción» (Herder) articula pío pío o ki ki ri kí. En un principio fue el verbo.

O podemos suponer que el primer hombre fueron dos, y en pleno desierto este dueto inicia un «comercio» con sus correspondientes exclamaciones vocales y guturales. Idilio inventado por Condillac. Hace un par de siglos el sueño de los hombres los transportaba al origen de los orígenes, al alba de los tiempos. Y mucho sabían de los primeros gestos, tanto que poseían las pruebas. Descubrieron primeros hombres en los



nuevos continentes, los «salvajes», y los encontraron a orillas de la vieja civilización.

Pruebas experimentales dadas por la existencia de los niños salvajes, los niños lobos, niños de los bosques, odisea y asombro de los científicos del siglo XVIII.

Pero por uno de esos azares que agravan nuestra decepción, se descubriría al fin que la enorme mayoría de esos seres extraviados, alimentados por lobas, compañeros de las bestias, eran tan sólo extraviados, pero mentales.

El «buen salvaje», demostrativo de los encantos de nuestra madre naturaleza, quedó transformado, en un oligofrénico culturalizado. Éste es un fenómeno similar a las pruebas aportadas para confirmar la sexualidad traviesa, algo promiscua y siempre incestuosa, de las especies salvajes, observadas por expertos en reservas de animales sabiamente cercados. Así como Heisenberg confirmó la alteración de los sucesos microfísicos por el ojo del observador, (según la metáfora clásica) vemos un desorden sexual alentado por el placer del *voyeur*.

El incesto un regalo de la domesticación, la bondad natural, una tara fabricada por la cultura.

Pero hoy se sabe que la cultura no nace con el hombre sino al revés. Así como no podemos remitirnos a un hombre, ni a dos, la cultura no nace con una primera obra ni con un símbolo original, rama o pío pío. Se presenta en un universo, una red estructural. Y ésta se da ya dada. El símbolo, como la manzana, no cae. Irrumpe fijado y relacionado.

Pero así como la cultura nace de golpe, la naturaleza muere al instante.

La naturaleza muerta ya no es el jarrón con una flor inmóvil o un canasto de un solo pan, la naturaleza mima a la muerte, que siempre espera al final, aunque retirada en el tiempo ancestral. Se convierte en un factor de retorno o recurrencia, a veces de nostalgia.

A pesar de la grieta que los separa para siempre, la madre muerte naturaleza es apoyo incondicional del padre vivo cultura.

La cultura se «apoya» en lo natural, le pide sus recursos, se inspira en sus disfraces, la usa y abusa para su simbología.

Sin la naturaleza, la cultura es imposible. Con la cultura, la naturaleza desaparece. Pasión de amantes desencontrados.

Si hoy la naturaleza vuelve y nos reclama a través del cuerpo y su delgadez, del cuerpo y su afán por la desintoxicación, de las curas, las dietas, las cirugías, el vegetal, la vida, el aire y los trotes matinales, de la salud y la nueva gloria corporal impresa en los afiches, del planeta y su ecología, del pobre animal y su ecología, de las pieles sintéticas y de la supresión de los caños de escape, este retorno, vale señalarlo una vez más, puede interpretarse como el eterno retorno de la figura de Nuestra Madre o como la definitiva caída del mito de «nuestros hermanos».

Entre las facetas de su arquetipo, la naturaleza no sólo ha sido invocada como imagen o ideal de nuestros más puros deseos, su policromía le ha permitido ser convocada como emblema y arma de luchas entre adultos. Fue la guía majestuosa de los aspirantes a ciudadanos.

En la época clásica la articulación entre las palabras y las cosas, producía un nuevo contorno de la naturaleza. De plasma germinativo adorado por los cultores del saber esotérico, una naturaleza funcionando como medusa trasparente y sin fisuras, a una naturaleza extendida en un espacio tridimensional dividida en casilleros. La naturaleza fue la forma resultante de la circunscripción de las cosas por el lenguaje. Un sistema de signos ordenados en un espacio clasificatorio, en simultaneidad y sucesión establecidas por una «razón», y su correspondiente cálculo.

Una naturaleza hecha «a medida» del hombre moderno y de sus aspiraciones.

La época clásica se propuso dar la medida del orden natural en un espacio doble, el de la representación, con el correspondiente álgebra universal. Una naturaleza-orden que fue también «estado». El «estado natural», presa de los cazadores de la luz, los precursores de la ilustración.

Rastrear los orígenes para diagramar el momento inicial en que el hombre se convierte en hombre, relatar la vida cotidiana de «aquellos» que vivían el despojo glorioso y la espontaneidad, constituyó la matriz del nuevo fabulario.

Lo «natural» era estado, lo «social», una institución. Los hombres que «instituyeron» las piedras basales de la sociedad, olvidaron tomar en cuenta el origen, el nacimiento. No hay institución posible sin el recuerdo exacto de su constitución. En el origen está el fin. ¿Qué nos dice la naturaleza? Lo que la sociedad debe ser. ¿Y qué es lo que debería ser? Aquello que hoy rechaza: la libertad, la fraternidad, la igualdad.

Cuando las únicas leyes existentes eran las naturales, el hombre vivía en plena libertad. No había amos ni esclavos.

El mundo nos ofrece el despliegue de la semejanza, las especies, clases, formas, caracteres, estructuras, las variaciones que derivan de los «tipos», el espejo que todo lo ordena y lo nombra.

El hombre natural era parte del reinado de la semejanza, y al no haber subordinados ni jefes «naturales», los hombres eran semejantes entre sí. El sujeto estaba rodeado por sus hermanos.

La comarca natural es comprensiva y tolerante. Las enormes distancias que separaban a los hombres no los abandonaba en la soledad. No era tristeza el aislamiento.

La soledad es independencia, la semejanza «igualdad».

Sin embargo, aun en el aislamiento los hombres se encuentran en ocasiones, y no pueden evitar el verse y medirse. De esta inevitable comparación de estas diferencias que matizan las equivalencias, nace el orgullo como propio amor. La sustancia de la guerra, Hobbes. Pero no por verse deben sentir que les falta lo que otros tienen o que tienen lo que a otros les

falta. Si el hombre es solitario por naturaleza, es porque sabe bastarse a sí mismo. Autosuficiente, Rousseau.

