



HAL
open science

El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica, Buenos Aires, Eterna Cadencia

Dardo Scavino

► To cite this version:

Dardo Scavino. El señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica, Buenos Aires, Eterna Cadencia. Eterna Cadencia, 2009, 978-987-24830-1-2. <hal-02334340>

HAL Id: hal-02334340

<https://hal.science/hal-02334340v1>

Submitted on 18 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



EX LIBRIS

El señor, el amante y el poeta

DARDO SCAVINO

El señor, el amante y el poeta

*Notas sobre la perennidad
de la metafísica*



ETERNA CADENCIA
EDITORIA

Dardo Scavino

El señor, el amante y el poeta : notas sobre la perennidad
de la metafísica . - 1a ed. - Buenos Aires : Eterna Cadencia
Editora, 2009.

384 p. ; 22x14 cm.

ISBN 978-987-24830-1-2

1. Ensayo Filosófico.

CDD 190

© 2009, Dardo Scavino

© 2009, ETERNA CADENCIA S.R.L.

Primera edición: febrero de 2009

Publicado por ETERNA CADENCIA EDITORA
Honduras 5582 (C1414BND) Buenos Aires
editorial@eternacadencia.com
www.eternacadencia.com

ISBN 978-987-24830-1-2

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / *Printed in Argentina*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra
por cualquier medio o procedimiento, sea mecánico o electrónico,
sin la autorización por escrito de los titulares del copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
I. LOS PROTAGONISTAS	17
El señor...	19
...el amante...	39
...y el poeta	45
II. LA METAFÍSICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA	51
<i>Performance</i>	53
<i>Poiêsis</i>	61
Historicismo	81
<i>Vocatio</i>	91
Entenado	107
III. TRES TEOLOGÍAS POLÍTICAS	111
James Frazer	113
Sor Juana Inés de la Cruz	123
Ernesto Laclau	141
IV. BREVE HISTORIA DE LO INMUTABLE	155
Pronombres	157
Alquimia	163

Mística	169
<i>Hupothésis</i>	175
Fíjese	181
Uno	185
Sujeto	189
<i>Ipse</i>	195
<i>Lógos</i>	199
<i>Flatus vocis</i>	203
Signatura	209
<i>Rigid designator</i>	213
<i>Kléos áphthiton</i>	219
Objeto a	223
Idea	227
V. LA CAUSA DEL DESEO (ES UNA CAUSA PERDIDA)	231
Eros	233
No sé qué	239
Eso	245
Fantasma	249
Fetiche	259
Fracaso	265
Equis	271
Causa	277
Musa	287
VI. SEXO Y PODER	295
Perfume	297
Sexuación	303
Edipo	311
Nacionalista gringo	319
Oxímoron	329
<i>Húbris</i>	333

<i>Clinamen</i>	339
Antinomias	345
Deconstrucción	349
Política	355
Mesiánico	367
EPÍLOGO	373

A Ceci, como siempre

PRÓLOGO

En sus *Verdades y saberes del marxismo* Elías Palti recordaba una controversia que había tenido lugar a fines de los años ochenta entre un colaborador de la *New Left Review*, Norman Geras, y el dúo integrado por el argentino Ernesto Laclau y la belga Chantal Mouffe. Geras observaba que los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* habían elevado el discurso al rango de “condición de posibilidad” de todo, desde los sujetos y las identidades sociales hasta las luchas políticas y los procesos hegemónicos. Había sin embargo algo que omitían explicar, y eran las condiciones de aparición de los discursos mismos. Laclau y Mouffe le replicaban entonces en un trabajo ulterior:

Esto es absurdo. Si lo discursivo es equivalente al ser de los objetos –el horizonte, por consiguiente, de constitución del ser de todo objeto–, la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido. Sería lo mismo que preguntarle a un materialista por las condiciones de posibilidad de la materia o a un teísta por las condiciones de posibilidad de Dios.¹

¹ Elías José Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 127.

Aunque Laclau y Mouffe tuvieran probablemente razón, esta respuesta no alcanza para tachar de absurda la objeción de Norman Geras. Su crítica suscitó, después de todo, un esclarecimiento valioso por parte de los impugnados. Cuando ellos se comparan con materialistas y teístas, están admitiendo que su teoría se sustenta en una decisión metafísica: en el comienzo, o en el lugar de la causa primera, no sitúan ni la Materia ni Dios sino el Discurso. Esta respuesta se inscribe incluso en esa tradición que se remonta a Aristóteles y que define la “filosofía primera” como ese pensamiento consagrado a interrogarse acerca del primer principio (*prôtôn arjôn*) y de la primera causa (*prôtôn aitiôn*)².

La metafísica, en efecto, es el discurso que siempre se preguntó por qué hay algo en vez de nada. Y muchos juzgaron absurda esta pregunta porque, para responderla, estaríamos obligados a hablar de algo que existiera antes de que exista algo. ¿Qué había antes de que hubiese algo? Nada, evidentemente, y una cosa nunca surge de la nada. Este interrogante no tendría ningún sentido porque estaría obligado a presuponer aquello mismo que se propone explicar. Kant había advertido que semejantes cuestiones desembocan irremediablemente en antinomias y paralogismos insolubles, de modo que sería mejor abstenerse de plantearlas y, sobre todo, no empeñarse en responderlas. Pero el hecho de que el pensamiento moderno haya renunciado a formularse estas preguntas no significa que se prive de elevar algo a la dignidad del origen, la causa primera o la condición de aparición. Hasta el propio Kant lo hizo, aunque desplazara la respuesta que habían suministrado platónicos o escolásticos atribuyéndole esta función a un personaje subalterno: el sujeto. Heidegger llegó a conjeturar

² *Metafísica* I, 2, 982 b. Salvo indicación particular, las traducciones de las citas son siempre nuestras.

incluso que estos desplazamientos dibujarían la historia, o el destino, del pensamiento occidental. Nuestra época –si es una época la nuestra y, más que nada, si es nuestra– no sería la excepción, aun cuando la metafísica hubiera llegado a convertirse en la *bête noire* del pensamiento crítico en sus versiones modernas y posmodernas.

Cuando Habermas sostiene que el giro lingüístico señala el comienzo de una “era post-metafísica”, solo estaría constataando una ruptura en la propia metafísica. Aunque hablar de ruptura, en este caso, no sea quizá lo más atinado. El *linguistic turn* no acaba con la metafísica sino que nos proporciona su versión más acabada. Lejos de desmentirla, nos revela su verdad. Y la revela incluso en el sentido crístico del término, dado que nos asegura que en el principio, o en la *arjê*, se encuentra el *lógos*, y que este deambulaba por el mundo aunque el mundo no se hubiese percatado. “Cualquier filosofía, cualquier religión y cualquier saber que no haya tomado conciencia de este giro –explicaba Giorgio Agamben– pertenece para nosotros, irremediablemente, al pasado”³.

Poner el *lógos* en *arjê* significa admitir que el decir es la causa de lo dicho, y esto implica que la *prima philosophia* no se ocupa solamente de las cosas reveladas por la palabra sino también de la revelación de la palabra, de ese decir que suele quedar olvidado detrás de lo que se dice o de ese significativo que pasa inadvertido cuando entendemos los significados. Aunque no se oculte ya en ningún abismo ni se guarezca en los cielos, aquella *arjê* olvidada, irrevelada, latente o, si se prefiere, inaudita, sigue siendo el asunto filosófico por excelencia donde está en juego la cuestión de la alienación y la desalienación del hombre, de su sujeción o su de-sujeción a los poderes de turno.

³ Giorgio Agamben, “L'idée du langage”, en *La puissance de la pensée*, París, Payot & Rivages, 2006, p. 30.

La hipótesis de nuestro ensayo consiste en afirmar que el dispositivo metafísico involucró siempre a tres personajes: el señor, el amante y el poeta. Y estas figuras siguen regresando en el pensamiento actual aunque trate con cierto desdén, y hasta con hostilidad, a esa misma metafísica cuyo proyecto prosigue. Interrogarlo desde la perspectiva de su presunta alteridad, de su *alter ego*, de ese pensamiento que “ya no tiene nada que ver con él”, tal vez nos ayude a revelar una dimensión impensada en sus discursos. Así interpretamos, en todo caso, aquella *philosophia perennis*: un pensamiento del cual no logramos desembarazarnos como si en algunos aspectos –y habría que precisar exactamente en cuáles– fuésemos aún los contemporáneos de Platón y de Aristóteles, de Plotino o Avicena.

Pessac, 31 de julio de 2008

I. LOS PROTAGONISTAS

EL SEÑOR...

¿Quién dijo algo y quedó hecho?
¿No es el Señor el que decide?

Lamentaciones, 3, 37

“Cuando el hombre conoce un efecto cualquiera, desea naturalmente conocer la causa”, anotaba Tomás de Aquino. “Y como el intelecto humano conoce el ser en general, desea conocer su causa”⁴. Aunque se pueda discrepar acerca de esta “naturalidad”, no cabe duda de que la libido está involucrada en la pregunta por la causa. El pensamiento metafísico supone un sujeto deseante, e incluso un sujeto sexuado. La metafísica busca conocer el porqué de cualquier cosa, su condición de aparición, y a ese porqué lo llama causa primera. *Prima causa*, a decir verdad, es la expresión latina que los escolásticos escogieron para traducir una locución griega: *arjê*. Solo que *arjê* no significaba únicamente causa, origen o principio sino también fundamento, soberanía y poder. El mismísimo Aristóteles recordaba en su *Metafísica* (V, 1, 15) que este vocablo se encontraba en las voces *mon-arquía* (el poder de uno) y *olig-arquía* (el poder de pocos). Y por eso un *arjonte* era un jefe, una autoridad o un rey, cuando no el fundador mismo

⁴ *Contra Gentiles*, III, 25.

de una *pólis*. La *arjê* es a la vez el principio y el príncipe. Y lo *arcaico* no es solamente lo que se halla en el origen sino también aquello que, por situarse en el origen, rige aquello que origina, a saber: eso que surge (*sub regere*) a partir de él. Aunque no disponemos en español de un vocablo que reúna todas esas significaciones, seguimos diciendo que un efecto “obedece” a una causa como si, para nosotros, la relación de causalidad siguiera siendo una relación de poder. Y hasta tal punto es así, que no tendríamos ningún inconveniente en parafrasear aquella pregunta infundiéndole esta forma: ¿a qué obedece el hecho de que exista algo en vez de nada? (cabría recordar, por otra parte, que el verbo *oboedio* significaba “oír” o “escuchar”, y por eso seguimos preguntándonos *a qué responde* un fenómeno o *cómo responde* un sujeto a un estímulo, una interpelación, una orden o un interrogante).

Hay quienes conjeturaron que la noción de causalidad no era sino una transposición del vocabulario político al dominio de la física o la metafísica. Así llegó a entenderlo David Hume en la primera mitad del siglo XVIII cuando recordó que “un señor es el que, por su situación, tiene el poder de dirigir, en circunstancias precisas, los actos de otro, que llamamos servidor”⁵. Pero la propia tradición metafísica no cesó de recurrir a términos como *rey*, *monarca*, *príncipe* o *amo* cuando abordaba el asunto de la *prima causa*. Y de hecho, como se sabe, los teólogos empleaban la palabra *señor* (*adonai*, *kúrios*, *dominus*) para aludir a la *arjê* de cualquier cosa, a saber: Dios.

Aun cuando no se ocupara de la cuestión específica del gobierno de la *pólis*, la metafísica, o la filosofía primera, ya tenía un cariz político, dado que su pregunta nos alentaba a buscar la *arjê*, el poder o el señorío. Cuando Nietzsche anunció que

⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 55.

el ser era la voluntad de poder, o cuando propuso sustituir el interrogante ¿qué es? por la pregunta ¿quién manda?, no se alejó en modo alguno del sendero metafísico. Se limitó a restablecer, en sentido estricto, su cuestión fundamental. Porque a la metafísica, lejos de lo que suele suponerse, no le interesó tanto la cuestión ¿qué es?, la pregunta por la esencia o por la naturaleza, como ¿de dónde proviene? o, si se prefiere, ¿quién domina?, lo que explica por qué el misterio de la dominación estaba estrechamente vinculado con la figura del padre o de la *patria potestas*. Solo que la metafísica se interesó en un dominio tan vasto que nada quedaba ya fuera de él.

El día en que Michel Foucault anunció que su pensamiento era una “arqueología” o una “genealogía”, tampoco se desvió de la dirección señalada dos mil quinientos años antes por los filósofos griegos. La metafísica siempre fue un discurso sobre el *génos* o la *arjê*, y por este motivo se convirtió en la rival de esos mitos que hasta entonces narraban esos orígenes, aunque a veces –y a decir verdad, muchas veces– ella misma elaborase narraciones semejantes, sobre todo a la hora de abordar la cuestión de los comienzos, los fundamentos o los principios. Es cierto que Foucault llegó a explicar en una conferencia crucial, donde polemizaba implícitamente con la fenomenología, que la *arjê* en cuestión no era, para él, lo originario en el sentido de una identidad o una esencia pura que las peripecias históricas habrían ocultado, trastocado u olvidado. Siguiendo a Nietzsche en este punto, él sostenía que la *arjê* de su arqueología no era un *Ursprung* (un origen) sino un *Herkunft* (“una proveniencia”) o un *Entstehung* (“un punto de surgimiento”)⁶. La *arjê* que Foucault buscaba tampoco era un *rex*, desde luego, ese personaje que, como su nombre lo indica,

⁶ Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits II*, París, Gallimard, 1994, p. 140.

regía a la multitud. Pero el francés hablaba, aun así, de un “*régimen* discursivo”, “eso que *rige* los enunciados y la manera en que *se rigen* los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles, en consecuencia, de ser verificadas o refutadas por procedimientos científicos”⁷; problema, en resumidas cuentas, “de *régimen*, de política del enunciado científico”⁸; problema, podríamos añadir, que va a llevarlo unos años más tarde a sustituir estos “regímenes” por “dispositivos de poder”. Que este poder sea “pro-ductivo”, como planteaba el filósofo, no debería extrañarnos: “hacer salir” o “generar” era, para la teología política, una prerrogativa del *ductor* o del *duce*. El vocablo pro-ducción resume mejor que ningún otro aquella dimensión generativa y soberana, originaria y dominante, de la vieja *arjê* metafísica. La *arjê* es a la vez una *kúria*, una señora, y un *poiêtria*, una productora: quien comanda y quien comienza.

Cuando una pensadora actual como la californiana Judith Butler asegura que los géneros (*genders*) son performativos –mandatos socio-simbólicos capaces de constituir a los sujetos–, no está, como ella presume, rompiendo con la metafísica sino renovando su cuestión central: ¿a qué obedece el hecho de que haya algo en vez de nada? La idea de performatividad, entre otras cosas, ya se encuentra implícita en el concepto de *género*, por lo menos tal como lo entendió cierta tradición metafísica cuando hablaba de una “potencia generadora” (*gennêtikên dúnamin*)⁹ que le imponía una forma (*morphê, eîdos*) a los entes. Se dirá que para Butler estos entes no son objetos sino más bien sujetos, ¿pero qué otra cosa

⁷ Michel Foucault, *Dits et écrits III*, ob. cit., p. 143 (las itálicas son nuestras).

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. Proclus, *In Parmenidem*, IV, 950, 17.

puede obedecer a una causa como no sea un sujeto?, ¿o qué significa *sujeto* si no obedecer a una causa o responder a un llamado? A Immanuel Kant, es cierto, se le había ocurrido situar a este sujeto en el lugar de la *arjê*, convirtiéndolo en un poder constituyente o trascendental, y en este aspecto mostró hasta qué punto era contemporáneo de Beaumarchais, Mozart y Robespierre: Figaro también podía ocupar la plaza que el *Ancien Régime* le reservaba al conde de Almaviva. A este poder constituyente Marx va a convertirlo más tarde en un productor, sugiriendo así que el genuino *ductor* o *duce* era esa fuerza productiva de la sociedad que se veía dominada por el resultado de su propia actividad. Si hay una obra, esta solo puede tener por causa el obrero. Todavía a finales del siglo xx Toni Negri va a entender que el poder constituyente, *arjê* o *génos* de las sociedades, no se distingue de esa misma *potentia* productiva de la multitud, o de su co-operación, en permanente conflicto con su propio efecto: la *potestas* que la expropia¹⁰.

Foucault aseveraba, en todo caso, que “no hay afuera del poder”. ¿Y cómo podría haber algo que no obedeciera al poder si la *arjê* es, precisamente, aquello que explica por qué hay algo en vez de nada? ¿Cómo podría haber algo que se sustrajera al poder si los sujetos son “producciones” o “fabricaciones” del poder? “No hay afuera del poder” significa: lo único que no tiene por qué, lo único que no tiene *arjê*, es la nada. Y esta distinción entre un adentro y un afuera implica que el poder constituye algo determinándolo o delimitándolo como si más allá de su dominio solo quedase lo *ex-terminado* o lo *e-liminado*. A esto habrían hecho alusión algunos filósofos griegos cuando equiparaban lo indeterminado o lo ilimitado (*tô apeiron*, lo llamaban) con la nada, esto es: con la ausencia

¹⁰ Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, París, PUF, 1997.

de una cosa. Laclau y Mouffe hablan todavía del “horizonte de constitución del ser de todo objeto”, remitiéndonos implícitamente a ese verbo *horizô* de los griegos que significaba limitar o fijar las fronteras de un territorio pero también, y por lo mismo, separar o distinguir (*Horion* era el equivalente del dios *Terminus* latino, un divinidad tan arraigada en la tradición romana que se resistió a abandonar el Capitolio cuando allí se construyó el santuario de Júpiter). Todo pareciera indicar entonces que el poder manifiesta una cosa, o la hace aparecer, cuando establece sus límites o cuando distingue lo que existe de aquello que no existe.

¿Esto significa que suprimir el poder sólo puede tener como consecuencia la nada? ¿O que el an-arquismo es un nihilismo, como solía afirmarse en el siglo XIX? El problema, a lo mejor, es que no podemos pensar un ente sin subordinarlo a un poder porque explicar, para nosotros, implica remontarse a la *arjê*. O porque remontarse a la causa de algo implica encontrar la autoridad que la determina, la limita o la define. O tal vez porque una cosa solo surge cuando logra distinguirse nítidamente de aquello que no es ella como los contornos de una silueta en el medio de la bruma. Fijar los límites o los términos (*fines* o *terminos pangere*, afirmaban los romanos) siempre fue una prerrogativa de las autoridades, de modo que el llamado determinismo resulta indisoluble de la cuestión del poder.

Pensar radicalmente significa pensar las cosas en su raíz, sentenciaba Marx. Y esta raíz (*Wurzel*)¹¹ a la cual se refería no fue sino una de las tantas metáforas de la *arjê*: aquello de donde todo proviene; aquello en lo cual todo se apoya. Pensar radicalmente equivale a pensar racionalmente: buscar el porqué

¹¹ Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (edición bilingüe), París, Aubier, 1971, p. 80.

o la razón suficiente, como cuando nos preguntamos *a raíz de qué* sucede algo. Y para Marx esa raíz era la productividad humana. Habría que preguntarse, no obstante, si la revelación del núcleo materialista de la metafísica nos aleja de su dispositivo o si sencillamente desplaza la *arjê* hacia el *homo faber*. Habría que preguntarse, incluso, si se trata, en este caso, de un núcleo materialista o si la verdad de este materialismo no se encuentra, como llegarían a plantear tanto Negri como Gorz, en un “trabajo inmaterial”¹².

Seguimos pensando entonces metafísicamente porque seguimos pensando radical o arqueológicamente, o porque la pregunta metafísica por excelencia siempre fue una cuestión política. O tal vez deberíamos decir, como lo hace Jacques Rancière, que la metafísica piensa “archi-políticamente”, como si la política, para ella, se limitara a la cuestión de la *arjê* de la *pólis*¹³. Seguimos pensando archi-políticamente porque nuestro propio lenguaje no puede desembarazarse del léxico

¹² André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, París, Galilée, 2003. Paolo Virno insiste en este punto: “En la época de la manufactura, y durante el largo apogeo de la fábrica fordista, la actividad era muda. El que trabaja se calla. La producción es una cadena silenciosa en la cual solo se admite una relación mecánica y exterior entre el antecedente y el consecuente, mientras se excluye toda correlación interactiva entre simultáneos. El trabajo humano se incluye en el sistema de las máquinas, el cual a su vez favorece la causalidad natural para valerse de su potencia: es lo que Hegel llamó el ‘ardid’ del trabajo. Y el ‘ardid’, como se sabe, es *taciturno*. Por el contrario, en la metrópoli post-fordista el proceso de trabajo material puede describirse empíricamente como un conjunto de actos de habla, una secuencia de aserciones, una interacción simbólica. En parte, porque la actividad del trabajo humano se sitúa a partir de ahora *al lado* del sistema de las máquinas, con tareas de regulación, de vigilancia y de coordinación. Pero sobre todo porque el proceso de trabajo tiene como ‘materia prima’ el saber, la información, la cultura y las relaciones sociales”. Paolo Virno, “Un dedalo di parole”, en *La città senza luoghi*, Gênes, Costa & Nolan, 1990, p. 51.

¹³ Jacques Rancière, *La méésentente*, París, Galilée, 1995.

del poder y el vasallaje, de la dominación y la obediencia, de la supremacía y la sujeción, de la determinación y la delimitación, y hasta tal punto es así que el propio vocablo *término* –o la palabra que empleamos para hablar de la palabra– proviene de esos límites que un poder regio fija para delimitar una región.

La pregunta que podríamos hacerle a un foucaultiano sería, a lo sumo, la siguiente: ¿no hay afuera del poder porque el poder se encuentra, efectivamente, en el origen de todo o porque explicar las cosas –explicar la causa o el origen de las cosas– supone ya estar pensando en términos de poder? No es casual, en todo caso, que el vocablo *libertad* se haya empleado para aludir no solo a la acción que no obedece a una causa sino también al acto que desobedece a cualquier amo. Y muchos se percataron de que la libertad no existe desde el momento en que no logramos explicarla (la libertad, aseguraba Spinoza, no es sino la ignorancia de las causas, otra manera de decir que era el desconocimiento del amo, a menos que sea una *causa sui*). Y es por este motivo que algunos filósofos –Jean-Paul Sartre, por ejemplo– llegaron a sostener que la cuestión de la libertad estaba estrechamente asociada con la nada¹⁴. Es más, la libertad no era, para el francés, sino la irrupción de la nada en el dominio del ser. Y esa nada tenía un nombre preciso para él: *humanidad*. Un filósofo como Alain Badiou va a convertir la nada, o el vacío, en el lugar donde puede sobrevenir un acontecimiento que no esté determinado por el “estado de una situación” o por el “orden positivo del ser”¹⁵. Y aunque esta *nada* ya no sea, en su caso, un sinónimo de *hombre*, es cierto que solo los acontecimientos humanos se vinculan con la nada y también, como consecuencia, con lo impensado o

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1948.

¹⁵ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, París, Seuil, 1988.

con lo indeterminado. El título de su libro *El ser y el acontecimiento* puede leerse, de hecho, como un oblicuo homenaje a *El ser y la nada* de Sartre. El enunciado “nada se sustrae a la *arjê*” significa, para ambos, que solo puede sustraerse a la *arjê* la nada. Y algo similar piensa el susodicho Rancière cuando opone la archi-política de la metafísica a una política vinculada con aquello que “no hay”, con una “parte sin parte” o con algún sujeto que no obedece a la *arjê* de la *pólis* (espacio que el francés denomina, jugando con las homofonías, *police*). Si el poder constituye algo discerniéndolo, estos pensadores se ven obligados a apostar por una existencia *indiscernible* (una cosa que existiría, digamos, sin que se la pueda distinguir de otra).

Pero esta libertad ocupa, por su parte, el lugar de la causa primera, o de la causa que no obedece, a su vez, a una causa precedente, como en la controversia de Laclau y Mouffe con Norman Geras: desde el momento en que no hay una condición de los discursos, dado que estos son la condición de todo, la palabra se convierte en otro nombre de la libertad o el inicio. Laclau va a encontrar en ciertos discursos políticos un comienzo radical o, como él escribe, una *creatio ex nihilo*. Este poder que se le atribuía en otros tiempos a Dios, y que más tarde se le va a asignar al Hombre, el argentino se lo confiere, ahora, a la Palabra. Se entiende entonces por qué a esta palabra Laclau la llama significante “vacío” pero también “hegemónico”. La verdadera libertad, lo contrario de la servidumbre, solo puede encontrarse en un *hêgemôn*, esto es: en un jefe o un señor (que este significante hegemónico funde, como plantea Laclau, la sociedad, no es ningún descubrimiento de reciente inspiración: el *socius* estaba constituido, para los romanos, por los *secundi*, los que se dedican a seguir, *sequor*, al señor).

Cuando Nietzsche sugería que pensar significa pensar quién manda, no nos estaba exhortando a orientar nuestros pensamientos en dirección de la *arjê*; nos estaba recordando,

sencillamente, que pensamos en quién manda tan pronto como pensamos, o ni bien intentamos explicarnos el porqué de cada cosa. Tacharlo de “irracionalista” supondría difamarlo: tal vez nadie haya ido tan lejos en el camino de la razón (aunque a algunos no les agrada escuchar lo que encontró). Pero acaso la metafísica no nos recordara algo distinto: cada vez que buscamos las razones de algo, pensamos a qué obedece; cada vez que pensamos, nos preguntamos acerca de la hegemonía o, si se prefiere, el señorío. No importa si no nos formulamos explícitamente las preguntas ¿por qué hay algo en vez de nada? o ¿a qué obedece que esto exista? Estas preguntas son las cuestiones que subtienden cualquier explicación, como si nuestro pensamiento fuese, en su raíz, arqueológico, o como si aquel deseo evocado por Tomás de Aquino nos siguiera incitando a buscar la *arjê*.

Contemporáneo de Foucault, Lacan afirmaba que la filosofía era “el discurso del amo”, sentencia que se entiende mucho mejor cuando se la escucha en francés ya que se trata de uno de los retruécanos habituales del psicoanalista galo: “*le discours du maître, m’être*”¹⁶. Tan pronto como la filosofía se pregunta por el ser (*être*) de algo, se pregunta por el amo (*maître*) ya que este es el encargado de proclamar: “Tú eres esto”. O mejor aún: “Tú eres, a partir de ahora, y por el solo hecho de que yo lo diga, esto”. Y por eso la metafísica, para Lacan, no pensaría los objetos sino, una vez más, los *sujetos* (un vocablo que en francés, como en el antiguo español, es sinónimo de *súbdito*). Pero los filósofos mismos no podían ignorar esta relación entre el ser y el señor ya que la agudeza lacaniana resume aquella definición que Aristóteles proponía de la filosofía primera: el discurso sobre el ser (*ousía*) y sobre el poder, el fundamento o la causa (*arjê*). Cuando Lacan asegura

¹⁶ Jacques Lacan, *Encore*, París, Seuil, 1975, p. 43.

que el amo es ese significante que él llama significante-amo (*signifiant-maître*), no se está apartando de la metafísica sino que está dando otra respuesta a la venerable cuestión ¿por qué hay algo en vez de nada? ¿Por qué, entonces? Porque “el significante es, ante todo, imperativo”, responde el psicoanalista, o porque “la realidad se funda y se define a partir de algún discurso”¹⁷. Y como él mismo lo reconoce, su respuesta no es para nada novedosa. A lo largo de sus seminarios Lacan no cesó de evocar el célebre *incipit* del Evangelio de Juan: *en arjê ên ho lógos* (en el principio, o en el poder, se encuentra la palabra). Desembarazarse de Dios no resulta, al fin y al cabo, tan fácil: cada vez que hablamos, cada vez que decimos algo, añadía Jacques Lacan, “la hipótesis de Dios está ahí”¹⁸. Está ahí porque la causa primera es el *lógos en arjê*, esto es: el significante-amo. La *arqueología*, o el discurso acerca del poder, termina por instaurar así una *logoarquía*, o un poder de los discursos.

Resulta difícil de entender, no obstante, cómo la palabra podría llegar a ser la causa de algo. Algunos teólogos supusieron, por eso, que cuando hablaba del *lógos*, o del *verbum*, San Juan no debía referirse a las voces que emitimos en la vida cotidiana sino a unas voces especiales, mágicas o divinas, capaces de engendrar aquello que denominaban, como sucedía ya en el Génesis. La palabra humana, por su parte, solo se limitaría a nombrar una cosa que ya estaba ahí desde antes. Cuando Lacan sostiene que el discurso “define” la realidad, vaya y pase, ¿pero cómo podría “fundarla”? No basta con llamar a algo “casa” para que la casa aparezca; hace falta que los albañiles la construyan y que el arquitecto la conciba, y por eso muchos supusieron que Dios era una combinación de arquitecto y de

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 59.

albañil que ideó y construyó la naturaleza (a una velocidad sorprendente, es cierto). ¿No sería esta, después de todo, una versión razonable de aquella causa primera?

La metáfora de la construcción no cesa de volver en el pensamiento crítico. La realidad se construye, nos dicen. La realidad se construye y no se encuentra, nos dicen. La metafísica, sostiene Rorty, creía que la realidad nos esperaba en no se sabe qué exterior a que vengamos a descubrirla o a elaborar proposiciones que se adecuen a sus rasgos. Y durante siglos, nos asegura, la metafísica pensó la verdad como esta *adaequatio intellectus et rei*, por lo menos hasta que los románticos advirtieran que esa realidad se construía y que en el origen de esta construcción se encontraban los discursos. Pero la metafísica nunca dijo que la realidad no se construyera y por eso apeló a las figuras del arquitecto y el fundamento (*arjê*), de la base, del suelo, del *Grund*. La metafísica siempre fue un constructivismo o una arqui-tectónica. El enigma, a lo sumo, consistió en saber quién era ese constructor (*dêmiourgós*) o dónde estaba el fundamento. No nos apartamos de la metafísica cuando afirmamos que estas construcciones provienen de otra causa o se erigen sobre otros fundamentos. Proponemos, a lo sumo, otra metafísica.

Para comprender entonces cómo la metafísica llegó a volverse *logoarquía*, o como aquello que, aparentemente, no tiene nada que ver con la cosa –la palabra– llega a ser su fundamento, deberíamos regresar a su pregunta central: ¿por qué hay algo...? El problema es ahora: ¿de qué hablamos cuando hablamos de algo?, ¿de qué hablamos cuando hablamos de una cosa? Decimos que algo es rojo, que es esférico, que es terso, que tiene una piel, una pulpa y un carozo, hablamos de *sus* partes y de *sus* cualidades, aunque estas sean *muchas* y la cosa solo *una*. Supongamos que a esta cosa la llamemos en español “cereza”. ¿Qué es eso que *tiene* diferentes partes o que *reúne* varias cualidades? Cuando decimos “eso” no nos referimos a

alguna de *sus* propiedades o *sus* partes sino a aquello que las *tiene* o las *reúne*. ¿Qué es “eso” que llamamos “cereza”? Eso era, para la tradición metafísica, “la cosa misma”: el sujeto de los predicados “eso es rojo”, “eso es esférico”, “eso es terso”, “eso tiene una piel y un carozo”, etc. La cosa misma no es la suma virtualmente infinita de sus diferentes predicados sino aquello que nos permite decir que todos son, a pesar de sus diferencias, *suyos*. Y el problema es que la cosa misma no se veía porque solo podemos experimentar alguna cualidad o algún aspecto sensible *de* la cosa. La pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada? significa entonces: ¿por qué hay ahí *una* cosa en lugar de una multiplicidad dispersa de cualidades, aspectos o partes?, ¿qué nos autoriza a atribuirle una miríada de predicados a una sola y misma cosa si, hasta nueva orden, solo percibimos sus diversas cualidades?, ¿qué nos permite decir que esas cualidades son, en cada caso, *suyas*?, ¿cuál es, a fin de cuentas, la condición para que hablemos siempre de la misma cosa aun cuando digamos muchas cosas sobre ella? Estas fueron las preguntas que se hicieron los filósofos aludiendo a aquella *arjê* con las expresiones *por qué*, *autorizar*, *permitir* o *condición*.

A esta presencia permanente de la cosa misma –esta presencia que, paradójicamente, no se presenta a los sentidos– Aristóteles la llamaba *protê ousía*. Ser una cosa significa, para la metafísica, ser *una* cosa. Y si una cosa deja de ser *una* cosa, deja de *ser* una cosa. “El ser (*on*) y el uno (*hen*) son idénticos y de una misma naturaleza”, explicaba ya Aristóteles¹⁹. Y esta identidad entre el ser (*einai*) y el uno (*hen*) va a cobrar tal importancia que para algunos platónicos, como el caso de Plotino, había un parentesco etimológico entre ambas voces

¹⁹ *Met.*, IV, 2, 26.

(parentesco desmentido hoy por los filólogos)²⁰. Tomás de Aquino explicaría algunos siglos más tarde: “No se puede pensar lo múltiple como múltiple, sólo se lo puede pensar como uno (*per modum unius*)”²¹. La materia, de hecho, no podía ser, por sí misma, algo, porque no cesa de dividirse y esta disgregación no se detiene siquiera –como lo sabemos hoy– en los átomos. La cosa misma, la cosa que reúne una multiplicidad de cualidades o partes, no podía ser entonces una cosa material. Ese vínculo que unía las propiedades y las partes debía ser necesariamente espiritual. De ahí que para los filósofos y los teólogos ese vínculo no tuviera un estatuto materno sino paterno. Como ninguna experiencia nos permitía cerciorarnos de la existencia de ese vínculo, este iba a convertirse, a la manera de una relación paterno-filial, en una cuestión de fe. La pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada? se transmutaba así en la siguiente: ¿qué reúne las cualidades y las partes para que haya una sola y misma cosa?, ¿qué mantiene unido a un cuerpo o impide su desmembramiento? O como va a preguntarse todavía Lacan en su seminario *Encore*, ¿qué “retiene a los cuerpos invisiblemente”?²²

Esto explica en buena medida por qué Platón llamó Uno (*hen*) a la susodicha *arjê*. Él mismo compara este Uno con un monarca que congrega a la multitud o que impide la disgregación, el caos o la anarquía (*multitudo dissoluta*, la llamarán los romanos). Y nosotros seguimos diciendo que una cosa deja de existir cuando se disgrega, se disuelve o se destruye. Un cuerpo existía, para Platón, en la medida en que siguiera siendo, a pesar de sus mutaciones, *un* cuerpo. La *realidad* del cuerpo (el hecho de que sea una *res*, una cosa), no se encontraba en

²⁰ *Enneada V*, 5, 5.

²¹ *Summa Theologica I*, q. 85, a. 4.

²² Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 119.

su aspecto material, siempre diverso y variable, sino en su unidad inmaterial. La materia es irreal porque, por sí misma, no constituye una *res*. ¿Y no seguimos diciendo hoy lo mismo aunque estemos convencidos de que lo único real es la materia? ¿No seguimos afirmando que un cuerpo desaparece cuando se disgrega aunque consideremos que lo único que existe es aquello que afecta nuestros sentidos? La pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada? no era entonces una pregunta por alguna causa material sino, necesariamente, por alguna causa inmaterial o incorporeal, espiritual o intelectual. Seguimos siendo *atomistas*, porque la realidad última, para nosotros, sigue teniendo el aspecto de *un* cuerpo, pero a la vez somos *tomistas*, porque seguimos pensando que la materia, como tal, se divide infinitamente. De ahí que algunos pensadores lleguen a hablar de un “plano pre-ontológico” cuando se trata de la infinidad de la materia: *hay* materia aunque no pueda decirse que esta sea algo (no tiene el estatuto de una *res* o, para decirlo en griego, de un *óntos*)²³.

Cuando Foucault convierta al prisionero en el paradigma de cualquier cuerpo sujeto al poder, cuando, invirtiendo el célebre adagio platónico, asegure que “el alma [es] la prisión del cuerpo”²⁴, ¿va a decir algo diferente de la metafísica? El alma tiene o retiene, invisiblemente, al cuerpo, o evita que ese “volumen en perpetuo derrumbamiento” se disgregue, prestándole la “quimera de una unidad substancial”²⁵. ¿Y si esta unidad substancial ya hubiese sido una “quimera” para la metafísica? ¿Y si el cuerpo, para llegar a ser *un* cuerpo,

²³ La sustitución de las expresiones *irrealidad* y *realidad* por plano *pre-ontológico* y *ontológico* es una coquetería helenizante que los filósofos contemporáneos heredaron de Heidegger.

²⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, p. 35.

²⁵ *Ibíd.*

precisara esta quimera? Después de todo, ¿qué significa “quimera”? ¿se trata de una ficción o de un fantasma?, ¿de una palabra que carece de correlato empírico, sensible, material, o de un correlato que sólo tiene un estatuto espectral?

Buscar el fundamento implicaba para la metafísica dirigirse hacia ese *punctum firmum et inconcussum*, como lo llamaba la escolástica, hacia eso que no se desploma y que impide, como un soporte, que los cuerpos se desmoronen como cualquier edificio desprovisto de cimientos. A esta firmeza, a esta solidez, a esta fortaleza, los griegos la llamaban ya *krátos*, otro sinónimo de poder. El verbo *kratúnein*, de hecho, significaba tanto “endurecer” o “consolidar” como “gobernar”, “regir” o “ejercer el poder”. El poderoso, en este aspecto, no es solamente quien dispone de la fuerza suficiente para dominar a la multitud sino también quien le confiere, a ese “volumen en perpetuo derrumbamiento”, o siempre al borde de la disgregación, una solidez, una firmeza, una rigidez, una dureza que le permita, a pesar de todos los cambios, durar (aunque no consentirían en verse asociados con la tradición metafísica, muchos psicoanalistas entienden que esta firmeza no se distingue de la significación fálica del cuerpo o del genital erecto del progenitor que rige, erige y origina y que tanto los estoicos como los neoplatónicos llamaban *lógos spermatikós*). La pregunta que va a recorrer la filosofía política a lo largo de los siglos – ¿cuál es el mejor *krátos* de una *pólis*, la aristocracia, la timocracia o la democracia? – concierne precisamente a esta cuestión: ¿cuál es el *krátos* que mejor *man-tiene* unidos (*sun-éjei*) en sociedad a los hombres?, ¿cuál es el régimen que mejor impide su disolución y logra que una sociedad perdure?, ¿cómo se puede retener (*kat-éjein*, escribía San Pablo) la disgregación de ese cuerpo social?

Esto no explica, todavía, por qué ese vínculo sería el *lógos*. Pero si recordamos que *lógos* no significaba solamente palabra sino también conjunto, reunión o co-lección, y que

el verbo griego *legô*, como su homónimo latino, significaban juntar, reunir o recolectar, ya podemos darnos una idea de por qué, para San Juan, o para quienquiera que haya escrito el Prólogo que se le atribuye, ese *lógos* se encontraba *en arjê*: se trata de una causa gracias a la cual las cosas aparecieron (*egéneto*, escribía él) o un poder que con-grega las multiplicidades dispersas como un pastor a su grey (*lógos theoû sunejês*, escribía en ese mismo momento Filón de Alejandría: “la palabra divina mantiene unido”²⁶). Hace falta que una multiplicidad de elementos se reúna en un conjunto (en un *lógos*), para que lo contemos como uno. Y hace falta que un conjunto se distinga de otro para que podamos afirmar que se trata de *una* cosa. La palabra discierne y logra así que una cosa aparezca como tal. Seguimos empleando los verbos *discernir* y *distinguir*, después de todo, en dos sentidos: separar una cosa de otra pero también nombrar a alguien o investirlo con un título. El *lógos* sería, por consiguiente, un *terminus*, un *horion*, un *horio-krátor*.

El Prólogo de San Juan establecía, en este aspecto, una relación estrecha entre la *arjê* y la *génesis*. El verbo *egéneto*, recordémoslo, es el pasado de *gígnomai* cuyo sustantivo es *génos*: el *lógos en arjê* origina, funda o hace aparecer la cosa como tal. La cosa misma sería, en este aspecto, la cosa nombrada, y el ser de la cosa, su ser-en-el-lenguaje. Y esto explicaría por qué a ese *lógos* San Juan lo llama a continuación luz (*phôs*) y vida (*zoê*): gracias a esa luz las cosas surgen de las tinieblas (*skotía*) o aparecen (*phaínein*) en vez de verse reducidas al polvo, a la

²⁶ *Legum allegoriae III*, 169. Nacido alrededor del año 20 antes de Cristo y muerto, según se estima, en el año 50 de nuestra era, Filón consagra la mayor parte de su obra a interpretar alegóricamente el Antiguo Testamento a partir de una combinación de platonismo y estoicismo muy corriente en la Alejandría de aquellos tiempos. Cfr. Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, París, Albin Michel, 1950.

descomposición, a la desaparición. El *lógos*, en una palabra, alumbra. Cuando el *lógos* llama al alma hacia él, explicaba también Filón, despierta (*anegeírei*) todos los seres terrestres, los cuerpos y lo sensible²⁷.

Pero no hubo que esperar hasta San Juan y Filón para que el *lógos* ocupase este lugar de la *arjê*. En su fragmento n° 50, Heráclito ya había escrito: “Si no me escuchan a mí sino al *lógos*, es prudente decir lo mismo que él (*homologeîn*): todo (*panta*) es uno (*hen*)”. Si nos atenemos a la interpretación que Heidegger ofrece de este fragmento, Heráclito no estaría haciendo una declaración panteísta. Al adjetivo *todo*, habría que entenderlo aquí en el sentido del cuantificador universal: así como decimos que “todos los hombres son mortales”, podemos decir que todo es uno, o que cualquier cosa, desde el momento en que aparece, se muestra como una sola y la misma: dura, firme o, por decirlo así, erecta. Y esto es lo que dice el *lógos*: el que expone recolectando, el que hace aparecer algo reuniendo sus diversas partes y cualidades. Porque basta con proferir una palabra, un sonido articulado, para que nuestro interlocutor entienda que estamos hablando de *una* cosa aunque no entienda de qué. De ahí que Heidegger comenzara su artículo escribiendo: “Largo es el necesario camino de nuestro pensamiento. Y nos conduce hacia ese Simple que sigue siendo lo que debemos pensar con el nombre de *lógos*”²⁸. Y ya unos años antes, el filósofo alemán afirmaba en un artículo consagrado al poeta Stephan George: “La palabra es lo que lleva la cosa a ser cosa”²⁹. Pero tal vez aquel fragmento del filósofo de Efeso

²⁷ *Legum allegoriae III*, 172.

²⁸ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1954, p. 259.

²⁹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske Verlag, 1959, p. 220.

debiera leerse acompañado por otro (el n° 42, según Diels): “El antagonismo [*pólemos*] es el padre de todas las cosas, y de todas es el rey; es él quien hace que algunos sean dioses y otros hombres, que algunos sean esclavos y otros libres”. Porque aquello que une también separa o porque aquello que reúne también desune. Basta con que digamos *algo*, justamente, para que lo distingamos de la *nada*.

Lacan debe haber sido uno de los primeros lectores del artículo de Heidegger porque este se lo envió en agradecimiento por las gestiones que el psicoanalista emprendiera ante las autoridades francesas para que se levantara la interdicción de ejercer la docencia universitaria que pesaba sobre él tras la Segunda Guerra Mundial. El psicoanalista lo tradujo, incluso, y lo publicó, y más tarde convirtió este *lógos* en el significante-amo, o en el significante-uno, ese nombre que funda una cosa tan pronto como la nombra o la discierne. Y él mismo no debía ignorar la importancia que Heidegger le confería a esa dimensión *apofántica* de la palabra a la que se refería Aristóteles: la cosa aparece (*phaínein*) como un fenómeno (*phainoménon*) cuando la palabra (*lógos* pero también *phásis*) la nombra. Y no había vueltas: si alguien afirma que hay algo que se sustrae al lenguaje, nos va a tener que decir qué es o, por lo menos, decirnos que se trata de algo, porque si algo se sustrajera al lenguaje ni siquiera podríamos decir que esto ocurre. Desprovista, no obstante, de cualquier densidad material –porque la materia, justamente, ignora aquella unidad–, esa manifestación de la cosa, ese *phainoménon*, podía llegar a ser también un *phantásmata*. Y a esto parecía aludir Aristóteles cuando sostenía, en *De Anima*, que la palabra no era un mero ruido, como un gemido o una tos, sino un sonido articulado que, por este motivo, suscita, en quienes la oyen, fantasmas. Solo los seres provistos de lenguaje, o capaces de proferir sonidos articulados, conocerían, en tal caso, esos fantasmas o quimeras.

...EL AMANTE...

Yo soy de mi amado y mi amado es mío.
Él apacienta su rebaño entre los lirios.

Cantar de los cantares, 6, 3

Que el deseo esté involucrado en la aparición de una cosa, no es algo que la metafísica ignore. A esa *arjê*, no lo olvidemos, Platón no la llamaba solamente Uno sino también Belleza-Bien (*kalós kagathós*). De modo que la *arjê* era la causa de cada cosa y a la vez la causa del deseo. Nadie desea la corrupción, la disgregación o la muerte, y el espectáculo de los *membra disjecta* suele producirnos más bien aversión. Nadie desea, en este aspecto, la nada, la fealdad y el mal. O todos desean, si se prefiere, el ser, la belleza y el bien. Todos desean, en resumidas cuentas, el vínculo (*súndesmos*) gracias al cual una cosa es una cosa e impide que se descomponga. Un cuerpo es bello, para Platón, desde el momento en que es uno, pero lo que amamos de ese cuerpo no es la diversidad reunida sino aquello que la une, aquello que la “retiene invisiblemente”, aquello que le da cohesión y le permite, así, perdurar. Supongamos que se trate, como lo sostiene Foucault, de una “quimera”, porque semejante vínculo no se presta a verificación sensible alguna. Supongamos, en efecto, que así sea: desde el momento en que una cosa solo asume el estatuto de *res*, de algo *real*, tan pronto como ese vínculo “retiene invisiblemente” la pluralidad

de sus partes o sus cualidades, entonces la *realidad* de la cosa –algunos prefieren el neologismo *cosidad*– es esa quimera. El *ens realissimum* de los escolásticos no es un ente más real que otros sino lo real de cualquier ente: aquello gracias a lo cual ese ente accede a la realidad.

La flor pierde su belleza cuando se marchita y por eso no amamos la flor sino eso que perdió. Y no es difícil de entender esto, argumentaba Platón, ya que nadie quiere dejar de ser, lo que significa que todos quieren seguir siendo *un* cuerpo. Tender a la unidad significa buscar la inmortalidad. El amor busca la unidad y el odio la división. Algunos dirían: la discordia. El problema es que ya estamos divididos, vale decir, seccionados o sexuados, lo que explicaría por qué ese deseo tiende a restablecer la unidad perdida (cuando Lacan hable más tarde de “castración” solo va a estar parafraseando el vocablo *sexuación*). Pero si ese vínculo que congrega a la multitud es la *arjê* o el poder, amar significa sentirse atraído por él. El poder se convierte así en sinónimo de belleza, bien o causa del deseo. Y es más, el Uno ejerce su poder sobre las cosas, el Uno consigue reunir las multiplicidades “en perpetuo derrumbamiento”, atrayéndolas hacia sí.

Aristóteles sustituyó la Belleza-Bien de Platón por un Motor Inmóvil (*kínouîn akínêton*): motor porque mueve la multiplicidad hacia sí, u oficia de motivo o causa; inmóvil porque no precisa moverse para hacerlo dado que atrae la multiplicidad con su propia inmovilidad, con su inmutabilidad, su mismidad. Incluso podríamos llegar a decir: con su *simpleza*. Porque todavía pensamos que una cosa cambia a condición de que esté compuesta de partes, mientras que una cosa simple, absolutamente simple, no estaría sujeta a ninguna variación y mucho menos, desde luego, a la descomposición. La raíz *sim-*, de hecho, emparentada con el vocablo griego *hen* (uno), es la misma que encontramos en el adverbio *semper*: aquello que es de una vez por todas, aquello que no cambia con el tiempo (de modo

que no sabemos si empleamos estos vocablos porque pensamos así o pensamos así porque empleamos esos vocablos).

El Uno es a la vez se-ductor y pro-ductor porque con-stituye las cosas, o las aúna, atrayéndolas³⁰. Las cosas obedecen a esa causa porque la desean, de modo que obedecer y desear no serían sino dos maneras de decir lo mismo. Todavía aseguramos, de hecho, que un cuerpo busca *con-servarse* o *pre-servarse* sin detenernos a pensar en la servidumbre que lo mantendría unido. Y solemos olvidar también que un *vínculo* era el lazo con el cual un señor amarraba a algún vencido. La seducción del vínculo no sería tanto un deseo masoquista de sumisión como un deseo sinónimo de sumisión. No habría, para la metafísica, un deseo libre ni manera alguna de liberar el deseo desde el momento en que este significa obediencia a una causa, algo que los poetas sabían cuando hablaban de un “amor tirano” o cuando elevaban a la amada a la dignidad de una señora severa y despótica (*domina*, decían ya los latinos, *domna* van a traducir los trovadores provenzales y *dueña* o *doña* los poetas españoles).

La expresión *sujeto deseante* resultaría, en este aspecto, un pleonasmó: desde el momento en que alguien desea, está sujeto, y se trata de un sujeto, justamente, porque desea. Para Platón y Aristóteles dominar no significaba, en sentido estricto, otra cosa: *cautivar*, *subyugar*, *conquistar*, *prender*, vocablos que todavía hoy, para nosotros, remiten indistintamente al lenguaje del amor y del poder. Y recordemos que para

³⁰ Combinando las enseñanzas de Platón y de Aristóteles, algunos neoplatónicos, como Proclus de Licia, ya habían llamado la atención acerca de esta paradoja: las cosas proceden (*pro-odeúei*) de aquello hacia lo cual se dirigen o a lo que buscan volver (*epistréphein*). Y no se trata de dos movimientos consecutivos sino simultáneos, incluso de dos maneras de entender el mismo movimiento. *Elementatio theologica*, theorema 35.

Lacan, sin ir más lejos, la causa del deseo, el “objeto a”, no va a ser sino la materialización espectral del significante-amo o el significante-uno: ese significante del goce que, para desgracia de los sujetos, carece de significación, de modo que no les proporciona ninguna información útil acerca de la causa en cuestión. También nos sometemos, para Lacan, al poder del amo porque, precisamente, lo amamos. Nietzsche hablaba de un deseo “gregario” (sugiriendo así que habría, como contrapartida, un deseo que se aleja de la grey, un deseo de dis-gregación). Y Sigmund Freud no planteaba algo distinto en su *Psicología de las masas* (o más bien, de las multitudes). El *ductor* de los latinos, o el *duce* de los italianos, es, ante todo, un se-ductor, y congrega a esas muchedumbres con su irresistible atractivo. A este problema va a seguir haciendo alusión Ernesto Laclau cuando convierta el significante-amo de Lacan en un significante hegemónico, el mismo que congrega, gracias a la fascinación que despierta en ellos, a los diversos sujetos sociales con-stituyendo o pro-ducendo, así, la unidad de un pueblo.