Si los hombres olvidaran siquiera un instante el placer por su natural integridad, si hicieran generoso uso de sus atributos, y si cada uno cediera algo de lo que posee, la natural integridad sería equilibrada sociedad.

Pero no basta que los hombres estén satisfechos de sí mismos, ni que condesciendan a ese despojo parcial, también es necesario que sean constantes en su determinación. Deben obligarse y «gobernarse». Y así como Nietzsche supuso que la virtud que hacía del hombre un animal capaz de promesas, era un rostro del suplicio, Rousseau pensó en el contrato.

La libertad, la igualdad, la fraternidad, se erigieron en los nuevos baluartes de la Autoridad. La subordinación se hizo libremente consentida, fue obra de una Voluntad General, un acto de Soberanía. El estado que de hecho cobijó a los primeros hombres, fue convertido en Estado que por derecho los protege.

Sacra reconciliación fue la lograda por el «derecho natural». Hoy, la naturaleza no retorna triunfante en los brazos de la igualdad, desde el momento en que fue secuestrada por los partidarios de la raza y de la sangre, empalideció su prestigio.

El imponente desarrollo de las ciencias biológicas preñó a la armónica y balanceada naturaleza con fuerza vital. La vida es la consigna, y el planeta su hogar.

La biocenosis, el biotipo, neologismos que designan sistemas vivientes distribuidos en espacios geofísicos. Los nichos ecológicos. La naturaleza clásica distribuía la estructura y la forma en un espacio de nomenclatura. Era el orden del objeto total, el Individuo y la Clase.

La de hoy ha dejado las coqueterías de la tradición. Si la naturaleza escondía el tesoro y la verdad, si su cuerpo cubría el secreto del futuro saber, nuestra naturaleza clama por su conservación, ya vacía de secretos. La organización de las especies fue paralela a su aniquilación.

Desde que Descartes le gritó su primer aullido de pasión, muchas cosas han acabado con la Madre devorada.

La lucha por los espacios verdes grita el Descartes de hoy.

Si la naturaleza y el animal fueron criaturas de nuestra domesticación, hoy nos empujan a su reino, a la naturaleza «social».

Somos una variante más del fenómeno social natural. Pero la igualdad se ha esfumado: la sumisión, la dominación, la jerarquía, el rango, las clases y el cortejo son las nuevas formas de la animalidad. Si un mono muestra su trasero a otro en signo de sumisión, si otro se señala el pecho frente a un espejo como prueba de identificación, la civilización reabre sus puertas a la selva y el hombre revierte su marcha. Darwin ha vuelto, sin evolución.

«Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la *oposición* entre cultura y naturaleza. Su simplicidad sería ilusoria si en amplia medida hubiera sido la obra de esta especie del género *Homo*, llamado por antífrasis *Sapiens*, dedicado ferozmente a eliminar todas aquellas formas ambiguas consideradas cercanas al mundo animal: inspirada ya hace miles de años o más por el mismo espíritu obtuso y destructor que la lleva hoy en día a aniquilar otras formas vivas, después de tantas sociedades humanas arrojadas del lado de la naturaleza porque ellas mismas no la repudiaban; como si en el comienzo ella sola hubiera pretendido personificar a la cultura frente a la naturaleza y permanecer ahora, salvo en los casos en que puede dominarla por completo como la única encarnación de la vida frente a la materia inanimada».\* Si el naturalismo nos ha decepcionado repetidas veces, de modo análogo a las trampas que nos regalan nuestros sentidos, el culturalismo no ha mejorado nuestra visión.

---

\* Lévi-Strauss, *Estructuras elementales del parentesco*, prefacio a la segunda edición.

El término naturaleza es sumamente plástico. Perdura a través de los siglos, y se enriquece con nuevas imágenes. Desde el impulso vital hasta la pureza de la sangre, desde el modelo botánico al biológico, lo «natural» es un arma de varios filos. Por una razón sencilla: la idea de naturaleza no remite a un pensamiento ni a una imagen, sino a su justificación.

La naturaleza es como el viento: se la llevan las palabras.

### Contracto/Pacto (La Ley Justa)

Si los hombres son naturalmente iguales, semejantes entre sí, la mejor ley, la única deseable, es aquella que resulta de la exacta superposición entre naturaleza y sociedad.

Toda creencia que predica momentos originarios es, en definitiva, una concepción finalista. Suponer un origen es inscribir dos fines: el fin del inicio y el fin del término.

El origen se define como perdido, caído o despojado. El fin del término será una paulatina e irreversible rememoración.

Una de las versiones conocidas de la pérdida del origen es la que cuenta que en épocas lejanas los hombres dejaron de ser naturales. La mancha que alteró la transparencia original produjo hombres diferentes entre sí, sometidos los unos a los otros, víctimas de órdenes de sangre y jerarquías sagradas, portadores de un sistema que de la semejanza extrajo la guerra. De iguales a contrarios. Sin embargo, queda una alternativa. Que el despojo sea convertido en alienación. Hacer de la pérdida impuesta una ofrenda de amor sólo es posible si el hombre se obliga a ceder algo por propia voluntad y recuperarlo mediante la social autorización.

Será así proclamado ciudadano.

Este álgebra y esta democracia es de complejión simple: si todos los hombres de buena voluntad se dieran una mano, jamás perderían ninguna.

La exacta distribución de obligaciones y libertades se logrará con un contrato. El contrato social sustituye al estado natural conservando sus efectos. Los hombres vuelven a ser lo que siempre fueron. Que los hombres se pongan de acuerdo para obligarse a sí mismos puede parecer extraño. Pero el siglo XVIII tuvo sus sutilezas: la única vía para escapar a la sumisión es la de someterse a sí mismo. Para esto los ciudadanos deben hacer un llamado a su consciencia y los que siempre estuvieron destinados a la obediencia seguirán los dictados de la voluntad, la buena.

La metafísica de la ilustración se denominó metafísica del corazón.

El nacimiento de la democracia moderna continúa el eco dejado por la antigua. Las voces académicas nos han acostumbrado a adorar el reino de Palas Atenea y de las acrópolis que vieron nacer a los primeros ciudadanos: los griegos. Atenas nos fue pintada como el lugar de emergencia de la palabra apaciguadora, del contorno de una dialéctica desparramada en banquetes, de una retórica como arte de la persuasión no violenta, y de una sofística como destreza y juego verbal.

Atenas fue el símbolo del enlace entre Afrodita y Logos.

Cerca de ahí, a metros del mundo de los que vestidos con togas y sandalias buscaban la palabra exacta, se oían los rumores de cascos y espadas de los bárbaros, ignorantes y valientes pero toscos: los espartanos.

Atenas, ciudad de los maestros del lenguaje. Esparta, pueblo de grandotes iletrados.

Pero la «nueva» historia de la filosofía nos depara ciertas sorpresas.

Marcel Detienne (*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*) descubrió que la santa palabra que dio origen a nuestra civilización y a sus grandes logros, no había nacido en las academias ni de la mano de geómetras o numerólogos o profetas que supieron rebelarse contra la imagen del mito y el rito religioso. Que la palabra profana no fue la protegida de una

razón que en definitiva es una retroproyección de nuestra modernidad.

La palabra profana o laica no se erigió en la reina victoriosa de un monte Olimpo caído en desuso.

Esta palabra, la palabra-diálogo, fue, sí, una prenda de paz, pero entre guerreros.

La casta de los guerreros fue la primera en instituir una cofradía en medio de un mundo calibrado por jerarquías.

Fueron los primeros en repartir el botín en partes iguales, y, además, fueron los que crearon un espacio con un centro fijo, a la vista de todos y a la misma distancia, sobre el que se colocaba el tesoro de la conquista.

Es en las asambleas militares que nace la primera semejanza.

Podemos suponer que de la noción de contrato no se deduzca la necesidad de la equivalencia.

Veamos un modelo de contrato asimétrico, en tanto partimos del hecho incontrovertible de que un esclavo no es un amo encadenado ni un amo un esclavo libre. Pensemos en el pacto sacrificial.

Abraham, el profeta, regala su hijo y recibe una multitud de hijos, un pueblo. Este canje se denomina sacrificio.

El sacrificio es promesa, pero también deuda. Se nos pide y pedimos.

Es frecuente el caso en que alguien da y no se lleva lo recibido, dejándolo para tiempos futuros. Siempre hay tiempo.

Pero el tiempo es oro, vale, da peso, y aquel receptor del obsequio sabe que disfrutarlo no lo exime de restituirlo. Con la dádiva le han regalado una deuda.

Un regalo dice algo, pero lo que no dice es que mi oveja me cuesta cinco y quiero otra cosa por cinco. Este asunto no es materia contable. Y tampoco mi oveja me gusta muchísimo y quiero algo que me guste igual. Y menos material del área motivacional, un lamentable engendro.



Dar es un signo de que se puede y se tiene, y el que recibe queda con la ofrenda y el «recuerdo» de un deber. El agradecido es heredero de una misión y el árbitro es el que hizo gala de su generosidad. El tío de los regalos.

Un regalo no se rechaza ni se devuelve. Sería reconocer el poder del que oferta. Pero sí se compensa con otro regalo.

Lo que parece una controlada generosidad comunal no es más que un frágil dispositivo de rivalidades.

El «Potlach» es el nombre de este ritual, descubierto por Marcel Mauss, comentado por Bataille, resumido por Lévi-Strauss y rechazado por todos los que suponen un primitivismo desnudo, alegre y tranquilo.

En estos dones y contradones, en la inscripción móvil de deudas finitas se inspirará Deleuze para traducir el clásico intercambio en un clásico robo.

El don es un robo posible, y acreedores y deudores pueden convertirse en vigilantes y ladrones. Pero puede ocurrir, y esto agrava más la situación, que el bloque de deudas finitas quede convertido en una sola gran deuda infinita. Deuda con mayúscula y deuda con minúscula.

La gran deuda ha llegado a nuestra modernidad por el camino de la interioridad quedando inscrita como gran culpa o de la exterioridad como Estado-Patrón. Y la perspectiva original con la que durante siglos hemos concebido al Creador lo ha transformado en gran Acreedor.

Por supuesto no faltarán quienes afirmen que la bandera del despojo es un bastardo apocalíptico y anarquista, que el robo es explotación, la explotación opresión y la opresión la racionalidad del sistema. Pero tampoco faltarán los que recuerden que si explotados hay muchos, robados los hay pocos. Ser robado toca otras fibras de nuestro eterno malestar, y no sólo por la clara protección de la Ley.

Una sociedad mercantil, regida por las leyes del intercambio y la institución del contrato, todo lo tolera menos el

robo. Una vez que se incurre en la falta, el castigo será aplicado a varias generaciones. El robo mancha el nombre.

Deleuze, un nuevo Proudhon, insiste: la ética comercial que pretendemos sostener esconde el continuo asalto, el despojo sistemático y el pago de por vida. Siempre se paga, eso sí.

Si el modelo del contrato parece no funcionar, el del Primer Pacto puede que sí.

El cambio es de una oveja por un pueblo, pobre el que recibe la oveja, rico el que se queda con el pueblo. Y, sin embargo, no es así: pobre el jefe de las multitudes, rico el Pastor de una sola Oveja. Porque Dios y hombre son semejantes y, por la misma razón, diferentes. Y este intercambio particular se marca con una señal: la caída, una más, del prepucio.

Concebido como semilla, será enterrado. «Eso» que queda en la tierra la hará fértil, y «eso» que marca el pene, lo hará Fallo.

El cielo dará poder al macho circunciso y fertilidad a la hembra sembrada.

Este contrato es una nueva versión del pacto con el Diablo. La vida por la juventud eterna, la oveja por una posteridad inmortal. El Pacto Primordial es el reconocimiento de un Poder Superior Invisible y las cláusulas del contrato imponen el cumplimiento del mandato.

Esa es la Ley, un reconocimiento del Poder.