Recordemos, una vez más, aquella célebre tesis de Tomás de Aquino en *Contra Gentiles* (III, 25): “Estimamos saber perfectamente algo cuando conocemos la causa primera. El hombre desea entonces naturalmente, como su fin último, conocer la causa primera. Ahora bien, la primera de todas las causas es Dios. El fin último del hombre es, por ende, conocer a Dios”. La teología, en este aspecto, corresponde a una época precisa del periplo metafísico: aquella que pone al *théos* en *arjê*. Pero si la causa primera ya no es Dios sino el *Lógos*, basta con sustituirlos en aquel pasaje de Santo Tomás para que obtengamos una definición de la metafísica posmoderna tal como la presentan, entre otros, Laclau y Mouffe. Aquella verdad que se le escapa al discurso no es entonces alguna zona de la realidad que quedaría fuera de él, al margen o irreconocible, sino su propia condición de existencia: el lenguaje. Aquello que es-

capa a lo dicho es el propio decir. Y por eso la objeción de Norman Geras no carecía de pertinencia. Esta dimensión del lenguaje que se olvida detrás de los discursos, resulta inseparable, según Lacan, del descubrimiento freudiano del inconsciente:

¿Freud no tuvo un gesto caritativo cuando le permitió a la miseria de los hablantes decirse que hay –dado que hay inconsciente– algo que trasciende, que trasciende realmente, y que no es sino eso que esta especie habita, a saber: el lenguaje? ¿No tuvo un gesto de caridad cuando le anunció esta buena nueva según la cual en su vida cotidiana tiene un soporte de más razón de la que parecía y que, de la sabiduría, el objeto inalcanzable de una búsqueda vana, ya se encuentra allí?³¹

Freud les anuncia a los filósofos que ese saber que buscaban en las alturas o los abismos se encontraba ahí, en eso que habitamos como especie humana, aunque nos resulte inapropiable o incontrolable: la lengua o la dimensión inconsciente del lenguaje. A la zaga de San Pablo, no obstante, los teólogos medievales hablaban ya de *arcana verba*, de palabras secretas, u ocultas, inseparables de ese *Verbum* que para ellos era el Señor. No es casual entonces que Lacan parodie en aquel pasaje el registro de los discursos evangélicos: esta buena nueva no habría sido sino aquella que trajo, según San Pablo y San Juan, el cristianismo, a saber: el *lógos en arjê*. En esto consistiría la revelación cristiana: el *lógos* estaba aquí, en el mundo, pero el mundo no lo conoció. O como escribe San Pablo en la Epístola a los Romanos:

La justicia de la fe habla así: “No dice en tu corazón: ¿quién subirá al cielo (para hacer descender al Mesías)? O bien: ¿quién

³¹ Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 123.

descenderá a los abismos (para hacer subir al Mesías de entre los muertos)?”. ¿Qué dice entonces? “Próxima [*eggús*] está la palabra, en tu boca y en tu corazón”. Esta es la palabra de la fe que nosotros anunciamos.³²

El sujeto busca entonces un bien que puede usar en cualquier momento aunque no logre apropiárselo, porque su palabra nunca es suya, o es siempre la palabra de otro, a pesar de estar cerca de él, a pesar de ser, incluso, lo más próximo de él: al *lógos* lo proferimos pero no podemos controlarlo; se trata de nuestra lengua pero, aun así, se nos escapa. Y el inconsciente no significa otra cosa: no podemos adueñarnos de esa palabra que nos constituye como seres hablantes y que, a pesar de su labilidad, brota de nuestros labios. A esa dimensión inaprehensible del lenguaje, a eso que no podemos decir aunque nos permita decir todo, los poetas la llamaron, desde la antigüedad, Musa.

³² *Romanos*, 10, 6-8.

...Y EL POETA

Pero si ellos me preguntan:
“¿Cuál es su nombre?”, ¿qué les respondo?

Éxodo, 3, 13

El lector empieza a vislumbrar entonces por qué el título de este libro comienza con las figuras del señor y del amante. Lo que tal vez no le quede claro es por qué añadimos la figura del poeta. La introducción de este tercer personaje se explicaría, aun así, por el problema con que iniciamos este ensayo: la pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada? presuponía la existencia de algo antes de que existiera algo. La pregunta presuponía aquello que trataba de explicar. Lo que existía antes de que existiera algo no podía ser entonces algo ni tampoco, desde luego, no ser nada en absoluto. Incluso podríamos preguntarnos si resulta legítimo hablar sencillamente de *existencia* cuando no se trata de la existencia de una cosa. Esta cuestión preocupó a los teólogos a lo largo de los siglos: ¿qué tipo de existencia era la existencia de esa *arjê*, y en la ocasión de ese *théos*, que no tenía el estatuto de una cosa más entre otras? El problema no era tanto si ese señor existía sino de qué estábamos hablando cuando decíamos que existía. Desde el momento en que hablamos, hablamos acerca de algo. Pero ese señor no podía ser algo ya que se trataba de la causa gracias a la cual se explicaba por qué había, en general,

algo. ¿Cómo resolver entonces esta aporía? ¿Cómo hablar acerca de él sin convertirlo en algo?

Algunos teólogos, como Juan de Eckhardt –e incluso los cabalistas judíos antes que él– llegaron a sostener que Dios no existía (llegaron a llamarlo, incluso, “nada”) porque *existir* solo puede decirse de las cosas que aparecen y estas solo aparecen, se muestran o se revelan gracias al poder divino. Eckhardt hablaba entonces de una “nada por exceso” que distinguía de esa “nada por defecto” que sería la pura multiplicidad material³³. La *arjê*, la *conditio*, debía ser necesariamente algún *deus absconditus*. Y por eso algunos neoplatónicos, como Proclus, preferían hablar de *preexistencia*. Pero Platón ya había tratado de responder a este problema a través de una célebre alegoría. Como las cosas aparecen, sin excepción, gracias al Uno, este podía compararse con un sol: gracias a su luz, todas las cosas se muestran o se revelan –y esto significaba *ex-sistere*–, pero no podemos ver de frente esa fuente luminosa (no olvidemos que el nombre Zeus, de donde provienen *théos* y *deus*, estaba formado a partir de una raíz que significaba “el que brilla”). Platón ya estaba proponiendo aquí una solución que los teólogos medievales van a llamar *analogia entis*. Solo se puede hablar acerca de la causa primera por analogía con lo causado, solo logramos hablar acerca del todo a través de una comparación con alguna de sus partes. Esta solución, sin embargo, no era fácil de aceptar porque Platón debía hacer volver a los poetas que había expulsado de su república en el momento mismo de abordar la cuestión metafísica por excelencia: la *arjê*. Ese presunto pasaje del *múthos* al *lógos*, orgullo de los filósofos, se veía puesto en tela de juicio desde el momento en que la metafísica debía recurrir a una narración mítica para contar los orígenes.

³³ Maître Eckhart, *Sermons. Traités*, París, Gallimard, 1987, p. 157.

En la *República* Platón afirmaba que la idea de Bien era “por sí misma soberana [*kuría*] porque revela y da a conocer”³⁴. En una glosa de este libro, el filósofo shiíta Abdallah Ibn Sina, conocido entre los cristianos con el nombre de Avicena, resumía en pocas líneas esta tríada metafísica del señor, el amante y el poeta:

El monarca es entre todos el más retirado en esta soledad. Quien le atribuya un origen se equivoca. Quien pretenda escribir una alabanza a su medida, es un frívolo charlatán. Porque el monarca escapa al poder de las gentes hábiles en calificar, de la misma manera que yerran aquí todas las comparaciones. Que nadie se atreva a compararlo con cualquier cosa. No tiene miembros que lo dividan: él es todo entero un rostro por su belleza, una mano por su generosidad [...] Pareciera que su belleza fuera el velo de su belleza, que su manifestación fuera la causa de su ocultamiento, que su epifanía fuera la causa de su escondimiento. El sol puede contemplarse mejor cuando se lo vela ligeramente. Cuando, por el contrario, la heliofanía derrama toda la violencia de su brillo, el sol se resiste a la mirada, y es la razón por la cual su luz es el velo de su luz.³⁵

Los “frívolos charlatanes” hábiles en calificar, en escribir alabanzas o en establecer comparaciones son, desde luego, los poetas. Pero al propio Avicena no le queda más remedio que incurrir en ese discurso que él mismo está condenando cuando compara ese origen con un monarca, una luz y la belleza. Solo se puede hablar acerca de aquella *arjê* “velándola ligeramente” u observándola a través de una figura. Tras su lectura

³⁴ 517 c, 4.

³⁵ Citado por Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, París, Berg, 1995, p. 164.

de Avicena, el filósofo judeoespañol Maimónides va a explicar, escribiendo en árabe, que los “metafísicos y los teólogos” hablaban por “alegorías y enigmas” cuando se ocupaban del misterio supremo, y a veces también dividían el asunto, aunque fuese solo uno, “distribuyéndolo en varias alegorías alejadas unas de otras”, y cuando alguien pretendía enseñar la cuestión “sin el empleo de alegorías y de enigmas, había tanta oscuridad en sus palabras que estas hacían las veces de alegorías y enigmas”³⁶.

Este problema está muy lejos de haber quedado acantonado en las remotas regiones de los textos antiguos y medievales. Un pensador como Ernesto Laclau, después de todo, sigue explicando el fenómeno de la hegemonía a partir de la *analogia entis*: el significante hegemónico es una parte que se convierte en metáfora del todo. Y este significante posee una potencia poética ya que hace pasar lo social del no-ser al ser (definición de la *poiêsis*), potencia que el argentino compara con una *creatio ex nihilo*. Pero para elaborar su tesis sobre la hegemonía política Laclau se inspiraba ya en la “metáfora paterna” de Lacan, ese significante que sustituye a otro necesariamente ausente. No es casual, en este aspecto, que cuando reconstruya el mito elaborado por el pequeño Hans –mito que explicaría su fobia por los caballos–, Lacan reencuentre la cuestión metafísica por excelencia:

Como el pequeño Hans no es un simple amante de la naturaleza, es un metafísico. Lleva la pregunta allí donde se encuentra, es decir, en el punto en que hay algo que falta. Y ahí, pregunta dónde está la razón, en el sentido en que decimos *razón matemática*, de esta falta de ser. Y ahí va, como cualquier espíritu colectivo de la tribu primitiva, a comportarse con el rigor que

³⁶ Moses Maïmon, *The Guide for the perplexed*, Chicago, 1963, p. 13.

conocemos, y a darles la vuelta a las soluciones posibles, con una batería de significantes escogidos.³⁷

Que este significante totémico se convierta, a su vez, en el objeto de su fobia, o en ese elemento que el pequeño Hans intentaba excluir de su mundo, es una paradoja que la metafísica frecuente cuando deja a la *arjê* fuera de la totalidad que ésta funda, como si el señor debiera mantenerse al margen de su dominio o como si su intrusión nos provocase una angustia intolerable. La causa tiene una dimensión traumática y tal vez el psicoanálisis no nos haya dicho otra cosa. De hecho, el propio Lacan evocó alguna vez la *Guía de los extraviados*, o *de los perplejos*, insistiendo en que Maimónides organiza su discurso de manera tal “que lo que quiere decir, que no es decible –es él quien habla– pueda revelarse aun así”. A través “de cierto desorden, de ciertas rupturas, de ciertas discordancias intencionales”, Maimónides “dice lo que no puede o no debe decirse”, de modo que procede como cualquier sujeto cuyos “lapsus, lagunas, contenciones, repeticiones” también aluden a algo que no puede develar aunque esas mismas figuras lo revelen³⁸.

Todo sucede entonces como si el fundador estableciera los límites entre lo determinado y lo exterminado y como si él mismo quedara fuera de esos límites o se viera, de uno u otro modo, eliminado. A Freud le llamó justamente la atención el hecho de que en muchos mitos el fundador o el soberano fueran sacrificados o exterminados, como presumiblemente habría ocurrido con Moisés. Y él mismo elaboró un mito que recreaba este crimen primordial, con el propósito de explicar la íntima relación que existe entre el deseo sexual y los orígenes de las

³⁷ Jacques Lacan, *La relation d'objet*, París, Seuil, 1994, p. 330.

³⁸ Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1975, p. 373.

sociedades humanas. Habría que preguntarse si este mito no recorrió, bajo diferentes formas, la historia de la metafísica, y vamos a tener la oportunidad de hacerlo hacia el final de este ensayo. Pero acaso el mito de la excepción fundadora sólo sea una alegoría de ese lenguaje, de esa dimensión del lenguaje, que nos trasciende, como dice Lacan, y nos trasciende verdaderamente, aunque no sea sino eso que habitamos.

El señor, el amante y el poeta son, en todo caso, los principales personajes del dispositivo metafísico, esa misma metafísica que nuestra época, masivamente, rechaza. Muy pocos pensadores estarían dispuestos hoy a refrendar el discurso de Avicena o de Maimónides, y sin embargo este dispositivo vuelve con una tenacidad insobornable, a tal punto que, según algunos, el pensamiento moderno se vería reducido a un combate crítico, dialéctico o deconstructivo contra el dispositivo metafísico. Pero la filosofía sigue siendo, en lo esencial, una política, una erótica y una poética o, si se prefiere, una archi-política, una archi-erótica y una archi-poética, aunque los modernos hayan elegido deslindar, en muchos casos, estas dimensiones, obedeciendo al imperativo crítico de una autonomía de los objetos de estudio, como si no se tratase de un problema que afecta a la propia constitución de los objetos de estudio.

II. LA METAFÍSICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA

PERFORMANCE

Y a ti, pobre criatura, ¿qué te hicieron?
¿Chico? ¿Chica?

GOETHE

A principios de los años noventa, Judith Butler irrumpía en los incipientes *queer studies* con su libro *Gender trouble*, una sa-gaz crítica de la substantialización de las identidades sexuales en la vía trazada por Althusser y Foucault. Cuando la metafísica, según ella, se pregunta ¿qué es la mujer?, espera encontrar al final del camino una definición universal y necesaria. Poco importa si a continuación emprende una meditación pu-ramente especulativa o una investigación empírica. La pre-gunta misma presupone que existe algo así como una esencia o una naturaleza femenina, una “substancia provista de atri-butos fijos y coherentes”³⁹, independiente de las sociedades en las cuales las mujeres viven y trabajan. Cada sociedad, no obs-tante, les asigna ciertas tareas y una manera de ser precisas. Cada sociedad “produce” o “fabrica” a sus mujeres. De modo que deberíamos preguntarnos más bien: ¿en qué convirtió a la mujer tal o cual sociedad? Y ni siquiera eso, porque esta

³⁹ Judith Butler, *Gender trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1999, p. 85.

pregunta presupone todavía que esta sociedad hizo algo con una serie de sujetos que ya eran, desde un principio, mujeres, cuando en realidad la propia “feminidad” es un producto histórico y social. La pregunta debería asumir más bien esta forma: ¿qué destino le depara a los sujetos llamados mujeres una sociedad precisa?

Para cernir mejor el problema, podríamos recordar la polémica que Butler mantuvo con Julia Kristeva en las páginas de *Gender trouble*. La psicoanalista francobúlgara reivindicaba en los años setenta una “economía libidinal” femenina, vinculada con la maternidad, el deseo de procreación y la actividad creativa, una economía que no habría cesado de verse reprimida por el orden masculino o falocéntrico. Judith Butler le replica que “esta misma economía es una reificación que reproduce el carácter obligatorio para las mujeres de la institución de la maternidad, mientras lo disimula”⁴⁰. La presunta naturaleza pre-discursiva, o pre-simbólica, de la mujer, aquello que supuestamente ya estaba ahí antes de que el sujeto ingresara en la sociedad, es un efecto retroactivo del papel, o del destino, que un poder patriarcal le asigna en la división de actividades: hacer de madres. El supuesto instinto materno de la mujer es la interiorización de una norma bajo la forma de un deseo “natural”, presuntamente ligado a su constitución anatómica o a no se sabe qué secreción glandular.

En respuesta a cualquier “metafísica de la substancia”, Butler habla de un estatuto “performativo” de los géneros. Así como el juez declara “marido y mujer” a dos sujetos, una autoridad socio-simbólica los declaró con antelación “él” y “ella”. Butler juega entonces con la ambigüedad de la locución *performance* del inglés, ya que esta no solo alude a

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 187.

la ejecución de una orden sino también a las representaciones teatrales: cuando el poder declara que alguien es hombre o mujer, el sujeto que asume ese mandato comienza a interpretar este papel en la sociedad como quien obedece o responde a una orden proferida por un amo. “Decir que el cuerpo genderizado [*gendered*] es performativo –explica Butler– quiere decir que no tiene un estatuto ontológico independiente de los diferentes actos que constituyen su realidad”⁴¹. Y añade:

Si esta realidad está constituida como una esencia interior, esto implica que esta interioridad es precisamente uno de los efectos de un discurso fundamentalmente social y público, de la regulación pública del fantasma por parte de la política de la superficie del cuerpo, del control de las fronteras del género entre interior y exterior: así es como esta interioridad instituye la “integridad” del sujeto.⁴²

No hay entonces una interioridad femenina, algo que en otra época se hubiese llamado “alma” y que, adoptando su equivalente griego, los modernos llamarían “psique”. Esa presunta interioridad, ese supuesto núcleo íntimo de la mujer o del hombre, esa “quimera de una unidad substancial”, es un producto colectivo, y por eso Butler evoca los trabajos de Michel Foucault para quien “los sistemas jurídicos de poder producen a los sujetos que a continuación representan”⁴³. La dimensión performativa del lenguaje es, en efecto, tautológica, dado que se refiere, como si ya estuviese ahí desde antes, a la misma entidad que establece o, si se prefiere, trata como un dato natural, como una *phúsis*, aquello que ella

⁴¹ *Ibíd.*, p. 249.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*, p. 50.

misma generó. Los redactores de una constitución, por ejemplo, se declaran representantes de un pueblo cuya unidad y existencia depende de esa misma declaración constituyente (“Nosotros, los representantes del pueblo, declaramos que este pueblo es uno y soberano...”). Tanto Foucault como Butler radicalizan el pensamiento crítico sustituyendo las identidades metafísicas por identidades constituidas o fabricadas históricamente. Y por eso el historicismo y el culturalismo se presentan hoy como los antidotos más eficaces contra esa tentación dogmática o substancialista que algunos llaman “metafísica”. Esta “unidad substancial” es, como planteaba Foucault, “quimérica”, pero esto no significa que sea una mera ilusión de los observadores: se trata de una ficción eficaz. Y hasta tal punto eficaz que en eso reside el poder. Como una buena parte del pensamiento actual, la teoría de Butler tiende a una identificación del *factum* y el *fictum*, o del hecho y la ficción, e incluso del *factor* y el *fictor*, identificación perfectamente metafísica, ya que se trata de la superación de la *phúsis* en dirección del artificio.

Judith Butler, sin embargo, considera que la “metafísica de la substancia”, o el pensamiento estructurado en torno a la dualidad lógico-gramatical de sujeto y predicado, sería un discurso cómplice de la naturalización o la reificación de la obediencia. Y la sexualidad, para ella, no sería sino esta sustantivación del género performativo. Ya no habría que decir entonces que una persona se comporta de una manera o de otra *porque* es hombre o es mujer sino que se convierte en hombre o mujer *porque* se le impuso, performativamente, una manera de actuar, de sentir y de vivir. La quimérica identidad substancial anterior a las *performances* es un efecto retroactivo del mandato socio-simbólico; la eternidad de la esencia es una consecuencia de las formaciones de poder históricas o contingentes (Butler, como la mayoría de los pensadores contemporáneos, se inscribe en esa tradición crítica que, invirtiendo la

metafísica antigua, concibe la eternidad como un efecto de la temporalidad histórica). Esto nos permite comprender entonces por qué, para la californiana, ese llamado caso “anómalo” en el dominio del género –el/la *drag queen*– puede elevarse al rango de paradigma universal: todos somos *drag queens* dado que nos travestimos o nos ataviamos con los artificios de un “género”. Solo que no hay un sujeto que se vista con alguna identidad sino una investidura que genera una identidad subjetiva. Butler recuerda al respecto una frase de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche: “No hay ningún ‘ser’ oculto por detrás del acto, el efecto y el devenir; el ‘actor’ sólo ha sido ‘añadido’ al acto: el acto es todo”⁴⁴. Y siguiendo en este punto al pensador alemán, la californiana comenta:

Si la idea de una substancia durable es una construcción ficticia producida por el ordenamiento obligatorio de los atributos en secuencias de género coherentes, se diría que el género como substancia, la viabilidad del hombre y de la mujer como nombres, se ven cuestionados por el juego disonante de los atributos que no se adecuan a los modelos secuenciales o causales de inteligibilidad.⁴⁵

Esto explicaría entonces por qué tanto Hegel como Nietzsche situaron el problema de la identidad o de la esencia en la perspectiva del discurso del señor. Si el sujeto sólo surge como tal a partir del momento fundacional o constituyente en que un poder socio-simbólico le dice “tú eres esto”, la desobediencia (¿pero cómo pensarla?) implicaría dejar de serlo. La “apariencia de la substancia”, explica la californiana, “consiste exactamente en esto: una identidad construida, un acto

⁴⁴ Citado por Butler, *ibíd.*, p. 86.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 85.

performativo que el gran público, incluido los propios actores y actrices, llegan a creer y a interpretar [*perform*] bajo la modalidad de la creencia”⁴⁶. Esta “moral del siervo”, añadía Butler, “se explica sin duda por un cálculo lúcido: preferible ‘ser’ en un estado de esclavitud que ‘no ser’ nada en absoluto”⁴⁷. Como la propia Butler se pregunta, “¿qué significaría para el sujeto desear otra cosa que su continua ‘existencia social’?”⁴⁸. La anulación de esta existencia supone “caer en algún tipo de muerte”⁴⁹, una extinción de su identidad reificada o una defunción de su función social. La desobediencia exigiría entonces una “voluntad de no ser” que Butler denomina “de-subjetivación crítica”⁵⁰, una especie de suicidio simbólico que le permitiría al sujeto desujetarse de la identidad o el destino que una sociedad le asignó, de-sujeción inseparable de una sordera de los mandatos simbólicos. Pero si el deseo del sujeto es un efecto performativo del poder, ¿cómo podría desear otra cosa que la perpetuación de una “existencia social”? Es más, ¿en qué consistiría esa liberación si el sujeto fue constituido de cabo a rabo por una formación de poder o si no hay, como decía Foucault, “afuera del poder”? ¿En qué consistiría un sujeto que ya no estuviera sujeto a un señor, un sujeto cuya manera de ser o de comportarse no obedeciera a alguna causa, es decir, a la voluntad de un amo? O como escribe Butler interrogando a Foucault:

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 255.

⁴⁷ Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 186.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 48.

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 187.

¿Qué se desea entonces en la sujeción? ¿Se trata de un simple amor de los obstáculos o de un escenario más complejo? ¿Cómo sobrevivir si las modalidades que garantizan la existencia son precisamente las mismas que exigen e instituyen la subordinación? Según este punto de vista, la sujeción es el efecto paradójico de un régimen de poder en el cual las propias “condiciones de existencia”, la posibilidad de persistir como ser social reconocible, requieren la formación y el mantenimiento del sujeto en su subordinación.⁵¹

Esto explica, en todo caso, por qué, alejándose de Foucault, Butler busca una salida a la fatalidad del género a través de la teoría freudiana de la identificación melancólica. No nos vamos a detener en la solución que propone sino a recordar, muy brevemente, que para Freud existían dos identificaciones: una, especular, con la imagen del otro convertido en “yo ideal”; la otra, simbólica, con la mirada del Otro convertido en “ideal del yo”. Una identificación con el personaje, digamos, y otra con el espectador para el cual lo interpretamos. De modo que la des-identificación, o la “des-subjetivación crítica”, supondría dejar de buscar el reconocimiento del Otro. O supondría dejar de desear el deseo de ese Otro. Pero desde el momento en que el yo sólo existe cuando el Otro lo reconoce, cuando lo toma en cuenta, cuando lo inviste con alguna identidad o lo inscribe en su registro, ¿cómo prescindir de su mirada sin aceptar alguna forma de inexistencia?

Aunque no cese de preconizar la ruptura con la metafísica, el pensamiento de Butler reúne sus principales elementos. ¿Qué sería la *performance* sino una traducción del *lógos en arjê*? ¿Y qué sería la obediencia sino ese deseo de *con-servarse* que caracteriza al siervo o al sujeto pero que ya caracterizaba,

⁵¹ *Ibíd.*, p. 47.

según Platón, a cualquier amante? ¿Cómo podría surgir un sujeto que no respondiera a una interpelación o un mandato? ¿Cómo podría aparecer, incluso, si no es como respuesta a un mandato? Si el poder es productivo o generativo, si se trata de una *arjê* que a la vez causa y domina –y el vocablo *performance* resume una vez más ambos aspectos–, a Butler no le queda otra alternativa que volver a vincular la liberación con la nada, ya que sería lo único que no tiene explicación: lo único que no obedece a una causa o no está sujeto a una *arjê*. Y no es raro que su discurso se vuelva en este punto aporético: no se puede explicar la libertad o la “de-subjetivación crítica” porque cualquier explicación supone la sumisión a una *arjê*. Se trata de un problema que preocupó a los teólogos durante siglos: si se aceptaba la predestinación, la redención solo podía provenir del misterio de la gracia.

Butler se enfrenta con un problema tan antiguo como la metafísica: si existe un sujeto libre, o subversivo, este no podría ser ni *natura* (*phúsis*) ni su contrario, *artificium*, ni cosa natural ni cosa artificial, ni *factum brutum* ni *factum*, ni dato ni producto, sino algo entre los dos, algo que excede tanto la naturaleza como la cultura, eso que Butler llama *trouble*: esa perturbación, ese desorden, esa subversión que los romanos asimilaban, precisamente, a la *turba*.

POIËSIS

Filosofía e Historia serán más o menos reemplazadas por el estudio de los valores de la palabra –estudio que clasificará las obras de estas especies entre las novelas y las poesías– sin olvidar los Libros santos, la teología, etc., toda la biblioteca de la *Fiducia*.

PAUL VALÉRY

Un año antes de la publicación de *Gender trouble*, había aparecido en Nueva York *Contigencia, ironía y solidaridad*, un libro de Richard Rorty. El norteamericano también emprendía una crítica de la metafísica que en ciertos puntos coincide con la efectuada por Butler. Sus objetivos éticos y políticos, no obstante, son ligeramente diferentes. Editado el año de la caída del Muro, el libro de Rorty se inicia con el siguiente interrogante: ¿puede pensarse una sociedad más solidaria o una humanidad menos cruel? Para muchos, explica, la naturaleza del individuo es esencialmente egoísta, de modo que el sentimiento de solidaridad sería un mero “artificio” de la socialización humana, una violencia que la comunidad ejerce sobre ese condensado de amor propio que es el ego para forzarlo a practicar la reciprocidad y, llegado el caso, el altruismo. Pero nociones como “naturaleza humana” o “nivel más profundo del yo” son presupuestos substancialistas de la metafísica: “nada hay ‘debajo’ de la socialización o antes de

la historia que sea definitorio de lo humano”⁵². ¿En qué consiste el hombre? En aquello que la sociedad y la historia hizo de él, y en este punto Rorty elogia las virtudes de ese historicismo que se remontaría, según él, a Hegel. El problema consistiría ahora en entender “¿de qué manera puede el que vive en una sociedad así ser algo más que un actor que desempeña un papel según un guión establecido?”⁵³. O para decirlo en términos de Butler: ¿cómo nuestra vida podría ser algo distinto de una *performance* de los mandatos sociales?

Hace unos doscientos años, recuerda Rorty,

comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. La Revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podían sustituirse casi de la noche a la mañana. Este precedente hizo que, entre los intelectuales, los utopistas políticos fueran la regla más que la excepción. Los utopistas políticos dejan a un lado tanto las cuestiones referentes a la voluntad de Dios como las referentes a la naturaleza del hombre, y sueñan con crear una forma de sociedad hasta entonces desconocida.⁵⁴

Por esos años, justamente, los poetas románticos rompían con la idea, presuntamente aristotélica, de la poesía como *mimesis* y comenzaban a concebirla como una creación del artista: una “re descripción metafórica” del mundo y del yo⁵⁵.

⁵² Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 15.

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 23.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 36.

Esto significa, para Rorty, que la verdad deja de percibirse como una adecuación entre los discursos y los estados de cosas y comienza a comprenderse como su construcción, constitución o composición. La teoría de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* había traído aparejada la idea de una “única descripción correcta” que relegaría todas las demás al purgatorio de la *doxa* o el error. La metafísica, para Rorty, no significa otra cosa: se trata de una construcción como cualquier otra que se arroga el derecho de situarse en el lugar de la única verdad o, por lo menos, que la busca, como si esta se encontrase escondida en alguna parte a la espera de que la encontremos:

Los metafísicos piensan que los seres humanos desean por naturaleza conocer. Piensan eso porque el léxico que han heredado les proporciona una imagen del conocimiento como una relación entre los seres humanos y la “realidad”, y la idea de que tenemos necesidad y el deber de entrar en esa relación. Ella también nos dice que la “realidad”, si se la interroga adecuadamente, nos ayudará a determinar cómo debe ser nuestro léxico último. Los metafísicos creen, pues, que ahí afuera, en el mundo, hay esencias reales que es nuestro deber conocer y que están dispuestas a auxiliarnos en el descubrimiento de ellas mismas. No creen que sea posible hacer que una cosa aparezca como buena o mala redescribiéndola, o, si lo creen, lamentan ese hecho y se aferran a la idea de que la realidad nos ayudará a resistir tales seducciones.⁵⁶

Para los positivistas, por ejemplo, Galileo descubrió algo que a Aristóteles se le escabullía porque carecía del léxico adecuado para describir el mundo. Para el “ironista”, en cambio, se trata de una nueva

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 93.

herramienta que para ciertos propósitos resulta funcionar mejor que cualquier otra herramienta precedente. Una vez que se hubo descubierto lo que se puede hacer con un léxico galileano, nadie sintió mucho interés en hacer las cosas que solían hacerse (y que los tomistas piensan que deben seguir haciéndose) con un léxico aristotélico.⁵⁷

Aristóteles y Galileo son dos poetas que nos brindaron diferentes “redescripciones metafóricas” de la naturaleza, y cada uno en su momento introdujo un cambio “de la forma de hablar y, con ello, un cambio de lo que queremos hacer y de lo que pensamos que somos”. Y lo mismo podría sostenerse acerca de Rossetti y de Yeats: este último no “refutó”, desde luego, los poemas del primero, sencillamente los volvió “menos interesantes”, porque introdujo una nueva manera de pensar y de sentir que ya no corresponde a la que suscitaban los poemas de Rossetti:

Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico del hacedor de nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie.⁵⁸

Desde el momento en que adoptamos un lenguaje, un léxico, un “ejército de metáforas”, el mundo se nos presenta bajo un cariz diferente, y por eso resulta superfluo hablar de adecuación o correspondencia: si un discurso crea un mundo, no puede sino corresponderse con él. Y si los otros lenguajes nos parecen erróneos o perimidos, se debe simplemente a que no los adoptamos, a que no soñamos el mundo de acuerdo con sus instrucciones o a que ya no mantenemos una relación

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 39.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 40.

transferencial con ellos (el amor es el signo de que cambiamos de discurso, solía decir Lacan). Y por eso un filósofo-poeta no busca elaborar un discurso más verdadero sobre el mundo, o sobre el yo, sino “romper el *hechizo* suscitado por la lectura de libros que forman parte del canon”⁵⁹. El filósofo-poeta no es, en este aspecto, un buscador de verdades sino un seductor de públicos porque el “amor por la verdad”, o por la sabiduría, significa para él que solo consideramos verdadero aquello que amamos, aquello que nos cautiva o nos hechiza:

De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ellos intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas.⁶⁰

Las posiciones de Rorty pueden parecer, todavía hoy, sorprendentes, y sin embargo el uruguayo José Enrique Rodó no planteaba algo muy distinto hace poco más de un siglo: los pensadores científicos o políticos, proclamaba en el *Ariel*, son, al fin y al cabo, poetas, creadores de nuevas sociedades y nuevos mundos. Así como la mutación que va a dar lugar a una nueva especie se produce primero en un individuo que va a transmitirla a sus descendientes, el uruguayo explicaba, con un lenguaje igualmente darwinista, nietzscheano y romántico⁶¹,

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 117.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 29.

⁶¹ La dimensión darwinista del neopragmatismo de Rorty aparece de manera mucho más explícita en un trabajo ulterior: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1997). Un comentario esclarecedor de este ensayo puede encontrarse en un artículo de Elías Palti: “Las aporías del pragmatismo rortyano”, en *El Rodaballo* n° 11/12, primavera/verano 2000, pp. 126-127.

que algunos “individuos proféticos” de la sociedad anticipaban lo que vendría, no porque tuviesen el don de adivinar el futuro sino porque tenían el vigor requerido para engendrarlo⁶². De hecho, estos poetas no eran solo los padres del porvenir sino también del pasado porque, gracias a sus reinterpretaciones de la historia, los hechos adquieren nuevos sentidos o aparecen como algo diferente de lo que hasta entonces habían sido.

Rorty hace suya una célebre sentencia de Nietzsche: “Recrear todo ‘fue’ para convertirlo en un ‘así lo quise’”⁶³. Y esta sentencia solo se entiende si la acompañamos por otra: “No existen hechos sino interpretaciones y toda interpretación interpreta una interpretación anterior”. Así las cosas, el hombre tendría un poder que algunos teólogos le negaban incluso a Dios y que solo Piero Damiani llegaría a reconocerle: el poder de transformar el pasado. Recordemos que este teólogo aparece, con el nombre de Pedro Damiani, en un relato de Borges: “La otra muerte”. Y es muy probable que el argentino se haya inspirado en aquella misma sentencia de Nietzsche a la hora de escribirlo porque uno de sus personajes es el coronel *Dionisio* Tabares⁶⁴. Pero este cuento retoma un problema

⁶² José Enrique Rodó, *Ariel* (prólogo de Fernando Curriel y epílogo de Pedro Henríquez Ureña), México, Factoria Ediciones, coll. “La serpiente emplumada”, 2000. Acerca de la importancia del arielismo en el pensamiento político latinoamericano, el lector puede consultar el trabajo exhaustivo de Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* (prólogo de Michael Löwy), Buenos Aires, Biblos, 2000. En el prólogo de este libro, Michael Löwy califica al marxismo predominante en América latina, desde Carlos Mella hasta Roberto Santucho, pasando por el propio Che Guevara, de “marxismo arielista”.

⁶³ *Ibíd.*, p. 49.

⁶⁴ Jorge Luis Borges, “La otra muerte”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 571-5.

que Borges ya había abordado en “Kafka y sus precursores”: hoy reconocemos una serie de precursores del escritor checo porque este los creó (y la consecuencia paradójica de esto consiste en que la “originalidad” de un escritor termina siendo subestimada debido a que se convierte en un continuador de un linaje que, retrospectivamente, fundó)⁶⁵.

Tanto Nietzsche como Proust, nos explica Richard Rorty, se habrían desembarazado del temor de que hubiera una verdad acerca de “ellos mismos” porque entendieron que esta presunta verdad no era sino lo que los otros habían hecho de ellos. Así que se consagraron a “redescribir” su vida para “crear el gusto de acuerdo con el cual se les habría de juzgar”⁶⁶. Para decirlo en términos de Harold Bloom, tanto Nietzsche como Proust habrían consagrado su vida a cambiar el “canon” (solo que al francés le interesaba recrear su yo mientras que el alemán esperaba cambiar además el mundo o “partir en dos” la historia). Heidegger habría emprendido un camino semejante y por eso en su obra maestra, *Ser y Tiempo*, afirmaba que la única “culpa” que conocía el *Dasein* era la inautenticidad, esto es: hablar “el lenguaje de otro” y vivir “en un mundo que él no hizo, un mundo que, precisamente por esa razón, no es su *Heim* [patria]”⁶⁷. Y por eso tras el llamado “giro” o *Kehre*, Heidegger “quería ayudarnos a que escuchásemos las palabras que nos habían convertido en lo que somos”⁶⁸.

Esto es, a grandes ragos, lo que dice Rorty en aquel libro, y esperemos que este resumen no traicione la riqueza de su pensamiento (cuestión que lo dejaría indiferente desde

⁶⁵ Jorge Luis Borges, “Kafka y sus precursores”, en *ibíd.*, pp. 710-2.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 116.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 128.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 136.

el momento en que, para él, la justeza de una descripción es una inquietud metafísica). Digamos que sus posiciones han gozado de cierto prestigio después de la publicación de *The Mirror and the Lamp*, y no solo en los Estados Unidos. Si su pensamiento nos interesa, se debe a que resume cierta tendencia en la filosofía y los estudios culturales de estos últimos veinte años (su estilo *beatnik* tardío, reconozcámoslo, no deja de tener además cierto atractivo). Uno podría preguntarse no obstante: ¿Rorty rompe con la metafísica? Consideremos en primer lugar la definición que él mismo propone: la metafísica sería la creencia en una adecuación entre las descripciones y la realidad que trajo aparejada la idea de la existencia de una “única descripción correcta”. Ahora bien, no hace falta internarse demasiado en *Contingencia, ironía y solidaridad* para que encontremos un pasaje como este:

Aquello que Hegel describe como el proceso del espíritu que gradualmente se vuelve consciente de su naturaleza intrínseca, *puede ser descrito más adecuadamente* como el proceso por el cual las prácticas lingüísticas europeas cambiaban a una velocidad cada vez mayor.⁶⁹

Rorty se topa aquí con un inconveniente que vamos a abordar en el último capítulo y que concierne a la relación entre lenguaje y meta-lenguaje: ¿su teoría de la “redescripción metafórica” del mundo y del yo es una “redescripción metafórica”? ¿o se trata de una versión más adecuada y, por consiguiente, más correcta de lo que ocurre en la historia del pensamiento? El problema no carece de importancia porque el postulado intrínseco de Rorty tiene un estatuto universal: “Todas las teorías son redescripciones metafóricas”. Y esto significa

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 27 (las itálicas son nuestras).

que ninguna de estas redescriptiones tiene un valor universal y necesario. Pero si su teoría también es una “redescripción metafórica”, entonces ya no puede asegurar que “todas” las teorías lo son: alguien, a finales del siglo xx, y en un lugar preciso del mundo, sostuvo esto, pero mañana, o acaso en otro lugar, otro filósofo puede sostener otra cosa –por ejemplo, que hay teorías más o menos adecuadas a la realidad–, y Rorty no podría alegar que esa teoría no se adecua a lo que son las teorías. El propio Rorty aceptaría, tal vez, esta objeción porque él no pretende que su “liberalismo irónico” sea más adecuado que la metafísica: sólo nos invita a que lo adoptemos para ver el mundo de otro modo.

Pero si la metafísica es, como decía Aristóteles, y como muchos filósofos lo pensaron a lo largo de los siglos, el discurso que se interroga acerca de la *arjê*, no se ve muy bien por qué Rorty se habría desembarazado de ella: simplemente sitúa en ese lugar al poeta. Él mismo recuerda, al fin y al cabo, que *poiêsis* significaba, para los griegos, creación y, más precisamente, pasaje del no-ser al ser. Y desde los inicios de la metafísica se le atribuyó este poder poético a la llamada causa primera. Pero como el norteamericano no se pregunta cuál sería el estatuto de la causa primera en su propio pensamiento, deja sin resolver el problema que anunció en la introducción de su ensayo: “¿De qué manera puede el que vive en una sociedad así ser algo más que un actor que desempeña un papel según un guión establecido?”⁷⁰. ¿Cómo ese sujeto construido integralmente por algún discurso histórico podría sustraerse a este para crear otro distinto? Su única respuesta se limita a un imperativo ético o estético: “Créate a ti mismo”. ¿Pero cómo esta creatura llegaría a convertirse en creador? ¿Cómo este producido podría volverse productor? Para que todo sea

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 15.

constituido por un discurso, o para que no haya realidad natural, debe haber en algún lado –y no se sabe muy bien dónde– algo que el discurso no construya. Ese germen de creatividad sólo podría ser natural o divino, con el inconveniente de que estos adjetivos introducen una dimensión metafísica que el norteamericano rechaza. ¿Podríamos hablar de deseo o de voluntad de poder? Hay, claro está, historia, y esto significa que los discursos cambiaron y lo hicieron “a una velocidad cada vez mayor”. Pero el constructivismo radical de Rorty lo priva precisamente de la posibilidad de explicar este fenómeno. Galileo, Yeats, Nietzsche o Proust son los nombres de milagros. O para decirlo con un léxico darwinista: mutaciones aleatorias, acontecimientos imprevisibles e inexplicables. Y no es casual que así sea. Como en cualquier metafísica, la *arjê* que lo explica todo no puede, a su vez, explicarse: si la creatividad es la causa de los diferentes mundos y de los diferentes yoes, esa causa no puede tener a su vez una causa. Y además, no puede formar parte de esos mundos o de esos yoes ya que estos son construcciones. Situada en el origen de estas, la creatividad escapa a las construcciones. Como sucedía con Avicena, la luz de la *arjê* vuelve a convertirse en un velo de su luz: aquello que todo lo alumbra –que todo lo engendra– vuelve a quedar en la más total oscuridad.

Rorty sostiene que la concepción del lenguaje de Davidson –con la cual él comulga– no “se asemeja al intento de Heidegger de transformar el lenguaje en una especie de divinidad” porque esta “apoteosis del lenguaje es simplemente una versión traspuesta de la apoteosis idealista de la consciencia”⁷¹. Pero la apoteosis del poeta, o de esa misteriosa X, fuente de las creaciones, no es menos teológica e idealista. Asistimos aquí a una controversia similar a las que podían

⁷¹ *Ibíd.*, p. 31.

tener lugar en el medioevo entre distintas escuelas acerca del estatuto de la divinidad, solo que esta vez ni siquiera se asume el problema plenamente. La expresión “poeta vigoroso”, no obstante, resume, como la productividad marxista o la performatividad butleriana, los dos aspectos de la *arjê* metafísica o teológico-política: el engendramiento y el señorío.

Podríamos acordarle a Rorty, no obstante, la existencia de este principio creativo y considerar resuelto el escollo metafísico: los sujetos humanos pueden sustraerse al discurso que los constituyó para crear otro diferente y construir, así, otro mundo y otro yo. El inconveniente con que nos encontramos ahora puede formularse así: ¿por qué los hombres no ponen más a menudo en práctica esta libertad creativa? Porque en filosofía no pululan los Nietzsche o los Heidegger ni en literatura los Yeats o los Marcel Proust. La respuesta del norteamericano sigue siendo, en este punto, platónica, aunque invierta los criterios del filósofo ateniense: la metafísica es, para Rorty, la *doxa* (y, por consiguiente, un pensamiento ilusorio que es preciso erradicar):

en la medida que pensemos que “el mundo” designa algo que debemos respetar y con lo que nos hemos de enfrentar, algo semejante a una persona, en tanto que tiene de sí mismo una descripción preferida, insistiremos en que toda explicación filosófica de la verdad retiene la “intuición” de que el mundo está “ahí fuera”. Esta intuición equivale a la vaga sensación de que incurriríamos en *húbris* al abandonar el lenguaje tradicional del “respeto por el hecho” y la “objetividad”: que sería peligroso, y blasfemo, no ver en el científico (o en el filósofo, o en el poeta, o en *alguien*) a quien cumple una función sacerdotal, a quien nos pone en contacto con un dominio que trasciende lo humano.⁷²

⁷² *Ibíd.*, p. 41.

El problema, sin embargo, no es que padezcamos un temor supersticioso de incurrir en esa *húbris*: es que resulta realmente peligroso correr este riesgo (aunque Rorty pondría en tela de juicio la pertinencia de adverbios como “realmente”). A esta *húbris* se la llamaba, en otros tiempos, “hacer la revolución”. Cuando Rorty sostiene que “la Revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podían sustituirse de la noche a la mañana”⁷³, se olvida sencillamente de que entre la noche y la mañana muchos no se despertaron. Cuando el norteamericano sostiene que, para los metafísicos, el mundo es una especie de persona “que tiene de sí mismo una descripción preferida”, se olvida, con su ironía, de que es efectivamente el caso. Claro que no se trata de una persona pero se trata de un señor, es decir: de algún poder. Fueron justamente los románticos –y antes que ellos, Giambattista Vico– quienes pusieron en evidencia que el mundo no es aquello que contemplamos –un objeto, digamos, de dimensiones más vastas– sino el conjunto de reglas tácitas que rigen la comunicación y los comportamientos sociales, como cuando hablamos todavía hoy de un “mundo” medieval o un “mundo” renacentista. El mundo, como hubiera dicho Vico, es el *jus latens*: lo que “mantiene a los hombres unidos en sociedad”⁷⁴. El mundo es el horizonte de aparición de los objetos: no contemplamos el mundo aunque este nos permita contemplar las cosas. Y desde el momento en que somos sujetos de este mundo o de este amo –de este *amundo*–, la desobediencia nos confronta a la amenaza de no-ser.

Como saben los lingüistas que estudiaron la dimensión pragmática del lenguaje, no basta con que cualquier individuo

⁷³ *Ibíd.*, p. 23.

⁷⁴ Giambattista Vico, *La science nouvelle* (1725), París, Gallimard, 1993, p. 74.

le declare la guerra al país vecino para que su nación entre en guerra: hace falta que esa persona ocupe cierto lugar en las instituciones estatales para que su declaración se convierta en un hecho. Muchos piensan que el trabajo no debería ser una mercancía, pero lamentablemente no basta con que una manifestación multitudinaria proclame esto por las calles para que el capitalismo deje de existir. Nadie declaró un día que los trabajadores son vendedores de tiempo de trabajo ni que los patrones están autorizados a comprarla con salarios, pero este decreto forma parte de esa autoridad socio-simbólica sin la cual no habría capitalismo. Desde luego que esta relación salarial se encuentra hoy substancializada o reificada como si fuese algo natural, y hasta tal punto es así que muchos presumen en nuestros días que resulta insuperable. Pero mientras tanto, y desde la perspectiva del derecho instituido o de las prácticas admitidas por nuestras sociedades, el enunciado “el trabajo no es una mercancía” va a ser una descripción falsa dado que no se ajusta a un estado de cosas. Al enunciado de Nietzsche, “no existen hechos, solo interpretaciones”, habría que entenderlo entonces en el sentido de las *performances* de Butler: el trabajador y el capitalista interpretan respectivamente los papeles de vendedor y comprador de tiempo de trabajo, y es en este sentido que nuestras “interpretaciones son interpretaciones de otras interpretaciones”.

Por momentos pareciera que Rorty se limitara a pensar la naturalización o la reificación como una ilusión del pensamiento: dejemos de pensar las cosas de este modo, cambiemos de léxico, y la ilusión va a disiparse. Pero el problema no es que “yo” deje de pensar las cosas de este modo: el problema es que deje de pensarlas el Otro. Cuando Rorty dice que algunos filósofos se imaginan que el mundo es una persona, no advierte que la cuestión es precisamente ésa: el mundo es el Otro. Y a esto se refiere Lacan cuando habla del “gran Otro”:

Este sentido está dado por el sentimiento que cada uno tiene de pertenecer a su mundo, es decir, a su pequeña familia y todo lo que gira alrededor. Cada uno de ustedes –me refiero incluso a los izquierdistas– está atado más de lo que cree a este mundo y en una medida cuyas dimensiones les convendría tener en cuenta. Ustedes se apoyan en cierta cantidad de prejuicios que limitan el alcance de sus insurrecciones al término más corto, ése, precisamente, que no les trae ninguna molestia, y sobre todo en una concepción del mundo que sigue siendo, por lo demás, perfectamente esférica.⁷⁵

Porque este sentimiento no es ajeno al placer que nos genera deslizarnos por los caminos trazados: el sentido suele ser el buen sentido, es decir, el “gusto” que nos procura cuando nos sentimos bien. Detalle que sirve para entender hasta qué punto el utilitarismo de Rorty podría llegar a invertirse: siempre nos parece más útil, o mejor adaptado para satisfacer nuestros deseos, el pensamiento instituido. Y el “hechizo” del que habla, a propósito del canon, proviene probablemente de ese mismo sentimiento. El orden establecido, o los discursos *en vigor*, cuentan con poderosos medios de seducción para cautivarnos o para disuadirnos de acabar con esas normas cuya vigencia impedirían la disgregación del mundo o del yo.

Se pueden proponer muchas interpretaciones de aquella venta de tiempo de trabajo en el mercado: para algunos, esto significa que el capital “da trabajo”; para otros, que el trabajo “da capital”. Y estas interpretaciones van a tener consecuencias políticas diametralmente contrarias. Pero ambas están forzadas a aceptar que en las sociedades capitalistas hay una buena parte de la población que vende su tiempo de trabajo (y otra, generalmente menos numerosa, que lo compra).

⁷⁵ Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 56.

Si algún “poeta vigoroso” propusiera otra interpretación del trabajo, debería tener el suficiente “vigor” como para vencer no solo las armas puestas a disposición del orden establecido sino también sus ingentes medios de comunicación de masas, y esto distorsiona un poco el resultado de ese combate que instituye una verdad: “Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los combates, sea cual fuere el resultado”⁷⁶.

El combate ya se libró y por eso, para decirlo con Hegel, ya hay un amo. La verdad, justamente, es el discurso de ese amo. La verdad, entendida como adecuación entre las descripciones y los estados de cosas, no es sino el decreto del señor. La metafísica entendida como “única descripción correcta” no es entonces un producto de la arrogancia o la falta de ironía de algunos filósofos: es, ni más ni menos, el mundo. De hecho, y Rorty no puede ignorarlo, Heidegger propuso una imagen del fundador, o del revolucionario, como “poeta vigoroso”, y él mismo decía que este debía incurrir en la *húbris*⁷⁷. Solo que Heidegger se hacía una imagen menos idílica –y seguramente menos liberal– de este poeta, y hasta tal punto es así que, para el alemán, este fundador resultaba “pavoroso” (*unheimlich*)⁷⁸. La patria (*Heim*) del hombre no es una nueva *pólis* fundada por él sino, paradójicamente, ese mismo poder *unheimlich* capaz de romper con cualquier orden o con cualquier mundo. Y por eso Heidegger insiste, siguiendo a Sófocles, en que el creador es *ápolis*. Rorty no podía ignorar tampoco que Heidegger abordó esta cuestión en 1935, es decir, cuando todavía

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (trad. de Ángela Ackermann Pilári), Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 136 y ss. Vamos a volver a este pasaje de la *Introducción* en el último capítulo.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 139.

no se había alejado del régimen de Adolf Hitler y en un texto intitulado *Introducción a la metafísica*. ¿Qué era *unheimlich*? La *arjê*, justamente. ¿Y habría que recordar quién era, para él, el fundador *unheimlich* en ese preciso momento?