El poder es invisible pero no por lo latente. No es una fuerza oculta que actúa *in absentia*.

Si es invisible, también es intocable. No es incorpóreo, siempre se marca con un signo o alguna figura, aunque fuere la luz.

Es intocable porque su cuerpo está prohibido, es el cuerpo sagrado del Déspota.

Cuerpo que no se toca y ojos que todo lo ven. La mirada del Señor es la que nos sustenta y salva, y condena.

No existen los dioses ciegos, ciegos son los profetas. Por haber podido *Verlo*, han perdido la vista.

Es este modelo, el cuerpo prohibido y el ojo vigilante, el que cambia con el empequeñecimiento de la *Ley* en ley: el modelo ahora es matemático, el cuerpo se ofreció y el ojo se multiplicó. Un cuerpo multiocular que vomita datos.

Aún viven quienes extrañan los claros tiempos del terror y el fetichismo del contacto con el látigo o las caricias de los «caños», lograron la conciliación: una tecnología aplicada a máquinas de suplicio que vomitan cuerpos.

Así como los colonizadores que descubrieron nuevos continentes vieron en los indígenas a seres semejantes a hombres, pero no del todo, y sospecharon que con una adecuada evangelización serían recuperables, y el Siglo de las Luces lanzó la nueva de un nuevo mundo, en el que los salvajes eran nuestros hermanos de origen, detenidos en el tiempo, en estado natural y con la frescura de la inocencia, el siglo XX ya ha «etnologizado» al mundo y el nativo nos llega de la mano del colono, del antropólogo y del genocida. Tres en uno según alguno (Robert Jaulin, *La paz blanca*).

La antropología clásica ha concebido a las sociedades primitivas como comunidades carentes: «Nos hemos dado cuenta de que casi siempre las sociedades arcaicas se determinan negativamente, en función de las carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin escritura, sociedades sin historia. Aparece en el mismo orden la determinación de estas sociedades en el plano económico: sociedades con economía de subsistencia.» (Pierre Clastres, *La Sociedad contra el Estado*.)

La imagen de indios jugando con taparrabos con sus hijos pequeños totalmente desnudos, despulgándose entre risas, tallando ramas, fabricando tinturas, cazando con flechas y danzando emplumados, regaló una nueva imagen del paraíso terrenal, elevado depósito de todas las ilusiones.

Los salvajes vivían fuera de la *Ley*, pero no como marginados o convictos. Toda *Ley* implica una imposición, y en las tribus en que cada uno hacía lo que quería y tenía lo que nece-

sitaba, nada debía medir, nada debía controlar ni cambiar ni comprar.

Los primitivos siempre tuvieron sus admiradores cristianos, sabios generosos, médicos valientes, filántropos sensibles, pero, por experiencia y método, era costumbre que se vieran acompañados, a voluntad o no, por soldados, mercaderes y vacunadores.

Esta conquista paulatina se ve coronada por el último llegado, el que siempre llega tarde (Hegel), el antropólogo que una vez recorrido el campo, y a través de seleccionados «informadores», nos dará la «ley» de las sociedades primitivas.

Pero leyes hay muchas, y los antropólogos crean nuevas, no se ponen de acuerdo y discuten entre sí.

En el orden de los improperios hay algunos que duelen de manera especial, entre antropólogos el epíteto fatal es el de «etnocentrista».

Pecado frecuente y descalificación inmediata. ¿Qué significa?

Que aquel que ha dedicado su vida y su labor al estudio del otro en tanto otro, y que ha hecho de su curiosidad natural un arte del amor y del respeto, no ha dejado de hablar de sí mismo.

Sentencia terminante, la incapacidad para reconocer al «diferente» termina con la carrera de cualquier antropólogo. Por eso se atacan así.

En fin, ya hace tiempo que los antropólogos, algunos al menos, tratan de desviar el rumbo tradicional y transforman el «sin» de la carencia en un «con» y en un «no». Antes que nada porque la antropología es proclive a ideologías positivistas y a concepciones éticas de la «evolución». El con o el sin, de alguna u otra manera se ha resuelto a favor del «con» de la modernidad. Las sociedades con escritura, con Estado, con historia y con economía se hallan en un estadio de madurez, y las otras de verdor.

Si es el hombre el que estudia al mono y no al revés, esta particular posición en el acto teórico induce a un sentimiento de superioridad.

Por eso, en la actualidad hay antropólogos rebeldes que afirman que:

- a) Las sociedades arcaicas poseen una escritura. La escritura no se define por el papiro y la imprenta, ni por su difusión en serie, escribir es trazar una huella, marcar, grabar.

Las sociedades primitivas tienen un sistema de escritura a leer en los tatuajes, en las máscaras, en las incisiones, en las ablaciones, en las circuncisiones de penes y clítoris, en los pasos de la danza, en los cantos a las fuerzas ocultas, en las palabras del jefe, en los mitos. Nuestro alfabeto ha dejado de dominar a la escritura.

- b) Las sociedades primitivas no carecen de historia. Ya hace tiempo que los historiadores han dejado de pensar en la historia como en una máquina del tiempo cronometrado. La historia parecía un borbotón, una avalancha incontenible, cada vez más gorda. Y nosotros pertenecíamos a un tiempo prometeico, de modernidad y de progreso, de avances tecnológicos inusitados, de una rapidez demoledora. Habíamos confundido a la historia con la velocidad.

Las sociedades primitivas eran lentas, casi detenidas, las nuestras eran rápidas, de extrema aceleración.

Para las leyes de la ingeniería motriz, las altas velocidades aumentan el índice térmico de las piezas movidas, así las sociedades de antes fueron frías, y la nuestra, caliente.

Una masa detenida y fría, un planeta muerto, otra en ebullición y cambio, un sol.

Curiosamente para la «nueva historia», el tiempo es un orden de huellas dispersas que el historiador tiene por misión auscultar. Y si la historia es inseparable del devenir, las sociedades primitivas también tienen sus juegos de prohibiciones y

trasgresiones, rupturas y estancamientos que impiden el cambio tanto como lo provocan. Ni muertas ni vivas, moribundas, como la nuestra.

El historiador o el antropólogo ya no se encuentra ante una fuente pletórica e inasible signada como modernidad y otra seca y fija. Las huellas del pasado se exponen y un mito bien vale una guerra fría y un rito un golpe de estado. Importará la arquitectura que distribuirá las huellas, en su orden, genealogía y dispersión.

c) Las sociedades primitivas no tienen economía pero no porque carezcan de ella sino porque la *rechazan*.

Una visión fetichista de la historia adosó nuestro particular modo de producir riquezas al arcaico según la breve definición de la noción de trabajo: una transformación de materia denominada prima mediante medios de producción en función de un resultado: el producto. Definición amplia que permitió identificar al soldador metalúrgico con el brujo cocinero. Ambos trabajando con el fuego. Sin embargo, recuerda Pierre Clastres, cuando se trabaja para vivir, en realidad, no se trabaja. Y no porque existen en sociedades salvajes tareas de colección y recolección que no pueden definirse técnicamente como trabajo. Éste se define como un «hacer vivir a los demás». No existe el trabajo libre, únicamente medido por las necesidades a satisfacer. Y éste es el caso de las sociedades llamadas primitivas, el trabajo equivale a una recomposición del stock de energías gastadas y es la naturaleza quien determina la cantidad de recursos disponibles. Su ferocidad y su prodigalidad. La única economía posible es una economía de coerción, por el simple hecho de que los hombres no han nacido trabajadores por genética... «Cuando desaparece el rechazo al trabajo, cuando al sentido del ocio lo sustituye el gusto de la acumulación, en una palabra, cuando se evidencia en el cuerpo social esa fuerza externa que evocábamos más arriba, esa fuerza sin la cual los salvajes no renunciarían al ocio y que destruye la sociedad en tanto que primitiva: esa fuerza es el poder de forzar, la capaci-

dad de coerción, es el poder político. Pero entonces la antropología deja de ser económica, pierde de algún modo su objeto en el mismo instante en que cree tomarlo, *la economía se vuelve política*” (Pierre Clastres, *ibid*, pág. 172.)

Para apreciar la sutileza de Clastres basta con señalar la discriminación entre el gusto por la acumulación y el sentido del ocio.

Del ocio al ahorro y de éste al consumo, una trilogía que va del salvaje al civilizado. Y la acumulación es lo que es, un placer, una neurosis colectiva, un gusto, una manía irrefrenable prendida a las fuerzas productivas.

Tampoco puede definirse a una sociedad salvaje como una formulación social estancada con una economía de autosubsistencia, o de tecnología grado cero. Las tecnologías no son comparables, no las hay más o menos avanzadas. Un automóvil no es una carreta a combustión o ésta un automotor de tracción a sangre. Las notas esenciales de una tecnología se determinan por su inscripción en la sociedad de pertenencia.

Las sociedades salvajes no tienen una economía porque no poseen una organización autónoma de poder económico.

d) Las sociedades primitivas por carecer de un aparato estatal no constituyen la realización de un sueño comunitario interpretado a la luz del Siglo de las Luces o, a través del deseo de utopías revolucionarias de la centuria pasada.

Las sociedades salvajes producen una serie de dispositivos de separación entre la esfera de poder y los mecanismos de liderazgo.

El jefe o cacique es el líder sin por eso ser el dueño del poder o su representante. Tiene obligaciones y privilegios.

Elegido generalmente por sus dotes técnicas, expuestas en el arte de la guerra o la maestría en la caza, debe cumplir con el ritual matinal de proferir palabras.

Cuenta Clastres que las palabras del líder no son escuchadas por su significado ni por su fuerza de Ley. Si con ésta

tienen que ver, es por las fuerzas mismas que vehiculiza la palabra en un recordatorio del origen de los tiempos. El jefe recuerda la genealogía de la tribu mientras sus congéneres realizan las labores cotidianas. Las palabras del jefe valen menos como signo y más como valor. Y el orden del prestigio es desigual.

El jefe no recibe palabras pero sí mujeres. Tiene, a menudo, el agradable privilegio de la poligamia. Su habilidad le exige conseguir para los suyos presas de valor para el apetito y el frío. La relación entre jefe y demás aborígenes no es de igualdad pero tampoco de dominación.

Relata Clastres que el indio Gerónimo, jefe prototípico, buen guerrero, buscaba lo que persigue todo consumidor de armas: la guerra. Y si bien su tribu lo acompañó en algunas excursiones, la ambición y necesidad del jefe, la de crear nuevos deseos y planificar otras conquistas, tenía sus límites. Así fue que Gerónimo terminó su última expedición de venganza acompañado por dos de sus fieles seguidores.

Estos mecanismos de liderazgo impiden que el universo social se escinda en una esfera de poder enfrentada a la sociedad como su organizadora y legisladora.

La serie de obstáculos repetidamente impuestos entre la sociedad y los que pueden querer dominarla, caen a pedazos con las invasiones de los temidos déspotas, la imprevisible llegada del Extranjero.

«Liderazgo y lenguaje están intrínsecamente ligados en la sociedad primitiva, la palabra es el único poder otorgado al jefe: más que ello, la palabra es para él un deber. Pero hay otra palabra, otro discurso, articulado no por los jefes sino por esos hombres que en los siglos XV y XVI arrastraban detrás de ellos a los indios por millares en locas migraciones en busca de la patria de los dioses: es el discurso de los *karai*, es la palabra profética, palabra virulenta, eminentemente subversiva por llamar a los indios a emprender lo que bien puede designarse como la destrucción de la sociedad. El llamado de los profetas



a abandonar la tierra mala, es decir, la sociedad tal como era, para acceder a la Tierra sin Mal, a la sociedad de la felicidad divina, implicaba la condena a muerte de la estructura de la sociedad y de sus sistemas de normas.» (P. Clastres, *ibid.*, pág. 188.)

¿Qué es lo que temían los profetas?

Los dispositivos primitivos de frenar el impulso del líder a convertirse en rey y ley no poseía garantías absolutas. El sistema era inestable, la tentación cierta y el peligro siempre presente.