Resulta inadmisibles, por consiguiente, que Rorty se limite a escribir acerca del compromiso de Heidegger con el nazismo:

no estoy convencido de que haya mucho que decir aparte de que uno de los pensadores más originales del siglo resultó ser un personaje bastante detestable. Perteneía a la clase de hombres que pueden traicionar a sus colegas judíos para favorecer sus propias ambiciones y arreglárselas después para olvidarse de lo que había hecho.⁷⁹

No cabe duda de que Heidegger pertenecía a esa “clase de hombres” (de hecho, entre sus colegas judíos, se encontraba su maestro, Edmund Husserl, a quien pocos años antes le había dedicado nada menos que *Ser y Tiempo*). ¿Pero qué significa aquí la expresión “clase de hombres”? ¿Se trata de hombres que tienen cierta “naturaleza moral”? Si nos atenemos a la lógica de Rorty, esto sería un enunciado puramente metafísico. Esa “clase de hombres” es el producto de una sociedad y de una época o, si se prefiere, la construcción de discursos que determinan la manera de ser de esa “clase de hombres”. Y lo que trató de explicar Habermas –con quien Rorty está disintiendo en el citado pasaje– es precisamente por qué Heidegger fue la “clase de hombre” que fue. Puede ser que la respuesta de Habermas no haya sido de lo más feliz –o de lo más adecuada– pero al menos trató de ser coherente con las premisas de su pensamiento. Cuando el propio Heidegger, en todo caso,

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 130, n. 11.

explica su compromiso con la barbarie nazi imputándoselo a los resabios de idealismo trascendental en *Ser y Tiempo*, nos propone, lejos de lo que piensa Rorty, una respuesta convincente: el sujeto del idealismo alemán –el sujeto romántico, a fin de cuentas– era para Heidegger un avatar de la metafísica u otro nombre de la *arjê*. Y esto explica por qué, para él, el fundador era en ese momento un poeta y por qué debía incurrir necesariamente en la *húbris* (se entiende entonces por qué Heidegger vio en Hitler a un dictador *unheimlich* aunque resulte menos claro cómo pudo confundirlo con un poeta revolucionario o sentirse seducido por su histrionismo de cervecería).

Habermas tiene razón en un punto: el “giro” de Heidegger no es ajeno a su compromiso con el nazismo. Solo que deberíamos invertir la relación de causa y efecto. Tras el giro, Heidegger sigue manteniendo la equivalencia entre el poeta y el pensador. Pero como él mismo explicó en más de alguna ocasión, esta identidad ya no es nietzscheana. Rorty mismo lo sugiere: “Quería ayudarnos a que escuchásemos las palabras que nos habían convertido en lo que somos”⁸⁰. Ahí está el punto. Sobre todo, quería escuchar las palabras que lo habían convertido en un nazi. Pero entre el poeta como fundador de la nueva *pólis* y el poeta que escucha la lengua, la distancia es considerable. Y hasta me atrevería a decir que Heidegger emprende una tarea que Rorty no está dispuesto a emprender porque su propia filosofía supone la invención de un nuevo léxico y un nuevo lenguaje. Y el problema, justamente, es qué puede significar esto. “Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno –escribe Rorty–, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 136.

humanos han legado”⁸¹. Si lenguaje quiere decir, aquí, discurso, no cabe duda de que podemos crearlo. ¿Pero qué podría querer decir crear un nuevo “léxico”? El léxico es algo que, irremediabilmente, heredamos, algo que no podemos inventar. El léxico pertenece al dominio de la lengua. Y esto es lo que Heidegger pensaba que los poetas escuchaban: no los discursos sino la lengua. De hecho, un poema no es un discurso sino una precisa exposición de la lengua. Heidegger no fue el único en decirlo. Roman Jakobson va a definir al lenguaje poético como un despliegue del orden de la simultaneidad en el orden de la sucesión. A través de la sucesión sintagmática, una lengua se da a escuchar sin constituir un discurso.

Cuando Rorty emplea palabras como *crear*, *imagen*, *poesía*, *autonomía* o *solidaridad*, no está inventando un nuevo léxico sino que lo está heredando. Y la clave, para Heidegger, se encontraba ahí. Pueden escribirse discursos de los más variados que van a amueblar, con mayor o menor fortuna, la historia del pensamiento. Pero el destino del pensamiento –el destino y no la historia– se encontraba, para el pensador alemán, en la lengua. Este es el punto en que Heidegger se encuentra con Freud y Lacan: cada sujeto puede “redescribirse metafóricamente”; su destino, sin embargo, no se encuentra en el plano de lo *dicho*, por más original o nuevo que sea, sino en el plano del *decir* (la *Dichtung*, según Heidegger). Y es en esta dimensión que Rorty, sin percatarse, sigue repitiendo el *decir* de la metafísica.

Rorty tiene razón en un punto: la metafísica es, como decía Nietzsche, un arraigado “ejército de metáforas”, entre las cuales se destacan las traducciones posibles de la *arjê*: el origen, el principio, la causa, la fuente, la raíz, el creador, el *fundamentum inconcussum*, el fundador, el poder, el señor, el dominio.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 47.

Pero el problema es que Rorty sigue pensando con esas metáforas porque el propio vocabulario de la “re-descripción metafórica”, de la “construcción”, de la “creación”, de la *poiêsis* ya es un léxico metafísico, o incluso un léxico que la propia metafísica recibió ya como legado. Tal vez sea inútil preguntarse hoy quién nos dejó este léxico, o este *lógos*, de legado, o quién nos delegó esta responsabilidad para convertirnos en sus delegados. Pero no deja de resultar sorprendente hasta qué punto subestimamos hoy esta delegación que durante siglos constituyó el núcleo de la historia.

HISTORICISMO

Como tal vez no conociera en 1973 los desarrollos de la pragmática anglosajona, Lacan no decía que el significante-amor era “performativo” sino más bien “imperativo”. Pero ambos adjetivos significan, en última instancia, lo mismo: el ser de un sujeto proviene de un mandato socio-simbólico. Suponiendo entonces que alguien pudiese despojarse de todos los prejuicios relativos a la mujer para estudiar objetivamente su comportamiento, a la manera en que un etólogo estudiaría la conducta de alguna especie animal, solo va a conocer a una mujer identificada con el papel que se le asignó o la mujer cuyo comportamiento obedece a ciertos imperativos históricos y sociales acerca de la conducta femenina (o que transgrede, a lo sumo, esa gramática del género, lo que significa que sigue tomándola como referencia):

¿Cómo volver, si no es a través de un discurso especial, a una realidad pre-discursiva? Ahí se encuentra el sueño –el sueño, fundador de toda idea de conocimiento. Pero ahí se encuentra también lo que hay que considerar como mítico. No hay ninguna realidad pre-discursiva. Cada realidad se funda y se define a partir de un discurso [...] No hay la menor realidad pre-discursiva por la buena razón de que eso que hace colectividad,

y que he llamado los hombres, las mujeres y los niños, eso no quiere decir nada como realidad pre-discursiva. Los hombres, las mujeres y los niños solo son significantes.⁸²

Quien se dedique a estudiar a los sujetos como son, independientemente de lo que se diga acerca de ellos, sólo va a encontrarse con una encarnación, o una interpretación, de un discurso llamado, y no por casualidad, *dominante*. Y por eso este personaje se manifiesta, por sobre todo, en las escenas de seducción: ese Otro que la mujer trata de seducir no es el hombre fascinado con su sensualidad de niña caprichosa, de madre protectora o de *femme fatale*, sino el amo que la vigila desde las alturas de los modelos sociales. En términos de Butler, aquel investigador sólo va a conocer una peculiar *performance* socio-histórica: a un conjunto de sujetos que se identifican con el personaje de la mujer. Pero si este mítico investigador objetivo y desinteresado no sabe, en un primer momento, qué es la mujer, o si no tiene en cuenta ninguna de las cualidades que una sociedad le atribuye, ¿cómo sabe cuál es el objeto que se propone estudiar? Si no hay ninguna propiedad inherente a la mujer, la elección del objeto de investigación depende de un nombramiento: una sociedad llama mujeres a quienes llama mujeres. Y esta es la tautología de la performatividad.

Según el historicismo, entonces, las preguntas filosóficas ¿qué es el hombre? o ¿qué es la mujer? solo pueden terminar elevando alguna forma histórica y social de ser hombre y ser mujer a la dignidad de idea universal, y esta operación caracteriza a la ideología: la naturalización, la reificación, de un destino histórico y social. Ya Marx le reprochaba a Feuerbach en su sexta tesis el hecho de abstraer una “esencia universal” del

⁸² Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 43-45.

hombre a partir del “individuo aislado”. La esencia del hombre, explicaba, no es sino ese “conjunto de relaciones sociales” en el cual vive y trabaja, el lugar que ocupa en una formación social y como consecuencia, podríamos añadir, su *ocupación*. Y por eso el pensamiento crítico actual prefiere sustituir a los filósofos por los antropólogos, los sociólogos o los historiadores. Estos ya no se preguntan ¿qué es el hombre? o ¿qué es la mujer?, sino cómo son los hombres y las mujeres en una sociedad y una época precisas. Si la manera de ser de esos hombres y esas mujeres responden a ciertas condiciones históricas y sociales, conocer sus comportamientos nos va a proporcionar una pista acerca de los procesos colectivos que los vieron emerger. A los filósofos, por su parte, se les reserva un pequeño lugar en las universidades y no para que se dediquen a hacer filosofía sino para que se consagren a la única disciplina que merece tal apelación: la historia de las ideas.

Lacan estaba muy lejos de adherir al historicismo y el culturalismo actuales, es cierto. Pero si “cada realidad se funda y se define a partir de un discurso”, y si todo discurso se sitúa en una sociedad y en una época precisas, entonces cualquier pregunta acerca de la universalidad o de la necesidad resultan ilusorias, por no decir cómplices del discurso dominante, ya que convierten una norma particular y contingente en esencia universal y necesaria. Y en esta crítica de la metafísica, o de la presunta metafísica, se basan el historicismo y el multiculturalismo posmodernos. Un filósofo se preguntaría entonces: ¿qué universalidad y qué necesidad presuponen estos discursos según los cuales todas las maneras de ser y de pensar son contingentes y particulares?

Cuando Butler nos habla de una *performance*, nos está sugiriendo que el comportamiento de los sujetos humanos no obedece a causas anatómicas u orgánicas sino a mandatos socio-simbólicos, y es tan radical en su posición que niega incluso que la posesión de un útero pueda tener algo que

ver con ese presunto deseo “natural” de maternidad que se le atribuye a la mujer. La mujer es un género y un género es performativo. No hay ninguna naturalidad en el comportamiento femenino. Hay una culturalidad o, más bien, una sujeción, una obediencia, una *performance*. Pero este discurso según el cual la especie humana supone una negación de la animalidad biológica, ¿no caracterizó siempre al humanismo? A diferencia de las abejas o incluso de los primates, no podemos conocer a la especie humana tan solo con estudiar una sociedad y una época porque esta especie tiene una propensión a la variedad y al cambio que impide cualquier generalización de este tipo. Los antropólogos, los sociólogos o los historiadores no son etólogos. La especie humana es la única que no tiene una manera específica de ser. Y el humanismo nunca sostuvo otra cosa: la especie humana es la única no-animal. A este estatuto artificial o, más precisamente, facticio de los sujetos humanos, se lo llamó cultura o historia. La humanidad como especie histórica o cultural supone la sustitución de la programación genética (o endosomática) por la programación lingüística (o exosomática): el *humanum* como primate gramatical. Porque no hay solo una gramática de la lengua sino también de los comportamientos sociales, étnicos o sexuales. Esta sustitución explica en buena medida por qué los estudios humanistas situaban a la gramática en el centro del *trivium*. Y si hablamos de gramática, suponemos que el cuerpo humano es una tabla de escritura como en el tormento que Kafka exponía en “La colonia penitenciaria”. Esta inscripción o este grabado de los *grammai* sociales en el cuerpo sería el ritual de iniciación o el sacrificio inicial: la negación de la vida pre-simbólica, o inmunda, como condición para acceder al *theatrum mundi* (así el sustantivo *character* que tanto en griego como en latín significaba “muesca”, “grabado” o “marca”, pasó a significar “personaje” o “papel teatral” en inglés).

Este humanismo resulta inseparable, por consiguiente, de una narración teológica. Si el lenguaje es la condición para que el primate se humanice, entonces el *lógos* precede al *ánthropos*. Así como el niño tiene un padre que le permite acceder al orden socio-simbólico, la humanidad presupone un padre que le transmite una ley. Y desde el momento en que esta ley es la condición para que los humanos convivan, ese relato teológico se vuelve también político. Butler puede sublevarse contra la onto-teo-logía occidental y contra el orden patriarcal, pero su teoría de la performatividad de los géneros se basa en la presuposición tácita de ese momento teológico-político: el corte radical con la naturaleza por interposición de la palabra. El *génos* al cual está haciendo alusión Butler a través del sustantivo *gender*, no significa solamente al nacimiento como hecho natural o biológico sino también, y por sobre todo, como hecho social⁸³. El *génos* inscribe al sujeto en una *phratría* (o en una *gens*, para los romanos) cuyos lazos no son de sangre sino simbólicos: los miembros de la *phratría* se reconocen en un ancestro mítico común, un *pater* (*phrater* se opone en este caso a *adelphós*, que significa literalmente “nacido de una misma matriz”⁸⁴). Y la idea de generación implícita en el concepto de *gender* supone un engendramiento o una procreación que no es natural sino socio-histórica, es decir, performativa.

En un artículo crítico sobre *La vida psíquica del poder*, Slavoj Žižek cuestiona el historicismo radical de Butler recordando que

tanto Hegel como el psicoanálisis recurren a una especie de gesto “metatrascendental” como explicación de la génesis del

⁸³ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*, París, Minuit, 1969, p. 315.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 214.

marco trascendental *a priori*. Toda historización, toda simbolización, tienen que reactualizar el pasaje desde la X presimbólica a la historia. Por ejemplo, a propósito del Edipo, es fácil jugar a la historización y demostrar que la conspiración edípica está inserta en un contexto patriarcal específico; se necesita un esfuerzo mental mucho mayor para discernir, en la contingencia histórica misma del complejo de Edipo, una de las reactualizaciones de la brecha que abre el horizonte de la historicidad.⁸⁵

Pero este gesto “metatrascendental”, ¿no sería la propia metafísica? Incluso el mito de Edipo, ¿no habría sido, desde siempre, la narración inherente a cualquier discurso metafísico? Ya vamos a tener la oportunidad de abordar este mito en más detalle⁸⁶. Contentémonos por ahora con una observación pertinente de Giorgio Agamben:

⁸⁵ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 293.

⁸⁶ La interpretación que Lévi-Strauss propone del mito de Edipo, y que extiende a todo el linaje de los Labdacidas, no resulta en modo alguno incompatible con la versión freudiana (el antropólogo francés sugiere incluso que el psicoanalista vienés escribió una variante más). Para Lévi-Strauss, en efecto, tanto el dragón que enfrenta Cadmos como la Esfinge que vence Edipo son monstruos telúricos que simbolizan la autoctonía del hombre. Y como ambos derrotan a estos monstruos, esto significa que los hombres vencen la autoctonía. Lévi-Strauss llama sin embargo la atención acerca de la significación de los nombres Labdacos (“cojo”, “rengo”) y Edipo (“pie hinchado”). En muchos mitos acerca del origen telúrico de los hombres, estos aparecen como incapaces de caminar, o haciéndolo con dificultad, debido a que fueron arrancados de la tierra como si fuesen plantas desprendidas de sus raíces. Lévi-Strauss resume en una pregunta el problema que este mito trata de resolver: “¿Cómo puede ser que no tengamos un solo genitor sino una madre y, además, un padre?” (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1974, p. 249). A pesar de haber vencido a los monstruos telúricos, los Labdacidas guardan esa marca de su autoctonía. El mito trata de resolver entonces el problema de

la ontología, o la filosofía primera, no es una disciplina universitaria inofensiva sino la operación fundamental en todos los sentidos gracias a la cual se realiza la antropogénesis, el devenir humano del ser vivo. La metafísica se encuentra atrapada desde el inicio en esta estrategia: ésta concierne precisamente este *méta* que consume y toma a su cargo la superación de la *phúsis* animal en dirección de la historia humana.⁸⁷

El pensamiento crítico, cuyos últimos exponentes serían el historicismo y el multiculturalismo posmodernos, no hace sino proseguir esta operación antropogónica en la cual se encuentra atrapada, desde siempre, la metafísica: el sacrificio de la *phúsis* como condición para acceder a la humanidad. La dominación o la domesticación de esta *vita nuda* –eso que Michel Foucault denominaba “bio-política”– sería la operación fundamental de cualquier poder. Y hasta tal punto es así, que la pregunta metafísica por excelencia podría reformularse de la siguiente manera: ¿por qué hay algo en lugar de *vita nuda*?

La metafísica no puede dejar de presuponer la existencia de ese origen que no es ni natural (porque rompe, justamente, con la naturaleza) ni cultural (porque se encuentra en el origen de cualquier cultura y, por consiguiente, no la presupone).

los dos nacimientos: la *phúsis* y el *génos*, el nacimiento natural o biológico y el nacimiento social o simbólico. La idea moderna de *nación* reintroduce en este aspecto lo nativo o lo autóctono superados por el lazo simbólico de la *phratria* o la *gens* (para los romanos la *natio* era una parte de la *gens* y no a la inversa). El mito edípico pondría entonces en evidencia hasta qué punto lo autóctono o lo nativo no era algo que los antiguos celebrasen sino, por el contrario, algo que los sujetos humanos, como tales, buscaban vencer o superar en dirección de un lazo simbólico. La actual sustitución del adjetivo *innato* por el epíteto *genético* no es, en este aspecto, una permutación de buen augurio.

⁸⁷ Giorgio Agamben, *L'aperto. Uomo e l'animale*, Turin, Bollati Boringhieri, 2002, p. 119.

Théos fue solo uno de sus nombres. Pero ya algunos teólogos debían establecer una distinción: existía, por un lado, la predestinación, o la acción que obedece a la causa divina –como si el Señor llevara a cabo sus propósitos, indirectamente, a través de sus criaturas–, y, por el otro, una acción directamente divina aunque también se llevara a cabo a través de las criaturas, una acción que curiosamente coincide con el momento en que estas se sustraen a la predestinación –el momento en que comienzan de nuevo, el momento en que fundan o establecen otro orden–. Para algunos, la creación concluyó con el crepúsculo del sexto día; para otros, este pasaje del Génesis no sería sino una alegoría de la historia. Había entonces una divinidad que regía a los sujetos como un monarca desde las alturas celestiales (o los abismos infernales, poco importa), pero esta misma divinidad descendía al nivel de sus criaturas, se encarnaba, y reiteraba su gesto fundador (ya encontramos esta idea, por ejemplo, en San Bernardo de Clairveaux, y por eso la negación cátara de la humanidad de Cristo le resultaba intolerable). El *hágase tu voluntad* siempre tuvo dos interpretaciones: según la primera, la criatura debe someterse a la voluntad del creador, a sus dictámenes o leyes, como un súbdito a su rey; según la segunda, la criatura debe llevar a cabo la voluntad creadora del creador, con la paradójica consecuencia de que la transgresión de las leyes de una sociedad y una época precisas podía interpretarse como una acción de inspiración divina. Bergson hizo particular hincapié en estos dos aspectos de la religión: la obligación moral sacralizada por las sociedades cerradas y el *élan* creativo divinizado por las sociedades abiertas⁸⁸. Esta tensión entre lo sagrado y

⁸⁸ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932], París, PUF, 1995. Recordemos, de paso, que el pensamiento de Bergson –descreditado después de la Segunda Guerra, por lo menos hasta que Gilles Deleuze lo

lo mesiánico (o como va a decir Walter Benjamin, entre la “violencia mítica” y la “violencia mesiánica”) se verifica incluso en el seno de cada una de las tres religiones monoteístas y hasta tuvo un papel más importante que la oposición entre teísmo y ateísmo.

Hoy podemos reprobarnos la idea de que el *arjonte* o el fundador tuvieran algo divino, o que fueran los ejecutores de una voluntad superior. Pero esta apoteosis de los príncipes, y de los principios, prosiguió bajo otras formas en el pensamiento moderno e incluso en ese pensamiento posmoderno que rechaza la metafísica. El *genio* del romanticismo hacía alusión a este *génos* vinculándolo con un *enthousiasmós* (es decir, una posesión divina). La idea de un poder de recomenzar, de una creatividad, de una productividad –poco importa si se lo sitúa en un “poeta vigoroso”, un “individuo profético”, una “vanguardia”, una “potencia de la multitud” o un “acontecimiento”– responde a un problema teológico-político: la *arjê* o el *génos* no son acontecimientos que sucedieron de una vez por todas en un pasado remoto sino eventualidades, es decir, acontecimientos que pueden advenir (*evenire*) a cada momento.

Tal como la entendió la modernidad, la idea de historia coincidía con esta infinitud, con este inacabamiento, de la creación: el hijo proseguía la tarea iniciada por el padre, a tal punto que podríamos parafrasear un célebre título de Habermas diciendo: “la creación, un proyecto inconcluso”. Al menos para los románticos, la idea de la desacralización del mundo no habría comenzado con el capitalismo sino con el propio cristianismo en la medida que este ya no confunde la *arjê* con

recuperara en la década del sesenta– había gozado de una amplia repercusión en los círculos de los jóvenes revolucionarios de principios del siglo xx como puede constatarse en los escritos de Walter Benjamin, Georg Lukács o Georges Sorel.

la ley sino con ese espíritu “que sopla donde quiere” y, sobre todo, “cuando quiere”. Pero esta posición se encontraba ya en el judaísmo y va a proseguir en el islam, sobre todo con el mesianismo shiíta. Es en este sentido que Friedrich Schlegel escribía en su juventud: “El deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios es [...] el inicio de la historia moderna”⁸⁹. La secularización de la historia, en este aspecto, no implica una ruptura con la religión: el “corte” de Foucault, la “*trouble*” o la “de-subjetivación crítica” de Butler, el “poeta vigoroso” de Rorty, el “acontecimiento” (*événement*) de Badiou, son los nombres de esta encarnación de la *arjê* que transgrede, anula o se sustrae a la ley, o a las antiguas alianzas, que ella misma había establecido.

⁸⁹ Citado por Michael Löwy, *Rédemption et utopie*, París, PUF, 1988, p. 125.

VOCATIO

Un día llegará en que los actores creerán
que sus máscaras y sus disfraces son ellos mismos.

EPICTETO

Los mitos son las narraciones que procuraron responder a la pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada? antes de que la metafísica asumiera esta tarea (elaborando, a su vez, otros mitos). Podría decirse incluso que los mitos, y no solo el mito edípico, narraron aquel “pasaje desde la X presimbólica a la historia” que Zizek le atribuye a Hegel y al psicoanálisis. Los mitos de los orígenes ya eran, al menos para los griegos, mitos del poder o del fundamento que rige una sociedad: narraciones de la *arjê* (y la ambigüedad del genitivo no debería subestimarse en estos casos). *Mnêmosunê*, la Musa que tanto Homero como Hesíodo invocaban en sus cantos, no les permitía remontarse a un pasado histórico o prehistórico sino a un tiempo primordial, fuente de “todo lo que fue, todo lo que es y todo lo que será”. Contando algo que supuestamente ocurrió en un pasado remoto, los mitos revelaban aquello que no cesaba de ocurrir con cada generación: el pasaje del caos al orden, de la naturaleza a la cultura o de la anomia al *nomós*. Porque la historia no solo comenzó alguna vez sino que no cesa de recomenzar mientras siga habiendo historia. Los mitos son, en este aspecto, relatos teológicos y antropogónicos.

Uno de estos mitos contaba precisamente cómo Cronos se había librado a un despotismo feroz después de haber aligerado a su padre de sus atributos viriles. Este dios prefería devorar a sus hijos antes que prestarse a compartir con ellos la menor parcela de su reino. El mundo de Urano y Cronos es todavía el mundo de la confusión primordial: un no-todavía-mundo, ese “plano pre-ontológico”, lo llamarían algunos filósofos hoy, anterior a la aparición de los entes. El reparto solo comienza, según Hesíodo, tras la sublevación de Zeus, quien consiente en asignarle a cada divinidad una región del cosmos y una misión específica al mismo tiempo que confina las potencias de la *húbris*, del desorden o de la anomia, en los abismos del Tártaro. A esta prerrogativa de los reyes que consistía en repartir tierras, honores, tareas y cargos, los griegos la llamaban *moîrein*. La *polis* se dividía en una serie de *moîrai*, vocablo que significaba parte, clase o rango pero también destino, como si la suerte de cada uno estuviera inexorablemente sujeta a su puesto en la división social de actividades (una *moîra*, en este aspecto, podía ser tanto un partido político como un signo del zodiaco). Al señor que repartía las *moîrai* o los *timai* (honores), los griegos lo llamaban *médôn*, el que toma las medidas, y a quien se ajustaba a los límites de su parcela social lo calificaban de *métrios*, esto es: medido o medurado⁹⁰. El vocablo *húbris*, derivado de *húper* (sobre o super), alude precisamente a esa soberbia humana que consiste en situarse por encima de la ley (de donde se infiere que su fundador, el único que se encuentra por encima de ella, no puede pertenecer al *género* humano aunque sea, en cierto modo, su progenitor).

⁹⁰ El lector puede reconocer en esta relación entre *médôn* y *métrios* una de las alusiones del retruécano lacaniano a propósito de la metafísica: “*le discours du maître, m’être*”.

A esta repartición de las *moîrai* y las *timai* los estoicos iban a figurársela como un reparto teatral y por eso la cuestión de *prósôpon*, o de esa máscara que los latinos traducían por *persona*, se hallaba en el centro de sus reflexiones ético-políticas acerca de la libertad y el destino, de lo que dependía o no de cada uno. Así Epicteto escribía todavía en el siglo II d.C.:

Recuerda que eres como un actor [*hupokritês*] que interpreta el papel dramático que el autor quiso confiarle: breve, si es breve; largo, si es largo. Si quiere que interpretes un papel de mendigo, interprétalo bien. Es lo mismo si se trata del papel del lisiado, del magistrado, de simple particular. Porque depende de ti el hecho de interpretar bien el personaje [*prósôpon*] que te han asignado; pero elegirlo, eso depende de otro.⁹¹

Y a esta misma cuestión regresa en su *Diatribas*:

¿Crees que se encuentre en tu poder elegir el tema? Has recibido como parte cierto cuerpo, ciertos padres, ciertos hermanos, cierta patria y cierto rango. Y ahora vienes y me dices: cámbiame el argumento [...] Un día llegará en que los actores creerán que sus máscaras y sus disfraces son ellos mismos.⁹²

La actuación de las personas en la escena pública introducía entonces el enigma del lugar que ocuparía el autor, su sustracción a la escena o incluso su *obscenidad*, cuestión que vamos a abordar más adelante.

Los romanos, en todo caso, ya conocían un reparto semejante de tareas, honores y bienes: la *censura*. Heródoto le atribuía a Amasis el establecimiento de esta institución por

⁹¹ *Egjeirídion*, XVII, 1.

⁹² *Diatribái*, I, XXIX, 39.

la cual un magistrado se encargaba de evaluar la fortuna privada de cada miembro de la república y le asignaba un rango preciso en esta. George Dumézil presumía que el censo romano debía tener un origen político-religioso consistente en situar a cada individuo en su lugar jerárquico justo⁹³. Y Émile Benveniste añadía unas décadas más tarde que esa función administrativa de estadística y registro era bastante tardía y no daba cuenta de la raíz indo-europea *kens- cuya significación habría sido “proclamar solemnemente”⁹⁴. En los textos más antiguos, el verbo *censere* aparecía sistemáticamente asociado con el sustantivo *auctoritas* y tenía un valor que llamaríamos hoy performativo. Cuando la autoridad censaba, establecía o fijaba algo por el solo hecho de “proclamarlo solemnemente”, como cuando un juez, a través de un acto de habla, declara “marido y mujer” a una pareja o como cuando un rey inviste a un súbdito con algún título en una ceremonia oficial. Benveniste confirmaba el estatuto performativo de *censere* a través de la etimología de *auctoritas*. *Auctor* es el nombre de agente del verbo *augeo* (aumentar o acrecentar) cuya raíz aparecía en locuciones como *augustus* y *augur*. El *augur*, como se sabe, anunciaba aquello que tendría lugar, y este vocablo perdura en nuestros verbos *augurar* e *inaugurar*. En ambos se trata del anuncio de un acontecimiento por venir y, como consecuencia, de un destino, solo que al segundo ya no lo empleamos con un valor oracular sino más bien performativo. Cuando una autoridad inaugura una universidad, convierte en una casa de estudios ese edificio que hubiese podido estar destinado a quehaceres diferentes. La inauguración es la fundación a

⁹³ George Dumézil, *Servius et la Fortune*, París, Gallimard, 1943, p. 188.

⁹⁴ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*, París, Minuit, 1969, p. 144 y ss.

través de un acto de habla, y el *auctor*, quien hace surgir o existir las cosas por el solo hecho de nombrarlas.

Ciudadano romano, a fin de cuentas, San Pablo debía estar pensando en la institución de la *censura* cuando escribió en la Epístola a los Corintios:

Que cada uno permanezca en la condición que Dios le ha asignado, la que tenía cuando fue llamado [*kéklêken*]. Así lo dispongo en todas las Iglesias [*ekklêsíais*]. Si uno fue llamado [*eklêthê*] circunciso, que no intente aparecer como no circuncidado. Si uno fue llamado [*kéklêtai*] no circunciso, que no se circuncide. Da igual estar o no circuncidado: lo que importa es guardar los mandamientos de Dios. Que cada uno permanezca en el estado en que estaba cuando Dios lo llamó [*eklêthê*]. ¿Fuiste llamado [*eklêthês*] esclavo? No te preocupes. Aunque si tienes ocasión de conseguir la libertad, debes aprovecharla; porque el llamado del Señor hace libre al esclavo y esclavo de Cristo al libre. A gran precio fuisteis comprados. No os hagáis esclavos de los hombres. Hermanos, que cada cual permanezca ante Dios en el estado que tenía cuando fue llamado [*eklêthê*].⁹⁵

El verbo griego que la versión española de los evangelios traduce por *llamar*, y que San Jerónimo había traducido en la Vulgata por *vocare*, es *kaleô*. El sustantivo correspondiente es *klêsis*, que significa llamado o vocación (la iglesia, o *ekklêsíais*, era la asamblea de con-vocados). La *klêsis* aludiría entonces al estatuto religioso y social de los sujetos (judíos o *goyim*, esclavos o libres), o a la parte que les tocó en suerte, y esta condición habría sido proclamada por la voluntad divina. San Pablo, de hecho, emplea, como los estoicos, el vocablo *prósôpon* para aludir a los diversos personajes que los individuos interpretan en

⁹⁵ 1 Cor 7, 17-22.

el mundo. Y todavía Boecio, recordando la equivalencia entre *persona* y *prósôpon*, va a asegurar que debajo de esa máscara se encuentra una *naturam subjectam*, esto es: una naturaleza que subyace y, a la vez, se halla sujeta a la persona⁹⁶.

Como lo recuerda Giorgio Agamben, Lutero va a traducir el sustantivo *klêsis* por *Ruf* (llamado, invitación pero también reputación) y *Beruf* (profesión, función, nombramiento). En su ensayo sobre la ética protestante y los orígenes del capitalismo, Max Weber aseguraba que Lutero entendía estos vocablos en el sentido de los diversos *Stände* de la sociedad, esto es: de los diferentes *estatus* sociales o incluso de las diferentes *clases*⁹⁷ (Agamben señalaba, de paso, que Dionisio de Halicarnaso había establecido un vínculo etimológico, considerado hoy erróneo, entre el griego *klêsis* y el latín *classis*, división del pueblo romano en diferentes rangos, ya que esta palabra aludía en un principio al llamado de los ciudadanos a las armas⁹⁸). Cada miembro de la comunidad estaba predestinado a asumir una tarea y debía cumplir lo mejor posible el papel que le asignara el Señor, trabajando, como decía Lutero, “para la gloria de Dios”.

En la lectura luterana de la epístola paulina se concentraba la célebre tesis de Max Weber según la cual la reforma protestante habría estado directamente asociada con el surgimiento del capitalismo. Lutero entendía el trabajo como una misión terrenal y ya no como una condena (*trepalium*, de donde proviene *trabajo*, era para los romanos un instrumento de tortura, mientras que *labor* significaba, ante todo, pena). A pesar de la controversia en torno a la predestinación que opuso durante dos siglos a católicos y protestantes, Calderón de

⁹⁶ Boethius, *Theological Tractates*, London-Cambridge, 1973, p. 86.

⁹⁷ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

⁹⁸ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 51.

la Barca iba a inspirarse en aquel pasaje de la epístola paulina y en los discursos de Epicteto para idear su *Gran teatro del mundo*, esa vasta representación en la cual el “Autor” le asignaba a cada actor un personaje que debería interpretar con esmero hasta su muerte.

A principios del siglo XIX, Jeremy Bentham situaría el problema de la “investidura” (*investio*) social en el centro de su teoría de la soberanía política. La “fuerza del gobierno”, según él, residía “en el poder de hacer actuar a los hombres por clase”⁹⁹, de manera semejante a como el cerebro coordina las diversas funciones del organismo. Recordando la institución romana de la *censo*, y seguramente también, a través de la interpretación luterana, la *vocatio* de San Pablo, el inglés consideraba que las “tablas de población en las cuales se inscribe la residencia, la edad, el sexo, la profesión, el matrimonio o el celibato de los individuos, son los primeros materiales de una buena policía”¹⁰⁰. Gobernar consiste ante todo en invertir a los ciudadanos con un nombre o con un título que corresponda a su función exacta en el espacio social, y por eso su gobierno era un *pannomion* (una nominación completa) y un *panopticon* (una visibilidad completa):

Por su energía, este medio se volvería favorable a la libertad personal permitiendo a los tribunales de moderar su rigor. La prisión que solo tiene por objeto protegerse de los individuos se volvería más rara si pudiéramos sujetarlos, por decirlo así, con una cadena invisible.¹⁰¹

⁹⁹ Jeremy Bentham, *Fragments on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 313.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 115.

Bentham sabía, desde luego, que estas investiduras constituían “ficciones jurídicas” ya que los individuos no eran, por nacimiento, esto o aquello, o que su rango social no provenía de la sangre. Esas ficciones resultaban, no obstante, muy eficaces porque tenían el poder de asignarles una función precisa a los sujetos en la sociedad civil. La ficción benthamiana es un acto de habla performativo y autorreferencial: constata aquello que proclama. Desde el momento en que se nombra a alguien ministro, es ministro. Y por eso Bentham establece una distinción precisa entre las entidades ficticias y las entidades inexistentes o imaginarias (*presidente* o *ministro* no tienen el mismo estatuto que *caballo alado* o *montaña de oro*). Gracias a esta “cadena invisible” el poder podía mantener la disciplina social y conjurar la anomia. Para Platón, digamos, el órgano (el alma) hacía a la función, de modo que cada miembro de la república debía ocupar el lugar correspondiente a sus rasgos psíquicos; para Bentham, por el contrario, la función (la investidura) hace al órgano, de modo que cada miembro de la república adquiere los rasgos psíquicos correspondientes al lugar que ocupa o, por decirlo así, a su peculiar *ocupación*.

Algunos años más tarde, la noción de *Stand*, o de estatuto social, va a adquirir una importancia capital en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Un *Stand*, en principio, es el lugar que cualquier sujeto ocupa en la división social del trabajo. Pero gracias a este *status*, el sujeto se granjea un reconocimiento social, de modo que la actividad particular puramente técnica asume así un valor universal. En la medida que la dignidad de su rango sea reconocida por la sociedad –reconocimiento que se traduce en una serie de derechos–, el sujeto no va a perder el sentimiento del honor o va a cumplir con sus obligaciones para con la sociedad en su conjunto. La formación del populacho (*Pöbel*) coincide justamente con la pérdida de esta dignidad social, con el penoso sentimiento de haber sido abandonado por la sociedad como si esta ya no reconociera

al individuo como uno de los suyos o como si no lo tuviera en cuenta en el censo. La consecuencia de esto es, para Hegel, la formación de la turba o la anomia. Se notará entonces que Butler –y no es la única en hacerlo– se basa en este argumento de Hegel para pensar la subversión: el subversivo ya no es un sujeto privado del reconocimiento social sino un sujeto que ya no busca este reconocimiento social; un sujeto, podríamos añadir, que desea convertirse en populacho (porque desoye, por ejemplo, la invocación o no responde a un llamado). Todo ocurre entonces como si, al sustraerse a la *arjê*, el sujeto pasara a formar parte de la *multitudo dissoluta* o la *incondita et confusa turba* (*trouble*), lo cual, como sugiere Butler, no parece estar muy lejos de un deseo de “no ser”. Pero no hace falta conocer a Hegel y a Butler para saber que la *integración* social –y no nos cansamos de hablar de la integración social– es lo contrario de la *desintegración*, o que un hombre entero es un hombre *íntegro*. A eso hacía alusión Hegel después de todo: olvidémonos de la integridad social de los sujetos y vamos a obtener la desintegración social (o, en su defecto, la desintegración del sujeto, ya sea porque este va a perder su integridad moral, ya sea porque la sociedad va a desintegrarlo).

En una nota de la primera parte del *Capital*, consagrada al fetichismo, Karl Marx señalaba que no se llama rey a un individuo porque sea rey substancialmente sino que es rey porque lo llaman así los súbditos y actúan en consecuencia¹⁰². Una presunta descripción como “Juan Carlos de Borbón es el rey de España” no sería sino la reproducción de una declaración fundadora: aquella que proclamó rey a Juan Carlos. Así podría resumirse, justamente, la posición fetichista: describimos a ese individuo como si tuviera una “cualidad mística”, inasible, que lo convierte en monarca. El enunciado “Juan

¹⁰² Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, París, Flammarion, 1985, p. 367, n. 20.

Carlos es el rey de España” se refiere a aquello mismo que, por otro lado, establece. La investidura social tiene un valor performativo. Y este fenómeno no se limita a la realeza sino a cualquier ocupación. Cuando Marx criticaba la operación de Feuerbach consistente en inferir una esencia humana a partir de un mítico “individuo aislado”, y cuando le replicaba que esta esencia se arraigaba en un “conjunto de relaciones sociales”, estaba afirmando que la verdad del sujeto se encontraba en el fetichismo social. No habría, por decirlo así, un actor, dotado de ciertos rasgos universales, que para salir de su casa se ve obligado a adoptar la manera de ser de un personaje social particular. Esta presunta esencia del “individuo aislado” obedece ya a una *arjê* o, como la llama Marx, a una raíz: el “conjunto de relaciones sociales”. Esta “esencia humana” es una no-naturaleza, un producto artificial o, más precisamente, facticio, y por eso no es casual que Marx haya reencontrado el sustantivo *fetiché* que proviene, a través del portugués *feitico*, del latín *facticius*: hecho con arte. Su equivalente, en español, es *fechizo* o *hechizo*, y hace alusión al poder que ciertas palabras o símbolos mágicos tienen sobre un sujeto.

En su seminario sobre la *Ética del psicoanálisis*, dictado a principios de los sesenta, Lacan iba a establecer un paralelo entre su teoría del significante y la teoría de las ficciones de Bentham: aquellas investiduras simbólicas, explicaba el francés, están hechas “para que la mayor cantidad de sujetos posible pase la cabeza y los miembros”¹⁰³, aunque solo se conviertan en sujetos, a decir verdad, tan pronto como se ven investidos por esos títulos socio-simbólicos que Lacan denomina “significantes-amo”. Lacan entiende el vocablo *sujeto* no solo en su acepción de “súbdito” sino también en el sentido de alguien que se encuentra amarrado, acción que

¹⁰³ Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986, p. 269.

en los romanos denominaban *destinare*. El papel social que el sujeto va a protagonizar se convierte en su destino, y vale la pena recordar que en latín *fatum* era el participio pasado del verbo *fari* (hablar). El destino del sujeto resulta indisociable de la *fama* o del renombre, es decir, de lo que la sociedad dice acerca de él o del lugar que, llamándolo, le asigna. Y hasta tal punto la *suerte* (*sors*) de los sujetos estaba ligada a un decir (*legere*) que los romanos ya habían condensado ambos vocablos en uno solo: *sortilegus*. Cuando Lévi-Strauss hable de una “eficacia de lo simbólico” –y va a hacerlo, una vez más, a propósito de la magia de los chamanes–, sólo va a estar traduciendo el vocablo *sortilegus* o su sinónimo: *incantamentum*. Y Lacan no podía pasar por alto un tesoro semejante. El inconsciente freudiano, después de todo, no significaba otra cosa: se trataba de los efectos de la palabra sobre el cuerpo.

Tras las huellas de Lacan, Althusser iba a elaborar algunos años más tarde su teoría de la “interpelación ideológica”¹⁰⁴. Nos convertimos en sujetos, en sujetos del poder, desde el momento en que respondemos a una “interpelación” (en el sentido policial del término) o apenas somos nombrados hombres o mujeres, patronos o empleados, profesores o alumnos, etc. Como era de esperar, Althusser privilegia la dimensión religiosa de la interpelación ideológica recordando aquel *lógos* de San Pablo en el cual “existimos, nos movemos y vivimos”. La voz divina nombra a los individuos y, nombrándolos, los hace aparecer como sujetos (“tú eres Pedro, y sobre esta piedra...”). De manera que el sujeto se encuentra en una situación de elección forzada similar a la que debía enfrentar el esclavo en la *Fenomenología* de Hegel: o aceptar la declaración del amo

¹⁰⁴ Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, en *Sur la reproduction*, París, PUF, 1995, pp. 269-314 (editado originalmente en *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976).

(“tú eres mi esclavo”) o desaparecer por completo. Y tal vez no sea casual que los verbos *pareo* y *appareo* no significasen en latín solamente “aparecer” sino también “someterse” o “ponerse al servicio de alguien” (el *apparitor* era un siervo y el francés dispone todavía del sustantivo *appariteur* para aludir a un bedel o un asistente).

A través de una referencia a Pascal (“arrodíllate y creerás que te has arrodillado como consecuencia de tu fe”), Althusser llega a la misma conclusión que Bentham: la investidura simbólica y el ritual exterior generan retroactivamente una creencia, un sentimiento, una convicción interiores o, como diría San Pablo, una vocación. Como sujetos, sentimos que somos eso que hicieron de nosotros desde afuera. Y por eso Lacan insistía en sustituir la intimidad imaginaria del inconsciente por una “extimidad” simbólica.

Una de las paradojas señaladas por Althusser en su *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* es el hecho de que esta sumisión a la interpelación del amo (*maître*) se traduce en el dominio (*maîtrise*) de un lenguaje o una práctica por parte del sujeto interpelado. Quien interiorizó el mandato correspondiente a su destino social, se muestra desenvuelto en su ocupación, como si “la reproducción de la fuerza de trabajo” exigiera “no solo una reproducción de su calificación sino, a la vez, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante”¹⁰⁵. Cumplir “concienzudamente” con las tareas asignadas significa colaborar con la división del trabajo social que le adjudicó un papel, y un destino, al sujeto. Trabajar “concienzudamente” consiste en interpretar lo mejor posible ese personaje ante los ojos del señor. El sujeto, desde luego, piensa que este sentido de la responsabilidad y de la “conciencia civil y profesional”¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 273.

¹⁰⁶ *Ibid.*

va a granjearle el respeto y el reconocimiento de sus pares y espera procurarse así una reputación o un renombre. De modo que en el proceso de sujeción al poder se ve íntimamente involucrado el deseo, el deseo de reconocimiento, esto es: el deseo del deseo del otro.

Lejos de constituir un progreso con respecto a la servidumbre medieval, la presunta autonomía del individuo moderno sería la consecuencia de una renegación de esta sujeción al amo. El siervo debía obedecer a la voluntad del señor sabiendo que no era la suya, mientras que el individuo moderno sigue obedeciendo a la voluntad del señor aunque suponga que actúa por voluntad propia. En los *Anciens Régimes* el destino de los sujetos estaba irremediamente sujeto a sus privilegios de clase o de casta, mientras que en los nuevos regímenes ese destino proviene de una vocación subjetiva, una voz que ya no proviene de los dioses sino de algún recóndito pliegue de la personalidad. La eficacia de la dominación moderna residiría en el desconocimiento de esta heteronomía: el sujeto trabaja para el señor –para la “gloria” o para el goce del señor– suponiendo que lo hace para sí. El sujeto le suministra al señor un cuerpo, un cuerpo consagrado a la reproducción material del orden establecido, pero lo hace como si ese cuerpo fuera su propiedad privada. Que el individuo sienta que hay un núcleo íntimo que se sustrae a la exterioridad de los rituales públicos, no es una prueba de los límites de la interpelación sino de su eficacia: la ideología funciona cuando el sujeto no se experimenta a sí mismo como un agente al servicio de ella; la ideología funciona cuando el individuo no percibe la interpelación como una prescripción sino como una descripción objetiva de lo que él es.

La teoría de la interpelación de Althusser procura explicar un fenómeno que había sido señalado ya por Hegel a través de una secularización del concepto de predestinación: los individuos creen perseguir sus objetivos particulares, o

privados, pero obedecen sin advertirlo a mandatos o cumplen funciones de un orden socio-económico. Cuando el liberalismo erige la libertad individual en valor supremo, no hace sino bendecir la ilusión del individuo y del individualismo. El liberalismo presenta la heteronomía social como autonomía individual (aunque por otra parte reconozca la existencia de esa “mano invisible” del mercado). Pero si esto es así, ¿cómo concebir una libertad que no sea ilusoria o que no implique una contribución inconsciente con el sistema? ¿Cómo podría pensarse, al fin y al cabo, una de-sujeción de los sujetos?

Un discípulo de Althusser, Jacques Rancière, va a asegurar que

la esencia de la policía consiste en una repartición de lo sensible caracterizado por la ausencia de vacío y de suplemento: la sociedad se divide en grupos destinados a modos de hacer específicos, en lugares donde sus ocupantes actúan, en maneras de ser que corresponden a estas ocupaciones y a estos lugares. En esta adecuación de las funciones, de los lugares y de las maneras de ser, no hay lugar para ningún lugar vacío. Esta exclusión de lo que “no hay” es el principio policial en el corazón de la práctica estatal. La esencia de la política consiste en perturbar esta disposición añadiendo el suplemento de una parte sin parte identificada con el todo de la comunidad. El litigio político hace existir la política separándola de la policía que constantemente la hace desaparecer, ya sea negándola lisa y llanamente, ya sea identificando su lógica con la suya propia. La política es en primer lugar una intervención sobre lo visible y lo enunciable.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, París, La Fabrique Éditions, 1998, p. 176-7.

Una política que se sustraiga a la interpelación policial, o ideológica, solo puede surgir en el vacío o la nada, esto es: en aquello que no obedece a la *arjê*. Y por eso Rancière sostiene que la metafísica solo puede pensar en términos “archi-políticos”, es decir, buscando un fundamento, una causa, un poder. La metafísica, en este aspecto, sigue siendo, como para Lacan, el discurso del amo. Pero es también por este motivo que la irrupción de la política resulta, para Rancière, inexplicable. Tanto para él como para Badiou –otro discípulo de Althusser– la existencia de un acontecimiento político pertenece al orden del milagro o de la gracia. Y por eso Badiou encuentra el paradigma del acontecimiento político en la interpretación que San Pablo ofrece de la resurrección de Cristo.

ENTENADO

...philómuthos, filósophos...

ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 2

A lo largo de los siglos, la literatura multiplicó las variantes del mito teológico y antropogónico que cuenta el pasaje de la *vita nuda* al teatro de las investiduras sociales. Juan José Saer introdujo una versión memorable de aquel gesto “metatrascendental” en la mitad de su novela *El Entenado*. El protagonista de esta historia se encontraba sumergido en un “magma indiferenciado y viscoso” hasta que un buen día lo adoptó un sacerdote español, el padre Quesada, que se encargó de enseñarle una multitud de lenguas, “tenazas destinadas a manipular la incandescencia de lo sensible”¹⁰⁸. Lo fue sacando así de su “abismo gris”, porque, según el cura, el Entenado “acababa de entrar en el mundo y había llegado desnudo como si estuviese saliendo del vientre de [su] madre”¹⁰⁹. Pero el Entenado sólo ingresó efectivamente en la sociedad humana el día en que otra figura paterna, la del “viejo”, lo reclutó en su compañía de teatro y lo hizo interpretar su propio papel en los escenarios europeos: “...representábamos nuestro papel

¹⁰⁸ Juan José Saer, *El Entenado*, Buenos Aires, Alianza, 1983, p. 99.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 105.

–escribe el grumete de Solís en sus memorias– sin darnos cuenta de que el público representaba también el suyo y que todos éramos los personajes de una comedia”, cuyo argumento “había estado previsto desde siempre”¹¹⁰. La impresión de que los individuos componían “una muchedumbre de vestidos deslavados rellenos de paja” o “formas sin substancia infladas por el aire indiferente del planeta” lo visitaba a cada función, y sin embargo ninguna de sus maniobras lograba modificar esta incesante impostura¹¹¹.

Juan José Saer iniciaba así una saga que proseguiría con *Glosa*, *La Pesquisa* o *Las Nubes* y que, como él mismo explica, gira en torno al problema del lenguaje o de cómo este “nos arranca” de la naturaleza animal para asignarnos un destino social, étnico o sexual¹¹². Y por eso el argentino pensaba que sus novelas se emparentaban con los relatos cosmogónicos o los mitos de los orígenes: cada una narra, a su manera, ese pasaje del chapaleo del *infans* en el barro primordial al orden nítido y diferenciado de las ficciones simbólicas; cada una cuenta –a veces bajo la forma de algún crimen pavoroso– el sacrificio de esa *vita nuda* anterior a las leyes y el lenguaje. Algunos pensaron que Saer proponía así una variante del mito de Edipo, y es indudable que este escritor no había sido insensible al impacto que la lectura de Freud tuvo sobre sus contemporáneos. Pero la narración que había recogido Sófocles para escribir su tragedia ya debía ser una versión de relatos más antiguos que contaban cómo ese animalito ingresaba en el mundo de la ley y la palabra para convertirse en sujeto. El Prólogo de San Juan ofrecería una versión muy sucinta

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 108.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 109.