Los profetas llamaban a la vida nómada, al éxodo en masa, para protestar, aun a riesgo de la aniquilación social, contra la irreversible tendencia de los jefes a ser poderosos e inamovibles. El jefe no podía ser *uno*.

Hay sociedades primitivas para las que el Uno se presenta como valor de incompletud. La unidad como fracción.

Son sociedades para los que el dos es la salvación y el uno la perdición. Si los A = A, si los dioses son dioses y los hombres hombres, éstos no son dioses y viceversa. El uno es limitativo, parcial. Lo que Deleuze llama disyunción inclusiva es la posibilidad de «errar» por lo divino y lo humano, masculino y femenino, tierra y cielo, sin que la polaridad sea exclusiva y la opción una supresión. El «y» reemplaza al «o».

Los profetas inscriben sobre el espacio tabulado y jerarquizado una geometría de la fuga y un trazo evanescente. La red, la segmentación, el recorrido, la errancia, la huella que se borra, son las marcas del paso del profeta para su lugar de preferencia: el desierto.

«El profetismo define, fundamentalmente, una teoría del trayecto, y asegura de este modo el pasaje del dominio del espacio a su puesta en desorden (*desordonnacement*). Teoría que funda la errancia profética sobre la segmentación del espacio, sobre la producción de redes, de trayectos, y, al fin, de historia. Cuando Dios invita a sus profetas a 'disponerse a marchar' y este recorrido debe conducirlos a 'distintos lugares', hay algo

más que un procedimiento de partida. Con más exactitud, es por este mismo procedimiento que el profetismo va a conmovir las certezas del espacio, lo adquirido por el tiempo, el seguro (*assurance*) de los cuerpos y el orden del discurso.» (Daniel Vidal, *L'Ablatif Absolu*, pág. 37.)

Si nuestra sociedad se desarrolló pensando en las virtudes del Uno, asociándolo al Bien, el caso salvaje nos muestra una rearticulación en la que el Bien vale dos y el Mal no más que uno.

Los profetas anuncian la llegada del Rey, de la Ley, de la Fe, e invitan al destierro, a la búsqueda de la tierra del Dos, promesa de los dioses. Ante los déspotas del apocalipsis, ante su inminente invasión, los pueblos comienzan a errar por el desierto.

«En el país del no-uno, donde se anula la desgracia, el maíz crece solo, la flecha trae la presa a aquellos que ya no necesitan cazar, el flujo regulado de los casamientos es desconocido, los hombres, eternamente jóvenes, viven eternamente. Un habitante de la Tierra sin Mal no puede ser calificado unívocamente: es, ciertamente, un hombre, pero también el otro del hombre, un dios. El Mal es el Uno. El Bien no es lo múltiple, es el *dos*, el uno y su otro a la vez, el *dos* que designa verídicamente a los seres completos.» (P. Clastres, *ibid.*, pág. 153.)

Fueron tres momentos a recordar:

- 1) El delicioso trueque que funda la transparencia de los salvajes, las leyes comunicaciones del intercambio previo pacto, es un sistema desestabilizador de deudas y marcas que imprimen sobre los cuerpos el recuerdo y la promesa. Muestra cómo la pedagogía de la ilustración, dedicada a la elevación del alma y a la conducción de la voluntad, es, en realidad, una cámara de torturas y máquinas de suplicio. Una estética de la crueldad.
- 2) El invitado de honor del intercambio, la palabra, es un convidado de piedra. La palabra-diálogo supuestamen-

te nacida en la Atenas griega, puente de asambleas ciudadanas, tuvo su verdadero origen en las cofradías guerreras. La equivalencia fue un reparto de botín.

La prenda de paz, una conquista militar.

- 3) Los salvajes «naturales», iletrados, puro cuerpo, estancados, autosubsistentes y desconocedores de jerarquías, son los implementadores de cuidadosos dispositivos de liderazgo y rechazo del poder como Estado, Rey y Ley.

Los primitivos definidos por la carencia, se redefinen por el rechazo, y lo que para nosotros es condición de gobierno y pensamiento, el centro y la unidad, es para ellos fuego de infierno y causa de deserción. Ante el Rey posible, mejor el desierto.

## Prohibición e Incesto (La Ley que Prohíbe)

El contrato o pacto tiene su fuerza de ley del supuesto de que los hombres son semejantes o hermanos entre sí, o, que, al menos, se enfrentan como enemigos potenciales.

A la primera posición podría llamársela idealista. A la segunda realista.

El idealismo se define por la abundancia de las ideas e idealista será el que gracias a una activa fantasía no las suministrará sin retaceos. Muchas y grandes ideas tiene el idealista.

El realismo acentúa el peso de la materia, su volumen, su opacidad y su necesidad. Descreído de las ideas, el realista será por lo general, un conformista. Pocas pero propias, sus ideas. Que los hombres sean hermanos en la Ley, sí es cierto, luego de haber decapitado al rey. Posibilitaron la literatura fantástica y fantasmática: la de los espectros.

El pacto de no agresión puede hacernos pensar en una «violencia» originaria, fruto de la irrevocable tendencia de comerse los unos a los otros que nace de los hombres. No os co-

máis. No os copuleis. Hermanos o enemigos, lo cierto es que los hombres viven atrapados por múltiples y diversas leyes y que, sin distinción, ni sueñan quedarse sin ninguna. El hombre vive bajo la Ley, le debe su existencia, su ser parlante, hasta le debe su muerte.

Pero las leyes cambian, desaparecen, se olvidan y vuelven. Los pueblos las crean, los pueblos se las llevan.

El antropólogo, émulo del gran Newton, descubrirá la ley de gravedad que le corresponde a lo propiamente humano. Una ley que trazará un universo por los efectos de su ausencia. Ley no enunciable y mandamiento absoluto.

Será absoluta prohibición: «No copularás con tu madre si eres niño, y no copularás con tu padre si eres niña, salvo que él te copule a ti». No es solamente en las sociedades primitivas que era costumbre alentar ciertos *divertimentos* paternos con sus púberes hijas.

También podría haberse sentenciado: «No copularás con tu padre si eres niño ni con tu madre si niña». Esta variable de la prohibición nos hace volar por culturas diferentes y soñar con sociedades perversas.