¹¹² Juan José Saer, *La narración-objeto*, Buenos Aires, Seix-Barral, 1999, p. 161.

de esta palabra elevada a la dignidad de causa primera y “La colonia penitenciaria” de Kafka, una de las más crueles.

El Entenado se encontraba con este dilema: o aceptar la alienación en la farsa socio-simbólica perpetrada por el “viejo” o permanecer hundido en su “abismo gris”, una suerte de abatimiento catatónico y sin deseo. A este dilema hacía alusión Lacan con la opción entre “*le père et le pire*” (el padre y lo peor). Para ambos, el “viejo” es un farsante, y sin embargo al sujeto no le queda más remedio que creer en él. Como su nombre lo sugiere, el Entenado es el único *ente* que no es *nada*: ninguna esencia, ninguna naturaleza, ninguna identidad, una “forma sin substancia” (una actuación sin actor, como hubiese dicho Nietzsche). Y sin embargo, el Entenado somos, a nuestra manera, todos, sin importar nuestra cultura, nuestra situación social y nuestras predilecciones sexuales. Cada uno de nosotros emerge del “magma indiferenciado y viscoso” gracias a esa palabra paterna que nos asigna un papel, una *performance* o un destino. Nadie nace hombre o mujer, rey o mendigo, patrón o trabajador, y la democracia moderna es la igualdad de estos sujetos vacíos o sin ninguna cualidad. Cada uno de nosotros, no obstante, va a representar su propio papel y ahí comienza la farsa del poder.

Cuando a principios de los años noventa Butler ponga en circulación su concepto de “género performativo”, no va a ocultar en ningún momento que se trataba de una traducción de la interpelación althusseriana en términos de la pragmática anglosajona. A Butler le preocupa, no obstante, el hecho de que “la fuerza performativa de la voz de la autoridad religiosa” sea “el paradigma de la teoría de la interpelación” en Althusser¹¹³, y se pregunta si esta teoría no queda finalmente atrapada por las metáforas teológicas que emplea. Pero no

¹¹³ *The psychic...*, ob. cit., p. 166.

podía ser de otro modo: tanto la teoría de la interpelación de Althusser como la teoría del género performativo de Butler pertenecen a esa tradición teológico-política y antropogónica que recorrió la metafísica. Ambas siguen elevando al *lógos* a la dignidad de causa, fundación u origen del sujeto. Y por eso no es casual que tanto en Butler como en Rorty volvamos a encontrar la vieja alegoría del *theatrum mundi* (“¿De qué manera puede el que vive en una sociedad así ser algo más que un actor que desempeña un papel según un guión establecido?”, escribía Rorty). La presunta “metafísica de la substancia”, por ende, no es sino una ilusión retrospectiva del pensamiento crítico actual: la “substancia dotada de atributos fijos y coherentes” siempre fue un efecto de un poder constituyente capaz de convertir una multiplicidad inconsistente e inestable en una sola y misma cosa. La substancia siempre fue, en este aspecto, un *subjectum*, esto es: el súbdito de un señor y lo que subyace a una máscara. Y por eso el pensamiento de la dominación –habrá que tener en cuenta nuevamente la ambigüedad del genitivo– nunca fue ajeno al problema de la constitución de la realidad o, si se prefiere, a la pregunta de por qué algo aparece en vez de desvanecerse. Si nuestra hipótesis tiene algún asidero, si la metafísica resulta inseparable de la teología política, ésta debería poder leerse, a su vez, como una ontología o como una teoría de la constitución de la realidad. Vamos a tratar de llevar a cabo esta lectura a través de tres pensadores de la hegemonía política: James Frazer, Sor Juana Inés de la Cruz y Ernesto Laclau.

III. TRES TEOLOGÍAS POLÍTICAS

JAMES FRAZER

Le roi est mort, vive le roi!

En su *Teología política*, el jurista alemán Carl Schmitt aseguraba que la mayoría de los conceptos políticos modernos eran nociones teológicas secularizadas. Algunas décadas más tarde, Hans Blumenberg iba a replicarle que la filiación sería más bien, como lo había sugerido Spinoza, la inversa: metáforas como las del Señor o el Rey de Reyes, ponían en evidencia que la procedencia de las nociones teológicas era, sin lugar a dudas, política. Teología y política están sin embargo tan inextricablemente vinculadas que podríamos interrogarnos si estos autores no están transponiendo una presunta autonomía moderna de ambas esferas a una época que ignoraba semejante división.

Gracias al descubrimiento de las tabletas fenicias de Ras Shamra, que datarían del siglo XIV antes de Cristo, puede confirmarse hoy la hipótesis de una influencia oriental de los mitos recopilados por Hesíodo en su *Teogonía*. El tema de la génesis, explica Jean-Pierre Vernant, aparece aquí estrechamente asociado con una “vasta epopeya real que lleva a enfrentarse, por la dominación del mundo, a las generaciones sucesivas de los dioses y las diversas potencias sagradas”¹¹⁴.

¹¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962, p. 110.

Y por eso el “establecimiento del poder soberano y la fundación del orden –prosigue el antropólogo francés– aparecen como los dos aspectos, indisociables, del mismo drama divino, el objetivo de una misma lucha, el fruto de una misma victoria”¹¹⁵. Esto explicaría por qué en los mitos babilónicos y micénicos “el rey no domina solamente la jerarquía social” sino también “los fenómenos naturales”¹¹⁶.

En su monumental *La rama dorada*, James Frazer aseguraba que en las “sociedades primitivas” el monarca tenía un “imperio sobre la naturaleza, semejante al que tiene sobre sus súbditos y sus esclavos”, de modo que “si agobia la sequía, el hambre, la peste o las tormentas, el pueblo atribuye su mala suerte a la negligencia o la culpa del rey y le castiga con palizas o encadenándole o, si sigue obstinado, con el destronamiento y la muerte”¹¹⁷, costumbre que encontramos todavía en la tragedia *Edipo rey*. Frazer explica entonces que la persona del monarca se considera como

centro dinámico del universo, del que irradian las líneas de fuerza en todas direcciones del cielo, de tal modo que un movimiento de su cabeza o el solivio de su mano afecta al instante y puede alterar seriamente alguna parte de la naturaleza. Él es el punto de apoyo del cual depende el equilibrio mundial, y la menor irregularidad por su parte puede deshacer dicho equilibrio. Por lo tanto, debe tenerse mucho cuidado con él, y también él mismo, su vida entera, hasta el más mínimo detalle, ha de ser regulada para que ningún

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ James George Frazer, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 207.

acto suyo, voluntario o involuntario, pueda desquiciar o destruir el orden establecido de la naturaleza.¹¹⁸

Este es el motivo por el cual los súbditos se encuentran siempre en deuda con el monarca: si no fuese por él, ellos no tendrían nada. Y por eso muchos piensan que la deuda es el elemento fundamental a la hora de pensar el vínculo entre los poderes teológico y político.

Hasta épocas muy recientes, esta creencia estaba muy extendida en Japón, país donde el Emperador –Mikado o Dai-ri– se consideraba la “encarnación de la diosa Sol, deidad que rige el universo, hombres y dioses incluidos”. Frazer reproduce en su libro la descripción de las costumbres y rituales ligados a la figura del Mikado que un navegante holandés, Kaempfer, incluye en su *Historia de Japón*:

En tiempos antiguos estaba obligado a sentarse en el trono durante varias horas todas las mañanas, con la corona imperial puesta sobre la cabeza y quedarse inmóvil, semejante a una estatua, sin mover mano ni pie, ni la cabeza, ni los ojos, ni en absoluto parte alguna del cuerpo, pues mediante esto se pensaba que podría conservar la paz y tranquilidad de su imperio; si desgraciadamente se movía o tendía una mirada en cualquier dirección de sus dominios, estallarían la guerra, el hambre, los incendios o alguna otra catástrofe pronta a desolar el país. Habiéndose descubierto mucho después que la corona imperial era el paladión que con su inmovilidad conservaba la paz en el imperio para librar del cargante deber su persona imperial, consagrada solamente a los placeres y la ociosidad, se pensó en el expediente actual de colocar la corona sobre el trono todas las mañanas durante unas horas.¹¹⁹

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 208.

Verdadero *fundamentum firmum* del imperio –“punto de apoyo”, escribe Frazer–, el Mikado encarnaba, con su inmovilidad o su inmutabilidad, la unidad o la mismidad requerida para que la sociedad y la naturaleza no se precipitaran en la inestabilidad y la discordia. Motor inmóvil del imperio, el Mikado era su *prima causa* y por eso se le exigía una rigurosa quietud de estatua, aunque la corona, y en otros casos el cetro, elementos metonímicos, pudieran servir de sustituto, como sucede con la espada Excalibur en la leyenda de Arturo.

Frazer cuenta a continuación cómo otros pueblos de África y América se libraron a prácticas similares. En la mayoría de estos casos, también tiene lugar una escisión entre dos personas. Puede tratarse de una distinción entre el cuerpo del rey y su corona, como sucede con el Mikado japonés, pero también entre dos reyes: uno que se encarga de los asuntos públicos y otro que vive retirado de la sociedad, en algún lugar inaccesible a los hombres o sobre el cual recae alguna prohibición tabú. Así en algunas partes de África occidental reinan dos reyes al mismo tiempo:

uno es el “rey fetiche” o religioso y el otro es el rey seglar o civil, pero el rey fetiche es, de hecho, el supremo. Controla el tiempo y demás y puede pararlo todo y a todos. Cuando coloca su cetro rojo en el suelo, nadie puede pasar por allí. Esta división de poderes entre un gobernante religioso y otro seglar se encuentra siempre donde está sin contaminar la verdadera cultura negra, pero donde haya sido perturbada esta cultura específica de los negros, como en Dahomey y en la Achantia, se tiende a la unificación de los dos poderes en un solo rey.¹²⁰

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 208.

Marc Augé iba a encontrar muchas décadas más tarde este desdoblamiento del cuerpo del monarca entre los Abomey, quienes tenían dos reyes, el visible y el invisible, cuya existencia podría considerarse puramente simbólica o mítica¹²¹.

Obedeciendo al prejuicio decimonónico acerca de la distancia abismal que separaría a las “sociedades primitivas” de la “Europa civilizada”, Frazer olvidaba que esta “teología grosera” también podía encontrarse en Occidente. Ernst Kantorowicz, de hecho, va a describir un fenómeno similar en su tesis acerca de los dos cuerpos del rey: uno es el cuerpo de carne y hueso, sujeto a los achaques de cualquier mortal; el otro es el “cuerpo místico”, inmortal, inmutable, salvo, símbolo de la unidad indestructible del reino y de la dignidad real¹²². Pero Kantorowicz, a su vez, no toma en cuenta los antecedentes evocados por Frazer y prefiere sostener que la doctrina de los dos cuerpos del rey es un producto singular de la teología política cristiana¹²³.

Ahora bien, ¿cómo entender esta inmutabilidad del “rey fetiche” o del “cuerpo místico”? Acaso el propio vocablo

¹²¹ Marc Augé, *Le Dieu objet*, París, Flammarion, 1982, p. 131.

¹²² Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, París, Seuil, 1989.

¹²³ Giorgio Agamben propone una interpretación que podría explicar los motivos de esta “denegación”. A los veinte años, Kantorowicz había integrado los rangos de las huestes nacionalistas que reprimieron la sublevación espartaquista y la república de los consejos de Munich: “Treinta y cinco años más tarde, cuando el nazismo había creado una fractura irremediable en la vida de este judío asimilado, Kantorowicz interrogaba de nuevo, desde otra perspectiva, este ‘mito del Estado’, al cual había adherido con ardor en su juventud”. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, París, Seuil, 1997, p. 102. Y por eso el propio Kantorowicz sostiene, en una “denegación significativa”, que su trabajo no tiene nada que ver con la “aparición de ciertos ídolos de las religiones políticas modernas simplemente a causa de la pavorosa experiencia de nuestra época, durante la cual naciones enteras, tanto las grandes como las pequeñas, se convirtieron en las presas de los dogmas más extraños y las teologías políticas se volvieron verdaderas obsesiones” (Kantorowicz, ob. cit., p. 10).

inmutable nos ofrezca una pista. Hoy lo empleamos para referirnos a aquello que no cambia o no varía, pero el verbo *mutare* significaba “cambiar” en el sentido de “intercambiar” o “trocar”, significación que encontramos también en el sustantivo *munus*. Una comunidad, en efecto, es un espacio de prestaciones *mutuas*. Las comunidades, no obstante, suelen sustraer a la esfera de los intercambios algún elemento que se ve investido con una significación sagrada. Todas las cosas son susceptibles de ser intercambiadas, *salvo* esa cosa excepcional. Este significante va a asumir el estatuto de equivalente general, o de patrón, para medir el valor de los demás. Se trataba, sin ir más lejos, de la función del oro antes de que fuese sustituido por el patrón dólar. La paradoja de nuestras sociedades consiste en que esta moneda ocupa dos lugares:

el primero en el corazón mismo de los intercambios, donde funciona como medio de pago, y el segundo más allá de los intercambios, donde se constituye en un punto fijo que sirve de referencia para medir el valor de lo que circula. De modo que la moneda se encuentra al mismo tiempo arrastrada por el movimiento de todas las mercancías, e inmovilizada en un punto en torno al cual gira toda esa maquinaria cuyo volumen y velocidad estima.¹²⁴

La escisión del cuerpo monárquico reaparece así en el dinero: circulante y a la vez punto inmóvil; moneda de cambio y moneda de acumulación; capital financiero y capital de reserva.

La inmutabilidad o la inmunidad del “rey fetiche” correspondería entonces a esta sacralidad, o la salvedad, de la

¹²⁴ Maurice Godelier, *El enigma del don*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 49.

auctoritas que en nuestras sociedades se desplazó del cuerpo del soberano a la materialidad paradójica de la moneda. No es casual entonces que Richard Syron, asistente de Paul Volcker, el ex presidente de la Reserva Federal norteamericana, haya podido escribir hace unos años:

El sistema se parece mucho a una Iglesia. Y debe ser por este motivo que me siento tan cómodo ahí adentro. Tiene su papa, el presidente; y el colegio de los cardenales, los gobernadores y presidentes de los bancos; y una curia, el personal jerárquico. Si usted no es un buen feligrés en la Iglesia católica, usted va a confesarse. En este sistema, si usted es un pecador, viene a la ventanilla *Discount* a pedir un préstamo. Tenemos incluso órdenes de pensamiento religioso, como los jesuitas y los franciscanos, solo que los llamamos pragmáticos, monetaristas y neo-keynesianos.¹²⁵

Todo el sistema, en efecto, se sustenta en el crédito: la autoridad confía en que las deudas serán pagadas –o los deberes cumplidos– y los feligreses confían en que el patrón va a mantenerse inmutable¹²⁶. Ni bien la confianza se pierde, o

¹²⁵ Citado por Moustapha Safouan, *La parole ou la mort*, París, Seuil, 1993, p. 62.

¹²⁶ Las expresiones *creer en* o *tener fe en* parecieran invertir la relación entre deudor y acreedor: es el creyente quien confía en el dios o quien le da crédito. Y sin embargo, la *fidelidad* del vasallo al señor supondría más bien que el segundo puede contar con el primero, esto es: confiar en él. Benveniste aborda la ambigüedad de estas expresiones en un estudio etimológico. Las expresiones *fidem habere* o *fides est mihi* no significan “tengo confianza” o “le doy mi confianza”, sino “alguien tiene confianza en mí”, “alguien me da crédito” o “le inspiro confianza a alguien”. Así la imprecaación *di, obsecro vestram fidem* significa “Dios, pido encarecidamente vuestra confianza”. Algo semejante ocurre con el verbo griego *peíthomai* de donde proviene *pístis*, el vocablo que San Pablo empleaba para referirse a la fe.

apenas los valores dejan de ser seguros, sobreviene irremediablemente la crisis: crisis de garantías y, por consiguiente, crisis de inter-prestaciones.

Esta crisis de las inter-prestaciones también puede trasladarse a las interpretaciones cuando el valor en cuestión es la significación de los signos. De ahí que el Estado, a través de los diferentes códigos jurídicos, intente fijarlas y estipular los límites del texto constitucional –tarea vana desde el momento en que nadie puede erigirse en amo de la lengua–. El Estado conoce en este aspecto la misma impotencia que afectó a la Iglesia a la hora de limitar las interpretaciones de los textos sagrados cuyas consecuencias fueron los cismas que la atravesaron. Tanto la co-municación como los intercambios mutuos presuponen la existencia de una autoridad de los valores (un “sujeto-supuesto-saber”, como lo llamaba Lacan). No hace falta que esta autoridad exista, hace falta solamente que la comunidad crea que existe. La figuras míticas del “rey fetiche” o del “cuerpo místico”, esos elementos puestos *a salvo* de la vicisitudes mundanas, tienen el estatuto de esta autoridad encargada de garantizar el “justo valor”. Y a esto se refería Schmitt cuando aseguraba que los conceptos

Peíthomai significa “me dejo persuadir u obedezco”. El *credo* cristiano no significaría entonces “confío en Dios”, sino más bien “le inspiro, por mi juramento, confianza”. Pero resulta indudable que esta confianza va en las dos direcciones: cuando el creyente tiene fe en su señor, supone que este tampoco va a traicionar su confianza (Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, París, Minuit, 1969, p. 116-119). Inspirándose en los estudios etimológicos de Benveniste, Jacques Derrida propone la idea de “dos fuentes” de la religión: una ligada a la esfera de la fiducia; la otra, a la esfera de la inmunidad o la sacralidad (Jacques Derrida, “Foi et savoir”, en *La religion*, París, Seuil, 1996, pp. 9-86). Esta idea de “dos fuentes” de la religión proviene del mencionado ensayo de Henri Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Para Frazer, en cambio, estas dos fuentes se encuentran estrechamente vinculadas.

políticos modernos eran nociones teológicas secularizadas: la autoridad presupone una “excepción soberana” y, por consiguiente, una inmunidad legal del legislador, como si el establecimiento de un poder fuese indisociable de su sacralización.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Que te sirvan todas las criaturas,
pues hablaste y fueron creadas...

Judith, 16, 14

DELOS

En 1680, Sor Juana Inés de la Cruz, una poeta imbuida de escolástica y de neoplatonismo, elaboró una de las versiones más complejas de aquel mito teológico-político. Ese año la religiosa tuvo que idear una serie de lienzos alegóricos para ornar un arco triunfal erigido a la gloria de un virrey: el Marqués de la Laguna. Como el mandatario se llamaba así y como venía a ocupar su cargo en una ciudad construida por los aztecas en medio de una laguna, Texcoco, a Sor Juana se le ocurrió que podía proceder a una amplificación apoteósica y compararlo con el dios del mar, Neptuno. En los lienzos aparece él, con su tridente, acompañado por su esposa, Anfitrite, en atuendo de Venus boticelliana, ambos rodeados por un cortejo barroco de tritones, sirenas, delfines y nereidas. Además de concebir las ilustraciones, Sor Juana redactó una explicación en prosa y en verso, en donde alternaba el latín y el español, y cuyo título era *Neptuno alegórico, océano de colores, simulacro político*¹²⁷.

¹²⁷ Todas las citas de Sor Juana Inés de la Cruz siguen la edición de Alfonso Méndez Plancarte y Alberto Salceda: Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras*

El tercer lienzo de ese arco se inspiraba en el mito del surgimiento de la isla de Delos, cuna de Apolo y Diana, que Sor Juana convirtió en una alegoría de la ciudad de México. Para huir de los asedios amorosos de Júpiter, Asteria se metamorfosea en codorniz (*ortyx*), pero cae al mar convirtiéndose en isla: Ortigia. Ofendido por el irreverente desaire de la joven, Júpiter la condena a un “perpetuo movimiento”. Esta última expresión, sin embargo, no significaba solamente desplazamiento o traslación sin reposos sino también, añade la monja, “mudanza ligera”. A lo largo de su explicación, la poeta va a aludir incluso a este movimiento con vocablos como “inestabilidad”, “inconstancia”, “inconsistencia”, “alteración”, “conmoción”, “inquietud” o “vacilación”. La mexicana se remitía, en este punto, a la autoridad de Natal Conti: “Como ella era inestable [*instabilis*] en esos tiempos, acaso estuviera oculta bajo las aguas [*sub undis forte delitescebat*]” (401, 841-2). Desde el momento en que no emergía de las aguas, Ortigia no alcanzaba, por ese entonces, el estatuto de isla. Ortigia habrá sido una isla cuando se convierta en Delos.

Para que esto ocurra, no obstante, debía intervenir un nuevo personaje. La historia de Asteria se repite con su hermana, Latona. Solo que esta vez la ninfa cede a los avances de Júpiter y queda preñada de Apolo y Diana. Cuando Juno, celosa, decreta que ningún lugar donde brillase el sol podría hospedarla para parir a los nuevos dioses, solo Ortigia va a estar en condiciones de hacerlo. En algunas versiones, el mito cuenta que Juno ordenó que ningún lugar de “tierra firme” se atreviese a refugiarse, como si la oscuridad y la inconstancia,

completas I, II, III y IV, México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957. Como suele hacerse desde hace años en los estudios sorjuaninos, y para facilitar la lectura, ponemos entre paréntesis el número de poema o de texto seguido por el número de verso o de línea.

el ocultamiento y la vacilación, la desaparición y la inconsistencia, pudieran considerarse sinónimos. “Tú erras, extranjería, en la tierra”, le dice Ortigia a Latona en las *Metamorfosis* de Ovidio, “y yo en las aguas”¹²⁸. Ortigia, la inconstante, y Latona, la oculta, son dos nombres de aquello que *no consta*.

En agradecimiento por haber amparado a su madre, recuerda entonces la poeta, los recién nacidos la habrían hecho “consistente”. Alberto Salceda anota al respecto que en el español latinizado de la monja mexicana, esta última expresión significaba fija o inmóvil, inmutable o permanente. Pero recordemos que el verbo *consisto* significaba también residir en un lugar, ocupar una posición y presentarse, de modo que la equivalencia entre la firmeza y la aparición se encontraba ya en este vocablo. Sor Juana, de hecho, sustituye el adjetivo *consistente* por *constante* en la letra impresa en el pedestal del arco. Desde el momento en que la isla se vuelve constante, podría decirse, *consta*.

Siguiendo a Luciano, no obstante, Sor Juana prefiere pensar que esa constancia proviene más bien de Neptuno: “Él fue, pues, el que movido a compasión de la infeliz Latona, afirmó con el tridente la movediza isla sirviendo éste de clavo a su voluble fortuna para dar estable acogida a la congojada hermosura” (401, 851-4)¹²⁹. A partir de ese momento, Ortigia-Latona se convierte en Delos. Y la propia Sor Juana recuerda que el sustantivo griego *dêlos* se traducía, en latín, por “*manifestum et apparens*” (401, 830). Esta etimología le permite comparar la

¹²⁸ *Metamorfosis*, VI, 190-1.

¹²⁹ Se trata también de la versión del mito propuesta por Calímaco de Cirena en su *Himno* a Delos. Aunque la mayoría de los autores coinciden en vincular el nombre Asteria con el adjetivo *asterías* (estrellado o en forma de estrella), habría que preguntarse si la *a-* inicial no tiene el valor de un prefijo privativo del adjetivo *steréa* (sólida o firme). La significación de ese nombre coincidiría así con su destino en el mito.

consistencia y el desocultamiento de la isla egea con el descubrimiento de México: “¿Qué más *manifestum et apparens* que la que tantos años se ocultó, como en el mar, pues temor de este estorbaba su descubrimiento?” (401, 872-5).

El lienzo estaba acompañado entonces por un lema en latín: “*Te clavum tenente, non nutabit*” (“Mientras la sujetes con el clavo, no sufrirá conmoción”). Porque gracias a ese Neptuno –el Marqués de la Laguna–, México “espera gozar estables felicidades sin que turben su sosiego inquietas olas de alteraciones ni borrascosos vientos de calamidades” (401, 885-8). Y por eso en el pedestal figuraba además esta letra castellana:

Asteria, que antes por el mar vagante
era de vientos y ondas combatida,
ya al toque del tridente, isla constante,
es de Latona amparo y acogida.
¡Oh México! No temas vacilante
tu república ver esclarecida,
 viniendo el que con mando triplicado
firmará con las leyes el Estado. (401, 891-8)

Salceda anotaba que *firmar* significa aquí “afirmar”, en el sentido de afianzar o consolidar, y podríamos añadir que el “mando triplicado”, en alusión al tridente de Neptuno, son los títulos reunidos por el virrey: Gobernador, Capitán General y presidente de la Real Audiencia. Si el tridente se convierte en un “clavo”, se debe sin duda a que el sustantivo *pax* provenía del verbo *pango* que significaba clavar, fijar o establecer. La función del soberano consiste en establecer la paz, el “sosiego” o la “quietud”, conjurando “turbaciones” o “alteraciones” (*pax, quies populorum*, decía el derecho romano). Esta es entonces la “consistencia” o la “constancia” obtenidas gracias al poder constituyente del príncipe. Sor Juana está jugando, como se habrá podido notar, con la ambivalencia entre

la inconstancia de la isla, víctima de las inundaciones que regularmente la ocultaban, y la inconsistencia de la multitud, proclive a las turbaciones que la sumergen en la anomia.

La explicación del cuarto lienzo confirmaría esta interpretación. La alegoría muestra a los troyanos refugiándose detrás de los muros de la ciudad para protegerse del ataque griego. Y si Sor Juana recuerda este muro, se debe a que según la leyenda fue erigido por el canto de Neptuno al son de la lira de Apolo. De modo que los troyanos,

eligen el seguro
en la interposición del alto muro,
que de sonoras cláusulas formado,
y luego desatado
al son de disonante artillería,
soltó discordia lo que ató armonía. (402, 147-152)

Para hablar del canto de Neptuno, la poeta escoge la expresión “sonoras cláusulas” porque este sustantivo proviene del verbo *claudio*, encerrar, y esto es lo que hace, precisamente, aquel muro. Pero estas cláusulas se convierten a continuación en un lazo o una atadura que la artillería griega, “disonante”, “desata”: “soltó discordia lo que ató armonía”. Todo ocurre entonces como si, para Sor Juana, el vocablo *discordia* no procediera de *cor, cordis* (corazón) sino *chorda* (cuerda pero también lira), lo que le permite jugar con las palabras *discordia*, *disonante* y *desatado*. La armonía o la paz suponen una concordia y esta, a su vez, una atadura, un lazo o una reclusión de la multitud en las “cláusulas”. En eso radicaría, al fin al cabo, la función del príncipe: su palabra enlaza o ata a las multitudes, a la turba, estableciendo la concordia, otra manera de hablar de la consistencia o de la constancia, vale decir, de la multiplicidad contada como una.

En las silvas recitadas ante el virrey, el surgimiento de la isla de Delos se presentaba de este modo:

Allí Señor, errante peregrina,
Delos, siempre en la playa cristalina
con mudanza ligera,
fue de su misma patria forastera,
pero apenas la toca
el Rector de las Aguas, cuando roca
ya en el fijo centro estriba,
de ondas y vientos burladora altiva;
que a bienes conmutando ya sus males,
patria es de los faroles celestiales:
en quien México está representada,
ciudad sobre las ondas fabricada,
que en césped titubeante
ciega gentilidad fundó ignorante;
si ya no providencia misteriosa
émula de Venecia la hizo hermosa
porque pudiese en su primera cuna
consagrarse al Señor de la Laguna;
en quien, por más decoro,
nace en plata Dïana y Febo en oro,
que a vuestras plantas postren a porfía
cuanto brilla la noche y luce el día. (402, 119-140)

En los vocablos rey y virrey, Sor Juana escucha su antigua significación: *rex*, *regis* provenía del verbo *regere*, regir. Y por eso el virrey aparece aquí como un “Rector de la Aguas”. Pero este rector no solo rige sino que también e-rige, y por eso la erección de la ciudad no depende de sus constructores, los aztecas, sino del cetro soberano o del régimen virreinal. Mágicamente, apenas el “Rector” la “toca” con su tridente, “cuando roca / ya en el fijo centro estriba”. *Centrum*, precisamente, no significaba solo centro sino también aquíjón, punta o clavo, porque se trataba del brazo del compás destinado a trazar un círculo. El *centrum*, en este caso, es el tridente de

Neptuno, vale decir, el cetro del virrey, y este “fijo centro” es lo que desde el medioevo se llamaba el *punctum firmum*, el fundamento firme, variante del *krátos* griego que va a permitirle, a cualquier *pólis*, perdurar.

La significación fálica del cetro, como se puede comprobar, no se encuentra tanto en su semejanza imaginaria con el órgano masculino como en la función que cumple, lo que podríamos llamar: la erección del rector. La isla se mantiene firme o constante gracias a la erección de este rector. Incluso podría decirse que surge (*sub regit*) como consecuencia de la falofanía del príncipe. Inconsistente e inestable, la mujer comienza a existir, para Sor Juana, desde el momento en que se somete al poder fálico del príncipe.

Todos aquellos complejos argumentos –usuales en las alegorías barrocas– apuntaban a demostrar, en última instancia, que la ciudad no existía antes de la llegada de los españoles aunque la “ciega gentilidad” la hubiese, como escribe ella, “fabricado”. Porque los aztecas la habían construido sobre un “césped titubeante” condenándola a un “perpetuo movimiento”, una “mudanza ligera” y, por consiguiente, al ocultamiento, el olvido o la inconsistencia. Para Sor Juana solo puede decirse que algo existe cuando se manifiesta o aparece (*ex-sistere*, justamente, significa aparecer, brotar o salir de la latencia). Y la condición para que esto ocurra es la firmeza o la constancia.

Sor Juana, desde luego, estaba poniendo su pluma al servicio de la peor propaganda política porque estaba justificando la expoliación de las poblaciones amerindias sojuzgadas por el Imperio español. A esta expoliación la presenta como una “oblación” dirigida al príncipe, o con una “prostración” a sus pies, en agradecimiento por haberlos salvado de las turbaciones y, aunque parezca irónico, de la desaparición. La monja convierte así a los mexicanos, una vez más, en los perpetuos deudores del príncipe. Pero el mito sobre el surgimiento de

Delos puede leerse como un mito ontológico: el relato acerca del surgimiento de cualquier cosa. Y de hecho, este tercer lienzo coincide con el tercer día de la creación del Génesis, cuando Dios reúne (*congregentur*, decía la Vulgata) en un solo lugar las aguas inferiores y hace aparecer (*appareat*) lo seco, que a continuación llama “tierra”. Este relato, sin embargo, puede considerarse también como un mito lingüístico ya que juega con las dos acepciones del verbo *appareo*: manifestarse y someterse. ¿A quién? A las “cláusulas” del Señor.

No era la primera vez que Sor Juana establecía un vínculo entre sujetar y manifestar. A título de ejemplo, podemos recordar unas coplas compuestas para homenajear a Carlos II, donde la monja escribía:

En hora buena, en su rostro
que los dos Mundos ilustra,
brillen encendidas flores,
florecientes rayos luzcan.
En hora buena, su mano
gloriosamente introduzca
en los dos Mundos su yugo,
a los dos Mares coyunda. (35, 9-16)

Los rayos de este sol se convierten así en yugos: no hay alumbramiento sin sujeción, ni aparición sin avasallamiento.

PASTOR

Cuando se refiere a las autoridades eclesiásticas, Sor Juana sustituye el cetro por un báculo o un cayado. Su función, no obstante, sigue siendo la misma. Así, en el poema de bienvenida al Marqués de la Laguna, Sor Juana le dice que el arco ilustrado es el preludeo

de lo que en servicio vuestro
piensa obrar el amor suyo,
con su sagrado Pastor,
a cuyos silbos y a cuyo
cayado, humilde rebaño
obedece el Nuevo Mundo
(el que mejor que el de Admeto,
siendo deidad y hombre junto,
sin deponer lo divino
lo humano ejercitar supo)... (402, 51-60)

El pastor en cuestión era el arzobispo-*virrey* de México, Fray Payo Enríquez de Ribera. Y aunque el verso “siendo deidad y hombre junto” nos haría pensar más bien en Cristo, es cierto que la monja no escatima las hipérbolas cuando se trata de aquel personaje. Así en una loa le dice:

Y vos, Pastor soberano,
ejemplar de lo perfecto,
Alcides de tanta Esfera,
Atlante de tanto Cielo,
a cuyo cuidado deben
los más distantes Gobiernos,
el Eclesiástico el logro,
el Político el acierto,
tan divinamente unidos,
que hacéis que parezca, a un tiempo,
el Bastón, Cayado humilde,
y el Cayado, Bastón regio,
porque, en equívoco lazo
confundiendo los efectos,
amor el Bastón infunda,
cause el Cayado respeto... (374, 310-25)

Aunque en este caso no se trate del poder político sino espiritual o religioso, Sor Juana insiste en su capacidad para reunir el rebaño disperso o para congregar, precisamente, la grey, conjurando esa disgregación que desde la antigüedad se llamó *anomia*. El pastor le da de este modo consistencia o constancia a una multiplicidad dispersa convirtiéndolo en un conjunto o agregado. Pero la propia Sor Juana compara el cayado del pastor con el bastón, o el cetro, del príncipe, y en una extensa loa dedicada al emperador Carlos II convierte los “silbidos” a cuyo sonido acuden las ovejas con una “voz”, un “reclamo” e incluso con un “canto”, metáforas todas de la *vocatio* paulina, que tienen la virtud de “encantar” a los súbditos asignándoles, a cada uno, su lugar en el teatro del mundo:

Y porque mejor se entiendan
los lugares que señalo,
de la Música los ecos
os servirán de reclamo.
Seguid las sonoras huellas
de sus numerosos pasos,
para que vais prosiguiendo
lo que ella fuere apuntando. (374, 142-149)

Esta comparación del príncipe con un pastor provenía incluso de una tradición anterior al cristianismo. Ya en la *Ilíada*, Homero llamaba a Agamemnon *poimên laôn* (pastor de multitudes), y el propio vocablo *nomos* (ley) estaba etimológicamente vinculado con *nomeús* (pastor). A Zeus se lo llamaba *Nomios* o *Némeois* cuando apacienta su rebaño. Y de estos vocablos griegos proviene la apelación latina *Nomius* con que se invoca a Apolo¹³⁰.

¹³⁰ Acerca de la etimología del vocablo griego *nomós*, ver Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, ob. cit., p. 84. Y también Giorgio

De ahí que Sor Juana hable en aquel poeta del “pastor de Admeto”. Este pastor era, según la mitología, Apolo. Lo que explica por qué, para los romanos, existía un *pastoralis Apollon*: el que ilumina congregando (los pitagóricos leían en este nombre la expresión *a-póllôn*, es decir, la negación de lo diverso). Recordemos por otra parte que el sustantivo *basileús* (rey) estaba formado en griego a partir del verbo *bainô*, *básis* (conducir) y el sustantivo *laós* (multitud), vocablo que volvemos a encontrar en los nombres de algunos soberanos célebres como *Lao-médon* (jefe de multitudes) o *Mené-laos* (sostén de multitudes).

La pastoral cristiana suele autorizarse en el Evangelio de San Juan (10, 1-18), pero como recordaba Fray Luis de León, las alusiones al poder pastoral se remontan a los libros proféticos de la Biblia: Isaías (50, 11), Ezequiel (24, 24) y Zacarías (11, 16). Hay sin embargo un célebre pasaje de la segunda epístola a los tesalonienses en el cual San Pablo le atribuye al Emperador, supuestamente, esta función de retener o retardar la anomía:

Que nadie os engañe en modo alguno, porque antes de venir la apostasía y ha de aparecer el hombre de la iniquidad [*tês anomías*], el hijo de la destrucción, el adversario que se levantará contra todo lo divino y todo lo que tenga carácter religioso, hasta llegar a sentarse en el santuario de Dios, haciéndose pasar a sí mismo por Dios. ¿No recordáis que, estando todavía entre

Agamben, “Fête, deuil, anomie”, en *État d'exception*, París, Seuil, 2003, pp. 110-123. Acerca del poder pastoral moderno, ver Michel Foucault, “*Omnes et singulatim* (vers une critique de la raison politique)”, en *Dits et écrits IV*, París, Gallimard, 1994, pp. 134-161. Foucault considera que este poder pastoral se inspira en el modelo de la pastoral cristiana, pero él mismo admite que la figura del rey como pastor se remonta a la antigüedad. Foucault recuerda que, en el *Político*, Platón contesta esta figura del príncipe como pastor, pero el mero hecho de que la discuta, justamente, ya prueba que se trataba de una asociación corriente.

vosotros, os decía ya esto? Vosotros sabéis bien que es lo que lo retiene [tò *katéjon*] ahora, impidiendo su revelación [*apokalups-thênai*] hasta su tiempo. Realmente el misterio de la iniquidad [*tês anomias*] está ya en acción; solo falta que el que ahora lo retiene [*ho katéjôn*] sea quitado de en medio. Entonces se revelará el hombre de la iniquidad [*ho ánomos*], a quien Jesús, el Señor, hará desaparecer con el soplo de su boca [*pneúmati tou stómatos*] y aniquilará con el resplandor de su advenimiento [*parousía*]. La venida de este hombre, en razón de la actividad de Satanás, irá acompañada de toda suerte de prodigios, de señales y de portentos engañosos, y de todas las seducciones propias de la maldad para aquellos que están abocados a la perdición por no haber aceptado el amor de la verdad que los habría salvado.¹³¹

Carl Schmitt entendía que en este pasaje se encontraba el fundamento de la doctrina cristiana del Estado. El Emperador sería quien “retiene” o “contiene” (*katéjon*) esa anomia –que San Jerónimo traducía por *iniquitas*– hasta que en el final de los tiempos Jesús la suprimiera con un soplo de su boca y con el resplandor de su *parousía*. La misión del Emperador consiste entonces en retardar esta catástrofe que de todos modos va a tener lugar y de la cual solo podrá salvarnos, según Pablo, el Señor. Desde el momento en que retiene o contiene la anomia, desde el momento en que impide la *turba* o la *multitudo dissoluta*, el Emperador es un *nomeús*.

CÍRCULO

Sor Juana Inés de la Cruz iniciaba su *Neptuno alegórico* con esta *captatio benevolentia*:

¹³¹ 2 *Tés.* 2, 3-10.

Excelentísimo Señor: Costumbre fue de la antigüedad, y muy especialmente de los egipcios, adorar a sus deidades debajo de diferentes jeroglíficos y formas varias: y así a Dios solían representar en un círculo [...] por ser símbolo del infinito. [...] No porque juzgasen que la Deidad, siendo infinita, pudiera estrecharse a la figura y término de cantidad limitada; sino porque, como eran cosas que carecían de toda forma visible, y por consiguiente, imposibles de mostrarse a los ojos de los hombres (los cuales, por la mayor parte, solo tienen empleo de la voluntad el que es objeto de los ojos), fue necesario buscarles jeroglíficos, que por su similitud, ya que no por perfecta imagen, las representasen. (400, 1-21)

La propia Sor Juana recurría muy a menudo a la figura del círculo para figurar a la “Deidad”, como sucede en este pasaje de su poema *Primero sueño*:

que como sube en piramidal punta
al Cielo la ambiciosa llama ardiente,
así la humana mente
su figura trasunta,
y a la Causa Primera siempre aspira
–céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia–. (216, 404-11)

El conjunto que contiene todos los entes tenía un nombre filosófico: ser. El ser es el cerco (*circum, circum*) de los entes¹³². En ese conjunto superior, cada ente no cuenta, en

¹³² Volvemos a encontrar esta figura del círculo en un poema de Rilke: “...para, en alguna parte del círculo más vasto / allí en donde el estatuto nos toca, decirle sí...”. Heidegger escribe a propósito de estos versos: “El más vasto círculo rodea todo lo que es. Este círculo rodea y une todo el ente, de manera

principio, como un árbol, un animal o un hombre sino como un ente más. Y así como un ente excluido del conjunto de las manzanas no es una manzana, un ente excluido del dominio de todos los entes ni siquiera es un ente. No es nada. Como muchos otros antes de ella, Sor Juana comparaba ese círculo con un sol

de mil multiplicados
mil veces puntos, flujos mil dorados
-líneas, digo, de luz clara- salían
de su circunferencia luminosa. (216, 945-8)

Desde el momento en que un ente forma parte de esa circunferencia, aparece. La iluminación, en este aspecto, no es sino la metáfora de la inscripción de una multiplicidad inconsistente en el conjunto más abarcativo. Esto explica por qué a ese círculo lo llamaba, en aquellos versos de *Primero sueño*, “causa primera”, traducción escolástica, como ya vimos, de la *arjê* griega.

El problema, sin embargo, es cómo podemos hablar acerca de ese conjunto de todos los conjuntos. O cómo podemos responder a la pregunta: ¿qué es el ser? Si el ser es el conjunto más abarcativo, y como consecuencia de esto no puede incluirse en un conjunto aún más grande, esa pregunta tiene que quedar sin respuesta. El ser no puede convertirse en sujeto de ningún predicado. El ser no puede definirse. A menos que ese predicado sea negativo y sólo nos sugiera que el ser excede cualquier conjunto o cualquier definición. Cuando Sor Juana, por ejemplo, emplea los adjetivos *infinito* o *grande*, está aludiendo al hecho de que el ser “no puede estrecharse a la

que en este unir unificador, sea el ser del ente”. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1980, p. 351.

figura y término de cantidad limitada”. Y por eso ni siquiera puede decirse que se trate de un conjunto, porque esto implicaría que la categoría de conjunto se encuentra por encima del ser. A esto hace referencia la monja cuando sugiere que representar a la deidad como un círculo es solo una manera de figurar aquello que escapa a cualquier figuración.

Sor Juana hace alusión así al problema de la *analogia entis*. Solo se puede hablar acerca del todo recurriendo a alguna de sus partes, de modo que solo se podría hablar sobre el todo por sinécdoque. Pero cuando recurrimos a una parte para hablar del todo, no empleamos esa parte como sinécdoque sino como metáfora: se supone que hay una analogía entre la parte y el todo. Y es lo que hace Sor Juana con las figuras del círculo o el sol. Así como el círculo “contiene” lo circunscripto, así la divinidad contiene a todos los entes (o el príncipe a la multitud). Y así como el sol ilumina los cuerpos, la deidad hace aparecer a los entes. Hay sin embargo un detalle que deberíamos tener en cuenta. Hay metáfora cuando lo literal se sustituye por lo figurado. En este caso, no obstante, no habría una manera literal de decir esto (los retóricos dirían en un caso así que se trata de una *catacrexis*). Los teólogos no recurrían a la *analogia entis* para volver más poéticos sus discursos: lo decían así porque no podían decirlo de otro modo.

La distancia entre la figura y lo figurado resulta, a pesar de todo, insalvable. Y esto explica por qué Sor Juana suele evocar en sus poemas el mito de Ícaro. Ícaro sería el poeta que, con su “pluma”, trata de alcanzar y estrechar al sol, pero fracasa irremediablemente, precipitándose en el mar. *Primero sueño* es precisamente una anábasis –una ascensión–, en la cual la poeta procura alcanzar a la Deidad o el Sol

...cuerpo luminoso,
cuyos rayos castigo son fogoso,
que fuerzas desiguales

despreciando, castigan rayo a rayo
el confiado, antes atrevido
y ya llorado ensayo
(necia experiencia que costosa tanto
fue, que Ícaro ya, su propio llanto
lo anegó enternecido)... (216, 460-468)

Sor Juana le dirige al Marqués de la Laguna palabras muy similares a estas, como lo hace, por otro lado, con el pastor del Nuevo Mundo, el virrey-arzobispo de México:

Mas ¿cómo a vuestra alabanza,
sin temor de tanto incendio,
ignorantemente osado,
Ícaro alado, me acerco,
si al conocer vuestras glorias,
deslumbrado en los reflejos,
se retira temeroso,
turbado el entendimiento? (374, 342-9)

Las explicaciones en verso del *Neptuno alegórico* comenzaban ya con esta paradoja: el género le impone escribir una alabanza del príncipe, ¿pero cómo hablar acerca de eso que, por su infinitud o su grandeza, excede cualquier clasificación? Así es como Sor Juana relee la paradoja de la alegoría de la caverna: aquello que nos permite ver todas las cosas, no se puede ver de frente; aquello que nos permite hablar sobre todo, se sustrae a la palabra. “Su luz es un velo de su luz”, hubiese dicho Avicena. La deidad o el príncipe, la *arjê*, ocupan el lugar de la cosa mística: aquello que sólo se puede mostrar pero acerca de lo cual no se puede decir nada. Y por eso no es casual que Sor Juana evoque en una célebre carta la cuestión del significante vacío:

Perdonad, Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda, también es buscar e fugios [pretextos] para huir la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como este es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque este es su propio oficio: decir nada. (405, 67-75)

Basta entonces con poner un “breve rótulo” (una pequeña rueda, o círculo, pero también una voz articulada) para que se entienda que estamos hablando de algo, aunque no se sepa de qué. Después de todo, cuando hablamos de *ser* o de *deidad*, no hacemos sino proferir un rótulo, porque resulta imposible definir esos vocablos. Ahora bien, ese breve rótulo que no dice nada acerca de la causa primera es esa causa primera, porque una cosa solo aparece como tal gracias a ese rótulo. En un poema inspirado en el Prólogo de San Juan, Sor Juana presenta esta preeminencia del significante sobre el significado, o de la palabra sobre el concepto, a través del misterio de la inmaculada concepción:

El orden natural muda
en las maternas entrañas;
pues fue Palabra primero,
y luego a Concepto pasa. (359, 28-31)

No podemos hablar acerca del *Lógos*, y sin embargo, no cesamos de proferirlo. El ser de las cosas, su aparición o su revelación, no obedece a un concepto, sino a un nombre. El ser de las cosas es su ser-en-el-lenguaje.

ERNESTO LACLAU

Esta Cosa siempre será representada por un vacío,
precisamente porque no puede ser representada
por otra cosa –o más exactamente, porque solo puede
ser representada por otra cosa–.

JACQUES LACAN

EL SIGNIFICANTE VACÍO

Michael Walzer recordaba en su ensayo de 1994, *Thick and Thin*, las imágenes televisivas de una manifestación que tuvo lugar en Praga a mediados de 1989. Los manifestantes, contaba,

enarbolaban pancartas, en algunas de las cuales habían escrito, con toda simplicidad, palabras como “Verdad” o “Justicia”. Cuando vi las imágenes, comprendí inmediatamente el sentido de esas consignas, y todos los que las vieron las comprendieron también. Además, a la vez que comprendía qué valores defendían los manifestantes, adhería a ellos –como casi todo el mundo–. ¿Hay una teoría reciente del lenguaje político, o una teoría posmoderna, que pueda explicar este reconocimiento y esta adhesión? ¿Por qué pude entrar tan fácilmente en el juego de lenguaje y adherir completamente a la estrategia de poder de una manifestación tan lejana? Los manifestantes tenían en común una cultura que está lejos de resultarme familiar; reaccionan a una experiencia que no fue

nunca la mía. Sin embargo, no habría tenido ninguna dificultad en unirme a esa manifestación. Hubiera podido enarbolar incluso esas mismas pancartas.¹³³

Ernesto Laclau cita este pasaje de Walzer en un libro, *La guerra de las identidades*, publicado unos años más tarde. Y trata de mostrar que cuando adherimos a consignas como “justicia” y “verdad”, o cuando rechazamos la “injusticia” y el “engaño”, no adherimos a nada y no estamos de acuerdo en rechazar nada. Imaginemos, en efecto, a dos personas que discutieran acerca de la justicia. Para la primera, la “justicia es la aplicación de la ley”; para la segunda, “la supresión de una desigualdad”. Para este, una ley puede ser injusta. Para aquél, no. Si dicen cosas completamente distintas acerca de la justicia, ¿podemos afirmar que están hablando de una sola y misma cosa? Está claro que, para el primero, el vocablo *justicia* significa “aplicación de la ley”, mientras que para el segundo significa “supresión de una desigualdad”. Y a dos vocablos cuyas sonoridades coinciden pero cuyas significaciones difieren se los suele llamar “homónimos”. Pero si esto es así, aquellas personas no están discrepando: se trata de un simple malentendido.

Para estar seguros de que no son víctimas de un equívoco y que están discrepando acerca de una sola y misma cosa, ambos deberían decirse: “Pongámonos de acuerdo acerca de en qué estamos en desacuerdo.” Pero este acuerdo previo es imposible, porque el primero va a decir: “Cuando hablo de justicia, estoy hablando de aplicación de la ley”. Mientras que el otro va a contestarle: “Cuando hablo de justicia, estoy hablando de supresión de una desigualdad”. Y si no pueden

¹³³ Citado por Ernesto Laclau, *La guerre des identités*, París, La Découverte, 2000, p. 123.

ponerse de acuerdo acerca de qué están hablando, entonces tampoco están en desacuerdo.

Pensemos el problema tal como lo abordaría Saussure. El significante *justicia* significa “respeto de la ley”, en un caso, y “supresión de las desigualdades”, en el otro. Para unos, el vocablo *justicia* es permutable por la expresión *respeto de la ley*; para otros, en cambio, por la expresión *supresión de las desigualdades*. La significación de un significante es otro significante por el cual puede intercambiarse. Pero como en este caso las expresiones *respeto de la ley* y *supresión de las desigualdades* no son intercambiables entre sí, aunque ambas puedan permutarse por *justicia*, esto significa que este vocablo no tiene el mismo valor en un caso y en el otro. Y si no tiene el mismo valor, no se trata, para Saussure, del mismo vocablo. Hay, una vez más, equívoco y no hay, por consiguiente, desacuerdo.

La única manera en que los contendientes pueden saber si están hablando de una sola y misma cosa consistiría en mostrarla: “Cuando hablamos de justicia nos referimos a eso”. Solo la presencia de la cosa, vale decir, la cosa misma, y no la cosa tal como la determinan cada uno de los contendientes, permitiría decidir si están hablando acerca de lo mismo o no. A la pregunta ¿qué dicen acerca de la justicia?, puede responderse citando lo que dicen. A la pregunta ¿de qué hablan cuando hablan de *justicia*?, solo puede responderse mostrando la cosa misma. El problema, desde luego, es que no podemos mostrar la justicia. Para resolver este inconveniente, Platón había presupuesto que cosas como la justicia también se mostraban o se presentaban, y a esta presencia la habría llamado, según algunos, *idea*, vocablo que en griego significaba aparición o exposición de una cosa. Pero vimos que tanto Hume como Kant negaban la existencia de semejante experiencia: solo podemos conocer los objetos que afectan nuestros sentidos. No puede haber, por consiguiente, una ciencia de la justicia. De modo que los diferendos acerca de estas cuestiones –diferendos

que suelen llamarse “políticos” – no pueden dirimirse, como pretendía Platón, recurriendo a un saber (ni tampoco a una “discusión racional”, en el sentido de Habermas).