Pero vino otro antropólogo y sugirió lo siguiente: pensemos en algo tan horrendo como abrazarnos a nuestra pura madre. Y, se dijo..., comerse al padre. Es un mismo terror, un terror a lo «mismo». Esta relación entre copular y comer no ha sido, indudablemente, recién inventada. El fundador del psicoanálisis ya nos describió el refinado placer de los almuerzos totémicos, y las cenas sacrificiales. Lo que recuperaremos de esta interpretación no es el ritual en sí que reuniría una fratria hambrienta por ver desaparecer el cuerpo del común progenitor, o el de un pueblo festejando el origen de los tiempos con algún carnero sustituto, sino la pertenencia de ambos, canibalismo e incesto, a *un mismo horror*.

Hay quienes creen que en la escala de terrores, es más abordable comerse al semejante que encaramarse sobre el cuerpo materno. Es posible, el hambre lo puede todo.

Podemos imaginarnos un accidente aéreo que abandona en altas y solitarias montañas a pasajeros agonizantes.

Con el retorno de las primeras fuerzas la naturaleza lanza su primer y urgente llamado; el hambre en un universo sin víveres. Ya conocemos el desenlace: el Hombre-Caníbal.

Pero, así, con idéntico alcance imaginativo, podemos ubicarnos en una isla desierta, terminada la tercera y última hecatombe, teniendo la desgracia de no tener otra compañía que la de nuestra madre, una joven y atractiva viuda de treinta y seis años, único consuelo para nuestros diecisiete.

Y seremos felices. No se trata, entonces, de muertos de hambre ni de máximas térmicas debidas a los irresistibles encantos de alguna madre.

Pouillon (*Manières de tables, manières de lit, 1972*) sostiene, entonces, que el incesto es el espejismo que produce un dispositivo de sexualidad, el canibalismo lo es de un dispositivo culinario.

Al decir espejismos se dice imaginario, y allí, en ese mundo de la fantasía, duermen los deseos a la espera de su Libertador. Ieronymus Bosch dibujó la imagen de nuestra promiscuidad, esa millonada de enanitos a la espera de una largada para el desbande descomunal. Miríadas de seres minúsculos oliéndose, penetrándose y tragándose al azar.

Esta orgía ecuménica y eterna es el fantasma que planea sobre nuestros miembros encadenados.

Pero dejando de lado el canibalismo, enumeremos otros cucos que prohíbe la cultura.

La zoofilia. «No copularás con tu vaca ni te acostarás sobre la tierra».

La necrofilia: «No copularás ni degustarás a tus muertos».

Madre, muerto, tierra, animal, semejante, las figuras del horizonte de la tentación.

Si el incesto, el canibalismo, la zoofilia y la necrofilia acechan nuestro imaginario, sus portadores pertenecen al orden

de lo real. Cuenta Michel Izard, que en las sociedades primitivas los violadores de La Ley adoptan la forma del doble fugaz y escurridizo que penetra los cuerpos y los posee. Apartados y unidos entre sí, los poseídos son ciudadanos de sociedades secretas.

«Si el referente de la transgresión absoluta es imaginario, la sociedad debe sin embargo poder designar silenciosamente con el dedo a aquellos que transgreden, aunque sólo fuera para amurallarse en el conformismo moral. El paso por lo imaginario es necesario a la producción misma, en lo real, de una antisociedad, porque la norma puede ser afirmada, confirmada, si la transgresión es del orden de lo inimaginable y el transgresor reviste la banal apariencia del otro». (M. Izard «Transgresión, transversalidad, errance», en *La Fonction Symbolique*, pág. 303).

La ley engendra transgresores para justificarse en la transgresión. La Ley de la Prohibición del Incesto funda desde la antropología estructural la separación entre naturaleza y cultura. Determinando al mismo tiempo el carácter comunicacional de las sociedades. La Ley de la Prohibición es un conjunto de reglas positivas que diagraman un universo del parentesco concebido en términos de intercambio. Estas reglas de positividad se establecen sobre la reciprocidad de los pactantes.

Si la sociedad primitiva es una formación en la que se intercambian valores, éstos se corporizan de diversa manera.

Existe una circulación de palabras, otra de bienes y otra de cuerpos. Mejor dicho, para que unos cuerpos no cambien de lugar y se ajusten al casillero correspondiente indicado por el nombre, es necesario que otros cuerpos circulen sin cesar, hasta su enjaulamiento.

Dícese que esta circulación de cuerpos es la piedra basal de la sociedad, pero no de cuerpos cualesquiera.

En el origen la diferencia y, de las diferencias, la primera es la sexual.

En fin, el intercambio de los intercambios se hace en el mercado de mujeres. Así, al menos, afirman los hombres. Pero ¿qué dicen las mujeres? No sabemos. Parece que tener un cuerpo ambulante es paralelo a tener una lengua inmóvil. Ésta es una de las cosas que afirman algunas mujeres. Ellas, que son un cuerpo circulatorio, tienen vedada la circulación de la palabra. Y dicen algo más. Dicen que la esencia de la sociedad masculina o Falocrática, es la (homo) sexualidad. Y redefinen el incesto, clásicamente heterosexual, en su nueva modalidad.

«No se trata del vínculo que une dos consanguíneos de sexo diferente en una relación sexual prohibida, sino del vínculo que una a dos consanguíneos del mismo sexo que comparten un mismo *partenaire* sexual.» (Françoise Héritière, «Symbolique de l'inceste et de sa prohibition», en *La Fonction Symbolique*, pág. 219.)

Incesto entre madre e hija por violación del padre, entre padre e hijo por la trasgresión filial, entre hermanas por un hermano, y entre hermanos por inversa razón.

¿Qué otras cosas dicen? Recuerdan (Luce Irigaray) que a la mujer se le han atribuido ciertas cualidades para su conformación en modelos de deseo y exclusión. La mujer madre: puro valor de uso. Prohibida para el intercambio. La mujer virgen: puro valor de cambio. Lista para su futuro uso. La mujer prostituta: combinación de las anteriores. Puro valor de uso y puro valor de cambio.

Trilogía que resulta de un adecuado análisis de la feria femenina que inaugura el orden simbólico.

Si fue la antropología la que garantizó el mito relatado por Freud, el Padre comido y la madre deseada, es desde ella misma que se ejerce la corrosión.

Clastres ha mostrado en uno de sus últimos trabajos («Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas», en *Investigaciones en antropología política*) que Lévi-Strauss confundió alianza e intercambio. «Para este último (Lévi-Strauss), la sociedad primitiva es el mundo del intercam-

bio, pero al precio de una confusión entre el intercambio fundador de la sociedad humana en general, y el intercambio como modo de relación entre grupos diferentes». Los grupos contraen alianzas en vista a guerras reales o posibles. Es causa frecuente de guerras la falta de mujeres. Entre aliados ellas circulan, son prenda de coalición.

La guerra funda la alianza y ésta el intercambio. Continúa Clastres: «Ciertamente, el intercambio es inmanente a lo social humano. Hay sociedad humana porque hay sociedades de mujeres, porque hay prohibición de incesto. Pero este tipo de intercambio no tiene nada que ver con la actividad sociopolítica que es la guerra, y esta última no cuestiona, claro está, el intercambio como respeto a la prohibición del incesto».

Clastres dice que la guerra, ignorada y excluida por la antropología estructural, no cuestiona la Ley de la Prohibición del Incesto, se sitúa en otro nivel. Una cosa es lo que funda la sociedad en cuanto tal y otra es el modo como se desarrolla. Se toma como dato el mercado trascendental que inaugura el intercambio primordial. Las mujeres son botín por naturaleza. Esto no se cuestiona. Hasta hoy, hasta el momento en que el botín se deshace de su común condición de bien y convierte la feria femenina en una subasta de esclavos. La guerra ha penetrado la Ley. La Ley Primordial es la conquista (de mujeres).

## El Silencio (La Ley que Borra)

El guardián de la Ley se llama Censor. Es el mandamás de la antesala.

El Rey del purgatorio.

La autocensura es la operación por la cual se disfraza al Censor en pequeño duende de la interioridad.

El autocensor esconde un poco para mostrar otro poco. Se cree «libre» dueño de su balanza. Espera el momento: ya llegará el día en que los pedazos ocultos serán paridos a la luz



de la feliz aurora. El Censor es caritativo con su mundillo de autocensores. Los premia con un poco de legalidad. Pero la seguridad de que algo se esconde permite dejar para mañana lo que no se puede decir hoy. El sujeto controla la distancia entre el silencio y la confesión. Salvo que el secreto sea una falaz imposición y que la censura no sólo nos haga callar sino que nos llene la boca de palabras. El «lenguaje es fascista» de Barthes, acentuado así su carácter obligatorio, recuerda su poder afirmativo: el fascismo fabrica lenguajes, obliga a decir.

Esta vez, el «auto» del Censor no permite desplazamiento alguno. Queda pegado al lugar de la complicidad y la servidumbre.

El Censor engendra censores, seres que afirman La Ley, y el auto del «me» censura vale lo que se paga por todo reflejo: nada.

## Obras citadas

- ALTHUSSER, L., **Montesquieu. La Politique et l'Histoire.**, P.U.F., 3<sup>o</sup> ed., 1969.
- ARTAUD, A., **L'ombilic des limbes.** N.R.F., París, Gallimard, 1975.
- BARTHES, R., **Le grain de la voix.**, París, Seuil, 1981.
- Le degré zéro de l'écriture.**, Coll. Points, París, Seuil, 1972.
- BORGES, J. L., **Las siete noches.**, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- CLASTRES, P., **La Sociedad contra el Estado.**, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- Investigaciones en Antropología Política.**, Barcelona, Gedisa, 1981.
- DELEUZE, G., **L'Anti-Œdipe**, París, Minuit, 1972.
- DERRIDA, J., **L'écriture et la différence.**, París, Seuil, 1967.
- DÉTIENNE, M., **Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.** París, F. Maspéro, 1973.
- FOUCAULT, M., **Microfísica del poder.**, Madrid, Ed. La Piqueta, 1978.
- HÉRITIÈRE, F., «*Symbolique de l'inceste et de sa prohibition*», en **La Fonction Symbolique**, N.R.F., París, Gallimard, 1979.

- IRIGARAY, L., **Ce sexe qui n'en est pas un.**, Paris, Minuit, 1977.
- IZARD, M., «*Transgression - Transversalité - Errance*», en **La Fonction Symbolique.**, N.R.F., Paris, Gallimard, 1979.
- JAULIN, R., **La Paix Blanche.**, Paris, Seuil, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C., **L'homme nu.**, Paris, Plon, 1972.
- Estructuras elementales del parentesco.**, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- MILLER, J. A., «*Action de la Structure*», en **Cahiers pour l'Analyse**, N°9, Paris, Seuil, 1968.
- POUILLON, J., «*Manières de tables, manières de lit, manières de langage*», en **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, N° 6, Paris, Gallimard, 1972.
- VIDAL, D., **L'Ablatif Absolu.**, Paris, Ed. Anthropos, 1977.

## Índice

Prólogo año 2000 .....	9
Prólogo .....	17
Los argentinos no tenemos filosofía, los yugo-eslavos tampoco .....	25
Sartre vs. Bataille .....	39
Razón y violencia .....	59
Sartre un pensador bajo .....	65
Deleuze, de una lógica del sentido a una lógica del deseo .....	89
Erotismo y filosofía: algo para recordar .....	137
Gilles Deleuze en la república del silencio .....	143
La larga risa de Michel Foucault y sus devaneos entre el general y la razón .....	161
Foucault y los derechos humanos .....	179
Foucault en fragmentos. Acerca de Foucault y los muchachos .....	189
Nacimiento y porvenir de la filosofía .....	195

## Apéndice

Editorial del diario La Nación .....	207
Carta del autor al diario La Nación .....	211
Nota del autor al CONICET .....	219
Curso de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Psicología, U.B.A.	
Teórico N°1 .....	229
Teórico N°2 .....	237
Teórico N°3 .....	247
La ley mayor .....	263