Los contendientes solo podrían ponerse de acuerdo en que están hablando acerca de lo mismo si tomaran el vocablo *justicia* independientemente de cualquier significación. De esta manera, ya no habría homonimia ni tampoco sinonimia. La justicia universal más allá de las divisiones particulares sería el significante vacío. A esto se refiere entonces Laclau cuando sostiene, contra Walzer, que no adherimos a nada cuando adherimos a la consigna “Justicia”: solo adherimos a un significante separado de una significación particular, vale decir, a un significante-amo o a un rótulo.

Así se obtiene entonces el consenso en la sociedades llamadas democráticas: eliminando el *sense* de una palabra para preservar el *con-*. En términos estrictos, ya no hay, por consiguiente, consenso sino, como diría Laclau, hegemonía: “Es sólo entonces que el ‘nombre’ se separa del ‘concepto’, el significado del significante”¹³⁴. El significante hegemónico, pastoral y, en cierto modo, totémico tiene la virtud de volver equivalentes las diferencias en el seno de una comunidad, pero esto solo puede lograrlo suprimiendo cualquier definición particular, esto es: cualquier valor o significación particular. Si la significación de un término depende de su relación con los otros términos de un discurso, como en el ejemplo de la justicia, entonces solo puede asumir ese valor universal si se lo sustrae de un discurso particular. Aquello que une a los miembros de una comunidad sería entonces este significante-amo que, por este mismo motivo, cumple la función de representar, o de encarnar, “la plenitud ausente de la comunidad”.

¹³⁴ Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 153.

No es casual entonces que Laclau reencuentre en este significativo hegemónico el símbolo del misticismo. En apoyo a su argumento, el argentino evoca un pasaje de *Las grandes corrientes de la mística judía* de Gershom Scholem:

Si podemos definir la alegoría como representación de algo expresable por otra cosa expresable, el símbolo místico es la representación expresable de algo que se encuentra más allá de la esfera de la expresión y de la comunicación, algo que proviene de una esfera cuyo rostro se encontraría, por decirlo así, vuelto hacia el interior y por afuera de nosotros [...] El símbolo no “significa” nada y no comunica nada, pero vuelve transparente eso que se encuentra más allá de cualquier expresión.¹³⁵

Y es lo que sucede, según Laclau, con los significantes *verdad y justicia* en las pancartas de los manifestantes checos aunque en un primer momento estos reclamos estuviesen relacionados con una reivindicación precisa: el fin de los arrestos arbitrarios. No es casual, en este aspecto, que Laclau reencuentre, a través de una lectura de Juan de Eckhardt, el Uno platónico¹³⁶. A diferencia de lo que pensaba Claude Lefort, para quien la “invención democrática” suponía dejar vacío el lugar del Uno (ya no habría un rey que encarnara la unidad del reino como sucedía en los poemas de Sor Juana), Laclau piensa que este lugar lo ocupan, ahora, los significantes hegemónicos, solo que estos significantes, para volverse hegemónicos, deben vaciarse de cualquier contenido particular que lo volvería susceptible de intercambiarse por otro significante particular (¿pero no sucedía algo similar con el

¹³⁵ Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, París, Payot, 1988, citado por Laclau en *La guerre des identités*, ob. cit., p. 129.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 131-133.

rey?). Estos significantes son, en cierto modo, el fundamento místico de las congregaciones democráticas que cumplen un papel comparable con el “cuerpo místico” del rey en la teoría de Kantorowicz o con el “rey fetiche” de Frazer:

Esto significa que la lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido en la sociedad democrática. Simplemente no es cierto que la vacuidad pura haya reemplazado al cuerpo inmortal del rey. Este cuerpo es encarnado por la fuerza hegemónica. Lo que ha cambiado en la democracia en relación con los *Anciens Régimes* es que en estos la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo, mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos.¹³⁷

Y como lo demuestra Laclau a través de la lectura de *La psicología de las masas* de Freud, este “cuerpo místico” del príncipe no cesa de se-ducir, o de conducir hacia sí, a los sujetos, como lo hacía ya el Uno platónico (la Belleza-Bien) o el Motor Inmóvil, o Inmutable, de Aristóteles. Y hasta tal punto es así, que podríamos preguntarnos si esta inmovilidad, o si esta ausencia de cambio, no es, sencillamente, la ausencia de significación, esto es: la impermutabilidad por otros significantes. La propia teoría de la hegemonía de Laclau, después de todo, podría pensarse como una teoría del valor en la cual hace falta un “equivalente general” que se sustraiga a la circulación, o al intercambio, para convertirse en el representante de los demás valores.

EL POPULISMO

En un trabajo reciente, *La razón populista*, Laclau va a sostener que este mecanismo hegemónico no se distingue de la

¹³⁷ Laclau, *La razón populista*, ob. cit., p. 215.

política. Y por eso la política sigue perteneciendo, para este autor, a la dimensión del discurso del amo. Hay política cuando la demanda de un grupo particular de la sociedad se convierte en el equivalente general de otras demandas particulares. ¿Cómo se logra esto? Al menos en un principio, las reivindicaciones particulares están estructuradas como un lenguaje, y esto significa que cada una mantiene una relación de oposición binaria con otra u otras. Para que estos reclamos se vuelvan equivalentes, hace falta, por empezar, que alguno de esos elementos particulares se convierta en un enemigo de la sociedad en general (Freud decía que la mutua identificación entre los miembros de una sociedad se alcanzaba gracias a la hostilidad hacia algo o alguien). Y así como en fonología había un fonema cero que se oponía a la ausencia de fonema, hay en la sociedad un significante vacío que se opone a la no-sociedad, esto es: a su enemigo.

La lógica de la hegemonía política pareciera obedecer al viejo adagio de Heráclito según el cual “el antagonismo es el padre de todas las cosas”. Para que haya uno, o identificación de una multiplicidad heterogénea de sujetos con un significante-amo, debe haber antagonismo: un enemigo común. El discurso político se caracteriza, justamente, por establecer una oposición entre *nosotros* y *ellos* o, como suele decir Laclau, entre una fuerza antagonizante y una fuerza antagonizada. Para la izquierda, por ejemplo, *nosotros* va a significar “los trabajadores” y *ellos* “los explotadores” o “el imperialismo”. Para la extrema-derecha, *nosotros* equivale a “los nacionales” y *ellos* a “los extranjeros” (o como en el caso del nazismo: a “los arios” y los “no arios”). Pero el pronombre *nosotros* tiene un valor performativo: no se refiere a un grupo preexistente sino a un destinatario que puede identificarse, o no, con ese *nosotros*. Tomemos el caso de la campaña electoral de Nicolás Sarkozy en Francia. Su estrategia puede considerarse thatcherista. Sarkozy va a hablar en nombre de “la Francia que trabaja,

que se levanta temprano” por oposición tácita a *ellos*: los parásitos de la seguridad social. El pronombre *nosotros* incluía así a la clase obrera, la clase media, el patrón y al ejecutivo afanoso, todos reunidos contra unos presuntos desempleados remolones y contra unos inmigrantes con familia numerosa que se beneficiarían con las ayudas sociales, es decir, con los impuestos pagados por “nosotros”. De ahí que los asesores de campaña de Sarkozy insistieran en que los medios filmasen su agitación frenética, o sus desplazamientos vertiginosos de una punta a otra del país, para que esa “Francia que se levanta temprano” apareciera encarnada en su propio cuerpo.

Entre otras “variaciones populistas”, Laclau analiza el caso del Partido Comunista Italiano. Al final de la Segunda Guerra, este partido se encontró ante la siguiente disyuntiva: o bien se limitaba, como partido de la clase obrera, a representar sus intereses; o bien congregaba una multiplicidad heterogénea en torno a este “centro metafórico” que era la clase obrera. Bajo el liderazgo de Palmiro Togliatti, el PCI escogió la posición defendida unos años antes por Gramsci: el partido de la clase obrera –el Príncipe moderno– debía llevar a cabo el viejo proyecto renacentista, y maquiavélico, de la unificación italiana:

Afirmar que el PCI, como partido de la clase obrera, debía concentrar su actividad en el norte industrial porque allí era donde se encontraba esa clase, equivaldría a afirmar que existía un contenido conceptual de la categoría “clase obrera” a través del cual reconocemos a algunos actores sociales. En ese caso, el nombrarlos no tiene ninguna función performativa; solo reconoce lo que son. El nombre es el medio transparente a través del cual se muestra a sí mismo totalmente algo aprehensible conceptualmente. En cambio, nombrar una serie de elementos heterogéneos en términos de “clase obrera” consiste en algo diferente: esta operación hegemónica constituye performativamente

la unidad de esos elementos, cuya fusión en una entidad única no es otra cosa que el resultado de la operación de nominación. El nombre [...] constituye una singularidad histórica absoluta, porque no hay correlato conceptual de aquello a lo que el nombre de refiere.¹³⁸

De ahí que Laclau adhiera a la tesis lacaniana según la cual “el nombre es la base de la unidad del objeto”¹³⁹. Y así es como una pluralidad de demandas particulares son unificadas: la “clase obrera”, en este caso, se convierte en un equivalente, o en un “centro metafórico”, de una multiplicidad de diferencias. “Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía”¹⁴⁰, escribe Ernesto Laclau. Y esta operación no sería sino la política. El historiador argentino explica los procesos políticos más disímiles –el fascismo, el *New Deal*, el maoísmo, el thatcherismo, etc.– a través de esa misma operación. Pero su ejemplo *princeps* es sin duda el peronismo y sobre todo el período en que su líder estaba exiliado en España, es decir, cuando Perón estuvo tratando de ser, como dice Laclau, “todo para todos”.

Gramsci sostenía que una clase se volvía hegemónica cuando lograba convencer a las demás clases sociales que sus intereses particulares representaban los intereses de la sociedad en su conjunto. Pero ya Marx había descrito estos procesos de hegemonía política en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

¿En qué reposa una revolución parcial, *meramente* política? Sobre esto: que una *parte de la sociedad civil* [ein Teil des bürgerlichen

¹³⁸ *Ibid.*, p. 227-8.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 95.

Gesellschaft] se emancipa y llega a la dominación general de la sociedad partiendo de su *situación particular*. Esta clase libera a la sociedad entera pero solamente a condición de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase [...] No hay una clase de la sociedad civil que pueda interpretar este papel sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, un momento en que fraterniza con la sociedad en su conjunto y converge con ella, un momento en que se confunde con ella y en que la siente y la reconoce como su *representante general*, en que sus reivindicaciones y sus derechos son en verdad los derechos y las reivindicaciones de la sociedad misma, en que ella es realmente el cerebro social y el corazón social. Una clase particular solo puede reivindicar la dominación general en nombre de los derechos generales de la sociedad.¹⁴¹

La revolución que no fuese parcial ni “meramente política” sería, para Marx, la revolución proletaria. Y para esto, haría falta que el “representante general” fuera una “clase de la sociedad civil-burguesa que no es una clase de la sociedad civil-burguesa” o “una parte [*eines Standes*] que es la disolución de todas las partes”. Esta clase ya no sufre una injusticia particular sino una “injusticia absoluta”, una injusticia que reside en el propio modo de organización de la sociedad: el “crimen notorio [*notorische Verbrechen*]”¹⁴². Solo esta clase puede decir: “No soy nada y debería ser todo”. Marx criticaba a Hegel, al fin y al cabo, esgrimiendo un argumento hegeliano: el todo no es el conjunto de todas las partes (el Estado), la universalidad presuntamente neutra que se eleva por encima de los grupos particulares y los abarca a todos, sino aquello que *no es* ninguna de las partes. Esa clase es universal porque no

¹⁴¹ Marx, ob. cit., p. 90.

¹⁴² *Ibid.*, p. 92.

puede considerarse como una clase particular. Esto explicaría la relación paradójica que siempre hubo en la política entre el *populum*, entendido como el conjunto de la sociedad, y la *plebs*, esa parte que se ve excluida de ese conjunto.

Al razonamiento de Marx, Laclau le dirige dos críticas. Por empezar, esa “parte que no es una parte” no puede ser el proletariado industrial, integrado en el modo de producción capitalista, sino, como en Hegel, esa *Klasse* que Marx va a denigrar más tarde bajo el título de lumpenproletariado. Laclau destaca, sin embargo, la idea de que el significante político no aparece ligado a un interés particular y por eso el lumpenproletariado sería la clase política *par excellence*. Pero a esto le añade otra objeción. La existencia de esta exterioridad supondría aceptar tanto la existencia de una sociedad anterior a su constitución político-simbólica como la homogeneidad del grupo excluido. Sin embargo, no puede hablarse de una relación simple entre interior y exterior sino de un “juego mucho más complejo en el cual nada es completamente interno o completamente externo”:

Toda internalidad va a estar siempre amenazada por una heterogeneidad que nunca es una exterioridad pura porque habita en la propia lógica de la constitución interna. Y, a la inversa, la posibilidad de una pura exterioridad siempre va a materializarse en razón del funcionamiento de las lógicas homogeneizantes.¹⁴³

Dicho de otro modo: no hay una exterioridad que ya se encuentra ahí antes de la constitución del pueblo a partir de un equivalente general o un significante vacío. Cada hegemonía va a establecer un *nosotros* enfrentado a un *ellos*, de modo

¹⁴³ Laclau, *La razón populista*, ob. cit., p.192

que cada reconfiguración hegemónica va a fundar una unidad popular y al mismo tiempo volverla imposible.

ANALOGIA ENTIS

Lo interesante es que Laclau convierte el problema de la *analogia entis* de la teología medieval en lo que podríamos llamar la dimensión retórica de la práctica hegemónica. Cuando se toma la parte por el todo, los retóricos hablan de sinécdoque. Pero, como explica Laclau, no bien un reclamo sectorial se vuelve hegemónico, ya no es simplemente una parte de ese todo: es una parte que representa al todo. Desde un punto de vista retórico, se trataría de una metáfora. Pero como no hay manera de decir el todo literalmente, deberíamos denominarla, una vez más, catacrexis. Como hubiera dicho Sor Juana, el Uno inefable se ve así estrechado “a una figura y término de cantidad limitada”. Y la respuesta de Laclau a este problema es, desde luego, lacaniana: la presunta “plenitud de la totalidad comunitaria”, la unidad perdida del reino, no es sino un “efecto retroactivo” de los propios significantes hegemónicos. De modo que volvemos a encontrar en este significante hegemónico –el significante-amo de Lacan– los dos aspectos de la *arjê*: la hegemonía y la causa. La sociedad es un producto de la práctica hegemónica.

Esta hegemonía no concierne solamente el espacio social sino también el tiempo histórico. Cada política hegemónica va a estar acompañada por una narración en la cual *nosotros* protagoniza el papel del héroe en su lucha por la justicia y la igualdad (en algunos casos por la prosperidad o el progreso) y, sobre todo, contra *ellos*, esto es: contra el obstáculo para que la meta se alcance. Y es por este motivo que las decisiones políticas siempre se ven justificadas: ellas se basan en una interpretación de la sociedad y de la historia que ellas mismas

establecen. Si un partido considera que los especuladores son los responsables de la crisis económica, *es lógico* que los combata. Si considera en cambio que la libertad de los negocios dinamiza la economía de un país, *es lógico* que los favorezca. El problema es que no hay ninguna posición imparcial, ningún metalenguaje, que nos permita evaluar objetivamente quién tiene razón (y sería una ilusión aun mayor suponer que podemos dispensarnos de tomar partido esgrimiendo el argumento de que cada uno tiene “su parte de verdad”).

El pueblo, en este aspecto, no es para Laclau una categoría social sino política: ese vocablo no designa a tal o cual grupo sino a la institución performativa de un nuevo actor “a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos”. Y ya era así para los romanos, quienes consideraban que el *populus* se constituía cuando se conjuraba la *incondita et confusa turba*. A diferencia de lo que ocurría con el monarca de los *Anciens Régimes*, esta unidad se constituye en las sociedades modernas por identificación con una parte, una parte que se convierte en un equivalente del todo.

Lo político es entonces, para Laclau, “la anatomía del mundo social, porque es el momento de institución de lo social”¹⁴⁴. Y para explicar este fenómeno, el argentino retoma la categoría de “objeto parcial” tal como la definió Joan Copjec a partir de una lectura precisa de la teorización lacaniana: el objeto parcial sería una parte que se toma por el todo o un objeto “elevado a la dignidad de la Cosa”: “este es el punto en el cual el *nombre*, como punto nodal altamente investido afectivamente, no *expresa* tan solo la unidad del grupo sino que se convierte en su *fundamento*”¹⁴⁵. Y por eso la lógica de la hegemonía no se distingue de la lógica del enamoramiento: “Freud cita a George

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 194.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 286.

Bernard Shaw cuando afirma que estar enamorado es exagerar considerablemente la diferencia entre una mujer y otra”¹⁴⁶.

Pero Laclau encuentra así otro elemento crucial de la teología política, la *creatio ex nihilo*:

Esto no significa que todos los elementos de una configuración emergente tengan que ser completamente nuevos, sino que el punto de articulación, el objeto parcial alrededor del cual la formación hegemónica se reconstituye como una nueva totalidad, no adquiere su rol central de ninguna lógica que haya operado en la situación precedente.¹⁴⁷

Esto explica por qué el populismo “se presenta a sí mismo como *subversivo* del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una *reconstrucción* más o menos radical de un nuevo orden una vez que el anterior se ha debilitado”¹⁴⁸. La teoría del objeto parcial puede asimilarse entonces, para Laclau, a una “ontología general”. ¿Pero esta ontología general no sería, sencillamente, la metafísica tal como la conocemos desde Platón? ¿La teoría de la hegemonía de Laclau no podría leerse como una variante de aquella teología erótico-política que siempre fue la metafísica? En el capítulo siguiente vamos a esbozar una historia rápida –incluso vertiginosa– de esta misma ontología cuyos principales episodios girarían en torno a la substancia, el sujeto y el *lógos*.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 152. Mientras escribimos estas líneas el significante *campo*, vaciado de sus contenidos económicos específicos, y gracias a la complicidad de buena parte de los medios de comunicación, llegó a elevarse en la Argentina al rango de un significante hegemónico a través del cual las clases medias se sintieron identificadas con los intereses de los grandes productores cerealeros en su enfrentamiento con el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 283.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 221.

IV. BREVE HISTORIA DE LO INMUTABLE

De un aliento en movimiento depende todo
lo que los humanos pensaron, quisieron, hicieron
y seguirán haciendo en la tierra de humanos;
porque todos nosotros todavía estaríamos recorriendo
los bosques si este soplo divino no nos hubiese rodeado
con su fuego y no volara como un sonido mágico
en nuestros labios.

HERDER

PRONOMBRES

La metafísica suele asociarse con una palabra: substancia. *Hupostásis* la llamaban también algunos griegos. Y nada peor, para el pensamiento crítico moderno, que substancializar algo. O hipostasiarlo. Pero la categoría de substancia no es tan fácil de extirpar y los antiguos, tal vez, lo supieran. No es que creyeran a pie juntillas que existía una substancia, es que no veían cómo podían hablar de algo sin presuponer su existencia. Una receta sucinta que Oswald Ducrot y Jean-Marie Schaeffer introdujeron en su *Nuevo diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* puede ayudarnos a entender este problema: “Consígase *un pollo* bien vivo, *mátelo*, *vacíelo*, *trócelo*, *métalo* en el horno y *sírvalo* con cebollas”¹⁴⁹. A medida que la receta transcurre, observaban los lingüistas, “el pollo, referente común de los diferentes *lo*, no cesa de transformarse”, y sin embargo presuponemos que nos referimos siempre a una sola y misma cosa¹⁵⁰. Para justificar este presupuesto, “precisaríamos una teoría de la identidad individual que nos aleja

¹⁴⁹ Oswald Ducrot y Jean-Marie Schaeffer, “Anaphore et référence”, en *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París, Seuil, 1995, p. 558.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

demasiado de las investigaciones lingüísticas habituales”¹⁵¹, aunque los autores recordaban que la distinción entre la “cosa misma” y las cualidades con las cuales la reviste algún discurso se encontraba en “la teoría de la *substantia sola* medieval”¹⁵². Ducrot y Schaeffer se referían seguramente a ciertas gramáticas especulativas como la del alemán Thomas de Erfurt. Para este pensador, en efecto, “el pronombre designaba la substancia de la cosa, separada de sus accidentes”¹⁵³, lo que explica por qué la denominaba también “separada” o “sin cualidades”¹⁵⁴. De esta substancia, explicaba, los pronombres nos ofrecen una aprehensión simple o indeterminada (*apprehensio simplex seu indeterminata*): nos dicen que hay algo ahí sin decirnos nunca qué.

Las gramáticas especulativas, por ende, tampoco nos esclarecían mucho acerca de esa substancia pura o sola. Apenas se limitaban a decir que no se podía decir nada acerca de ella: solo se podía mostrar. Y los pronombres demostrativos cumplían este papel, aludiendo a la unidad ideal que persiste o que subsiste a pesar de las mutaciones, o incluso de las destrucciones, de un cuerpo. Algo semejante ocurría con los adjetivos posesivos: aun cuando hayamos trozado aquel animal, hablamos de *sus* pedazos. Y en lo que respecta a los pronombres como *lo*, ya intuían los gramáticos que no remitían a alguna cosa exterior sino interior al discurso: a un nombre, más precisamente, como sucede en aquella receta con la expresión

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 557.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Durante siglos se atribuyó la gramática de Thomas de Erfurt a Duns Escoto. Esta confusión perdura en el joven Heidegger, quien escribió, aun así, una tesis esclarecedora sobre la cuestión, prefiguración, en muchos aspectos, de *Sein und Zeit*: Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, París, Gallimard, 1970.

un pollo. De ahí que los lingüistas suelen afirmar en nuestros días que estos pronombres no tienen un valor referencial sino más bien anafórico. Pero la repetición de estos pronombres presupone, aun así, que el pollo va a seguir siendo uno y el mismo a pesar de los diversos cambios de aspecto.

La receta del dúo Ducrot-Schaeffer hubiera podido incluso proseguir sin afectar en nada al referente inicial: “mástíqueló, trágueló, digiéralo...”. Y por eso algunos pensadores medievales hubiesen invocado la presencia de un “cuerpo inmortal”, “sublime” o “místico” del pollo. Aunque poco nutritivo, este cuerpo impercedero alimentó las especulaciones metafísicas a lo largo de los siglos como una variante, entre otras, de la susodicha substancia. Cuando decimos entonces “eso” o “aquello” no nos referimos a alguna parte o a algún aspecto del pollo sino a ese cuerpo indecible e impasible, a esa inmutabilidad que ningún predicado aprehende pero sin la cual no podríamos encadenarlos a lo largo de un discurso.

No hubo que esperar, no obstante, hasta el medioevo para que los filósofos se interrogaran acerca de esta unidad permanente que parecía vencer el paso del tiempo y atravesar siempre airosa la tempestad de agresiones que afectan a la materia. Los griegos se habían percatado de que el enunciado “algo cambia” afirmaba a la vez dos cosas contradictorias: que ya no es lo mismo y que sigue siéndolo. Porque si la cosa en cuestión no fuese siempre la *misma*, ni siquiera podríamos sostener que cambia: se trataría, con cada nuevo predicado, de *otra*. Esta es la crítica que eléatas y megáricos le dirigían a nuestro sentido común y a cualquier filosofía que buscara confirmarlo: cuando decimos “algo cambia”, estamos sosteniendo que una cosa es, al mismo tiempo, inmutable y mutable, una y diversa, la misma y otra. Y si las cosas contradictorias como el “cuadrado redondo” o la “montaña sin valle” resultaban lógicamente imposibles, esto también podía decirse acerca del enunciado “algo cambia”.

Sócrates estaba parodiando un argumento megárico cuando en un pasaje del *Eutidemo* sostuvo que si “Clinias es ignorante”, no se lo puede instruir, porque si dejara de ser ignorante, dejaría de ser Clinias. El filósofo llegó incluso a reprocharles a sus interlocutores que buscaran, con sus enseñanzas, matarlo¹⁵⁵. Pero en términos estrictos, ni siquiera se lo podría matar, porque Clinias vivo y Clinias muerto no serían la misma persona: estaríamos confundiendo, en realidad, a dos tocayos: uno que siempre estuvo vivo y no cesaría de estarlo, el otro que nunca nació pero que, aun así, ya está muerto. ¿Cómo podían cambiar los predicados sin que la cosa fuese otra?

Aristóteles recordaba que Cratilo le reprochaba a Heráclito el haber dicho que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, “porque él estimaba que ni siquiera podemos hacerlo una vez”. El objeto cambia, proseguía irónicamente, “y cuando cambia, le da a estos filósofos argumentos para no creer en su existencia”¹⁵⁶. Había que demostrarles entonces que existía una realidad inmóvil y Platón había abordado el problema en una vasta narración mítica que puso en boca de uno de sus personajes: Timeo. Cuando decimos que “esto es fuego” o “esto es agua”, argumentaba, no designamos (*deikúntes*) con las expresiones *esto* y *eso* (*tô tóde kaí toúto*) las cualidades variables de ese fuego y de ese agua sino algo permanente, una suerte de receptáculo (*hupo- dojês*) en el cual esas cualidades aparecen y desaparecen¹⁵⁷. Para explicar de qué se trata, Timeo proponía una analogía. Supongamos que un escultor modele una serie de estatuas de oro, variando sin cesar sus formas. Si, mostrándole una de las figuras, le preguntáramos ¿qué es eso?, no nos respondería que se trata de un caballo, de un pájaro o de un árbol sino, sencillamente, que

¹⁵⁵ *Euthudêmos*, 283 d.

¹⁵⁶ *Met.* IV, 5, 15.

¹⁵⁷ *Timeo*, 50 a.

“es oro”¹⁵⁸. A esta substancia, por ende, había que darle siempre el mismo nombre. Pero ese nombre no era ni *caballo* ni *pájaro* ni *árbol*. Ni tampoco *oro*, claro está. Algo similar ocurriría con el fuego y con el agua y por eso Platón asegura que se trata, en realidad, de adjetivos: “eso es ígneo” o “eso es acuático”. Timeo sugería incluso que fuego, agua, aire y tierra serían las diversas variaciones, o estados, de una sola y misma substancia, o que “su parte ígnea parece ser siempre fuego, su parte líquida agua, o tierra y aire en la medida que recibe las formas de todos estos elementos”¹⁵⁹. ¿Cuál sería entonces el nombre de esa substancia? Misterio. De hecho, solo podemos proferir los sustitutos de ese nombre, vale decir, los pro-nombres.

Este pasaje del *Timeo* inspiró la teoría según la cual existiría una suerte de materia prima común, permanente, indeterminada, a la cual los predicados le inculcan, como si se tratase de moldes, las formas o las determinaciones. Timeo la compara con una “substancia blanda” a la cual un artesano le imprime una sucesión de figuras. Antes de llevar a cabo esta operación, explicaba, debe “aplanar y alisar” esa pasta para que ningún rastro de figuras precedentes perturbe las nuevas siluetas que se dispone a estamparle (en español, curiosamente, seguimos empleando la expresión *lisa y llana* como un sinónimo de *simple*)¹⁶⁰. La paradoja consiste entonces en que esa substancia simple se mantiene “fuera de todas las formas” aun cuando las ideas no cesen de determinarla, o formarla, de diferentes maneras. Se trata de una substancia indeterminada pero, aun así, determinable. Se trata de una “substancia blanda” y a su vez muy dura ya que cualquiera cosa dura desde el momento en que tiene esta substancia.

¹⁵⁸ *Timeo*, 50 b.

¹⁵⁹ *Timeo*, 51 c.

¹⁶⁰ *Timeo*, 51 b.

Para resolver la paradoja del enunciado “algo cambia”, Platón introducía una cosa paradójica: sin ninguna cualidad, por un lado, y “susceptible de recibirlas todas”, por otro; infinitamente maleable, si se quiere, e irrevocablemente rígida. Y a esta cosa paradójica se refieren, precisamente, los pronombres *esto* o *eso*. Esa substancia que se mantiene “fuera de todas las formas” anunciaba la substancia sola, pura, separada o sin cualidades de la tradición escolástica, ese “excedente” (*Überschuss*) como va a llamarlo Husserl más tarde: eso que se encuentra “en exceso” con respecto a las afecciones sensibles pero que, aun así, no se encuentra en ningún lado. No se trata ni de un árbol ni de un caballo ni de un pájaro ni de un árbol. No se trata, en términos escritos, de nada. Aunque, si se lo piensa bien, esta substancia es todo.

ALQUIMIA

Escuchad ahora una historia maravillosa,
Porque grandes cosas os enseñaré:
Cómo el Rey se eleva más allá de cualquier género...

LAMBSPRINCK, *Tratado de la piedra filosofal*

Hasta que no se tradujeron el *Fedón* y el *Menón* en el siglo XII, los filósofos medievales solo conocían, en su versión integral, el *Timeo* de Platón. El pasaje consagrado a los pronombres y sobre todo a la analogía entre la proposición y el escultor que modela una variedad de figuras a partir de una masa de oro, ya había dado lugar en los países árabes a una curiosa disciplina: la alquimia. Llegada a Europa en torno a los siglos XI o XII a través de la España musulmana, esta disciplina se extendió por toda la cristiandad y solo comenzó a declinar en el siglo XVIII tras la aparición de la química científica y las teorías de Antoine-Laurent Lavoisier. El razonamiento de los alquimistas era, no obstante, impecable: si en los cuerpos había algo que permanecía a pesar de los cambios, ¿no se podía extraer de alguna manera esa sustancia sola, pura y sin cualidades? A esta materia prima, la llamaron “oro filosófico”, “quintaesencia” o “piedra filosofal”, y multiplicaron los procedimientos para arrebatarla a las cuerpos como si se tratase de una perla escondida en los entresijos nacarados de una ostra.

Un manuscrito del siglo XI, atribuido a un alquimista musulmán, recomendaba encontrar la piedra preciosa mencionada por los sabios (sin especificar cuál sería) y proceder a calentarla en una “hornalla filosófica” hasta que se disociaran los cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego. En el fondo del “vaso de sublimación” se depositaría entonces un residuo, las *foeces* (heces), que el alquimista debería lavar con fuego hasta expurgarla de toda negrura. A continuación procedería a una “buena albificación” que volatilizara las humedades superfluas para terminar obteniendo una suerte de cal blanca, pura, desprovista de cualquier oscuridad o inmundicia¹⁶¹. Esta substancia que no se confunde con ninguno de los cuatro elementos sería, justamente, la *quinta essentia* cuyas virtudes curativas y redentoras estarían garantizadas por esa tradición que se remontaba al legendario Hermes Trimegisto:

hay que buscar una cosa que sea de tal naturaleza con respecto a la cuatro cualidades con las cuales está compuesto nuestro cuerpo como el Cielo con respecto a los cuatro Elementos. Ahora bien, los filósofos han llamado al Cielo la Quinta Esencia, con respecto a los cuatro Elementos, porque el Cielo en sí es incorruptible e inmutable, ya que no recibe en sí mutaciones o impresiones extranjeras si no es por orden de Dios: de la misma manera, la cosa que buscamos, con respecto a las cuatro cualidades de nuestro cuerpo, es la Quinta Esencia, en sí incorruptible...¹⁶²

¹⁶¹ Calid, “Livre des Secrets d’Alchimie”, en Françoise Bonardel, *Philosopher par le feu. Anthologie de textes alchimiques occidentaux*, París, Seuil, 1995, pp. 420-1.

¹⁶² Jean de Rupescissa, “La virtud y propiedad de la Quinta Esencia de todas las cosas”, en Bonardel, ob. cit., p. 390.

De ahí que algunos adeptos de esta extraña disciplina describieran el proceso de destilación alquímica alternando los consejos técnicos y las interpretaciones místicas como sucede con este notable pasaje atribuido a Heinrich Khunrath:

Por fin, cuando se hayan sucedido todos los colores, ceniciento, blanco, cetrino, verás la PIEDRA FILOSOFAL, nuestro REY y SEÑOR de los dominadores, salir de su sepulcro vidrioso, elevarse de su cama y de su trono y avanzar hacia esta escena mundana en su cuerpo glorificado, es decir, REGENERADO y más que PERFECTO: esta es la substancia brillante, muy radiante de esplendor, cuyas partes más sutiles y depuradas por la paz y la concordia de la mixión han sido inseparablemente ligadas y devueltas a la UNIDAD [...] Fija, siempre estable e incombustible y, al igual que la Salamandra, PERMANENTE y juzgando de manera equitativa todas las cosas –porque ella es a su manera TODO EN TODO– y clamando: Yo renovaré todas las cosas.¹⁶³

Como esta “substancia brillante, muy radiante de esplendor” era supuestamente aquel “oro filosófico” mencionado por Timeo, se propagó rápidamente el rumor de que los alquimistas buscaban el secreto para transmutar cualquier material en oro. Durante el Renacimiento, estas habladurías incitaron a algunos príncipes a financiar sus experiencias en la clandestinidad y hasta a recluir a algunos de ellos para impedirles que le vendieran este secreto a algún ávido rival (esto le sucedió al desdichado Jan Friedrich Böttcher quien terminó encontrando la fórmula de fabricación de la porcelana china)¹⁶⁴. Pero

¹⁶³ Heinrich Khunrath, “Anfiteatro de sabiduría eterna”, en Bonardel, ob. cit., pp. 427-8.

¹⁶⁴ Ernst Bloch, *La philosophie de la Renaissance*, París, Payot, 1994, p. 86.

a estos buscadores de oro los “verdaderos” alquimistas los tachaban de “impostores”: las experiencias alquímicas estaban desprovistas, para ellos, de cualquier interés venal. Paracelso –el médico renacentista en el que se inspiraría Goethe para crear el personaje de Fausto– explicaba que la misión de la alquimia era la “curación” del hombre y el restablecimiento de la primavera del mundo que lo conduciría hacia su plenitud perdida, es decir, hacia aquella *quinta essentia*¹⁶⁵.

Para los alquimistas se trataba de una misión que la humanidad había emprendido desde tiempos muy remotos. La expedición de Jasón y los argonautas en busca del Vellocino de Oro no sería, bien leída, sino una alegoría cifrada de las pesquisas alquímicas y lo mismo ocurriría con la *quête* del Grial. Y como el propio Platón había sugerido que el mito del *Timeo* provenía del antiguo Egipto, los alquimistas veían en la figura del Fénix un símbolo de ese cuerpo místico imperecedero que sobrevive a la destrucción total por el fuego.

Ahora bien, el nombre Dios también aludía por aquellos tiempos a esa substancia eterna, a esa unidad permanente, a ese “Rey y Señor” que, en palabras de San Pablo, era “todo en todo”. Y esto explica por qué a la Iglesia no le pareció muy ortodoxa la idea de destilarlo en un alambique, por muy místico que fuera. ¿No pretendían reducir a un sedimento inane esa eternidad espiritual? ¿No confundían incluso al espíritu con las heces de su vaso? Rápidamente, las autoridades religiosas proscribieron la alquimia acusando a sus adeptos de hechicería, aunque algunos prestigiosos doctores de la institución romana hubiesen incurrido en esas artes ocultas: el dominico Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, o el franciscano

¹⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 85-88.

Roger Bacon, a quien la intervención del papa Clemente IV salvó *in extremis* de la hoguera¹⁶⁶.

Para nosotros la alquimia se convirtió en una curiosidad histórica apenas digna de aderezar, junto con los dragones y los brujos, las novelas infantiles. Y sin embargo seguimos admitiendo la existencia de aquello que la piedra filosofal nombraba porque seguimos presuponiéndola cada vez que hablamos de *eso*, cuando sencillamente hilvanamos las sentencias de un discurso o cuando contamos una historia. Aunque ya no creamos en esa substancia, tampoco logramos desembarazarnos de ella.

¹⁶⁶ Chiara Crisciani y Claude Gagnon, *Alchimie et philosophie au Moyen Age. Perspectives et problèmes*, París, L'Aurore / Univers, 1980.

MÍSTICA

¿Para qué preguntas por mi nombre?
Es misterioso.

Jueces, 13, 18

Después de haber escuchado de boca de su maestro el presunto mito “egipcio” del *Timeo*, Aristóteles se consagró a redactar su *Metafísica*. En el libro Gamma reconoció que no se puede demostrar la existencia de esa substancia que no está sujeta ni al cambio ni a la corrupción ni a la generación¹⁶⁷. Pero este presupuesto silencioso resultaba indispensable cuando hablamos sobre el cambio. Había que aceptar entonces que las cosas se dividían en un aspecto temporal y en un aspecto intemporal. Para que la identidad de la cosa se mantuviera, para que siguiera siendo la misma, había que aceptar esa escisión. Y esta resultaba inseparable de una escisión consecuente en el seno del lenguaje.

Aristóteles, en efecto, establecía una diferencia entre significar una cosa (*semaínein hen*) y significar acerca de una cosa (*semaínein kath'henos*). “No significar una cosa –explicaba– equivale a no significar nada, y si los nombres no significan nada, se arruinaría cualquier intercambio de pensamientos

¹⁶⁷ *Met.* IV, 5, 35.

entre los hombres”¹⁶⁸. Y proseguía: “El pensamiento es imposible si no pensamos un objeto uno, y si es posible, entonces tenemos que aplicarle un nombre único a un mismo objeto del pensamiento”¹⁶⁹. Los aristotélicos medievales, por su parte, iban a proponer una distinción entre *referirse* a una cosa y *decir* algo acerca de ella. Y todavía Frege no plantearía algo distinto cuando separase la *denotación* de la *significación*¹⁷⁰. Denotamos una misma cosa aunque signifiquemos cosas diferentes. Hablamos siempre de lo mismo aunque digamos varias cosas sobre eso. Y referirse a una misma cosa sin decir nada acerca de ella es lo que hacen los pronombres y también los nombres propios. Cuando decimos “Clinias”, no nos referimos ni al Clinias ignorante ni al Clinias intruido sino a Clinias mismo, al Clinias sin cualidades o separado de cualquier determinación. Un Clinias “fuera de todas las formas”, como diría Timeo, o en exceso con respecto a cualquier clasificación. Sustraída a cualquier definición y, por ende, a cualquier saber, esta *substantia sola* era el *individuum ineffabile* del aristotelismo medieval, presuposición de una eternidad sobre la cual no podemos decir nada, un referente que se sustrae, por decirlo así, al concepto.

Resulta difícil de entender por qué, durante siglos, los filósofos debatieron febrilmente acerca de esta cuestión, pero un ejemplo puede ayudarnos a comprender la importancia del problema. Si la susodicha substancia no existiera, ¿podríamos contar la historia de Roma? ¿Podríamos decir que Roma cambió con el paso de los siglos? ¿O solo emplearíamos el mismo nombre para referirnos a varias cosas to-

¹⁶⁸ *Met.* IV, 4, 5.

¹⁶⁹ *Met.* IV, 4, 10.

¹⁷⁰ Gottlob Frege, “Concept et objet”, en *Écrits logiques et philosophiques*, París, Seuil, 1971, pp. 127-141.

talmente diferentes? Si solo hay homofonía entre la “*Roma republicana*” y la “*Roma imperial*”, o entre la “*Roma pagana*” y la “*Roma cristiana*”, entonces no se puede hablar, en sentido estricto, de una historia de Roma. No habría, sin ir más lejos, una transformación de las estructuras políticas, sociales o económicas de Roma. Con cada transformación histórica, estaríamos hablando de otra Roma. Y algo semejante sucedería con la historia de cualquier cosa: el trabajo, la sexualidad, la vida privada o la ciencia.

Contar la historia suponía aceptar un referente permanente, o no-histórico, acerca del cual no se puede, además, afirmar nada. La condición para que podamos hablar de algo es una unidad o una mismidad inefables. La condición de cualquier discurso es este silencio. Antístenes lo planteaba así poco antes que Platón. Y también Apollonius Díscolos en el siglo II a. C. cuando vinculaba el pronombre demostrativo con la substancia primera (*protê ousía*) de Aristóteles. Siete siglos más tarde, Prisciano va a sostener que el pronombre significa la substancia *sine aliqua certa qualitate*, y a esta tradición va a remitirse seguramente Thomas de Erfurt cuando afirme que los pronombres demostrativos nos ofrecen una *apprehensio indeterminata* de la substancia pura, sola o *sine qualitate*. Lo inmutable solo podemos mostrarlo sin decir nada acerca de él. Se trata de una substancia que excede cualquier concepto o cualquier clasificación. A principios del siglo XIX, Jeremy Bentham traducía esta distinción entre substancia sin cualidades y substancia con cualidades en una separación entre “substancia desnuda” (*naked substance*) y “substancia vestida” (*vested substance*) para terminar sosteniendo, como sus predecesores, que podemos conocer solamente la segunda¹⁷¹. Y Wittgenstein, en el siglo XX, no va a plantear algo distinto:

¹⁷¹ Jeremy Bentham, *Of Ontology / De l'ontologie*, París, Seuil, 1997, p. 150.

podemos decir cómo es una cosa pero no qué es “eso” a lo cual nos referimos (“Lo que puede mostrarse no puede decirse”¹⁷²). El “objeto simple” o la “substancia inalterable del mundo” eran, para el austríaco, lo “místico”.

Chesterton se refería a ese fundamento místico de cualquier discurso cuando escribía: “Todo el secreto del misticismo reside en esto: el hombre puede comprenderlo todo apoyándose en aquello que no comprende. El lógico mórbido trata de volverlo todo transparente y sólo llega a volverlo todo misterioso. El místico acepta un solo misterio y todo el resto se le vuelve transparente”¹⁷³. Solo que estos “lógicos mórbidos” también aceptaban este silencio fundador cuando recordaban que el límite del lenguaje era la “experiencia” de la cosa simple o la aparición lisa y llana de “eso”. Solo los metafísicos y, curiosamente, los poetas buscan decir aquello que sería preferible, según algunos, callar.

A principios del siglo XIX, Hegel había presentado que este silencio místico –él lo asociaba con los misterios de Eleusis– atravesaba la historia. La *Fenomenología del Espíritu*, en efecto, comienza con un razonamiento similar al propuesto por Timeo. Cuando decimos “eso” (*diese*), nos referimos, supuestamente, a una cosa concreta, a un objeto provisto de una diversidad de determinaciones, al hervidero de cualidades de una realidad inmediata o anterior a cualquier mediación del lenguaje¹⁷⁴. Este pronombre, sin embargo, no apunta a ninguna de esas cualidades sino a la cosa que las posee y que, entre las cualidades, se sustrae a la experiencia. Mostramos,

¹⁷² *Tractatus lógico-filosófico*, 4.1212.

¹⁷³ Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 33.

¹⁷⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Reclam Verlag, 2004, p. 104.

paradójicamente, aquello que no se muestra. Y a esto se refería Timeo cuando aseguraba que aquella substancia sola o sin cualidades no podía ser sino invisible. Ahora bien, razonaba Hegel: si las cualidades o las determinaciones nos permiten distinguir una cosa de otra, no llevamos a cabo esta distinción cuando decimos “eso”. “Eso” podría decirse acerca de cualquier cosa. Creemos estar hablando de una cosa singular cuando en realidad estamos aludiendo a lo más universal: el ser, la manifestación de una cosa o de cualquier cosa. “No nos representamos, sin duda, lo universal o el ser en general pero, aun así, lo proferimos”¹⁷⁵, explicaba el alemán. El lenguaje tiene entonces “la naturaleza divina de invertir inmediatamente nuestra intención”¹⁷⁶: lo que efectivamente decimos es exactamente lo contrario de lo que queríamos decir. Y Hegel debía estar pensando en el recipiente del *Timeo* cuando concluyó que ese “vacío” de la substancia era el “receptáculo para todos y para cada uno”.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 106.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

HUPOTHÉSIS

La unidad del pollo no se sustrae solamente a las definiciones sino también a la experiencia. Mostrar no significa señalar algo que vemos. Por más que indagemos el pollo de Ducrot y Schaeffer, no vamos a encontrar la substancia atemporal que los alquimistas buscaban. La quintaesencia no forma parte de la *phúsis*: no es un dato sensorial. Lo sensible es siempre la cualidad de algo y los alquimistas buscaban eso cuyas cualidades veían. El fracaso de los alquimistas puso en evidencia que no vamos a dar nunca con esa substancia sola por mucho que trocemos y desmenucemos el pollo. No vamos a encontrarla pero tampoco afectarla. Y a esto se referían los filósofos medievales cuando hablaban de un cuerpo místico indecible, invisible pero también impasible.

Aquello que se oponía a la *phúsis* era, para los griegos, la *thésis*. Este vocablo aludía a la acción de poner o establecer y, a partir de esto, a lo aceptado o lo admitido. Hablamos sobre algún *théma*, y esta locución deriva, como *thésis*, del verbo griego *títhêmi*, esto es: poner, establecer o instituir, pero de manera que dure o persista, como en ese otro verbo emparentado con él, *thêmeíliá*, que significaba “sentar las bases”. Todavía hoy afirmamos que decimos esto o aquello a *propósito* de un tema. Y hablamos siempre sobre el mismo tema

aunque digamos cosas diferentes. Como hablamos *sobre* un tema, el tema se encontraba ya, para los griegos, debajo de lo que hablamos. Platón decía que el *théma* era una *hupo-thésis*: aquello que ponemos por debajo. Desde esta perspectiva, el *théma* sobre el cual hablamos ya constituye un sub-puesto. La *hupo-thésis* platónica no es aquello que anunciamos acerca de un tema y que nos disponemos a probar. La *hupo-thésis* es el *théma* mismo: aquello sobre lo cual hablamos independientemente de lo que digamos sobre él.

Aristóteles iba a sustituir el vocablo *hupo-thésis* por *hupo-keímenon*: aquello que yace, más bien, por debajo. Y a este último vocablo los filósofos latinos lo traducirían por *sub-stantia*. Pero esta traducción pasó por alto el hecho de que *hupo-keímenon* era el participio pasado de *hupó-keimai* y que este verbo no significaba solo poner por debajo sino también admitir como fundamento o principio. Cuando un griego decía *hupokeisthō* –y el propio Aristóteles empleaba la expresión–, le estaba dirigiendo a su interlocutor una petición de principio: “admitamos algo”, “supongamos que así sea”. O incluso: “demostremos esto por sentado”. Por eso la existencia del *hupo-keímenon* no se puede demostrar: se trata, como él explica, de una petición de principio (*aiteísthai tō en arjē*¹⁷⁷). El *hupo-keímenon* era la suposición, desde el momento en que hablamos, de la cosa misma: se supone que, cuando hablamos sobre algo, nos referimos a una cosa independiente de las diversas cosas que podamos decir acerca de ella.

La teoría de la substancia no explicaba por qué presuponemos que la cosa siempre es, a pesar de sus mutaciones, la misma. La substancia sin cualidades es solo otra manera de nombrar ese mismo presupuesto. Sostener que nos referimos a la substancia cuando hablamos sobre algo equivale a aseverar que nos

¹⁷⁷ *Met.* IV, 4, 15.

referimos, sin más, a un supuesto: que más allá de la multiplicidad de atributos y la variación de accidentes, la cosa acerca de la cual hablamos va a seguir siendo la misma. A este más allá, según algunos autores, aludía el prefijo *méta-* del vocablo metafísica. De modo que la metafísica sería el discurso que se interroga acerca de la procedencia de ese presupuesto indispensable.

La diferencia entre aquello que podemos decir y aquello que solo podemos mostrar nos permite entender la distinción entre saber y filosofía. El saber define o describe una cosa, pero en todo momento presupone, admite o da por sentado que esa cosa es siempre una. Y en este aspecto poco importa si ese saber es un mero parecer (*doxa*) o alguna ciencia (*epistêmê*). La *doxa* era el saber de las cualidades mutables o contingentes: inesenciales. La *epistêmê*, por el contrario, era el saber de los atributos inmutables o necesarios: esenciales. Pero tanto unos como otros se concentran sobre las propiedades que nos permiten distinguir una cosa de otra. La filosofía, en cambio, se ocupa de aquello que Aristóteles denominaba atributos primeros (*hupárjonta kath'autô*) y Alberto Magno llamaría *trascendentia*: las propiedades de cualquier cosa. Una cosa, desde el momento en que es *una* cosa, tiene ciertas propiedades como el hecho de ser una cosa (*res*) o algo (*aliquid*), de ser uno (*unum*) y de aparecer (*verum*)¹⁷⁸. Y es en este sentido que todavía Kant hablaba de una filosofía trascendental: esta no aborda un objeto como un objeto particular, provisto de cualidades o atributos particulares que los distinguen de los otros, sino como un objeto cualquiera (“Llamo trascendental

¹⁷⁸ *Verum* tiene para Alberto Magno el mismo sentido que *alêthê* en griego: lo verdadero es lo revelado lo aparecido, lo que se muestra. Recordemos además que para el maestro de Tomás de Aquino hay un quinto trascendental, *bonum*, que vamos a abordar en el siguiente capítulo.

toda conciencia que, en general, se ocupa menos de los objetos que de nuestros conceptos *a priori* de los objetos”¹⁷⁹). Cuando Butler asegura que la metafísica suponía la existencia de una substancia “con atributos fijos y coherentes”, confunde los atributos esenciales de una cosa (del hombre o de la mujer, en su caso) con los atributos trascendentes o primeros de cualquier cosa.

La teoría de los predicados trascendentes fue el capítulo central de la filosofía primera. Esta cuestión atravesó el platonismo y el debate en torno a la teología negativa: si la divinidad es absolutamente simple, ¿cómo podría predicarse algo acerca de ella? Giorgio Agamben nos recuerda que la discusión va a volverse crucial en la Kabbala judía cuando distinga el *En-Sof* (Dios como ser simple e infinito) y los *sephiroth* (las diez “palabras” o atributos en los cuales se manifiesta): ¿cómo un ser absolutamente uno e infinito podría admitir una pluralidad de atributos o determinaciones?¹⁸⁰ Había que establecer necesariamente una distinción entre los predicados conceptuales (lo que se dice acerca de una cosa) y los predicados trascendentes (lo que se supone tácitamente apenas nombramos una cosa).

La filosofía trascendental sigue siendo, desde este punto de vista, “alquímica”, ya que despoja al objeto de sus cualidades particulares y lo reduce a las propiedades trascendentes que lo vuelven pensable como un objeto cualquiera. Y no es casual, en este aspecto, que Kant vuelva a encontrar el *aliquid*, el *unum* y el *verum* de Alberto Magno bajo las denominaciones algo=x, unidad sintética y fenómeno. Una vez establecidos estos presupuestos indispensables para que algo se vuelva pensable, la metafísica iba a interrogarse acerca de la

¹⁷⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, París, PUF, 2001, p. 46.

¹⁸⁰ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, París, Vrin, 2008, p. 75.

procedencia de esa unidad inalterable que el saber da por sentada. ¿Por qué admitimos que esa cosa se mantiene inmutable aun cuando nuestra experiencia nos demuestre lo contrario? ¿Qué nos permite sostener que la cosa en cuestión permanece más allá de los cambios? Platón trata de elevarse entonces de la *hupo-thésis* a la *arjê anupothétos*: a ese fundamento, o por qué, que no era un presupuesto.

La escolástica iba a sustituir la noción de presupuesto por la expresión *maxime scibile*: lo que ya sabemos sobre algo aun cuando no sepamos qué es. Aunque lo ignoremos todo acerca de alguna cosa, sabemos, por lo menos, eso: que es una. No se podía, sin embargo, ir más allá: solo podíamos confiar en que la cosa iba a seguir siendo la misma por más que la viéramos cambiar. El presupuesto de la inmutabilidad era una cuestión de fe. Como lo suponían los alquimistas, aquello que no sufre corrupción en las cosas corruptibles solo podía ser lo divino. De aquí proviene la máxima *credo ut intelligam* (creo para pensar) que San Anselmo iba a convertir en la *conditio sine qua non* de la teología escolástica. Desde el momento en que discurren acerca de algo, los ateos también creen para pensar, también presuponen la unidad y se ven igualmente impedidos de demostrar su existencia.

Durante mucho tiempo se pensó que aquella divisa anselmiana era una estrategia eclesíastica para someter la filosofía a la teología revelada, cuando no la razón misma a los dogmas de la religión. Pero si examinamos la cuestión más de cerca, nos damos cuenta de que el positivismo lógico no va a terminar adoptando, a lo largo del siglo xx, una posición muy distinta: solo podemos mostrar el “objeto simple”, pero basta con que nos preguntemos qué es, o incluso de dónde proviene, para que rebasemos los límites de las proposiciones sensatas. Y esto, según el positivismo, es lo que no cesaría de hacer la metafísica: ponerse a hablar acerca de lo que debería contentarse con mostrar. Cuando

Wittgenstein nos invita a callar acerca de ese “elemento místico”, se sitúa, a su manera, en la vía anselmiana.

Con su agudeza habitual, Nietzsche se percató de que nunca nos desembarazaríamos de Dios mientras siguiéramos creyendo en la gramática o mientras siguiéramos haciendo girar nuestro pensamiento en torno a la división en sujeto y predicado. Y por eso algunos autores afirman hoy que el *logocentrismo* occidental resulta inseparable de una *onto-teo-logía*. Cada vez que situamos algo en el lugar del sujeto, suponemos que es siempre uno y lo mismo por más que digamos que está vivo y, a continuación, que está muerto. Esta substancia inmortal es la divinidad en cada cosa. La divinidad omnipresente. Hasta en el pollo. El problema es si podemos dejar de creer en la gramática o si podemos hablar –hablar de manera sensata– sin confiar en la gramática. La respuesta de Lacan, un siglo más tarde, va a ser contundente: “Mientras digamos algo, la hipótesis de Dios estará ahí”¹⁸¹.

¹⁸¹ Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 59.

FÍJESE

¿Y cómo subsistiría nada si tú no lo quisieras?
¿O cómo podría conservarse si no hubiese
sido llamado por ti?

Libro de la sabiduría, 11, 25

Mientras Lacan le respondía a Nietzsche, Juan José Saer intentaba desembarazarse, en París, de Dios, de la substancia, de la unidad e incluso de la legendaria “piedra filosofal”, trastornando la estructura de sujeto y predicado. En un pasaje de *La Mayor*, el narrador describe (¿describe?) el *Campo de trigo de los cuervos* de Van Gogh:

Fijar la vista en algo. Mientras los dedos. El cuadro: manchas, negras, amarillas, azules, verdes, rojas, pardas, girando, inmóviles, o en estampida, arremolinándose, trazos aglomerados, inestables, en suspensión, no de conflagración, ni de ruinas, sino de inminencia, sin nada, pero nada, ni de este lado ni del otro, nada más que el telón azul, amarillo, verde, negro, pardo, rojizo... Si hay lo que entendemos que es, o que debiera ser, una catástrofe, y sobre todo en torno a qué núcleo, a qué centro, si es que hay lo que entendemos que es, o debiera ser, o lo que llamamos, un núcleo o un centro... La mancha azul y negra se supone que debiera ser, sobre un campo de trigo, el cielo, y la mancha amarilla, debajo de la mancha azul y negra que

se supone que debiera ser, sobre un campo de trigo, el cielo, se supone que debiera ser un campo de trigo...¹⁸²

Para describir la multiplicidad de lo sensible en su inestabilidad, en su diversidad sin unidad o sin centro, lo sensible insensato, hay que trastornar la sintaxis. Cuando esto ocurre, solo queda la superficie, el telón, sin nada, ni de este lado (alguna figura que la fantasía haría ondular sobre las manchas como si fuera un test de Rorschach) ni del otro (la cosa misma que se encontraría, supuestamente, detrás de la apariencias sensibles). Y por eso, a sabiendas o no, Saer reencuentra aquí el lenguaje de la *hupo-thésis* platónica: “La mancha azul y negra se supone que debiera ser...”. Así, tal vez, deberíamos hablar si quisiéramos desembarazarnos de Dios. En lugar de decir: “El campo de trigo es amarillo”, decir: “La mancha amarilla que se supone debiera ser un campo de trigo”.

Como sucede con el pollo de Ducrot y Schaeffer, los sustantivos *trigo* o *cielo* o *cuervo* nos permiten encadenar varias frases como si los diversos adjetivos fuesen las propiedades de una sola y misma cosa. Sin estos encadenamientos no estaríamos describiendo un mismo campo ni narrando, eventualmente, la historia de un solo y mismo personaje. La substancia que permanece a pesar de los cambios no es sino la reificación de ese encadenamiento. Y por eso Lacan recordaba, a propósito de este problema, las frases interrumpidas, inacabadas, del presidente Schreber, esas frases que “dejan en suspenso no sé qué substancia”.

Cuando Saer cuenta que el padre Quesada le transmitió al Entenado los lenguajes, esas “tenazas destinadas a manipular la incandescencia de lo sensible”, puede entenderse este

¹⁸² Juan José Saer, *La Mayor*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, pp. 21-22.

episodio en un sentido “meta-narrativo” (a muchos críticos literarios les encanta esta expresión). *El Entenado*, en efecto, introduce una inflexión en la obra de este escritor. Durante los años setenta, y tras las huellas del *Nouveau Roman* francés, Saer se había consagrado, como dijo Beatriz Sarlo, a “narrar la percepción”, y esta empresa paradójica llegó hasta *Nadie nada nunca*: si nos atenemos a la percepción pura, al hormigueo inestable de lo sensible, a la *incondita et confusa turba*, no podemos contar nunca nada sobre nadie. Contar, de hecho, ya significa contar con algo o con alguien, y para que este algo o este alguien cuenten como un objeto o un sujeto, deben contar como uno.

UNO

Como lo no-uno es conservado por el uno, y es lo que es por él, y como no podemos decir que una cosa compuesta de muchas partes exista hasta que no se vuelva una, podemos decir que cada cosa existe gracias a la unidad y también a la mismidad.

PLOTINO

Lejos del Mediterráneo, en esas tierras de Escocia donde el sol solía brillar más bien por su ausencia, David Hume conjeturó que la substancia sola o primera solo existía en la imaginación de los filósofos. Si solo puede decirse que existe aquello que afecta nuestros sentidos –y así interpreta el escocés el vocablo griego *phúsis*–, la substancia meta-física, o supra-sensible, no existe. Pero el propio Hume reconocía que si no presupusiéramos esa unidad permanente, nunca podríamos hablar acerca de algo. Tendríamos una multiplicidad de sensaciones dispersas y las describiríamos con diversos adjetivos. Pero esos adjetivos formarían una serie deshilvanada de modo que no serían los adjetivos de ningún sustantivo. No serían los adjetivos, para ser precisos, de nada. Aun cuando se tratara de un presupuesto ilusorio –consecuencia de la costumbre, según Hume–, la substancia no dejaba de resultar indispensable. A la manera de Platón, Hume entendía que la substancia no era *phúsis* sino *thésis*. De modo que

para el escocés, y probablemente para el griego, había que presuponer la existencia de algo que no existe para que una cosa exista.

Platón hubiese podido aceptar, en un principio, el argumento de Hume. Supongamos que solo exista, como él dice, lo sensible. Como la unidad o la mismidad de la cosa no forma parte de lo sensible, no existe. Pero si esto fuera así, no podríamos hablar nunca de una cosa. Si solo admitimos la existencia de las cualidades sensibles, entonces las cosas mismas no existen. Y si llamamos realidad a aquello acerca de lo cual hablamos, la realidad tampoco existe. Las sensaciones, en este aspecto, no son reales. Aunque nuestros sentidos fueran efectivamente afectados por la materia o la luz, esas sensaciones no serían las sensaciones de una sola y misma cosa y ni siquiera de un cuerpo. Cuando Platón sostenía que las cualidades sensibles eran un *mê on* (un no-ente), no planteaba algo distinto: si nos atenemos a las cualidades sensibles, no hay cosas, de modo que esas impresiones resultaban irreales. Infinitamente divisible, la materia ignora cualquier unidad. Y por eso no hay que confundir, cuando de Platón se trata, la irrealidad de las sensaciones con los llamados “fantasmas”. Estos son los espectros de las cosas mismas y no de las sensaciones.

De Cézanne a Jackson Pollock, la pintura contemporánea confirmaría la postura de Platón: si no se trata de pintar las cosas sino lo visible como tal, lo visible sin presupuestos, sin ilusiones, la sensación pura, lo estético en sentido estricto, entonces la pintura va a pintar la dispersión, la diseminación, la fragmentación, la catástrofe. Lo irreal ya no es lo imaginario sino, por el contrario, la desaparición de cualquier imagen. Cuando no se puede “fijar la vista en nada”, como hubiese dicho Saer, nos encontramos con lo irreal, y a esto se refería el escritor argentino cuando hablaba de la “nada”: no se trata de la ausencia de impresiones sensoriales sino de la ausencia de cosas cuyas cualidades serían esas impresiones. La nada no es

el vacío material sino el no-ente (y no es casual que muchas lenguas europeas hablen de la nada negando el ente: *ni-ente* italiano, *né-ant* francés, *no-thing* inglés). Para poder fijar la vista en algo, justamente, hay que presuponer que algo falta, que no se ofrece a la vista. Para fijar la vista en algo, hay que percibir un vacío en la profusión de lo sensible: la cosa misma.

Incluso podría decirse que Platón no estaba tan alejado de Hume como suele pretenderse. Ambos trataron de explicar, al fin y al cabo, por qué una cosa se presenta como una sola y misma cosa a pesar de la variación de sus cualidades o la disgregación de su cuerpo. Y esta es la pregunta metafísica por excelencia: ¿por qué hay algo en lugar de nada? O dicho de otra manera: ¿de dónde proviene la unidad de la cosa –la cosa misma– si esa unidad no se encuentra entre los datos sensibles? Si una cosa aparece como tal cuando aparece como una, aquello que unifica las cualidades para que se conviertan en las cualidades de algo es a la vez aquello que las revela o las manifiesta. Gracias a este unificador de lo múltiple, la realidad aparece como tal. De modo que el unificador no es sino otro nombre para el origen de la realidad.

Este origen de la realidad era, como ya vimos, la *arjê*, y como una cosa comenzaba a ser cuando era una cosa, a esa *arjê* Platón la había llamado Uno. Si la causa es el unificador, la consecuencia es la unificación. Así lo plantea Platón en el *Fedro* y el *Protágoras*. Una cosa es una *sun-agôgê*¹⁸³, voz que significaba reunión, congregación o asamblea, y de donde proviene, desde luego, la palabra *sinagoga*. De la cosa como *sun-agôgê*, Platón se elevaba entonces hasta la causa: el unificador, el *sun-agôgós*¹⁸⁴, vocablo que significaba en griego

¹⁸³ *Fedro*, 266 b 4.

¹⁸⁴ *Protágoras*, 322 c 3. Y también en el *Timeo* 31 c 2.

con-ductor y que aludía a quien congrega a la multitud¹⁸⁵. En su Carta II, Platón compara al Uno con un monarca cuya principal función consiste en reunir la muchedumbre y conjurar la anomia. La realidad aparece entonces cuando la multiplicidad dis-gregada se ve sometida a un con-gregador. Solo la irrealidad es an-árquica. Y a esta irrealidad aluden hoy algunos filósofos cuando hablan de una dimensión pre-ontológica, caótica o inconsistente como en los cuadros de Pollock: la materia anterior a la aparición de una cosa (*ontos, res*).

¹⁸⁵ Más tarde, en su libro sobre los nombres divinos, y recordando seguramente a Platón, Dionisio Areopagita va a hablar de una “divina y *archisinagoga* paz” (XI, *incipit*).

SUJETO

Así responderás a los israelitas:
“Yo soy” me ha enviado a vosotros.

Éxodo, 3, 14

Un profesor de metafísica del brumoso puerto de Königsberg adquirió un día un libro proveniente de Escocia: el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. Toda una noche se pasó leyendo la primera parte y comprendió que en pocas páginas su autor había derribado los antiguos ídolos de la metafísica. Unos años más tarde reconocería que el escocés lo había despertado del “sueño dogmático” gracias a su crítica de la substancia y la causalidad. Descartada la existencia de una intuición infinita u original que nos hubiera permitido percibir la presunta cosa misma, la cosa en sí, los únicos datos efectivos, disponibles, provienen de los sentidos: de la intuición finita o derivada. Somos un cuerpo y un cuerpo sensible a los estímulos exteriores. El conocimiento comienza con la experiencia. Pero no hay que confundir este comienzo con la *arjê* de la metafísica. El problema, una vez más, es que esa multiplicidad de afecciones carece de consistencia y los juicios del entendimiento sólo pueden referirse a una cosa: “esto es fuego”, “eso es agua”.

Kant infiere entonces la existencia de una operación que denomina “unidad originariamente sintética de la apercepción

trascendental”: la unidad de la cosa es una síntesis operada, en el origen, por el propio sujeto. Kant regresaba así a aquella *sun-thésis* platónica que los romanos traducirían por *com-positio* o, incluso, por *con-stitutio*: hablar de un sujeto constituyente, como lo hace el prusiano, significa hablar, sencillamente, de un sujeto capaz de operar una síntesis de lo sensible o de componer, con los materiales de que dispone, algo; hablar de un sujeto constituyente significa referirse a un sujeto capaz de darle una con-stancia, como la hubiese llamado Sor Juana, al flujo in-constante de las sensaciones.

Entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant vacila, se desdice, y no sabe muy bien cuál sería la facultad encargada de consumir esa síntesis. Por momentos, y sin alejarse demasiado de Hume, sugiere que esta proviene de la imaginación, lo que no es difícil de entender ya que si no percibimos efectivamente la unidad, debemos imaginárnosla. Y algunos platónicos renacentistas le habían atribuido ya a la imaginación este poder unificador. En la segunda edición, no obstante, Kant pareciera inclinarse por el propio entendimiento aunque él sabía que se trataba de la facultad de juzgar las cosas y que aquella unidad precede necesariamente al juicio.

La opción entre una u otra facultad no va a carecer de importancia, e incluso va a condicionar el futuro del idealismo y el romanticismo alemanes. Pero lo crucial es que Kant haya reencontrado aquella operación que los platónicos le atribuían a un ignoto monarca: la *sun-thésis* o la com-posición. La unidad sintética pone, o expone, una cosa para que los juicios del entendimiento dispongan de “algo=x” a lo cual puedan referirse. Y no deja de ser curiosa esta expresión porque con esa “x” empleada por los matemáticos para aludir a la incógnita Kant nos sigue sugiriendo el estatuto místico de la cosa en cuestión. El sujeto kantiano, en todo caso, va a convertirse en el *sun-agôgos* moderno, en el pastor de esa *multitudo dissoluta* de

las impresiones sensibles. Y este desplazamiento no era ajeno al movimiento político que estaba teniendo lugar en Francia mientras Kant redactaba su primera *Crítica*: el poder constituyente, o la capacidad de convertir una muchedumbre en un pueblo, no proviene de la espontaneidad divina sino humana. La vieja substancia metafísica, que los escolásticos llamaban también *subjectum*, va a convertirse ahora en el Yo.

Kant es explícito al respecto: “En el puro pensamiento de mí mismo, yo soy el ser mismo (*ich bin das Wesen selbst*), aunque nada de este ser me sea dado al pensamiento”¹⁸⁶. ¿Por qué una cosa sigue siendo una y la misma a pesar de la multiplicidad de sus atributos y la variación de sus cualidades? Porque yo la pienso, y la pienso como una cosa. Y por eso Kant le va a otorgar a este sujeto no solo los atributos trascendentes de la substancia (“consciencia pura, originaria, inmutable”¹⁸⁷, “yo fijo y permanente”¹⁸⁸) sino también del “principio” o la *arjê* (“yo me represento aquí como sujeto del pensamiento o incluso como *principio* del pensamiento”¹⁸⁹). Y esto, a pesar de que él mismo insiste en el hecho de que las categorías de substancia y de causalidad solo pueden aplicarse a la intuición sensible. La revolución copernicana se consuma: si esa substancia y esa causa eran, para los teólogos cristianos, Dios, ese lugar va a ocuparlo ahora el Yo. Este Yo, no obstante, conserva la dignidad mística del Uno, como si su luz siguiera siendo un velo de su luz (para retomar la expresión

¹⁸⁶ Emmanuel Kant, “Nota sobre el pasaje de la psicología racional a la cosmología (añadido en la segunda edición)”, en *Critique de la raison pure*, ob. cit., p. 321 (el texto alemán puede consultarse en la página electrónica del Project Gutenberg).

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 121.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 138.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 321 (las itálicas son de Kant).

lograda de Avicena). Ese Uno es el ser, explica Kant, “aunque nada de este ser me sea dado al pensamiento”.

Cuando los kantianos sostengan que no hay cosas fuera del Yo, no van a estar negando, como Berkeley, las afecciones sensibles. Sucede simplemente que lo exterior no tiene el estatuto de una cosa sino de una diversidad inestable, inconsistente, siempre al borde de la disolución. No hay nada, entonces, fuera del Yo porque no hay, sin este Yo, algo. Cuando al comienzo de la *Fenomenología* Hegel le niegue realidad a la multiplicidad inmediata de las sensaciones, no va a estar repitiendo el mismo argumento escéptico según el cual estas sensaciones podrían ser, al fin y al cabo, un sueño. Hegel va a negarles realidad a las sensaciones porque estas, por sí mismas, no alcanzan el estatuto de una *res*, estatuto que solo adquieren, para él, cuando un sujeto las convierte en cualidades de una sola y misma cosa. Desde esta perspectiva, Kant y Hegel no se alejan demasiado de Platón y ni siquiera de Plotino: la materia sensible, fluida y contingente, escapa al Uno, pero por este motivo ninguna cosa escapa al Uno. La realidad en que el Yo vive, es *su* realidad, y a lo que se sustrae a su poder constituyente, ni siquiera puede llamárselo, en sentido estricto, realidad.

Kant, es cierto, había comenzado su *Crítica* aceptando la existencia de una cosa en sí, trascendente, inaccesible. A esa cosa la llamaba *nouménon*, porque sólo el *noûs*, la intuición infinita, supra-sensorial, de Platón, hubiese podido percibirla. Pero si nada nos permite sostener que semejante cosa existe, ¿no estamos presuponiéndola? De ahí que a continuación sostenga que la presunta cosa en sí no es sino nuestro presupuesto, algo que ponemos por debajo o por detrás de las apariencias sensibles como si ya se encontrara ahí antes de que discurriéramos acerca de ella. Este presupuesto, esta *hupo-thésis*, resultaba, no obstante, fundamental para que los juicios pudieran referirse a una sola y misma cosa más allá de

la diversidad sensible. No existe, para Kant, lo suprasensible, pero nada puede pensarse sin ese supuesto. Kant despertó del “sueño dogmático” para decirnos que, sin este sueño, sin estas síntesis que el sujeto le impone a la multiplicidad inconsistente de afecciones, solo podríamos despertarnos en la más vertiginosa irrealidad sin lograr “fijar la vista en algo”.

Habría que disipar entonces un malentendido corriente a propósito de la *Crítica de la razón pura*. Este título alude a los límites que la razón debe respetar para no precipitarse en ilusiones suscitadas por ella misma. Y en este punto, es verdad, Kant introdujo una novedad radical: las ilusiones no provienen solo de la imaginación sino también de la razón. A diferencia de lo que pensaba Descartes, la razón no se opone necesariamente al delirio. El delirio sería incluso la razón pura, o el pensamiento que expulsa de sí la impureza de las impresiones sensibles. La metafísica incurre en estos delirios cuando se ocupa de cuestiones que exceden la experiencia humana, como esa presunta causa primera de cada una de las cosas que la teología llama Dios. Pero sería un error suponer que Kant ya no se pregunta por qué hay algo en vez de nada. Kant nunca cesa de formularse esta pregunta y lo hace incluso en los términos, básicamente políticos, establecidos por la tradición metafísica, esto es: como sometimiento de la multiplicidad al principio de unidad. La única diferencia reside en que se niega a otorgarle al Uno el estatuto de una divinidad trascendente, situada más allá del mundo, y lo sustituye por aquel sujeto trascendental. Pero él mismo sostenía, aun así, que trascendental es aquello que “rebas” la experiencia, porque si nos atenemos a esta, no tendríamos una cosa sino la diversidad pre-sintética de las afecciones sensibles. Abandonar el terreno teológico para situarse en un terreno antropológico no significa romper con la metafísica sino más bien poner al sujeto en el origen, vale decir: *en arjê*.

El sujeto pasa a ocupar incluso el lugar de la cosa mística porque si hay algo, ahora, que no puede convertirse en objeto del pensamiento es el propio sujeto trascendental. El sujeto es lo que se opone al objeto: el no-objeto por excelencia. No hay nada que escape al Yo como no sea el propio Yo. Lo único que escapa al poder constituyente del sujeto es su propio poder constituyente. Con Kant se inicia entonces un problema que va a asumir una particular importancia a lo largo del siglo xx: hay una X que se le escapa al sujeto y se trata del sujeto mismo.

IPSE

Los filólogos se mostraron perplejos a la hora de reconstruir la etimología del vocablo español *mismo* (o el italiano *medesimo* o el francés *même*). Todos coincidían en señalar que estas palabras provienen del latín popular *metipsimus*, superlativo de *metipse*, contracción, a su vez, de *egomet ipse* (yo mismo, en persona). Las dificultades comenzaban cuando trataban de explicar el origen de la voz latine *ipse* que significaba “él mismo” o “sí mismo”. Emile Benveniste sugirió un día que la raíz *-pse* podía ser una deformación del indo-europeo **potis* que significaba señor, esposo, jefe de clan o de tribu¹⁹⁰. Esta raíz sobrevivía en el vocablo sánscrito *pátih* (amo, esposo), en los sustantivos griegos *pósis* (esposo) y *despótês* (señor de la casa) y en los verbos latinos *pot-sedere* (poseer) y *pot-est* (poder, ser capaz). ¿Pero cómo esta raíz que significaba “poder” se asociaba a su vez con “lo mismo”?

Benveniste empieza por verificar una ambivalencia similar en algunas lenguas indo-europeas. En lituano hay un vocablo, *pats*, que proviene igualmente de **potis* y que significa, como

¹⁹⁰ Benveniste, *Le vocabulaire...*, ob. cit., p. 88.

adjetivo, “el mismo” y, como sustantivo, “señor”¹⁹¹. Algo semejante sucede con las partículas enclíticas *-pet* o *-pit* del hitita e incluso con otras locuciones que no provienen de la raíz **potis*. Cuando un campesino ruso dice *sam*, “él mismo”, se está refiriendo al “señor”, pero ya en la secta pitagórica se empleaba la expresión *autos épha* (“él mismo dijo”) para evocar alguna sentencia de su líder: Pitágoras¹⁹². Podríamos añadir otro ejemplo sugestivo. *Kúrios* significa en griego “señor”, y se trata de la expresión que tanto la Septante como los Evangelios de Pablo y Juan emplean para referirse a Dios. Pero el adjetivo *kúrion* significaba “propio”. Cuando un griego hablaba de *kúrion onoma* estaba haciendo alusión al “nombre propio” y cuando recurría al adverbio *kúriôs* podía estar diciendo tanto “con autoridad” como “propiamente dicho”. Benveniste recordaba, además, que los franceses siguen empleando hoy la curiosa expresión *être à même* como sinónimo de “poder” o “ser capaz”¹⁹³.

Todo parecía indicar entonces que **potis* se había convertido en *-pse* a través de una forma conocida, *-pte*, que encontramos en la condensación latina *suopte*: *suo ipsius* o el suyo propio. Benveniste llega así a una conclusión sorprendente y, en cierto modo, anti-nietzscheana, porque presupone que la noción abstracta de “lo mismo” habría precedido a la noción, supuestamente más concreta, de “poder” o “señorío”: “Para que un adjetivo que significa ‘él mismo’ se amplifique hasta significar ‘señor’, una condición es necesaria: un círculo cerrado de personas, subordinado a un personaje central que asume la personalidad, la identidad completa del grupo hasta tal punto de resumirla él mismo, puede encarnarla solo o por sí

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 89.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 90.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 91.

mismo”¹⁹⁴. Pero el vínculo estrecho que la filosofía estableció entre la cosa misma (*tô pragma auto*) y la *arjê* nos sugiere otra interpretación posible: para que una multiplicidad de elementos heterogéneos se convierta en lo mismo, para que la *incondita et confusa turba* asuma el estatuto de un *populum*, un *sunagôgos* debería congregarla. Como el Mikado japonés, la inmutabilidad del monarca –su cuerpo místico o fetiche– garantiza la unidad o la mismidad del reino.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 91.

LÓGOS

En la alegoría de la caverna Sócrates comparaba al Uno con el Sol (*Hélios*): así como las cualidades visibles aparecen ante nosotros gracias a la luz solar, las cosas mismas aparecen ante nosotros gracias al unificador. La comparación, hay que decirlo, resulta mucho más vívida en griego, ya que el verbo *phaínein*, que significa “hacer aparecer” o “manifestar”, deriva de *phanós* o *pháos*: luz. Desde el momento en que el unificador reúne lo diverso haciéndolo aparecer como una sola y misma cosa, puede compararse con la luz. Se suele olvidar, no obstante, que Platón sólo estaba proponiendo una analogía: no es porque ilumina las cosas que el unificador las unifica; al contrario, es porque las unifica que las hace aparecer. Recurriendo a una etimología facticia del *Cratilo*, un neoplatónico cristiano como Dionisio Areopagita (o quienquiera haya escrito el *corpus* asociado con ese nombre) iba a explicar siglos más tarde, en su tratado sobre los nombres divinos, que al Uno se lo llamaba Sol (*Hélios*) “porque gracias a él todo se ve congregado (*aollés*) y reunido lo disperso”¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, París, Aubier Montaigne, 1989, p. 341.

El unificador, en este aspecto, es un lazo antes de ser una luz; es un príncipe antes de ser un sol.

Heidegger solía llamar la atención acerca del hecho de que los griegos disponían de un vocablo muy preciso para aludir a esta acción de “exponer reuniendo”: *légô*. *Légô* significaba recolectar o reunir pero también contar o enumerar las cosas una por una. El verbo *lego*, en latín, conservó la primera significación, y de su participio, *lectum*, provienen nuestros verbos *colectar* o *recolectar* pero también los sustantivos *colección* o *colectividad*. En griego, *légô* significaba además hablar o decir, y por eso traducimos el sustantivo derivado, *lógos*, por palabra.

Cuando hablamos, reunimos las cosas o formamos conjuntos (*logoi*). “Eso es un ciprés” significa: hay algo ahí que pertenece al conjunto, o la colección, de los cipreses. Pero este conjunto puede incluirse en el conjunto de las coníferas y este, a su vez, en la colección de los árboles. Por eso *lógos* significaba palabra y conjunto, de manera semejante a como *término* puede emplearse para hablar de un vocablo o de un lugar determinado. Cuando proferimos una *cláusula*, estamos inscribiendo un elemento en un conjunto, o un conjunto en otro más abarcativo. Esto significa que si una cosa cuenta como un ciprés, cuenta también como una conífera y como un árbol. A este razonamiento los griegos lo denominaban *sun-logismos*. Y por eso los latinos traducían a veces *lógos* por *ratio*: el acto de contar. El resultado de esa cuenta era una *summa* (cúspide): cuando pasamos de los cipreses a las coníferas y de estas a los árboles vamos ascendiendo de un conjunto inferior a un conjunto superior.

Pero antes de reunir las cosas en colecciones en función de ciertos rasgos comunes –antes de decir o predicar–, el *lógos* las cuenta una por una: reúne, en cada caso, una multiplicidad heterogénea exponiéndola como una sola y misma cosa. Cuando decimos “eso” para aludir a un ciprés preciso, a ese

individuo que se encuentra ahí, ya estamos contando como *una* cosa una diversidad de elementos: las raíces, el tronco, las ramas, las hojas, etc. Y a esto se refería Platón cuando hablaba de la cosa como *sunagôgê*. Todavía la lógica establece hoy una distinción crucial entre la pertenencia y la inclusión. El conjunto de los cipreses *está incluido* en el conjunto de las coníferas porque si un elemento cuenta como un ciprés, cuenta también como una conífera. Pero un ciprés *pertenece* al conjunto de los cipreses, porque cada una de sus partes no es un ciprés. Cualquier chico sabe que si la maestra le pide contar cuántas coníferas hay, tiene que incluir en la cuenta los cipreses y los pinos, pero va a excluir los robles y los limoneros. Si le pide, en cambio, que cuente cuántos cipreses hay, no va a contar cada rama o cada hoja: aun cuando acepte que esas ramas y esas hojas forman parte de cada ciprés no son elementos de ese conjunto.

Las proposiciones “Los cipreses son coníferas” y “esto es un ciprés” tienen aparentemente la misma forma (S es P). El pasaje del plural al singular modifica, no obstante, la significación del verbo copulativo: “están incluidos” y “pertenece”. El *lógos* que hace aparecer las cosas no constituye un conjunto homogéneo sino un conjunto heterogéneo de elementos que, a partir de ese momento, van a convertirse en partes o cualidades *de* una sola y misma cosa. Antes de situar una cosa en un conjunto, la palabra la constituye como tal. Y como vimos, esta es la función que cumplirían los pronombres demostrativos. Cuando alguien dice simplemente “eso” o “aquello”, no sabemos, con precisión, de qué habla, o a qué hace referencia, pero suponemos por lo menos que está hablando acerca de algo, vale decir, de *una* cosa.

Basta incluso con que alguien profiera un vocablo cuya significación ignoramos para que presupongamos que se refiere a un solo y mismo referente. Si alguien dice “alfoz”, por ejemplo, no es seguro que sepamos a qué tipo de cosa está

haciendo referencia. Pero sabemos, aunque más no sea, que se refiere a una cosa. Si nos remitimos al diccionario, vamos a descubrir que *alfoz* es un antiguo vocablo arábigo-español que significaba barrio, arrabal, distrito o jurisdicción. Pero antes de que el diccionario nos brindara una definición de esa voz articulada, bastó con que la escucháramos para suponer que se refería a algo cuyas cualidades ignorábamos. No deberíamos sostener entonces que el nombre se refiere a la unidad de una cosa. Como mera voz articulada, el nombre establece o funda esa unidad. O como hubiese dicho Heidegger: el nombre es la cosa como cosa simple. Y por eso el alemán afirmaba que la cosa aparece cuando la llamamos: la unidad de la cosa, la substancia sola de la escolástica, es la cosa nombrada, la cosa tomada en cuenta por el lenguaje.

FLATUS VOCIS

Con su palabra el Señor hizo los cielos
y con el sopro de su boca todo lo que hay en ellos.

Salmos, 33, 6

La diferencia que Wittgenstein proponía entre mostrar y decir, o aquella que Frege establecía entre denotar y significar, concide con la distinción saussuriana entre significante y significado. Un significante separado de su significación funciona como un pronombre demostrativo: no nos dice qué es una cosa sino, sencillamente, que es una. San Agustín ya había expuesto esta cuestión en *De Trinitate* tomando el ejemplo de una voz caída en desuso para el latín de su tiempo: *temetum*, un arcaísmo de *vinum*. Para quien la escucha, explicaba, se trata de una *inanem vocem*: una voz vacía de significación. Pero por el sólo hecho de tratarse de una voz articulada (o compuesta de “tres sílabas”), inferimos que significa algo¹⁹⁶. De ahí que en el siglo XI, y recordando seguramente el ejemplo de San Agustín, Gaunilon hable de una *cogitatio secundum vocem solam*: una intención de la voz sola o separada

¹⁹⁶ Citado por Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Turín, Einaudi, 1982, p. 69.

de sus significaciones¹⁹⁷. Y a esto se habría referido Roscelin, el maestro de Abelardo, cuando sostenía que la substancia era un *flatus vocis*. Esto no significaba solamente que la palabra *substancia* era un mero soplo de la voz desde el momento en que no hay nada, en la realidad, que corresponda a ese vocablo. *Flatus vocis* significaba también, y por sobre todo, que la substancia era, en cualquier palabra, la dimensión de la articulación vocal, del significante separado de las significaciones.

Pero este problema se remonta a un célebre verseto del Deuteronomio (8, 3) que dice así:

[el Señor] te ha humillado y te ha hecho sentir hambre para alimentarte luego con el maná, desconocido de tus mayores; para que aprendieras que no solo de pan vive el hombre sino de todo lo que sale de la boca del Señor.¹⁹⁸

El Señor, comenta Filón de Alejandría,

nos da como alimento, en su muy grande generosidad, su propio *lógos*, porque “maná” se traduce por “algo” [*ti*], es decir, el género supremo de los seres, y el *lógos* divino se encuentra por encima del mundo entero, el mayor y el género supremo de todo lo que apareció [*gégone*].¹⁹⁹

Para Filón, entonces, el *lógos* es el *ti*, vale decir: eso, algo, *aliquid*, la cosa misma, la *substantia sola* o *sine qualitate*. Y por

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁹⁸ Cfr. Libro de la sabiduría (16, 26): “Para que los hijos que tú amas, Señor, aprendiesen que no es la variedad de frutos lo que sustenta al hombre sino tu palabra, que conserva a los que creen en ti”.

¹⁹⁹ *Legum allegoriae* III, 175. Vale la pena subrayar que en este pasaje Filón emplea el mismo vocablo para hablar de la “generosidad” y del “género supremo”: *genikôtatos*.

eso este *lógos*, que es el género supremo de los seres, y el más generoso, genera las cosas o las hace aparecer (*gégone*).

A una conclusión similar iba a llegar Hume dieciseis siglos más tarde. Como solo disponemos de impresiones sensibles, y como las ideas son solo recuerdos de esas impresiones sensibles,

no tenemos idea de substancia distinta de una colección de cualidades particulares, y no queremos decir otra cosa cuando hablamos o razonamos a propósito de eso. La idea de una substancia, como la de un modo, no es más que una colección de ideas simples que la imaginación reúne y que se ve atribuir un nombre particular, que nos permite recordar esta colección, ya sea a nosotros mismos, ya sea a otro.²⁰⁰

Para Hume, desde luego, el nombre designaría una colección de impresiones sensibles ya reunidas por la imaginación. Pero el sustantivo inglés *collection* pone en evidencia hasta qué punto Hume proseguía con la tradición metafísica: la imaginación, en realidad, no era sino otro nombre del *lógos*. Y podríamos presumir que la “unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental” gracias a la cual el sujeto reúne una multiplicidad sensible para que aparezca una cosa seguía respondiendo a esta operación de recolección que los griegos le atribuían al *lógos*.

Unas décadas más tarde, Hegel iba a repetir un razonamiento similar. La “articulación de los sonidos” destituye la multiplicidad inmediata de la experiencia sensible y constituye la cosa como unidad real²⁰¹. De modo que la palabra no se limita a representar la cosa: *es*, por sí misma, la cosa misma.

²⁰⁰ David Hume, *A Treatise...*, ob. cit., p. 60.

²⁰¹ Hegel, *Propédeutique philosophique*, París, Minuit, 1963, p. 207.

La paradoja consiste entonces en que un mero soplo vocal que ni siquiera forma parte de las cualidades de la cosa, un sonido que se desvanece en el aire, se convierte, para nosotros, en la inmutabilidad o la eternidad de la cosa: su ser.

En su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, Claude Lévi-Strauss comparaba vocablos como el *mana* polinesio o el *manitú* algonquino con las expresiones *truc* y *machin* del francés que en español traduciríamos por *trasto*, *chirimbolo* o, simplemente, *cosa*²⁰². De hecho, el antropólogo añade que en francés no se dice que un objeto tiene “*du truc*” o “*du machin*” pero sí, de una persona, que tiene “algo” (*quelque chose*), de la misma manera que en el *slang* norteamericano se dice que una mujer sensual tiene “*oomph*”²⁰³. Lévi-Strauss recordaba que una mujer de una tribu brasileña le preguntó “*O que é este bicho vermelho*” a propósito de unos cortes de franela roja²⁰⁴. La mujer no estaba manifestando así ninguna creencia animista. Simplemente empleaba el sustantivo *bicho* como podemos hacerlo todavía en el Río de la Plata: separándolo de su significación de animal para referirse a una cosa desconocida o sorprendente.

Lévi-Strauss llega entonces a la conclusión de que estos significantes tienen “un valor simbólico cero”²⁰⁵: significantes sin una significación particular. *Bicho* ya no se opone a *no-bicho* (como animado a inanimado). ¿A qué se opone entonces? A la ausencia de significación. De ahí que Lévi-Strauss compare estos significantes vacíos con el llamado “fonema cero” de Trubetsky y Jakobson. En español, por ejemplo,

²⁰² Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950, p. XLIV.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. XLIII.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. L.

hay una oposición entre el singular *cosa* y el plural *cosas*. Una primera observación nos incitaría a decir que existe un fonema /-s/ que significa “plural” pero que no existe ningún fonema que signifique “singular”. Para los lingüistas, sin embargo, hay un fonema que significa “singular”, solo que se trata de un paradójico fonema mudo: el fonema cero. Y este se distingue, justamente, de la ausencia de fonema. Para el antropólogo, entonces, el significante vacío es una suerte de grado cero de la significación: significa algo sin decirnos qué.

A esta tradición se remite Jacques Lacan cuando afirma en su seminario *Encore*²⁰⁶ que “el significante quiere decir, por sí mismo, algo”²⁰⁷. ¿Y qué quiere decir el significante por sí mismo o cuando se lo separa de sus significaciones? “Algo”, ni más ni menos. Por eso el significante, que “no se produce nunca como eterno”, “lo es, singularmente, por sí mismo”²⁰⁸. De donde la conclusión de Lacan: “No conocemos otro soporte gracias al cual se introduzca en el mundo el Uno, si no es el significante como tal, es decir, en cuanto aprendemos a separarlo de sus efectos de significado”²⁰⁹. El significante puede significar muchas cosas e incluso, por qué no, cualquier cosa, pero va a significar, antes que nada, *una* cosa. A este significante solo o separado, Lacan lo llama significante-amo (*signifiant-mâitre*) y lo simboliza con la letra S1. El significante-amo es el significante-uno: el que introduce, en el mundo, la unidad, o el que se limita a contar una multiplicidad como una, sin decirnos qué es, sin definirla o sin incluirla en algún conjunto preciso. Lacan sustituye así la *substantia sola*, o separada de sus

²⁰⁶ A lo largo de este seminario Lacan va a jugar con la homofonía entre el adverbio *encore* y la expresión homófona *un corps*.

²⁰⁷ Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 41.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 54.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 65.

cualidades, por la voz sola o separada de sus significaciones. Aquello que sólo se podía mostrar, pero acerca de lo cual no podemos decir nada, el *individuum ineffabile*, se convierte para él en el propio decir separado de lo dicho o en el significante “separado de sus efectos de significado”:

Aquí es donde interviene la relación simbólica. El poder de nombrar los objetos estructura la propia percepción. El *percipi* del hombre sólo puede sostenerse en el interior de una zona de nominación. Es por la nominación que el hombre hace subsistir los objetos en una cierta consistencia. Si estos se encontrasen solamente en una relación narcisista con el sujeto, los objetos solo se percibirían de manera instantánea. La palabra, la palabra que nombra, es lo idéntico [...] El nombre es el tiempo del objeto. La nominación constituye un pacto gracias al cual dos sujetos al mismo tiempo se ponen de acuerdo en reconocer el mismo objeto. Si el sujeto humano no denomina –como el Génesis dice que esto se hizo en el Paraíso terrestre– las especies mayores, primero, si los sujetos no se entienden acerca de este reconocimiento, no hay ningún mundo, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse un solo instante. Ahí se encuentra la juntura, el surgimiento de la dimensión simbólica en relación con la imaginaria.²¹⁰

Sin nombres, como iba a decir poco más tarde Saer, no se podría “fijar la vista en nada”.

²¹⁰ Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1978, p. 234.

SIGNATURA

En su tratado sobre las *Categorías*, Aristóteles ya había propuesto una distinción que va a resultar crucial para el futuro de la metafísica: “Entre las cosas que se dicen, algunas se dicen con conexión [*katá sumplokên*] y otras se dicen sin conexión [*aneu sumplokên*]. Por un lado, se dice con conexión: el hombre corre, el hombre vence; por el otro, se dice sin conexión: hombre, buey, corre, vence”²¹¹. Las categorías (*légomena*) corresponden a todo aquello que se dice con conexión, esto es: a las proposiciones y sus encadenamientos. La *protê ousía*, el ser de la cosa, la substancia sola (que Aristóteles duda en integrar a la lista de categorías) corresponde en cambio al decir sin conexión: a la pura nominación de la cosa anterior a cualquier proposición o a cualquier discurso. Y por eso Aristóteles sostiene en la *Metafísica* que las expresiones hombre (*ánthrôpos*), un hombre (*eîs ánthrôpos*), un hombre que es (*ôn ánthôpos*), son estrictamente equivalentes²¹²: basta con proferir la locución *hombre*, para que estemos diciendo que se trata de uno y que es. En efecto, añade Aristóteles, “así como la substancia [*ousía*]

²¹¹ *Cat.*, I a, 16-19.

²¹² *Met.*, IV, 2, 25.

de cada cosa es una, y esto de manera no accidental, así es cualquier ente [*hoper ón ti*]²¹³.

Es probable que Saussure tuviera ante sus ojos el tratado de las *Categorías* de Aristóteles cuando se preguntó en qué momento, o en virtud de qué operación, conceptos tales como “buey, lago, cielo, rojo, triste, cinco, hendir, ver”, disponibles en la lengua, podían llegar a formar un discurso: “La sucesión de palabras, por más rica que sean las ideas que esta evoca, nunca le va a indicar a un individuo humano que otro individuo, al pronunciarlas, pretenda significarle algo”²¹⁴. Hay una suerte de “hiato” entre la lengua y el discurso o, como dirá más tarde Benveniste, entre lo semiótico y lo semántico, que desde la antigüedad preocupaba a los filósofos. San Agustín ya establecía en *De magistro* una diferencia entre el *nomen* (o la palabra independiente de la frase) y el *verbum* (o la palabra en la frase) que Lacan va a retomar para desarrollar su teoría del significante.

Giorgio Agamben entiende que ese hiato puede colmarse con esa teoría de las *signaturae* que se remonta a Paracelso y Jacob Boehme y que encontró una singular interpretación metafísica en un filósofo inglés del siglo XVII, Herbert de Cherbury. Este pensador vincula las *signaturae* con los *trascendentia* de Alberto Magno, es decir, con los predicados trascendentes (*res, aliquid, unum, verum, bonum*). El *Archeus* de Paracelso sería al *archisignator* “que imprime sus marcas trascendentales sobre los existentes”. De modo que

el principio kantiano según el cual la existencia no es un predicado real, se revela aquí en su verdadero sentido: el ser no es

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Jean Starobinski, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, París, Gallimard, 1971, p. 14.

“el concepto de algo que podría añadirse al concepto de una cosa” porque, a decir verdad, no es un concepto sino una *signatura*. Y en este sentido, la ontología no es un saber determinado sino la arqueología de todo saber, que busca las *signaturae* que advienen a los entes por el hecho mismo de que existen y los preparan así a la interpretación de los saberes particulares.²¹⁵

Las *signaturae* cumplirían entonces una función comparable con la “unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental” desde el momento en que esta nos ofrece un algo=x a la cual pueden referirse los juicios del entendimiento.

²¹⁵ *Signatura rerum*, ob. cit., p. 75.

RIGID DESIGNATOR

En una serie de conferencias pronunciadas en 1970 y publicadas dos años más tarde con el título *Naming and Necessity*, Saul Kripke discutía una tesis de Bertrand Russell²¹⁶. Los nombres propios eran, según el inglés, “descripciones abreviadas”. En lugar de decir “maestro de Platón”, “amante de Alcibíades” y “esposo de Jantipa”, decimos, simplemente, “Sócrates”. En términos de Saussure, “Sócrates” significa “maestro de Platón”, “amante de Alcibíades” y “esposo de Jantipa”, porque estas expresiones pueden sustituirse mutuamente en una proposición sin que afecte su sentido (“Sócrates bebió la cicuta” = “El maestro de Platón bebió la cicuta”). Kripke se preguntaba, no obstante, qué sucedería si un día se descubriera que esas descripciones son falsas. Entonces vamos a decir que Sócrates no era ni el maestro de Platón ni el amante de Alcibíades ni el esposo de Jantipa. Pero a Sócrates vamos a seguir llamándolo así aunque sus descripciones cambien totalmente. Kripke plantea entonces que el nombre propio es un *rigid designator* que alude siempre a lo mismo aunque sus descripciones varíen.

²¹⁶ Saul Kripke, *La logique des noms propres (Naming and Necessity)*, París, Minuit, 1980.

Pero el nombre propio tiene otra característica que Kripke pasó por alto: no se traduce sino que a lo sumo se traspone a otra lengua. Si no hubiera sido por esta características de los nombres propios, Champollion no hubiese podido descifrar los jeroglíficos egipcios. De hecho, los nombres propios suelen formarse a partir de nombres comunes que pierden su significación habitual (“Tú eres Pedro y sobre esta piedra...”). El nombre propio se convierte así, para Lacan, en el paradigma del significante separado de la significación. Ese trazo distintivo sólo se diferencia de los demás significantes por sus oposiciones fonológicas y no semánticas. Y esto le permitía a Kripke extender su tesis hasta los nombres comunes. Tomemos el caso del delfín. Para los antiguos, se trataba de un pez sin escamas. Cuando se descubrió, no obstante, que el delfín era un mamífero, no se dejó de llamarlo así. A esto se refiere entonces Lacan cuando afirma que debemos separar al significante del significado: la relación entre un significante y los otros significantes por los cuales puede sustituirse no es necesaria sino contingente.

Tanto Jean-Claude Milner como Slavoj Žižek señalaron la coincidencia entre la teoría del significante-amo de Lacan y la teoría del nombre propio de Kripke²¹⁷. Para este, sin embargo, el designador rígido se referiría a una misteriosa “x” separada de las determinaciones, un *individuum ineffabile* que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles, un poco a la manera en que Fang, el personaje de “El jardín de senderos que se bifurcan” de Borges, seguía siendo siempre el mismo Fang aunque sus descripciones variasen completamente (si hablamos de *mismidad* o *ipseidad*, se debe a que el vocablo

²¹⁷ Jean-Claude Milner, *L'œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, París, Seuil, 1995, p. 115, n. 18. Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, París, Point Hors Ligne, 1988, pp. 278 y ss.

identidad no conviene en este caso, ya que los rasgos que definen al personaje cambian totalmente aunque siga siendo el mismo). ¿Y no se refería a esto Platón cuando sugería que aquella substancia podía cambiar totalmente de identidad (“esto es ígneo”, “esto es acuático”, etc.) y seguir siendo, aun así, la misma?

Milner y Žižek van a abordar el problema desde una perspectiva lacaniana: ¿qué es esa “x” que sigue siendo la misma a pesar de los cambios en las descripciones? No existe, desde luego, una “x” anterior al nombre; no existe una substancia pura o sin cualidades. Esa “x” no es sino un “efecto retroactivo” del propio acto de nombrar: un presupuesto o una *hupo-thésis*. La unidad ideal de la cosa no es sino la cosa nombrada. De manera que, para Lacan, el nombre ocupa el lugar del *sunagôgos* platónico o la unidad sintética kantiana: el encargado de exponer reuniendo. Pero para que ese nombre pueda aludir siempre a lo mismo a pesar de los cambios en las descripciones, ese significante debe mantenerse vacío: la substancia sola es este “efecto retroactivo” del nombramiento.

A esto estaba aludiendo el psicoanalista francés cuando sostenía que el “significante es, ante todo, imperativo”: una cosa aparece como una cosa desde el momento en que un significante la nombra. Y esta nominación no sería tanto una denominación como un nombramiento. Alguien se convierte en “juez” o “ministro” cuando alguna autoridad lo inviste con esos títulos. Y a esta eficacia de lo simbólico van a referirse algunos lingüistas cuando establezcan una distinción entre enunciados descriptivos y performativos. El enunciado “eres un juez” puede entenderse de dos maneras: como una descripción de alguien y como un nombramiento de alguien. Como no hay entre los atributos empíricos del individuo en cuestión ningún dato que nos permita constatar ese estatuto, quien lo describe está reproduciendo un mandato o admitiendo un nombramiento. Algo similar ocurre

con un enunciado corriente en los manuales de lógica: “París es la capital de Francia”. Se trata, supuestamente, de una descripción. Y sin embargo no hay por las calles de París nada que la convierta *per se* en capital de Francia (de hecho, durante el gobierno colaboracionista del mariscal Pétain, la capital de Francia no fue París sino Vichy).

Los significantes separados de su significación tendrían ese valor performativo que Lacan llamaba “imperativo”. El “bautismo original” al que alude Saul Kripke no significaría otra cosa: cuando se llamó a alguien “Sócrates”, se lo convirtió, simplemente, en alguien, esto es, en un sujeto. Aquello que, según Wittgenstein, solo podemos mostrar pero acerca de lo cual no podemos decir nada es el acto mismo de nominación: Sócrates es *aquel* a quien llamaron Sócrates. La presunta substancia inmutable, el *individuum ineffabile*, no es sino un fantasma de esta dimensión performativa, y tautológica, del lenguaje: llamamos Sócrates a quien se llama Sócrates. De ahí que Lacan juegue a veces con la ambivalencia del verbo *ordenar*, ambivalencia que corresponde, y no es casual que así sea, a la diferencia entre definir y fundar. Cuando definimos algo, lo ordenamos, porque le asignamos un lugar en un conjunto (“Sócrates es griego”). Pero cuando nombramos algo, lo ordenamos en el sentido de “recibir las órdenes”: el sujeto en cuestión accede, cuando se lo nombra, al orden de lo simbólico, como si ingresara en una orden monacal. A sabiendas o no, Kripke ya invocaba un rito de purificación cuando hablaba de un “bautismo original”. Como ya lo había notado Hegel, nombrar no sería sino eso: destituir la multiplicidad “impura” de la inmediatez sensible para constituir la unidad “pura” o ideal del sujeto. El presunto objeto perdido –la cosa misma, la madre– no es sino un “efecto retroactivo” del significante paterno. Cuando se dice que el niño debió renunciar a un estado de bienaventuranza primordial para acceder al orden simbólico, se incurre en la ilusión retrospectiva suscitada por

los propios significantes. Antes de haber accedido al orden de las ficciones simbólicas, el *infans* no poseía la cosa misma porque esta solo sobrevino *après coup* gracias a la intervención de las ficciones simbólicas.

La substancia que subyacería a la multiplicidad de predicados no es sino un efecto fantasmático del significante-amo, pero esta ilusión es necesaria para que un discurso se encadene, como en la receta del pollo al horno propuesta por Ducrot y Schaeffer. “Todo enunciado que se profiere se autoriza en un significante-amo –escribía el lingüista Jean-Claude Milner–, y si todo significante-amo es devaluado, ningún enunciado será válido”²¹⁸. La constitución de cualquier sujeto es performativa. Aristóteles hubiese dicho: apofántica. Y es por este motivo que para el griego “el alma nunca piensa sin fantasma”.

²¹⁸ Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*, París, Seuil, 1983, p. 78.

KLÉOS ÁPHTHITON

En el canto ix de la *Iliada*, Aquiles recordaba el oráculo proferido por su madre, Tetis, antes de que él decidiera embarcarse hacia las costas de Troya. Aquiles podía optar entre dos destinos. Si prefería volver a su patria, no conocería la noble gloria (*kléos esthlón*), pero gozaría, en cambio, de una larga vida porque no sería alcanzado enseguida por la muerte. Si se quedaba peleando en las inmediaciones de la ciudad, no volvería nunca a su patria, pero lo esperaría, en cambio, una gloria imperecedera (*kléos áphthiton*). Aquiles, como se sabe, opta por la segunda alternativa: morir joven en Troya y obtener así la “gloria imperecedera”²¹⁹. Por eso algunos comentaristas, como Jean-Pierre Vernant²²⁰, reconocen en este pasaje un resumen de ese ideal heroico que va a perpetuarse en la poesía épica a lo largo de los siglos. Cuando Don Quijote decida emprender sus aventuras, no va a hacerlo por motivos muy diferentes de los de Aquiles:

²¹⁹ *Iliada*, Canto IX, versos 410-416.

²²⁰ Jean-Pierre Vernant, *La mort héroïque chez les grecs*, París, Pleins Feux, 2001.

En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, *cobrase eterno nombre y fama.*²²¹

Aquiles, sin embargo, no debía necesariamente morir joven para obtener la gloria imperecedera. Si hubiese llevado a cabo todas aquellas proezas sin caer frente a las murallas de la ciudad, el héroe habría conquistado de todos modos esa gloria, porque su nombre hubiese aparecido en los relatos que contaban sus hazañas. Su madre sabía, no obstante, que estaba condenado a morir frente a las murallas de Troya. Y sólo podía sustraerse a este destino si volvía a su patria antes de que esto sucediera. Lo que distinguía al señor del siervo era ese estar dispuesto a morir joven para preservar su renombre.

Aquiles no tenía que optar entre la vida y la muerte sino entre lo mortal y lo inmortal. La muerte iba a alcanzarlo de todos modos, antes o después, porque la vida es perecedera. Lo perecedero y lo mortal se decía en griego *phthísis* (vocablo que en latín pasará a significar *tisis*). La vida ya estaba mortalmente enferma. Y esta enfermedad era irremediable. Había que alcanzar entonces lo *á-phthitos*, es decir, lo imperecedero,

²²¹ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, Clásicos Castalia, 1978, pp. 74-75 (las itálicas son nuestras).

lo incorruptible o lo inmortal. Y esto solo podía conseguirse gracias al *kléos*, vocablo que, en este pasaje, se suele traducir por gloria o fama, pero que significa también nombre o renombre, llamado o invocación (el verbo *kaléô*, de donde proviene este sustantivo, significa, como ya vimos a propósito de San Pablo, nombrar o invocar). A diferencia de la masa anónima y, por consiguiente, olvidada, Aquiles se volvería *á-phthitos* en la medida que se lo nombrara o se lo evocase. Y esto sólo podía conseguirlo si sus acciones merecían recordarse. Don Quijote es, en este aspecto, la verdad de Aquiles: ambos actúan para el Otro.

Ese deseo que llamamos “ideal heroico” no apuntaba a la conservación del cuerpo y ni siquiera del alma. En la Grecia homérica, el alma –*psujê* o *pneuma*– era un soplo que se escapaba por la boca con la última exhalación. El héroe buscaba preservar una presencia o, más bien, una prestancia: su estar siempre ahí aun cuando su cuerpo desapareciera, su ser humano, podría decirse, a condición de que esta expresión se entienda en el sentido de su “ser simbólico”:

...el símbolo del objeto es justamente el objeto ahí. Cuando ya no está ahí, se trata del objeto encarnado en su duración, separado de sí mismo y que, por este motivo, puede resultarnos siempre presente, siempre ahí, siempre a disposición. Encontraremos aquí la relación que hay entre el símbolo y el hecho de que todo lo que es humano se conserve como tal. Cuanto más humano es, más se preserva del aspecto mutable y descompensatorio del proceso natural. El hombre hace subsistir en una cierta permanencia todo lo que ha durado como humano y, por sobre todo, él mismo [...] Yo hubiese podido comenzar con el *tumulus* sobre la tumba del jefe, o sobre la tumba de cualquiera. La especie humana se caracteriza por envolver al cadáver con algo que constituye una sepultura, de mantener el hecho de que eso duró. El *tumulus* o cualquier

otro signo de sepultura merece exactamente el nombre de “símbolo”. Es algo humanizante.²²²

Y este *ser* humano, este ser de cualquier cosa cuya subsistencia depende de la envoltura simbólica, no es sino la substancia metafísica.

²²² Jacques Lacan, *Des noms du père*, París, Seuil, 2005, p. 42.

OBJETO A

...pero su estatus puramente mítico no le ha impedido tener una larga historia.

JOAN COPJEC

Quien haya frecuentado alguna vez la obra de Jacques Lacan no puede ignorar esa definición que el psicoanalista repite como un estribillo: “Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante”. Al significante que representa al sujeto Lacan lo llama S1, y al significante para el cual S1 representa al sujeto lo denomina S2. S1 y S2 resumen una oposición binaria en el sentido de Saussure: marido/mujer, padre/hijo, señor/siervo. En la lengua, como en cualquier estructura, “no hay términos positivos”, y por eso la diferencia precede a la identidad. Supongamos entonces que S1 sea el significante *rey*. Este significante representa a un sujeto para otro significante: los súbditos (S2). Ahora bien, no se llama rey a alguien porque es rey sino que es rey porque los súbditos lo llaman así, y se comportan, con respecto a él, en consecuencia, como explicaba Marx. Desde la perspectiva de los súbditos, no obstante, ellos llaman a ese individuo rey porque es rey o porque tiene “algo” que lo convierte en rey. Ahora bien, ¿qué es esa cualidad “mística” inasible, esa “x” que parece sustraerse a cualquier predicación? Esa cualidad misteriosa que no se confunde con ninguna de las propiedades visibles del

individuo no es sino la reificación del acto socio-simbólico performativo o del “bautismo original”: “tú eres rey”. A esta cualidad mística que escapa a la significación o a la aprehensión conceptual, Lacan la llama entonces “objeto a”.

Lo que tanto Marx como Lacan tratan de demostrar es que la presunta posición “objetiva” coincide, precisamente, con su opuesto: un subjetivismo apasionado. ¿Para quién existe, por ejemplo, España, independientemente del mandato simbólico que la fundó o la unificó? La respuesta es sencilla: para los nacionalistas españoles. Para ellos, España no es un país *porque* se lo llamó así sino que se lo llamó así *porque* ya era un país. De donde la dificultad a la hora de definir esa unidad “objetiva” presuntamente anterior a la fundación simbólica. La labilidad de esa “x” sería, para Lacan, un indicio de su estatuto de “objeto a”. Si resulta escurridiza, se debe a que solo es un “efecto retroactivo” de un significante vacío: el significante-amo. Apenas los nacionalistas españoles tratan de llenar ese significante con algún contenido esencial –la lengua, la cultura, la religión–, suscitan las protestas de las diversas autonomías. Cada vez que tratan de definir aquello que une a los españoles, los dividen. Por eso la solución de los centralistas considerados “democráticos” consiste en dejar ese significante vacío, reduciéndolo a la pura tautología del mandato simbólico: son españoles quienes forman parte de España. Para ellos, no hay ningún contenido esencial: lo único que une a los españoles es su nombre. La paradoja del centralismo “democrático” reside en su impotencia a la hora de definir qué es España y de basar su existencia en un significante-amo vacío. Esto explicaría por qué el rey –significante paterno por excelencia– se convirtió en un aliado de los centralistas democráticos y en un solapado adversario de los herederos de Franco..

El significante-amo tiene entonces esta consecuencia paradójica: como el “objeto a” es un efecto retroactivo de

la fundación simbólica, este nombramiento produce precisamente aquello que se sustrae a las descripciones (eso que, según Wittgenstein, solo podemos mostrar). El “bautismo original” gracias al cual España aparece como una, tiene como consecuencia la producción de ese excedente inapresable que sería la “hispanidad”, una suerte de “quintaesencia” alquímica de España. La condición para que un conjunto de descripciones sean las descripciones de algo introduce a la vez un resto suplementario que se resiste al saber. De modo que el significante-amo introduce la unidad en el mundo pero también la dualidad, inyecta la identidad pero también la diferencia, implanta la mismidad pero también la alteridad.

“¡Viva Polonia porque sin Polonia no habría polacos!”, solía exclamar Lacan. El significante-amo funda el conjunto de todos los polacos, y esto, en la medida que una multiplicidad de sujetos se reconozca en este nombre. Solo que para un polaco la “polaquidad” no se reduce a un nombre vacío sino a una “cualidad mística” indefinible y sin embargo real, y tanto más real cuando menos pueda definirla. Como la piedra filosofal de los alquimistas, el “objeto a” sería la materialización espectral del vacío del significante, la substancia sola, pura, simple o sin cualidades que se encuentra “fuera de todas las formas”. Y esto explica por qué Gilles Deleuze hablaba de un “objeto paradójico”: lugar sin ocupante y ocupante sin lugar, significante vacío y resto excedentario, falo y “objeto a”, palabra=x y cosa=x²²³. Para que haya algo en donde “fijar la vista”, como decía Saer, hace falta un significante vacío y por eso este significante es, en última instancia, la cosa misma. Para que una multiplicidad de cualidades se convierta en un objeto hay que añadirle un nombre cuyo contenido es el vacío central llamado substancia.

²²³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.

IDEA

Lo inefable sólo puede dejarnos sin palabra
después de habérsela dado.

STANISLAV BRETON

A la pregunta ¿por qué hay algo en vez de nada?, la metafísica termina respondiendo entonces: porque hay *lógos*. ¿Pero este *lógos* no sería, en última instancia, algo? ¿No estamos respondiendo al interrogante metafísico poniendo en el lugar de la *arjê* una cosa más entre otras? El significante *Sócrates* no es, después de todo, más que una sucesión de ocho letras. Y es lo que plantean los lógicos cuando establecen una diferencia entre lenguaje y metalenguaje: “Sócrates es el esposo de Jantipa” sería una sentencia que habla acerca de un estado de cosas, mientras que “*Sócrates* tiene ocho letras” sería un enunciado que habla acerca de una palabra. Pero cuando describe la dimensión gráfica, o fónica, del significante, este metalenguaje no lo encara como nombre. A esto hacía ya alusión Frege cuando aseguraba que “el concepto ‘caballo’ no es un concepto”: “cuando tratamos de aprehender un concepto como tal, se transforma fatalmente en un objeto”, explicaría más tarde Giorgio Agamben²²⁴.

²²⁴ Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Turín, Einaudi, 1990, p. 77.

Jean-Claude Milner observó que un significante no puede convertirse en el objeto de un *rigid designator* en el sentido de Kripke. Podemos decir que Sócrates no era el esposo de Jantipa o que no era el maestro de Platón, pero no podemos decir que el nombre *Sócrates* no tiene ocho letras. Milner extrae de esto un corolario crucial: “El término lingüístico no tiene nombre propio”²²⁵, porque si tuviera un nombre propio, podrían variar sus predicados sin dejar de ser el mismo significante. Podemos decir que el esposo de Jantipa se llama Sócrates pero no podemos decir cómo se llama el nombre Sócrates (y un célebre pasaje de *Alicia a través del espejo* de Lewis Carroll ya hacía alusión a este problema). El lenguaje puede nombrarlo todo, dado que algo sólo aparece como tal desde el momento en que el lenguaje lo nombra, pero no puede nombrarse a sí mismo. O como dice Giorgio Agamben, “lo único para lo cual los nombres nos faltan es el nombre”²²⁶. A esto parecía referirse la tradición mística cuando sostenía que la *arjê* no tenía nombre o cuando Sor Juana sostenía que solo podía proferir un “breve rótulo”, un significante vacío que no era, justamente, el nombre de la *arjê* sino la *arjê* misma. No es cierto, explica Agamben, que la simple pronunciación del nombre de Dios implique necesariamente su existencia,

²²⁵ Milner, *Introduction...*, ob. cit., p. 332.

²²⁶ Agamben, *La puissance...*, ob. cit., p. 61. Agamben recuerda el problema judío del Nombre de Dios (el nombre con el cual se lo llama no es el verdadero nombre). Pero puede recordarse otra tradición que también encontramos en un pensador judío: Filón de Alejandría. Para este platónico, los ángeles o mensajeros eran las palabras (*toús aggélous kaí lógous autoû*, *Legum Allegoriae* III, 177). Ahora bien, muchos siglos más tarde, Juan de Eckhardt va a asegurar que “nadie puede saber el nombre del ángel”: a lo mejor, añade, no tiene ningún nombre: “Así como no podemos encontrar para Dios un nombre que le sea propio, y tampoco para el alma, ¡a pesar de todos los gruesos libros que se escribieron sobre la cuestión!”. Maître Eckhardt, ob. cit., p. 16.

como aseguraba el argumento ontológico de San Anselmo: “El único ser cuya simple nominación lingüística implica la existencia” es el lenguaje²²⁷.

Basta entonces con que emitamos una serie de sonidos articulados para que estemos haciendo alusión a algo, añadía Lacan. Pero esto no significa que la cosa misma se confunda con una sucesión de sonidos. El ser de la rosa es el ser llamado rosa, su ser-en-el-lenguaje como “propiedad no predicativa por excelencia”, es decir, como propiedad trascendente en el sentido de Alberto Magno (“En la palabra rosa está la rosa / y todo el Nilo en la palabra *Nilo*”, escribía Borges). Lo que el nombre llamó no puede ser dicho por la proposición, de manera semejante a como la substancia del *Timeo* se mantenía “fuera de todas las formas” a pesar de ser la condición para que los diversos predicados se refiriesen a una sola y misma cosa. Y por eso esa substancia no tenía, para Platón, nombre propio:

Lo que se mantiene ahí sin nombre es el ser nombrado, el nombre mismo (*nomen innominabile*); lo que se sustrae a la autoridad de la lengua no es sino el ser-en-el-lenguaje. Según una tautología platónica que seguimos sin pensar: la idea de una cosa es la cosa misma, el nombre, en la medida que nombra una cosa, no es sino la cosa en la medida que es nombrada por el nombre.²²⁸

La idea no es el concepto de la rosa sino su ser llamado rosa. Y por eso Aristóteles hubiese dicho que hay “sinonimia” entre una rosa y otra cuando se la considera desde la perspectiva del concepto, pero que hay “homonimia” cuando se las piensa desde el punto de vista de la idea. Y este es el problema

²²⁷ *Ibid.*, p. 25.

²²⁸ Agamben, *La comunità*, ob. cit., p. 79.

que planteaba la receta de Ducrot y Schaeffer: los sucesivos pronombres no remiten ni a un pollo exterior al discurso ni a la sucesión de cinco letras *pollo* sino al pollo mismo: a su idea o a su ser llamado pollo. Y tal vez Crisipo hiciera alusión a esto cuando afirmaba que basta con decir “carro” para que un carro pase por nuestra boca. Cuando decimos “pollo”, podríamos añadir, el pollo mismo pasa por nuestra boca y nos deja, como insinuaba el Deuteronomio, con hambre.

V. LA CAUSA DEL DESEO
(ES UNA CAUSA PERDIDA)

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?

SAN JUAN DE LA CRUZ

EROS

En el meollo de la Cosa inolvidable, pero perdida para siempre, no solo encontramos la imposibilidad del pensamiento sino también el vacío del Ser.

JOAN COPJEC

En una entrevista realizada en marzo de 2004, el director argentino Héctor Babenco lamentaba que su película *Ironweed*, adaptación de la novela homónima de William Kennedy, hubiera sido distribuida en los países hispanos con el título *El amor es un eterno vagabundo*. “Un título horroroso”, protestaba el cineasta, “estos distribuidores son unos criminales”²²⁹. Por una vez, sin embargo, el distribuidor daba muestras de haber frecuentado los escritos de Platón, ya que esta es precisamente la definición que propone Diotima en *El Banquete*: Eros es un eterno, o más bien un perpetuo, vagabundo. El estatuto de Eros, a decir verdad, resulta bastante ambiguo porque, según Diotima, no es ni mortal ni inmortal. No es mortal porque no conoce la extinción, es decir, una satisfacción plena y concluyente, pero no es tampoco inmortal porque eso es lo que busca: la inmortalidad. Si Eros es un vagabundo que recorre,

²²⁹ “Entrevista con Héctor Babenco”, diario *Página/12*, sección Espectáculos, domingo 14 de marzo del 2004.

“con los pies descalzos”, los caminos de la Tierra²³⁰, se debe a que es el hijo de Penia, la Carencia. Su padre, sin embargo, es Poros, el Ardid o incluso la Labia²³¹. De modo que si a Eros le suele faltar siempre algo, se las arregla bastante bien para alcanzar sus objetivos.

La alegoría del áuriga que debe conducir un carro con dos caballos –el terrestre y el celeste– impuso la idea de que en Platón había dos Eros: un deseo corporal y un deseo espiritual, y este último suele identificarse con el “amor platónico”. Pero basta con recorrer los diálogos consagrados a la cuestión –el *Banquete* y el *Fedro*, sobre todo– para constatar que deseamos, antes que nada, un cuerpo. Sucede sencillamente que Platón desplaza el acento del sustantivo *cuerpo* al artículo *un*. Deseamos un cuerpo porque es uno, y lo deseamos tanto más cuanto más se ciñe a esa unidad, es decir, cuanto más sus partes se armonizan. Los *membra disjecta*, por el contrario, nos provocan aversión, como la corrupción, la disgregación o la descomposición. Digamos que para este filósofo había una diferencia entre el objeto y la causa del deseo, y este es el motivo por el cual Eros se ve siempre insatisfecho: como hijo de Poros, la Labia, él sabe conquistar el objeto que buscaba, pero se le escapa, en cada caso, la causa, y en esto sale a su madre: la Carencia. Este vagabundo astuto no cesa de buscar el Uno pero lo que obtiene a cambio es, a lo sumo, lo unido.

Se entiende entonces por qué Platón considera que ese Uno es sinónimo de la Belleza y el Bien (*kalós kagathós*): la Belleza es la causa del deseo y el Bien es aquello cuya obtención satisface ese deseo. De ahí que algunos años más tarde su discípulo, Aristóteles, lo llame Motor Inmóvil: el motor es el motivo, aquello que mueve (*kinei*) el deseo, y es inmóvil

²³⁰ *Banquete*, 203 d.

²³¹ *Banquete*, 203 b.

(*akínêton*) porque no cambia, es decir, porque es inmutable o eterno. Según Diotima esto explica por qué los mortales son proclives a las relaciones sexuales: su naturaleza mortal busca así “perpetuar su existencia y volverse inmortal”²³². Y solo puede hacerlo “engendrando, es decir, buscando siempre a un ser nuevo que tome la plaza del viejo”:

En efecto, cuando afirmamos que cada ser vivo vive y es siempre el mismo (de la infancia a la vejez decimos que es siempre el mismo), no significa que tenga en él siempre las mismas cosas. Y sin embargo decimos que es siempre el mismo aunque se renueve sin cesar sufriendo ciertas pérdidas en sus cabellos, su carne, sus huesos, su sangre y todo su cuerpo. Y esto no vale solo para su cuerpo sino también para su alma: disposiciones, caracteres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, ninguna de estas cosas es siempre una y la misma en cada uno de nosotros; algunas nacen y otras mueren.²³³

Y sin embargo ese individuo sigue siendo siempre el mismo, de manera que “el mortal participa de la inmortalidad, en su cuerpo y en todo el resto”. En los hombres, sobre todo, este deseo se traduce a veces en un deseo de “gloria imperecedera”²³⁴ (¡de nuevo aquel *kléos áphthitos* de Aquiles!); otros, como los filósofos, buscan conocer la belleza misma, “simple, pura, sin mezcla”²³⁵. Pero no es casual que Platón los exponga juntos: después de todo, se trataría de dos maneras de acceder a lo *mismo*. Así se comprueba por qué no hay, para Platón, dos Eros, uno carnal y otro espiritual: el deseo del

²³² *Banquete*, 207 d.

²³³ *Banquete*, 207 d-e.

²³⁴ *Banquete*, 208 c.

²³⁵ *Banquete*, 211 e.

filósofo no se distingue del deseo sexual, y también comienza, como explica Diotima, por el deseo de un cuerpo. Y esto va a seguir siendo así en San Agustín. La prueba, para él, es que los placeres sensuales no satisfacen nunca el deseo. ¿Qué le falta? El goce (*frutio*) que solo se alcanzaría con la posesión de lo inmutable: Uno o Dios. El castigo de los libertinos no provenía de algún tribunal que los culpara de haberse entregado a los placeres prohibidos. Su condena se encontraba en esa repetición digna de Sísifo, esa especie de falso infinito en que se embarca el deseo: en vez de intentar alcanzar lo eterno, eternizan los intentos.

Se dirá que los materialistas, hedonistas, evitan esta versión metafísica de la sexualidad humana porque para ellos no hay más que los cuerpos y el deseo de los cuerpos. Pero echemos un vistazo a lo que dice Lucrecio en *De rerum natura*:

Alimento y bebida, absorbidos por el cuerpo,
pueden ocupar ciertas partes.
Así se colma fácilmente las ansias de líquido y frutos.
Pero de un bello rostro y de una piel lozana, nada penetra,
para satisfacer [*fruentum*] el cuerpo, fuera de los simulacros tenues,
esperanzas que a menudo lleva el viento.
Observa al hombre sediento en sueños:
no se le da ningún líquido para extinguir ese ardor
pero él labra [*laborat*] frustrantes simulacros
muriendo de sed en medio de ese torrente.
Así sucede con los amantes, juguetes de los simulacros de Venus:
como sus ojos no pueden saciarse con la admiración [*spectando*],
como sus manos nada pueden arrancarles a los miembros
delicados,
erran inciertos sobre todo el cuerpo.²³⁶

²³⁶ *De rerum natura*, IV, 1091-1104.

Lucrecio comienza por distinguir, en estos versos, la necesidad y el deseo. La primera se satisface con cuerpos, sólidos o líquidos, que “pueden ocupar ciertas partes” (*certas possunt ob-sidere partis*). Las presuntas causas del deseo sexual, en cambio, son los “simulacros tenues” (*simulacra tenuia*), y como estos no ocupan un lugar en el espacio, como no son cuerpos extensos o nunca se encuentran allí donde se los busca, no pueden colmar la carencia que atormenta, según Lucrecio, al amante. Los “simulacros de Venus” (*Venus simulacris*) no son entonces imágenes del cuerpo ausente, o reproducciones imaginarias de la persona deseada e inaccesible, como la comparación con la sed podría inducirnos a concluir. Los últimos versos disipan, justamente, este malentendido. La causa es algo incorporeal en el cuerpo presente, algo que supuestamente debería saciar el deseo pero que el amante no encuentra como una parte material del otro cuerpo, aun cuando se una amorosamente con este, como de hecho sucede en los versos de Lucrecio. Los amantes se hallan así en una situación similar a Tántalo: mueren de sed en medio de un torrente.

Tanto Platón como Lucrecio entienden que los cuerpos no son deseables por sí mismos sino por una suerte de halo espiritual o espectral, y esto es lo que mira (*spectat*) el amante. Para Platón, esa unidad espiritual es lo real porque la materia, como vimos, la ignora. Para Lucrecio, en cambio, se trata de un “simulacro de Venus”: el motor del deseo proviene, paradójicamente, del propio deseo. Para unos y otros, no obstante, la causa se encuentra más allá (*méta*) de la *phúsis*: la promesa de un goce inaccesible, que no solo no se confunde con los placeres sensuales sino que además viene a limitarlos. El platonismo preconizaba una ascesis, una superación del placer sensual, para acceder al goce espiritual. Pero el hedonismo también exigía una ascesis por parte del individuo, una ascesis mucho más exigente, incluso, que la mera renuncia a los placeres sensuales: la renuncia al goce mítico; la renuncia, podría decirse, a la tentación metafísica.

NO SÉ QUÉ

exceso de deseo
que no se basta con ser
deseo y transmisión
sino que quiere
saber
de qué es deseo, y cómo,
y hasta cuándo y, sobre todo, por qué.

JUAN JOSÉ SAER

Si acerca del Uno no podemos decir nada, acerca de la causa del deseo no podemos decir nada: solo podemos mostrarla. Traduciendo el *nescio quid* de los latinos, los poetas provenzales van a hablar de un *no sai de cui* (Guillaume de Aquitania) o de un *non sai qe s'es* (Rimbault de Orange), un motor misterioso del deseo que Geoffroy Rudel encarnaba en una amiga ignota: *Amigu'ai ieu, no sai qui s'es*²³⁷. Este *nescio quid* va a hacer también un largo camino en la poesía mística. Lo encontramos, por ejemplo, en Hadewijch de Amberes cuando habla de

²³⁷ Cfr. Henri-Irénée Marrou, *Les troubadours*, París, Seuil, 1971, p. 106. Todavía a principios del siglo xx el escritor rumano Garabet Ibraileanu va a escribir: “Cuando puedes decir por qué amas a una mujer, ya no la amas realmente” (*En regardant la vie*, París, Gallimard, 1953, p. 67).

un noble no sé qué, ni esto, ni aquello,
que nos conduce, nos introduce y nos absorbe en nuestro
Origen.²³⁸

Y todavía vamos a hallarlo en Juan de Ávila cuando escriba
en la *Glosa a lo divino*:

Por toda la hermosura
nunca yo me perderé,
sino por un no sé qué
que se alcanza por ventura.²³⁹

A esta Belleza-Bien va a seguir refiriéndose Sor Juana Inés
de la Cruz cuando escriba en una líras amorosas:

¿Cuándo de tu apacible
rostro veré el semblante afable,
y aquel bien indecible
a toda pluma humana inexplicable,
que mal se ceñirá a lo definido
lo que no cabe en todo lo sentido? (211, 79-84)

Y en unas décimas dedicadas a su amada Lysi:

pues tu beldad increíble,
como excede lo posible,
no la alcanza el pensamiento. (103, 8-10)

²³⁸ Hadewijch d'Anvers, *Écrits mystiques*, París, Seuil, 1983, p. 141.

²³⁹ San Juan de la Cruz, *Poesía* (ed. de Domingo Ynduráin), Madrid, Cátedra, 2000, p. 274.

Siguiendo esta tradición, Sor Juana va a iniciar unas redondillas con estos versos memorables:

Este amoroso tormento
que en mi corazón se ve,
sé que lo siento y no sé
la causa porque lo siento. (84, 1-4)

Mientras que la primera estrofa de un soneto va a decir:

Yo no puedo tenerte ni dejarte,
ni sé por qué, al dejarte o al tenerte,
se encuentra un no sé qué para quererte
y muchos sí sé qué para olvidarte. (176, 1-4)

Amamos, para Sor Juana, lo incomprendible, aunque ella prefiera emplear en sus versos el latinismo *incomprendible*, en el que destaca mejor la coincidencia entre aquello que no logran aprehender ni las manos ni las cláusulas. Y lo incomprendible es “*un no sé qué*” que se opone a los “*muchos sí sé qué*”. Si por estos fuese, la amante lo olvidaría, como si la multiplicidad de cualidades la dejara indiferente y sólo despertase su deseo la unidad inexplicable. Amamos, supuestamente, a una persona singular, insustituible, pero la amamos sin importar sus cualidades o incluso, como sugiere la monja, a pesar de ellas. Ahora bien, si son precisamente esas cualidades las que nos permitirían distinguir una persona de otra, esto significa que no amamos a esa persona por sus rasgos distintivos: la amamos como a una persona cualquiera. El adjetivo *cualquiera*, traducción del *quodlibet* latino, alude precisamente a esa indiferencia del querer (de la libido) con respecto a las cualidades. Sor Juana anticipa así la posición hegeliana. Cuando amamos lo más singular, amamos lo más común: el Ser o el Uno. O para decirlo con Platón, la causa del deseo no es un cuerpo bello sino la Belleza misma.

Pero lo más común –el ser de todas las cosas independientemente de qué sean– es precisamente eso que no puede incluirse en un conjunto más abarcativo ni, por consiguiente, convertirse en sujeto de algún predicado. A falta de poder atraparla con una cláusula, esta causa es un no sé qué. De ahí que en una endecha Sor Juana le diga a su amada Lysi:

Porque es tu hermosura
tan inaccesible,
que quien más la alaba
menos la define;
tu ingenio y tus gracias,
tan imperceptibles,
que no les da alcance
la pluma más lince.
Y así, mi intención
no es de referirte
lo que nadie entiende
y todos repiten,
porque todos cantan
tus prendas sublimes,
y cuán grandes sean
nadie las concibe... (74, 41-56)

Alguien podría preguntarse cómo Sor Juana llega a amar ese ingenio y esas gracias si son “tan imperceptibles”. Alguien podría llegar a inferir incluso de esta expresión que la dama no sobresale por ellas. Habría que recordar, sin embargo, que la poeta entiende aquí el verbo *percibir* en el sentido del *percipio* latino. Como el verbo *concebir* (*concipere*), que aparece hacia el final de estos versos, *percipio* derivaba de *capio*, *captum*, y significaba apresar, asir, sujetar o prender. Y de hecho, todavía hablamos, en este sentido, de “percibir una suma”. Percibir y concebir son sinónimos de comprender en sus versos. Sor

Juana dice que ese ingenio y esas gracias son “tan imperceptibles / que no les da alcance / la pluma más lince”, y se debe esto a que la pluma escribe las “cláusulas” que fracasan a la hora de encerrar, o de representar, la causa del deseo (una vez más, el sustantivo pluma alude tanto al instrumento de escritura como a las alas de Ícaro). Imperceptible o inconcebible no puede incluirse en ningún conjunto y por este motivo no se reduce al rango de simple sujeto. Imperceptible e inconcebible resultan, en este aspecto, sinónimos de absoluto o infinito (no es casual que Sor Juana haya escogido el *senhal* Lysi para nombrar a su amada: *lysis* significaba en griego absoluto o absuelto). No percibimos jamás la cosa misma sino solo alguno de sus aspectos, de sus cualidades, de sus determinaciones. Sor Juana acababa de decir, sin ir más lejos, que la hermosura de Lysi era “tan inaccesible / que quien más la alaba / menos la define”. Y en la *Carta atenagórica* Sor Juana no planteaba otra cosa: se alaba mejor aquello que “no cabe en las voces” cuando no se lo define²⁴⁰. Eso es lo in-finito: algo demasiado “grande” para que quepa en las voces.

²⁴⁰ “Para encender nuestros deseos de los bienes eternos, se nos dice que ni ojos vieron, ni oídos oyeron, ni corazón humano puede comprender cómo es aquella felicidad eterna. Pues, ¿no fuera mejor, para excitarnos el deseo, pintarnos la Gloria? No, que lo que no cabe en las voces queda más decente en el silencio; y expresa y da a entender más un: no se puede explicar cómo es la Gloria, que un: así es la Gloria”. (404, 459-67)

Eso

Se muerde
un fantasma de manzana...

JUAN JOSÉ SAER

Trescientos años después de Sor Juana, Saer no va a plantear algo distinto:

Contra natura o de su lado, mirar
es como un llanto mudo, dice Narciso,
mostrando a las visitas la orgía de color,
con un dedo rígido y rojo como un pene
y más firme que una obsesión. Noche europea,
ahora que el sol cayó, ¿aprendiste por fin
que los campos de oscuridad son el lugar
donde mejor se ve? Y deberías todavía aprender,
especie fugitiva, que del solo mirar
no se saca más que la polvorienta
llama de la pupila que contempla. Dice Narciso:
Con los ojos cerrados, contra natura,
oigo voces ajenas cantar mi misma canción.²⁴¹

²⁴¹ Juan José Saer, "Poesía danesa contemporánea", en *El arte de narrar*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1988, p. 25.

Describimos las cualidades de algo y mostramos la cosa misma. Vemos la “orgía de colores” y miramos, una vez más, la cosa misma. Y así como no podemos decir aquello que mostramos, no podemos ver aquello que atrae nuestra mirada. La causa del deseo no es aquello que decimos sino que aquello que mostramos y miramos, y por eso Saer escribe que Narciso les muestra a las visitas “la orgía de color / con un dedo rígido y rojo como un pene / y más firme que una obsesión”. No les muestra, no obstante, la propia orgía de colores sino eso que “se supone que debiera ser” esa multiplicidad cromática: la substancia o la *ipseidad*. Y a esto se refería Alcibíades cuando sostenía que no deseaba a Sócrates por su apariencia exterior o por sus cualidades visibles sino por un *agalma*, vocablo que significaba estatuilla o imagen sagrada pero que estaba vinculado con el verbo *agalliáô*, gozar. A este *agalma*, prefiguración del “objeto a”, Lacan va a traducirlo por “tesoro oculto”, es decir, “lo que se pone en el lugar de lo que, del Otro, no podría percibirse”²⁴².

Sin el *lógos* no habría uno, porque la diversidad de cualidades no serían, sin él, las cualidades *de* algo. Pero sin el *lógos* no habría tampoco dos: substancias y cualidades. El *lógos* divide los objetos en una unidad permanente a la cual nos referimos y en la diversidad que describimos. El *lógos* los divide entre aquello que miramos y no vemos, y aquello que vemos y no miramos. Y así introduce la escisión entre la causa del deseo, inaccesible, y el objeto convertido, por esa causa, en deseable. El *lógos* escinde al propio sujeto, y por eso un sujeto deseante sólo podría ser un sujeto dividido. “Mirar es como un llanto mudo”, escribe Saer, porque miramos, desde luego, la unidad perdida sobre la cual, además, no podemos decir nada. Esa unidad que no se encuentra en la naturaleza, en la *phúsis*, en

²⁴² Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 58.

lo visto, proviene, aun así, de las “voces ajenas”: la unidad no se ve, se escucha. Y por eso en un poema breve –el más breve que escribió–, Saer se limitaba a decir:

Sed que no para
de una fruta
que ya es leyenda.²⁴³

No es casual que Saer hable aquí de una “fruta”. Este vocablo está emparentado con la *fruitio* latina, esto es: con el goce o la fruición. Y es precisamente en este sentido que Lacan identificaba el goce con la substancia: la substancia sola o pura no sería sino aquello que, de existir, nos procuraría un goce, un goce que no se confunde, justamente, con los placeres que nos deparan las cualidades sensibles. La metafísica no cesó de hacer alusión a este goce con las nociones de Esfera, Bien o Motor Inmóvil. Entera, completa, inconvencible, la causa del deseo no conoce la falta ni, por consiguiente, el deseo. Y por eso la expresión “bienaventuranza eterna” es un pleonismo. Goce y eternidad son, desde una perspectiva metafísica, sinónimos. Motor inmóvil no significa otra cosa: el goce, el goce del Otro, provoca el deseo. Así lo entendía Sor Juana cuando iniciaba un poema sacro diciendo:

Mientras la Gracia me excita
por elevarme a la Esfera...²⁴⁴

Esta esfera tenía ya una larga historia en la metafísica, una historia que se remonta al Ser-Uno de Parménides y so-

²⁴³ Saer, ob. cit., p. 129.

²⁴⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, *Poesía lírica* (ed. de José Carlos González Boixo), Madrid, Cátedra, 1992, p. 248.

bre todo al mito del Timeo. Platón explicaba allí que el dios había modelado “el mundo en forma de esfera cuyas extremidades se encuentran por todos lados a igual distancia del centro”. Además, “había redondeado y pulido toda su superficie exterior por varias razones”:

No necesitaba en efecto ni ojos, dado que no quedaba nada visible fuera de ella, ni orejas, dado que no había ya nada que oír. No había aire alrededor que exigiera una respiración. Tampoco precisaba órganos para recibir en su interior el alimento o para expulsarlo al exterior después de haber absorbido el jugo. Nada salía de él y nada entraba, porque no había nada fuera de él.²⁴⁵

Este “cuerpo sin órganos” va a convertirse más adelante en aquella substancia que se mantiene “fuera de todas las formas” y a la cual se refieren los pronombres demostrativos:

la madre y el receptáculo de todo lo que nació visible o sensible de una manera o de otra, es la tierra o el aire o el fuego o el agua o ninguna de las cosas que se componen de estos o que los han engendrado. Y si decimos que es una especie invisible y sin forma que lo recibe todo y que participa de la inteligencia de una manera muy oscura y muy difícil de comprender, no mentiremos.²⁴⁶

No es de extrañar, por consiguiente, que los alquimistas hayan convertido esta materia prima en la causa del deseo: la mítica piedra filosofal que los hombres habían salido a buscar desde siempre.

²⁴⁵ *Timeo*, 33 b.

²⁴⁶ *Timeo*, 51 b.

FANTASMA

...el deseo no satisfecho incrusta en la memoria
experiencias imaginarias, apetecidas pero no realizadas,
más imborrables que las verdaderas.

JUAN JOSÉ SAER

La causa del deseo es la Belleza-Bien para Platón. Para Lucrecio, un simulacro. Esta disyuntiva, sin embargo, es menos tajante de lo que parece. Los platónicos medievales se habían hecho ya esta pregunta: ¿de dónde proviene la unidad de la cosa si no se encuentra en la diversidad sensible? De la imaginación. Y filósofos renacentistas como Pico de la Mirandola (Gianfrancesco, el sobrino, más que su tío Giovanni²⁴⁷) le atribuían a la imaginación esta función trascendental: reunir la dispersión de la experiencia sensible. Los pintores del Barroco van a convertir esta *imaginatio* en un principio de su arte: bastaba con un conjunto de manchas pictóricas y un juego de claroscuros para que el espectador reconstruyese, con su imaginación, la figura. Esto explica el abandono paulatino del *diseño* renacentista y la difuminación de los contornos claros y netos. Al dibujo, lo restituye el espectador.

²⁴⁷ Gianfrancesco Pico della Mirandola, *De Imaginatione / De l'imagination*, París, Edition Comp'Act, 2005.

Un cuadro de Diego de Velázquez, *Venus en el espejo*, resume bastante bien el problema. Venus aparece pintada allí como Narciso: fascinada con la imagen de su rostro tal como la ve en un espejo que le tiende Cupido. El espectador no ve directamente el rostro de la diosa, colocada de espaldas y exhibiendo, en primer plano, un trasero insoslayable. Solo puede ver su rostro a través de la imagen que le devuelve el espejo a la diosa. Ahora bien, lo que el espectador ve efectivamente, si se sustrae por un momento a la fascinación del cuadro, o al fantasma que él mismo hace ondular sobre las manchas pictóricas, no es tanto el rostro bello que cautivaría a la diosa sino una suerte de calavera desfigurada, sin ojos, monstruosa. Una versión de la *vanitas* o el *memento mori* tan corriente en los cuadros de la época, como sucede con *Las tentaciones de San Jerónimo* o *San Francisco en éxtasis* de Zurbarán. El espectador, por consiguiente, se encuentra en una situación semejante a esa Venus narcisista: así como esta se ve fascinada por su imagen en el espejo que le está tendiendo Cupido, aquel recrea una escena a partir de una diversidad de pigmentos sobre una superficie plana, y aquí es donde interviene el deseo, desde luego.

El olvido de la muerte no significa, en el Barroco, la ceguera ante lo que vendrá como una fatalidad ineluctable, sino, paradójicamente, ante lo que vemos aquí y ahora: la *descomposición* de los trazos, la *multitudo dissoluta*, la desintegración, la disgregación de lo sensible. Paradójica ceguera ante lo efectivamente visto, ante el torbellino insensato de los colores, ante la atomización de la materia. La *composición* pictórica no tiene lugar en el lienzo sino en la mirada que le da cuerpo, vida y realidad a esos *membra disjecta*. Por esos años, Sor Juana Inés de la Cruz escribía a propósito de un retrato suyo:

Este, que ves, engaño colorido,
que del arte ostentando los primores,

con falsos silogismos de colores
es cauteloso engaño del sentido;
éste, en quien la lisonja ha pretendido
excusar de los años los horrores,
y venciendo del tiempo los rigores
triunfar de la vejez y del olvido,
es un vano artificio del cuidado,
es una flor al viento delicada,
es un resguardo inútil para el hado:
es una necia diligencia errada,
es un afán caduco y, bien mirado,
es cadáver, es polvo, es sombra, es nada. (145, 1-14)

La pintura es un cadáver que logra cautivar el deseo y, por consiguiente, robarle, al espectador, y al amante, todo sentido. Hay que entender la serie de poemas de amor que Sor Juana le dedica a las pinturas en este doble aspecto: la relación entre amante y amado resulta homóloga a la que existe entre el espectador y el cuadro. La relación entre la amante y el amado se entiende a través de la relación entre el espectador y el cuadro, y viceversa. Más que copiar la realidad, la pintura revela su vanidad inherente: la *vanitas* es el vacío del punto geométral de cada cosa envuelto por una pantalla colorida capaz de capturar la mirada (trampantojo o *trompe l'œil*). “De manera general –va a explicar Lacan más tarde tras un análisis de *Los embajadores* de Holbein–, la relación de la mirada con aquello que quiere ver es una relación de señuelo. El sujeto se presenta como diferente de lo que es, y lo que se le da a ver no es lo que quiere ver”²⁴⁸.

Sor Juana vuelve a abordar la cuestión en su más célebre soneto:

²⁴⁸ Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973, p. 118.

Detente, Sombra de mi Bien esquivo,
imagen del hechizo que más quiero,
bella ilusión por quien alegre muero,
dulce ficción por quien penosa vivo.
Si al Imán de tus gracias, atractivo,
sirve mi pecho de obediente acero,
¿para que me enamoras lisonjero
si has de burlarme luego fugitivo?
Mas blasonar no puedes, satisfecho,
de que triunfa de mi tu tiranía:
que aunque dejas burlado el lazo estrecho
que tu forma fantástica ceñía,
poco importa burlar brazos y pecho
si te labra prisión mi Fantasía. (165, 1-14)

Octavio Paz sostenía que Sor Juana debía de haber escrito estos versos durante sus años de enclaustramiento, momento favorable para que surgieran los fantasmas autoeróticos²⁴⁹. El problema en este soneto, según él, sería el siguiente: a falta del cuerpo deseado, la religiosa debía contentarse con su imagen espectral, pero esta, justamente, no puede asirse ni ceñirse debido a su carácter evanescente o fugaz. Un soneto de Quevedo abordaba ya el mismo problema:

A fugitivas sombras soy abrazos:
en los sueños se cansa el alma mía;
paso luchando a solas noche y día
con un trasgo que traigo entre mis brazos.
Cuando le quiero ceñir con lazos,
y viendo mi sugor, se me desvía;

²⁴⁹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Barcelona, Seix-Barral, 1982.

vuelvo con nueva fuerza a mi porfía,
y temas con amor me hacen pedazos.
Voyme a vengar en una imagen vana
que no se aparta de los ojos míos;
búrlame, y de burlarme corre ufana.
Empiézola a seguir, fáltanme bríos;
y como de alcanzarla tengo gana,
hago correr tras ella el llanto en ríos.²⁵⁰

Sor Juana Inés, sin embargo, es sumamente clara al respecto: aquello que se le escapa no es la sombra del amado sino la sombra del Bien. Y el Bien se escapa siempre en sus poemas, aunque no sea una sombra. Se escapa porque es imperceptible o incomprendible. Se escapa porque es “un no sé qué”. Se trata de aquella paradoja señalada por Dionisio Areopagita y retomada por los místicos carmelitas: la causa del deseo es una “quietud inquieta”, una substancia inmutable que nunca se encuentra allí donde la buscamos. Hay que invertir entonces el razonamiento habitual: no es por su estatuto espectral que la causa se considera inquieta; es por su inquietud que se infiere su estatuto de fantasma.

De hecho, Sor Juana emplea las mayúsculas cuando escribe Sombra, Bien e Imán, y este magnetismo, al cual su pecho “obedece”, proviene de las “gracias” del amado²⁵¹. Esas mayúsculas vuelven a aparecer, justamente, en el vocablo Fantasía: ese Bien, a fin de cuentas, no es sino una prisión labrada por la fantasía, y por eso en otros poemas la monja hablaba

²⁵⁰ Francisco de Quevedo y Villegas, *Poesía original completa*, Barcelona, Planeta, 1996, p. 357.

²⁵¹ Estas mayúsculas no se encuentran en la edición de Méndez Plancarte sino en el facsímil de la primera edición de *Inundación castálida* que puede consultarse en la Biblioteca Virtual Cervantes.

de una “aprehensiva fuerza imaginativa”: aquello que nos permite aprehender una cosa como *una* cosa es la fantasía; aquello que vuelve deseable un cuerpo, por consiguiente, es la propia imaginación. El amante pone así el Bien o la Belleza que se le escapan.

En eso consiste la paradoja: el amante se encuentra atrapado por un suplemento espectral que él mismo puso y que no logra atrapar. ¿Y no se trata de la paradoja que un siglo más tarde plantea Kant a propósito de la cosa en sí? En un primer momento se trataba de la cosa que se sustraía a la experiencia sensible: imperceptible o inasible, el sujeto debía renunciar a ella. Pero en un segundo momento, se trataba de la consecuencia de una actividad del sujeto: esa “unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental” que Kant vacila en identificar con la imaginación. Aquello que supuestamente se le escapaba al sujeto, esa cosa burladora o esquiva, había sido labrada por su propia fantasía.

Para Sor Juana, en efecto, la diferencia no pasaba entre lo subjetivo y lo objetivo. Saquémosle a la realidad el suplemento fantasmático y va a disgregarse irremediabilmente en una multiplicidad pulverulenta. Solo hay *un* cuerpo a condición de que la amante presuponga –fantasee– una substancia inasible o inaccesible, un núcleo inapresable que sin embargo permite darles a las cualidades múltiples y variables una unidad. Y esta substancia es el Bien Supremo: el mítico goce inaccesible.

Aun cuando modifique el vocabulario tradicional de la metafísica, Lacan no va a terminar planteando algo muy distinto. El hombre busca en la relación sexual esa cosa presuntamente perdida en el momento de acceder al orden de las ficciones simbólicas. El hombre entra en la relación sexual *quoad castrationem*, es decir, como sujeto separado de aquel goce primordial, mientras que la mujer “solo será tomada *quoad matrem*” (por el hombre, desde luego). El sujeto, el “*sujet*

barré” (\$), o presuntamente separado de la cosa materna tras su acceso a lo simbólico, “solo tiene como *partenaire* al ‘objeto a’ inscripto del otro lado de la barra”, o solo puede “alcanzar a su *partenaire* sexual, que es el Otro, por intermedio de eso que es la causa de su deseo”, y esta relación imposible entre \$ y *a*, añade el psicoanalista, no es sino la definición del fantasma, “este fantasma en que está atrapado el sujeto es como tal el soporte de lo que llamamos expresamente en la teoría freudiana el principio de realidad”²⁵².

Este es el “soporte” que la tradición metafísica llamó “substancia”: esa inmovilidad que movilizaba el deseo. “Solo cuando nuestras percepciones quedan referidas a ese objeto de satisfacción perdido”, va a añadir más tarde Joan Copjec, “pueden ser consideradas objetivas” porque, “al referirse al objeto [entiéndase, una vez más, a la substancia], pasan a ser comprendidas como manifestaciones de él”²⁵³. Y por eso Copjec recurre a una de las definiciones del “objeto a” lacaniano, cuando habla de este objeto excluido: este funciona como aquel que “es en ellas más que ellas”. Si Freud, concluye Copjec,

prefiere referirse al proceso del examen de realidad mediante el verbo redoblado *reencontrar* en lugar de *encontrar*, ello no solo se debe a que el objeto perdido nunca puede ser encontrado directamente, y a que en cambio debe ser reencontrado en sus manifestaciones, sino también a que es encontrado una y otra vez en una multiplicidad de percepciones que, por más diversas que sean entre sí (las distorsiones, las alteraciones), deben no obstante ser contadas como prueba de la misma realidad inaccesible que todas ellas –todo el universo de los fenómenos– son

²⁵² Lacan, *Encore*, ob. cit., pp. 101-2.

²⁵³ Joan Copjec, *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 60.

incapaces de contener. Así pues, a la vez que garantiza que las percepciones designan cierta realidad independiente, objetiva, el juicio negativo mantiene –debe mantener– esta realidad como inapresable, por cuanto si asumiese una forma fenoménica, simplemente se convertiría en otra percepción, en cuyo caso el universo del pensamiento colapsaría.²⁵⁴

Hace falta que algo falte para que la realidad se constituya. Pero nada falta entre las percepciones sensibles. Que algo falte o que algo escape a las percepciones, que haya perdido algo o que de algo haya sido separado: eso es lo que presupone el sujeto. Y este presupuesto es su fantasma. No hay constitución de la realidad sin deseo y no hay deseo sin falta: esa realidad que llamamos “objetiva”, justamente, es aquella que no se pliega totalmente a nuestro deseo. Los alquimistas tenían razón en este punto. Si no hubiese una “piedra filosofal”, esa piedra que los hombres buscan desde tiempos muy remotos, la realidad se disolvería. La respuesta de Freud al misterio de la alquimia sería entonces la siguiente: la realidad no se disuelve porque los hombres buscan, desde siempre, la mítica piedra filosofal o, como va a llamarla Lacan a menudo, la “substancia del goce”.

A esta cuestión se refería también Saer cuando sostenía que los “pecados capitales” no nos atan, como se suele creer, a la materia sino que nos liberan de ella y nos permiten que el “cuerpo único del caos” se convierta en una realidad:

Por nuestra fantasía, nos liberan
de la materia, pero caemos en la red
de la esperanza. Pecados, vicios, y hasta
las débiles virtudes, nos separan

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 61.

del cuerpo único del caos,
nos arrancan
de la madera y de los mares.
Guardianes en el umbral de la nada.²⁵⁵

Si no fuese porque “salimos a buscar no sabemos qué /
ya no nos acordamos bien cuándo”²⁵⁶, nuestra realidad se
disgregaría.

²⁵⁵ Saer, ob. cit., p. 86.

²⁵⁶ Saer, “El Graal”, en ob. cit., p. 134.

FETICHE

Desgraciados, en cambio,
y con la esperanza puesta en cosas muertas,
los que llamaron dioses a obras de manos de hombre:
oro y plata trabajados con arte, figuras de animales,
o una piedra inútil, obra de mano antigua.

Libro de la sabiduría, 13, 10

No hace falta creer personalmente en la existencia de la piedra filosofal para salir a buscarla; basta con que el Otro crea en su existencia. Recordemos aquella exposición de sus heces que el italiano Piero Manzoni organizó en 1963 bajo el provocativo título de “Mierda de artista en lata”. Cuatro décadas más tarde, estos exponentes del materialismo fecal siguen vendiéndose en las subastas públicas a razón de varias centenas de miles de dólares los treinta gramos. Alguien podría preguntarse quién podría ser tan idiota, o tan *snob*, como para creer que estas deyecciones pudiesen tener el más mínimo valor estético o económico. Estos coleccionistas, sin embargo, no son tan crédulos como parecen. Consultado hace poco por un periodista, uno de ellos le aseguró que pronto esperaba vender esta obra en varios millones, dejando entender, entre sonrisas, que él tampoco comprendía cómo se le podía atribuir semejante valor. Cada uno de estos auténticos inversionistas sabe que solo ha adquirido a un precio exorbitante

algunos gramos de excremento. El idiota que cree que eso es una valiosa obra de arte es siempre el otro: el comprador futuro, el próximo de la lista, el incurable *snob*, el que se tragó el cuento del “arte de vanguardia”. Personalmente, nadie. Pero no debería sorprendernos, ya que una “mierda” semejante –así la llamaba Marx– hace girar el mundo. Y este era precisamente el mensaje que quería hacer pasar Manzoni.

En una escena de *Blow up* de Antonioni, el protagonista entra en una sala londinense donde está tocando una banda de rock. Sin decir agua va, el guitarrista destroza su instrumento y le arroja un trozo de diapasón al público. Los fans se precipitan para atraparlo, pero, entre empujones y forcejeos, el protagonista se lo arrebató y sale corriendo perseguido por un grupo de espectadores. Una vez que logra dejarlo atrás, se desembaraza de ese cacharro inútil en una calle aledaña. Un transeúnte lo recoge, lo observa intrigado y lo vuelve a tirar. Lo que volvía deseable y, por consiguiente, valioso ese pedazo de guitarra era el deseo de los demás. Cuando estos se esfuman, ni siquiera vale la pena cargar con ese trasto. Si el transeúnte, en cambio, hubiese visto a la multitud buscando desesperadamente el objeto, habría comenzado a mirarlo, como se dice, con otros ojos, esto es: con los ojos de los otros. Pero hay que desengañarse al respecto: cada uno de los miembros del grupo de fans procura apropiarse el despojo del ídolo porque supone que ese trozo inservible tiene valor para sus semejantes, los “auténticos” fans.

Se habrá reconocido en estas baratijas lo que algunos llaman un objeto fetiche. Con este término se denominaba a las chucherías –un hueso, una piedra, una pluma– a las que ciertas tribus parecían acordarle poderes mágicos, a tal punto que un miembro de esa comunidad podía intercambiarlo por un objeto realmente útil o comestible. Para los exploradores de otras épocas esto era el colmo de la superstición: ¿no se estaba ante la prueba evidente de que se habían topado con una banda de idiotas? Y sin embargo, esos mismos exploradores

no hacían algo distinto cuando volvían a la “civilización” e intercambiaban pedacitos de papel o de metal. También estas fruslerías poseían en sus sociedades un increíble poder, y lo conservarían en la medida que los otros creyeran que seguía teniéndolo. Aunque uno de esos exploradores hubiera sido lo suficientemente lúcido como para saber que no llevaba en sus bolsillos más que unos restos inútiles, una compulsión supersticiosa, semejante a un tabú, le hubiese impedido destruirlos o arrojarlos a la calle. Idiota hubiera sido, en su sociedad, quien se deshiciera de esos pequeños fetiches sin ninguna contrapartida. Cuando los habitantes de ciertas regiones dicen que un objeto tiene un *hau* o un *mana*, no están diciendo algo distinto: por más que su apariencia exterior no sea muy atractiva, esconden en su interior ese *agalma* del que hablaba Alcibíades –esa “cualidad mística”, como la llamaba Marx– que no sería sino el deseo del Otro.

Octave Manoni resumía la posición del fetichista con esta frase: “Ya sé que mi madre no tiene el falo, pero aun así...”. Un enunciado semejante podría extenderse al dominio de la economía: “Ya sé que el oro no tiene ninguna cualidad mística que lo vuelva valioso, pero aun así (lo deseo como si lo tuviera)”. De ahí que Marx, en *El Capital*, haya sustituido el concepto de ideología por el de fetichismo de la mercancía: no hace falta que los sujetos crean que el valor de cambio es una cualidad inherente a la mercancía para que actúen como si lo fuera. Y por eso la lucidez o la conciencia de cada uno no modifica la práctica en lo más mínimo: lo inconsciente, en este caso, no es aquello de lo cual no tenemos conciencia sino aquello que seguimos haciendo, compulsivamente, aunque tengamos conciencia²⁵⁷.

²⁵⁷ Una variante de este problema se encuentra en la respuesta que un anarquista español le habría dado a un Testigo de Jehová que vino a golpear a su puerta: “No creo en el *verdadero* Dios, ¡y voy a creer en este!”.

¿Quién cree que las heces de Manzoni, los billetes del Banco Central o el oro del Perú tienen un valor intrínseco? ¿A quién habría que esclarecer denunciando la mistificación del sistema? “Yo” ya lo sé, el que no lo sabe, en cambio, es el Otro. Habría que sustituir entonces el concepto de ideología por la noción de *idiología*.

Cada uno de los sujetos puede percibir una entidad o un personaje social como si fuera la encarnación de ese idiota anónimo. Un candidato perfecto son los llamados “mercados”. Un rumor corre en la Bolsa: que una empresa va a quebrar. Cada propietario de títulos sabe que estos rumores se ponen en circulación para hacer bajar el valor de las acciones (generalmente, porque algunos especuladores van a tratar de comprarlas a continuación a bajo precio). Pero cada accionario se dice que los jubilados de Miami, o cualquier otro personaje al que le quepa, a su entender, el papel del idiota, se va a asustar y va a vender sus acciones. Y como cada uno, incluidos los jubilados de Miami, piensa lo mismo, las acciones bajan realmente. La lógica del idiota termina imponiéndose a todos.

La *idiología* dominante funciona según la lógica del “Vestido nuevo del emperador”: todos ven, desde luego, que el monarca está desnudo, pero todos hacen como si no lo estuviera. Incluso podría decirse que todos ven a un individuo cualquiera, pero se dirigen a él como si estuviese investido por el poder de un monarca. Sólo así las ficciones simbólicas adquieren eficacia. Esto explica en buena medida la existencia de los bufones en las antiguas monarquías. ¿Cómo era posible que los reyes tolerasen a un individuo que hacía reír a la corte a expensas suyas? Cuando el bufón insinúa a través de sus bromas que el monarca es un tipo vano, ridículo y torpe como cualquier hijo de vecino, cuando pone en evidencia que no hay nada especial en él que lo predestine a ocupar el trono, la corte se ríe a carcajadas porque en el fondo todo el mundo lo sabe. El rey no ocupa ese lugar porque sea sabio, magnánimo

y gracioso; es sabio, magnánimo y gracioso porque ocupa ese lugar. O como diría Lacan, tampoco él tiene el falo, y el cetro que lo evoca puede cambiar de dueño en cualquier momento. Pero el monarca tolera a su Rigoletto porque confía, y con razón, en la *ideología* dominante, mucho más que en la ideología de los sacerdotes y en el amor de sus súbditos.

Cuando el “fetichismo de las personas” del antiguo régimen se transforme en el “fetichismo de la mercancía” del capitalismo, las condiciones para la “libertad de conciencia” van a estar dadas por fin: qué importa lo que cada uno opine mientras siga sometándose a la implacable lógica del mercado. Cada uno puede quedarse con sus ideas, su cultura, sus convicciones, sus creencias, sus gustos personales en materia religiosa o sexual. La *ideología* dominante se impuso por sobre todas las ideologías. Todo el mundo sabe que se trata de un sistema en donde las ganancias se obtienen al precio de la escasez, en donde el enriquecimiento desmesurado de una ínfima minoría se basa en el empobrecimiento de la mayoría, en donde la superproducción convive con el hambre y la ingente producción de desechos con la degradación ambiental. Todo el mundo lo sabe, pero aun así... La *ideología* dominante, la estúpida lógica del mercado, proseguirá su marcha insensata sin que ninguna lúcida toma de conciencia consiga detenerla.

FRACASO

Todo sudor, músculo, espuma,
el vaivén del abrazo
en sangre, carne, pelos: gritos,
garras –los ojos
vuelos enteramente, hacia sí
hasta un sin en sí, una
nada que irá siendo
como un aura que sube
de los cuerpos abandonados,
otra vez, y poco a poco,
esperanza o recuerdo.

JUAN JOSÉ SAER

Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz es una extensa silva en donde la poeta narra cómo el alma intenta “comprender”, en vano, la causa de su deseo. En unos versos de este poema, la mexicana escribía:

Pues si a un objeto solo –repetía
tímido el pensamiento–
huye el conocimiento
y cobarde el discurso se desvía;
si a especie segregada
–como de las demás independiente, como sin relación con-
siderada–
da las espaldas el entendimiento,

y asombrado el discurso se espeluzna
del difícil certamen que rehúsa
acometer valiente,
porque teme –cobarde–
comprenderlo o mal, o nunca, o tarde,
¿cómo en tan espantosa
máquina inmensa discurrir pudiera,
cuyo terrible incomfortable peso
–si ya en su centro mismo no estribara–
de Atlante a las espaldas agobiara... (216, 757 y ss.)

En un estudio exhaustivo de *Primero sueño*, Sabat de Rivers anotaba a propósito de estos versos: “Esta sección de dudas y temores se concluye con una especie de silogismo *a fortiori*: si el entendimiento humano se acobarda frente a un solo objeto, ¿cómo pudiera atravesarse contra el universo entero?”²⁵⁸. Ahora bien, cuando Sor Juana habla de un “objeto solo” o de una “especie segregada” no se refiere a un “solo objeto”, como afirma Sabats de Rivers, sino a la *substantia sola* o *separata* de la escolástica que retomaba la idea aristotélica de *jorismós*. La “especie segregada” (*species segregata*) no era, para Tomás de Aquino, sino el nombre que los platónicos le habían dado a esa *substantia sola*²⁵⁹. La “tan espantosa máquina”²⁶⁰, por su parte, es el universo, pero no en el sentido del mundo material (éste no agobia, precisamente, las espaldas de Atlante) sino en el sentido del conjunto más universal: el que *comprende* todos los entes sin que ninguno pueda *comprenderlo*. Jugando con la etimología del verbo *pensar* (*pensare*

²⁵⁸ Sabat de Rivers, ob. cit., p. 145

²⁵⁹ Cfr. *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, Prolog. II.

²⁶⁰ Recordemos que el adjetivo *espantosa* no significaba en el siglo XVII “pavorosa” o “terrorífica” sino “asombrosa” o “maravillosa”.

significaba “soportar un peso”), Sor Juana compara entonces la imposibilidad de pensar este “objeto solo” con la imposibilidad del sostener el peso del universo. Y se está refiriendo así a esa paradoja que más tarde Hegel va a colocar al inicio de su *Fenomenología*: aquello a lo cual nos referimos, el ser de la cosa, no es lo más individual sino lo más universal: debemos contentarnos con mostrarlo diciendo *esto*, porque no podemos *comprenderlo*. Para Sor Juana, por consiguiente, fracasamos necesariamente a la hora de atrapar el ser de la cosa o, si se prefiere, la cosa misma, y por eso para ella, como para buena parte de la tradición metafísica, no hay una presencia inmediata de la cosa, lo que significa que la cosa misma nunca se nos da, como tal, o solo se nos da a través de algún fracaso.

Lacan va a decir más tarde que “la esencia del objeto” –aunque sería mejor sustituir el vocablo esencia por sustancia– “es el fracaso”, y esto explica la experiencia de la repetición o, como él escribe, de la “*re-petition*”: reiteramos el pedido, la demanda, porque aquello que se nos da nunca es eso que deseamos. O para decirlo en términos de Sor Juana, buscamos el “objeto solo” y encontramos el objeto con cualidades. Y esto explica en buena medida una de las características de su poesía. Esta multiplica las figuras más variadas para aludir a eso que ninguna llega a decir: el “no sé qué”. A través de los mitos de Ícaro o Factón, Sor Juana convierte a la palabra poética en una experiencia reiterada del fracaso.

A la sustancia como subsistencia, a ese soporte que impide el derrumbamiento del mundo, Kierkegaard va a sustituirla dos siglos más tarde por una experiencia de la repetición fallida:

Supongamos que el propio Dios no haya querido la repetición: el mundo no habría existido nunca. O bien Dios habría seguido los planes fáciles de la esperanza, o bien habría recordado todo en su memoria, para guardarlo todo en su rememoración.

No lo hizo así. El mundo subsiste entonces y sigue subsistiendo porque es una repetición.²⁶¹

No habría que confundir esta repetición con la idea de una creación continua de Descartes o con el ocasionalismo de Malebranche: la repetición que sostiene el mundo es la repetición de nuestro fracaso –del fracaso de nuestra reiterada petición– a la hora de alcanzar el objeto causa del deseo. Esto no significa tampoco que el mundo no sea también esperanza y rememoración; por supuesto que lo es, ya que la aparición del objeto, como vimos, resulta indisociable de una búsqueda del reencuentro y, por consiguiente, de la ilusión consistente en alcanzar un mítico goce perdido. Pero la experiencia central, lo que permite que esa realidad adquiera una consistencia que no sea meramente fantasmática, es el fracaso presente. La realidad exterior como tal proviene de este fallo de la palabra a la hora de significar o aprehender esa substancia que ella misma puso.

El “no sé qué” causa del deseo, el secreto que los cuerpos envolvían en su interior, como una estatuilla sagrada escondida dentro de otra –según la imagen evocada por Alcibíades–, no es sino un sueño del amante. Pero sin este sueño las cosas no existirían, no se ensimismarían, y a este silencio central de la amada, a este irresistible núcleo místico, parecieran hacer alusión todavía unos versos célebres de Pablo Neruda:

Me gusta cuando callas porque estás como ausente
y me oyes desde lejos, y mi voz no te toca.
Parece que los ojos se te hubieran volado
y parece que un beso te cerrara la boca.

²⁶¹ Sören Kierkegaard, *La repetición*, París, Garnier-Flammarion, 1990, p. 130.

Como todas las cosas están llenas de mi alma
emerges de las cosas, llenas del alma mía.
Mariposa de sueño, te pareces a mi alma,
y te pareces a la palabra melancolía.

Me gusta cuando callas y estás como distante,
y estás como quejándote, mariposa de arrullo,
y me oyes desde lejos, y mi voz no te alcanza,
déjame que me calle con el silencio tuyo.

Déjame que te hable también con tu silencio
claro como una lámpara, simple como un anillo.
Eres como la noche callada y constelada
tu silencio es de estrella, tan lejano y sencillo.

Me gusta cuando callas porque estás como ausente,
distante y dolorosa como si hubieras muerto.
Una palabra entonces, una sonrisa bastan,
y estoy alegre, alegre de que no sea cierto.²⁶²

²⁶² Pablo Neruda, “Veinte poemas de amor y una canción desesperada”,
en *Obras completas I*, Buenos Aires, Losada, 1973, p. 85.

EQUIS

La nominación es la única cosa de la cual podemos
estar seguros que haga agujero.

LACAN

Mientras Neruda redactaba sus *Veinte poemas*, César Vallejo preparaba una obra que iba a revolucionar la poesía en lengua española: *Trilce*. En el poema LXXVI, el peruano escribía:

De la noche a la mañana voy
sacando lengua a las más mudas equis.

En nombre de esa pura
que sabía mirar hasta ser 2.

En nombre de que la fui extraño,
llave y chapa muy diferentes.

En nombre della que no tuvo voz
ni voto, cuando se dispuso
esta su suerte de hacer.

Ebullición de cuerpos, sinembargo,
aptos; ebullición que siempre
tan sólo estuvo a 99 burbujas.

¡Remates, esposados en naturaleza,
de dos días que no se juntan,
que no se alcanzan jamás!²⁶³

Vallejo ya no habla acerca de una dama esquivada o desdénosa, como los poetas provenzales, o como la propia Sor Juana, pero evoca la cuestión de la diferencia sexual: “llave y chapa [cerradura en el Perú] muy diferentes”. El hombre y la mujer son “¡Remates, esposados en naturaleza / de dos días, que no se juntan, / que no se alcanzan jamás!”. Masculino y femenino son dos sexos que no llegan a ser uno, ni juntos ni cada uno por su lado. La mujer es el “remate” del hombre, y viceversa: su coronación, su conclusión, su término, su fin. Para llegar a ser uno, cada sexo precisaría unirse con el otro, como si se tratase de su otra mitad, a la manera del mito contado por Aristófanes en el coloquio del *Banquete*. Cada uno está condenado, en cierto modo, a buscar su otra mitad, sin conseguir nunca encontrarla. El 2 ya no es aquí la suma de 1+1 sino la división de una unidad mítica. El vocablo *días* puede entenderse en la última estrofa como sinónimo de “jornadas” pero también como un plural del prefijo griego *dia* (separadamente o en dos partes). Hay una díada sexual. Hay una escisión o una división irreconciliable entre el hombre y la mujer. Y esta división no es sino la división del hombre y la división de la mujer.

Ya en el poema xxxvi, “Pugnamos ensartarnos por un ojo de aguja”, Vallejo escribía:

Rehusad, y vosotros, a posar las plantas
en la seguridad dupla de la Armonía.
Rehusad la simetría a buen seguro.

²⁶³ César Vallejo, *Poesía completa*, México, Premiá, 1978, p. 215.

Intervenid en el conflicto
de puntas que se disputan
en la más torionda de las justas
el salto por el ojo de la aguja!²⁶⁴

Vallejo tampoco habla, como la monja, de un “bien esquivo”, pero evoca esta “ebullición de cuerpos”, esa “ebullición que siempre / tan sólo estuvo a 99 burbujas”. Y sin duda se divierte, porque si *ebullición*, vocablo formado a partir del latín *bullā*, o burbuja, significa burbujeo y agitación, podemos imaginar además que el símbolo de los grados, °, es también una burbuja: la esfera suprema, en cierto modo, o el mencionado “remate”, que no alcanzan los amantes durante el acto sexual: los 100° del Bien Supremo.

Vallejo no dice que este “bien esquivo” sea lo que “mal se ceñirá a lo definido”, ni tampoco escribe, como lo había hecho la monja mexicana:

Su sér es inaccesible
al discurso de los hombres,
que aunque el efecto se sienta,
la esencia no se conoce. (4, 145-8)

Y sin embargo, el peruano evoca esas “más mudas equis”, introduciendo así, en su poema, el símbolo de la incógnita en el cálculo o la lógica modernos, pero también el de la cosa en sí trascendente, en la filosofía kantiana. ¿Y qué significa aquel “voy sacando lengua a las más mudas equis”? ¿Que el poeta se burla de esas “equis”? ¿Que las priva de lengua? ¿O, por el contrario, que les saca lengua como un sacapuntas saca puntas o las pone al descubierto? Una cosa parece segura: el

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 163.

misterio de la poesía, el misterio en torno al cual gira la poesía, sigue siendo, para Vallejo, el misterio del deseo, el “no sé qué” de trovadores y místicos. Hay en Vallejo un paralelo, muy semejante al que recorría los poemas de Sor Juana, entre el goce y el misterio, entre el bien esquivo y el bien indecible, y la propia metáfora de la llave y la chapa lo sugiere: el hombre no poseería la llave, o la clave, adecuada para acceder al secreto de la mujer, herméticamente encerrado en un cofre y que, para Sor Juana y Neruda, no era sino un fantasma del amante.

Pero la metáfora de la llave y la chapa nos sugiere además otra analogía: generalmente solo el propietario posee la llave adecuada para abrir una cerradura y acceder así al bien que esta protege. Lo propio de la mujer sería entonces lo que el hombre no logra apropiarse o hacer suyo. Aunque la posea, como suele decirse, la mujer nunca va a ser suya: hay un bien del cual no puede gozar, un bien inapropiable. Hay algo que no pertenece, y nunca pertenecerá, al Yo. Y es “en nombre de esta pura”, como quien dice en nombre de una causa, que el poeta va “sacando lengua a las más mudas equis”. Vallejo sabía que la clave del deseo se encontraba en ese nombre, ese nombre sin el cual no habría, en este mundo, lo mismo, ni substancia pura, ni piedra filosofal:

¿Qué se llama cuanto heriza nos?
Se llama Lomismo que padece
nombre nombre nombre nombrE.²⁶⁵

¿A qué llamamos con un nombre? A lo mismo que padece nombre. Y “Lomismo” es eso que “heriza nos”, que nos hiere y nos eriza, que nos duele y nos excita. “Lomismo” es la substancia sola como causa del deseo. Y esta cosa misma

²⁶⁵ *Ibíd.*, poema II, p. 124.

no es sino la cosa nombrada. “Gracias a su nominación –iba a escribir unos años más tarde Heidegger en un texto sobre Trakl– las cosas nombradas son llamadas y convocadas en su ser de cosas”²⁶⁶. Y los propios poetas nunca lo ignoraron. Así Neruda escribía en *Residencia en la tierra*:

En el fondo del mar profundo,
en la noche de largas listas,
como un caballo cruza corriendo
tu callado callado nombre.²⁶⁷

Y unos años más tarde, en 1935, Octavio Paz iniciaba su obra con un poema corto intitulado “Tu Nombre”:

Nace de mí, de mi sombra,
amanece por mi piel,
alba de luz somnolienta.

Paloma brava tu nombre,
tímida sobre mi hombro.²⁶⁸

Todavía un poeta como Juan Gelman declaraba no hace mucho:

En realidad, lo que la poesía trae o persigue es esa cosa indefinible, eso que San Juan [de la Cruz] llamaba “aquello”, eso que el Rey David en los Salmos también llamaba “aquello” en la

²⁶⁶ Heidegger, “Die Sprache” en *Unterwegs...*, ob. cit., 25.

²⁶⁷ Pablo Neruda, *Residencia en la tierra* (ed. de Hernán Loyola), Madrid, Cátedra, 1997, p. 106.

²⁶⁸ Octavio Paz, *Libertad bajo palabra* (ed. de Enrico Mario Santí), Madrid, Cátedra, 1988, p. 75.

palabra hebrea *soth*... Yo creo que ése es en realidad el tema de la poesía. No importa lo que, como tema, entre comillas, traiga. Pueden ser poemas de amor, sociales, políticos, lo que fuere. Pero cuando es poesía trata de dar con la materia de la palabra, con lo indecible de la palabra, y por eso es lenguaje calcinado. El tema del silencio, que existe en torno a la palabra, que es silencio, es justamente lo indecible.²⁶⁹

Esa “cosa indefinible” a la cual solo pueden referirse pronombres como eso o aquello, la *quinta essentia* de los alquimistas, el *no sé qué* de los místicos, no es sino la cosa nombrada. Pero como no hay un nombre del nombre, solo un pro-nombre, una *apprehensio indeterminata*, puede sustituirlo. Lo único “indecible” es el propio ser-en-el-lenguaje. Habría que preguntarse entonces si esta veneración del nombre no se vincula con aquellos significantes vacíos que, según Laclau, subyugan a las multitudes y “fundan”, como él afirma, la totalidad social.

²⁶⁹ Pablo Montanaro y Ture (Rubén Salvador), *Palabra de Gelman*, Buenos Aires, Corregidor, 1998, p. 120.

CAUSA

Aquí me encuentro reducido a servidumbre
y voluntariamente alienado.

LUCIUS a Photis
en *El asno de oro* de Apuleyo

Hay quienes dicen que el vasallaje amoroso es una invención provenzal que se remonta a finales del siglo XI cuando Guillermo de Aquitania –el abuelo de la temperamental Aliénor y el bisabuelo de Ricardo Corazón de León– regresó de Aragón trayendo unos poemas mozárabes. Invirtiendo la subordinación social de la mujer al marido –*despotês* griego, *dominus* latino–, a los trovadores se le habría ocurrido poner a la amada en el pedestal de una señora inaccesible y despótica. Esta hipótesis se encuentra, sin embargo, con algunos contratiempos. En sus *Amores*, Ovidio se presentaba como un esclavo (*servus*) de la amada, y recordemos que los romanos empleaban el sustantivo *captivator* o *captivatrix* no solo para referirse a quien cautiva a un esclavo sino también a quien cautiva a un amante: el seductor o la seductora. Y de hecho, se-ducir significa guiar hacia sí: el *ductor* o el *dux* ya eran, como el *duce* italiano, un jefe. De ahí que sigamos diciendo que nos sentimos *cautivados*, *subyugados* o incluso *prendados* por alguien. El vocabulario de la esclavitud, de la servidumbre, de la subordinación está tan estrechamente imbricado

con el léxico amoroso que a veces nos olvidamos de hasta qué punto resulta ya inseparable. Los poetas españoles del siglo XVII todavía recurrían al vocablo *prenda* (derivado de *prehendo*, *prisum*) para aludir a la causa del deseo: el deseo no sería sino la obediencia del sujeto a una causa. Resultaba más que habitual, en todo caso, representarse al amante como un prisionero, un vencido o un rendido, en resumidas cuentas: como un sujeto.

A través de estas figuras, la tradición de la poesía erótica reencontraba la ambivalencia de la *arjê* griega: causa y señoría, principio y poder, condición y soberanía. De hecho, cuando Hadewijch de Amberes le cantaba a ese “noble no sé qué, ni esto, ni aquello, / que nos conduce, nos introduce y nos absorbe en nuestro Origen” estaba hablando de lo mismo: la causa del deseo es la causa de las cosas, el origen, la condición, la *arjê*. Hay, desde la antigüedad, una dimensión libidinal del poder, o una dimensión señorial del amor, que volvemos a encontrar de manera particularmente explícita en los poemas de Sor Juana Inés de la Cruz:

Pensé desatar el lazo
que mi libertad oprime
y fue apretar la lazada
el intentar desasirme.
Si de tus méritos nace
esta pasión que me aflige,
¿cómo el efecto podrá
cesar, si la causa existe? (5, 41-48)

Este lazo puede convertirse también en una cadena –perpetua, hasta cierto punto– como en estos versos consagrados a un príncipe legendario, Alcino:

¿Vesme, Alcino, que atada a la cadena
de amor, paso, en sus hierros aherrojada,

mísera esclavitud, desesperada
de libertad, y de consuelo ajena? (173, 1-4)

Pero también en un “yugo”:

¡Oh, quién pudiera rendirte,
no las riquezas de Creso,
que materiales tesoros
son indignos de tal dueño;
sino cuantas almas libres,
cuantos arrogantes pechos,
en fe de no conocerte
viven de tu yugo exentos! (19, 137-144)

Y finalmente en un soneto plagado de conceptos escolásticos, Sor Juana le dice a Celia:

Así tu amor, con vínculo terrible,
el alma que te adora, Celia, informa... (183, 9-10)

El epíteto *terrible* nos sugiere que la poeta emplea el sustantivo *vínculo* en su acepción arcaizante: lazo, cadena, instrumento para aherrojar a los prisioneros parecido a las esposas. *Vinculum* provenía del verbo *vincio* que no significaba solamente vencer sino también atar, encadenar, reducir a la esclavitud. Y por eso la escritora llama muchas veces al enamorado “vencido” (*vinctus*), sinónimo de *captivus* y *servus*: como vencido, el amante es un con-victo.

El amado, en este aspecto, sigue siendo un *princeps* (un primer captor), y por eso resulta difícil, si no arbitrario, distinguir entre los poemas amorosos y políticos de la monja novohispana. De hecho, la mayoría de sus poemas de amor están dirigidos a dos virreinas novohispanas: la Marquesa de la Laguna (Lysi) y la Condesa de Galve (Elvira). Y cuando se trata de personajes

ficicios, la monja escoge los nombres de príncipes: el romano Fabio y el feacio Alcino. Algo similar sucede con sus poemas llamados sacros. Así, en el auto sacramental *San Hermenegildo*, este personaje canta tras su conversión a la fe romana:

¡Prisión apetecida,
adonde las cadenas,
aunque parezcan penas,
son glorias de una vida
que, haciendo dicha de las aflicciones,
regula por joyeles las prisiones! (370, 1707-1712)

Y en aquella loa dedicada al emperador Carlos II, Música y Amor celebran al monarca con estos versos:

MÚSICA

El Amor lo adore
pues halla, en sus prendas,
a incendios divinos
tan alta materia.

AMOR

El Mundo con tal agrado,
os reverancia, Señor,
que a la razón del Amor,
sobre la razón de Estado.
Sin político cuidado,
en la Regia Potestad,
haced, con tal suavidad,
del dominio conveniencia
que el yugo de la obediencia
sea culto de Deidad. (374, 220-233)

En un romance dedicado al virrey, pero dirigido a la virreina María Luisa, Sor Juana habla una vez más de una “sonora armonía” de sus “amadas cadenas” confundiendo la prisión amorosa y política:

Y aunque en los Príncipes todos
es costumbre tan usada
dar por Pascuas libertad
a los que en prisión se hallan:
yo, que en las dulces cadenas
de vuestras luces sagradas,
adonde, siendo precisa,
es la prisión voluntaria
(donde es oro la cadena,
que adorna a un tiempo y enlaza,
y joyeles de diamantes
los candados que la guardan),
vivo; no quiero, Señora,
que con piedad inhumana
me despojéis de las joyas
con que se enriquece el alma,
sino que me tengáis presa;
que yo, de mi bella gracia,
por vos arrojaré mi
libertad por la ventana.
Y a la sonora armonía
de mis cadenas amadas,
cuando otros lloren tormentos
entonarán mis bonanzas:
Nadie de mí se duela
por verme atada,
pues trocaré ser Reina
por ser esclava. (16, 21-48)

Y en una “españolita” dedicada a los virreyes llega a decir:

y pues el alto Cerda famoso
que, con cadena de afecto sutil,
suavemente encadena y enlaza
de América ufana la altiva cerviz... (66, 13-16)

Con expresiones como “prisión apetecida” o “cadenas amadas”, Sor Juana sugiere entonces que el amante desea sus propias prisiones. Y no podía ser de otro modo desde el momento en que los participios *subyugado*, *prendado*, *suje-to* y *cautivado* (la mexicana escribía todavía *captivado*) pero también *rendido*, *vencido*, *siervo* y *esclavo* son sinónimos de amante. En unas décimas “que demuestran el decoroso es-fuerzo de la razón contra la vil tiranía de un amor violento”, la monja escribe:

Tienes grande señorío;
pero tu jurisdicción
domina la inclinación,
mas no pasa al albedrío.
Y así librarne confío
de tu loco atrevimiento,
pues aunque rendida siento
y presa la libertad,
se rinde la voluntad,
pero no el consentimiento. (99, 11-20)

Como *victor*, el señor, o el *princeps*, se convierte en causa del deseo, y es lo que le dice a la Marquesa en los versos de este romance:

al imán de vuestras prendas,
que lo más remoto atrae,

con amorosa violencia
obedece, acero fácil. (37, 57-60)

Más que un deseo masoquista de obedecer, o de avasallar-se, el deseo mismo era obediencia –obediencia del amante a la causa del deseo–. Y por eso en estas redondillas dedicadas a un retrato de la hermosa Lysi, Sor Juana convierte la causa del deseo en un soberano:

Que en tu dominio absoluto,
por más soberano modo,
para sujetarlo todo
basta con un substituto. (89, 21-24)

Y algo similar planteaba con respecto a los “imperiales privilegios” de la “hermosura” de Lysi:

cuya poderosa mano,
cuyo inevitable esfuerzo,
para dominar las almas
empuñó el hermoso cetro. (19, 121-124)

Pero esta asociación entre la causa, la dominación y el cautiverio se encontraba ya en el mencionado romance 19:

¿Puedo yo dejar de amarte
si tan divina te advierto?
¿Hay causa sin producir?
¿Hay potencia sin objeto?
Pues siendo tú el más hermoso,
grande, soberano, excelso,
que ha visto en círculos tantos
el verde torno del Tiempo,
¿para qué mi amor te vio?

¿Por qué mi fe te encarezco
cuando es cada prenda tuya
firma de mi captiverio? (19, 169-180)

Estar enamorado significa estar poseído y por eso en una endecha, la mexicana aborda el problema de la significación de los llamados “posesivos”:

Divina Lysi mía:
perdona si me atrevo
a llamarte así, cuando
aun de ser tuya el nombre no merezco.
Y creo, no osadía
es llamarte así, puesto
que a ti te sobran rayos,
si en mí pudiera haber atrevimientos.
Error es de la lengua,
que lo que dice imperio
del dueño, en el dominio,
parezcan posesiones en el siervo.
Mi rey, dice el vasallo;
mi cárcel, dice el preso;
y el más humilde esclavo,
sin agraviarlo, llama suyo al dueño.
Así, cuando yo mía
te llamo, no pretendo
que juzguen que eres mía,
sino sólo que yo ser tuya quiero. (82, 1-20)

El deseo del sujeto (siervo, vasallo, preso o esclavo) no es sino el empeño en servir esa alteridad inaccesible, ese no-yo (dueño, rey, cárcel) que nunca llegará a ser suyo. *Alienus* llamaban los latinos a esa alteridad que no puede poseerse, o de la que no se puede gozar (*fruerere*), de modo que *alienus* podría

convertirse en un nombre de quien nos posee: alienación. Y este estar poseído por algo que no se puede poseer no sería sino una variación o una glosa de una fórmula que recorre sus poemas, aquel “yo no puedo tenerte ni dejarte”: somos prisioneros de un señor evasivo o estamos sujetos a una causa inasible. Hablar de sujeto deseante, en este aspecto, hubiese sido para Sor Juana superfluo, porque desear y estar sujeto son estrictamente equivalentes.

MUSA

Per che, se la prossimitade è seme d'amistà, manifesto è
ch'ella è delle cagioni stata dell'amore ch'io porto alla
mia loquela, che è a me prossima più che l'altre.

DANTE

Se suele decir que Beatriz era la Musa de Dante como Laura va a serlo de Petrarca e Isabel Freyre de Garcilaso de la Vega. Esas mujeres, por su belleza, habrían inspirado los versos de los poetas. Así, Garcilaso le escribía a Elisa:

Escrito está en mi alma vuestro gesto,
y cuanto yo escrebir de vos deseo;
vos sola lo escrebistes, yo lo leo
tan solo, que aun de vos me guardo en esto.²⁷⁰

¿Pero cómo la belleza de la dama y el deseo que encendía en el poeta podían llegar a inspirar sus versos? La “dama de sus pensamientos” contribuyó, sin lugar a dudas, a que el poeta imaginara algunos escenarios eróticos, pero de ahí a que sea la responsable de sus rimas y sus tropos, hay más que

²⁷⁰ Garcilaso de la Vega, *Poesía castellana completa* (ed. de Consuelo Burell), Madrid, Cátedra, 1985, p. 181.

unos pasos a dar. Basta con recordar el *Convivio* de Dante para encontrar la respuesta: la amada era la lengua y, en su caso, la lengua italiana (“el amor que tengo por mi lengua”²⁷¹). Beatriz no era sino la personificación de esa lengua que viene a ocupar el lugar de la antigua Musa. Sócrates le explicaba ya al rapsoda Ion que la poesía no era un arte (una *tejnê*) sino una virtud divina “que te mueve como si fuera esa piedra que Eurípides llama piedra de Magnesia [*Magnêtin*]”²⁷². En efecto, proseguía el filósofo, “esta piedra no solo atrae los anillos de hierro sino que además les comunica su virtud, de manera que estos pueden hacer lo que hace la piedra, unidos unos a otros”²⁷³. Así es como la Musa posee (*enthéous*) a los poetas y estos transmiten su posesión a otros “formando una cadena de poseídos [*enthousiazónton*]”²⁷⁴. Los poetas poseídos (*katejómenei*), concluye Sócrates, son los intérpretes de los dioses (*hermenês eisin tôn theôn*)²⁷⁵. El “Imán” que Sor Juana mencionaba, y comparaba con el “Bien esquivo”, no solo aparecía como una figura del atractivo amoroso sino también de la posesión musaica.

Cabría preguntarse entonces por qué los poetas eran los intérpretes o los mensajeros (*hermenês*) de los dioses. El propio Sócrates compara aquí los versos de los poetas con la palabra del oráculo y ya se sabe que los vates eran quienes vaticinaban. Pero esta vecindad entre poetas y oráculos no nos procura una respuesta. Para encontrarla, habría que leer el *Ion* junto con otro diálogo platónico: el *Cratilo*. Sócrates concluía el *Ion* demostrándole al rapsoda que la poesía no era un arte o un ofi-

²⁷¹ *Convivio*, I, XII, 6.

²⁷² *Ion*, 533 d.

²⁷³ *Ion*, 533 e.

²⁷⁴ *Ion*, 533 e.

²⁷⁵ *Ion*, 534 e.

cio porque, cuando hablan, los poetas no elaboran un discurso racional: no saben de qué hablan. Al comienzo del *Cratilo*, por el contrario, Sócrates muestra que ninguna de las diferentes artes –los saberes o los discursos racionales– pudo crear los nombres (*onoma*): “No todos los hombres, Hermógenes, están en condiciones de establecer nombres. Solo puede hacerlo un forjador de nombres. Y este, me parece, es el legislador –de todos los artesanos, el más raro entre los hombres”²⁷⁶. Y por eso Sócrates va a elogiar la sabiduría de este legislador que supo establecer relaciones homonímicas o homofónicas entre nombres que significan cosas de la misma familia (las etimologías del *Cratilo* son, la mayoría de las veces, facticias, pero Platón había entendido que, en el caso de la lengua, los vocablos se asociaban paradigmáticamente en función de la identidad, muchas veces deformada, de sus lexemas o sus morfemas, aunque el filósofo no conociera, desde luego, estos conceptos).

Sócrates y Hermógenes van a llegar pronto a la conclusión de que este legislador no es un hombre sino un dios: Hermes. Y cuando Sócrates enumera los nombres de los dioses recordando las genealogías evocadas por Hesíodo, asegura que no sabe de dónde le viene ese saber:

HERMÓGENES: En efecto, Sócrates, realmente pareciera que te hubieses puesto a proferir oráculos como los inspirados.

SÓCRATES: Sí, Hermógenes, y le atribuyo a Euthuphrón y Prospaltós este saber que acaba de surgirme. Porque pasé una buena parte de la mañana en su compañía escuchándolos hablar. Es posible que este hombre inspirado [*enthéous*] no solo haya llenado mis oídos con su ciencia divina sino que también se haya amparado de mi alma.²⁷⁷

²⁷⁶ *Cratilo*, 389 a.

²⁷⁷ *Cratilo*, 396 d-e.

El *Cratilo* es uno de los más antiguos textos en haber establecido una distinción entre el orden de los nombres y el orden de los discursos, y Varrón, que conocía bien este diálogo platónico, va a reproducir esta división en su *De lingua latina*. El hombre puede elaborar los discursos pero no los nombres: estos nos fueron legados. Y como los hablantes se encontraron siempre en la misma situación, se suponía que esos nombres debían tener un origen divino. Esta es la distinción que va a mantener todavía Dante en el *Convivio*. Y esta es la diferencia que, en el *Ion*, Sócrates establecía entre poetas y artesanos. La lengua nos posee y no podemos poseerla: esa es la Musa. Y esta lengua inapropiable y, por decirlo así, inapropiada, habla a pesar nuestro, esto es: a pesar de nuestros discursos.

Si volvemos entonces a los poemas de Sor Juana, podemos conjeturar que esa dama que domina a la poeta no es la vi-reina. Como sucedía en la poesía de Dante y en la tradición petrarquista, Sor Juana estaría convirtiendo a su dama (Lysi) o incluso a los reyes y los virreyes en personificaciones de la verdadera *arjê*: el *lógos*. Y no es raro que así sea si se piensa que se trata de una religiosa que no solo conocía el Evangelio de San Juan sino que además había compuesto un poema en donde eleva la Palabra al estatuto de Bien platónico:

Ya sabe el mundo su Bien;
porque en el desierto clama
su Voz, y así entre los hombres
va pasando su Palabra. (359, 40-43)

Esa causa del deseo que la poeta no lograba encerrar en sus cláusulas, esta causa que, por el mismo motivo, llama a veces “infinita”, “grande” o “sublime”, no sería una cosa sino la propia palabra, la dimensión musaica de la palabra. Ya no se trataría entonces de una entidad que se sustrae al lenguaje, de un límite externo, indecible, místico, sino de la palabra

misma, de la palabra inapropiable y, sin embargo, “*a me prosima più che l’altre*”. El lenguaje es ese oxímoron: la *alteridad inmediata*, alteridad que nos constituye como ese *interior intimo meo* de la teología. La lengua, nuestra lengua, es siempre la lengua del otro. O como escribía hace unos años Philippe Lacoue-Labarthe en un ensayo consagrado a Paul Celan:

El lenguaje es el otro en el hombre, que lo constituye como el hombre mismo. El hombre no dispone del lenguaje, en el sentido de la posesión o la propiedad: “el lenguaje es lo propio del hombre” significa en primer lugar que el hombre se constituye a partir del lenguaje cuyo amo no es en modo alguno (el lenguaje, por el contrario, lo desposee extrañamente, lo atrae –en él– fuera de él). Es el motivo de la pre-cripción (*Vor-Schrift*). El lenguaje es la esencia –inhumana– del hombre, su (in)humanidad.²⁷⁸

El lenguaje, explicaba Celan, es la “alteridad absoluta” o lo “completamente otro” (“*tout autre*”) del hombre, expresión que Lévinas había empleado para referirse a Dios y que el poeta de Bucovina le toma prestada en una conferencia pronunciada en francés poco antes de su suicidio parisino. A ese lenguaje Celan lo llama incluso *das Unheimliche*, es decir, literalmente, lo in-familiar, lo más próximo y, a la vez, lo más extraño, el hogar o la patria (*Heim*) de los hablantes que se les revela, cuando esto llega a suceder, como una tierra vasta y extranjera²⁷⁹. Lacoue-Labarthe reencuentra el *enthéous* o el *katéjon* de Sócrates, “porque hablar, dejarse poseer y llevar por la palabra, fiarse al lenguaje, o incluso, en última instancia,

²⁷⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, París, Christian Bourgois, 2004, p. 135.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 71.

contentarse con usarlo o someterse a él, implica ‘olvidarse de sí’²⁸⁰, olvido “de quien habla cuando hablo, que es evidentemente el olvido conjunto de a quien hablo cuando hablo y que me escucha”, pero también, y sobre todo, olvido de aquello “acerca de lo cual se habla”, como quien dijera: de lo dicho en el decir²⁸¹. El poema, entonces, habla “en nombre de otro”, e incluso “en nombre de un completamente otro...” (“en nombre de esa pura / que supo mirar hasta ser 2”, escribía Vallejo mucho antes que Celan). En nombre, podríamos agregar, de su Musa. El poema proviene entonces de la dimensión musical del lenguaje y se dirige a ella:

...lo que indica y muestra el poema, eso hacia lo cual se dirige, es su fuente. Un poema siempre se encuentra “en ruta”, “en camino”: es lo que nos recuerda “El Meridiano”. El camino que el poema trata de recorrer, aquí, es el camino de su propia fuente. Y caminando así hacia su propia fuente, trata de alcanzar la fuente de la poesía en general. El poema dice, o trata de decir, el “surgimiento” del poema en su posibilidad, vale decir, en su “enigma”.²⁸²

El enigma del poema, añade Lacoue-Labarthe, es el propio enigma metafísico²⁸³. La “alteridad absoluta”, lo “completamente otro”, es al fin y al cabo la *arjé*²⁸⁴, y el problema

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 72.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 73.

²⁸² *Ibíd.*, p. 31. “El enigma es el puro surgimiento” (*Ein Rätsel ist Reinsprungenes*) es un verso del himno *El Rhin* de Hölderlin que Celan retoma en el poema que Lacoue-Labarthe está leyendo: “Tübingen, Jänner”. “El Meridiano” es una conferencia pronunciada por Celan en 1960 donde aborda estas mismas cuestiones.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 98.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 99.

consiste en que este “puro surgimiento” no puede compararse con ninguna otra cosa, como si los tropos incurriesen necesariamente en la “idolatría”²⁸⁵ cuando tratan de decirlo por *analogia entis* o como si fracasaran tan pronto como intentan abrazar la silueta esquiva de su Musa. Alain Badiou va a decirlo unos años más tarde a propósito de Rimbaud:

Todo poema hace aparecer en la lengua un poder, el poder de fijar eternamente la desaparición de aquello que se presenta. O de producir la propia presencia como Idea reteniendo poéticamente su desaparición.

Sin embargo, el poema no puede nombrar este poder de la lengua. Lo efectúa, sacándolo del canto latente de la lengua, en la infinidad de sus recursos, en la novedad de sus ensambladuras. Pero, precisamente, como el poema se dirige al infinito de la lengua para orientar en él su poder de retener una desaparición, no puede fijar este mismo infinito.²⁸⁶

El *lógos* “fija vértigos”, como escribía Rimbaud, porque “retiene” o impide la “desaparición”, la disgregación, la inconstancia, pero el poeta no puede alcanzar ni “comprender” la fuente de esas mismas fijaciones, la lengua “en la infinidad de sus recursos”, aunque se obstine en hacerlo multiplicando las figuras de su dama, de la divinidad o de la causa del deseo. Aquellas fórmulas que atravesaban los poemas de Sor Juana resumen bastante bien el problema: estamos sujetos a una causa que no logramos sujetar o estamos cautivados por un bien que no podemos capturar. El *lógos* es entonces causa en los dos sentidos: poder constituyente y motor de nuestro deseo, comienzo y fin, fuente y meta, *arjê* y *télos*. Y la figura

²⁸⁵ *Ibid.*, 100.

²⁸⁶ Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, París, Seuil, 1998, p. 43.

del vasallaje amoroso resumía ambas dimensiones. Siguiendo esta tradición, tanto Freud como Lacan comprendieron que no podíamos pensar al *sujeto deseante* si no entendíamos la relación entre ambos vocablos o, si se prefiere, el vínculo que siempre existió entre los misterios del poder y la diferencia sexual.

VI. SEXO Y PODER

La separación entre la “moral pública”, como asunto del Estado, y la “religión” es el signo de una época ajena a cualquier metafísica, que ignora el concepto de “totalidad”.

CARL SCHMITT

PERFUME

Vuestro nombre es como un aceite esparcido,
como un bálsamo esparcido que se acrecienta
insensiblemente a medida que se esparce, y con un olor
tan excelso que el alma se encuentra completamente
penetrada por su fuerza y su suavidad.

JEANNE GUYON

La pregunta de por qué hay algo en vez de nada, la pregunta por la causa o el poder, por el fundamento o el origen, comportaba, como ya vimos, una paradoja, ya que presuponía la existencia de algo antes de que apareciera algo. Y desplazaba, al mismo tiempo, el problema, porque había ahora algo, la causa, que no se podía explicar aunque nos permitiera supuestamente explicar todo lo demás. La existencia de esta excepción fundadora va a ser uno de los problemas más frecuentados por el discurso metafísico y también, si nuestra hipótesis inicial resulta válida, por la teología política. O tal vez debiéramos decir, a esta altura del ensayo, por la teología erótico-política porque ya vimos que esta *arjê* ejerce su poder seduciendo o porque la obediencia sería, desde esta perspectiva, sinónimo de deseo.

Las cosas que se corrompen –explica San Agustín en sus *Confesiones*– deben tener algo bueno, es decir, incorruptible (*bonum incommutabile*). Si fueran totalmente buenas, no se

corromperían, pero si se corrompieran totalmente, no tendrían algo bueno. Desde el momento en que hablamos de algo que se corrompe, suponemos que la cosa misma, la cosa que permanece mientras el proceso de corrupción avanza, no se corrompe. Y por eso la destilación, pero también la putrefacción, formaban parte de los procedimientos alquímicos destinados a extraer la quintaesencia. La paradoja de este argumento, como lo señala Lacan, consiste en que corrompiéndose, o destruyéndose, las cosas pueden mejorarse, como si se purificaran, porque pierden todo aquello que tienen de corruptible para liberar ese “resto” incorruptible²⁸⁷. Y para el psicoanalista francés, este argumento permite explicar la lógica del deseo sádico: “Te amo, pero como amo en ti ese no sé qué, esa substancia inmutable o indestructible que te vuelve deseable, te destruyo para obtenerla”.

Algunos años más tarde, el escritor alemán Patrick Süskind volvería a vincular esta búsqueda de la quintaesencia –de la belleza pura, de la substancia-goce o de la causa del deseo despojada del objeto deseable– con la historia de un asesino: Jean-Baptiste Grenouille, el protagonista de *El Perfume*. Alquimistas como Gérard Dorn, en efecto, conjeturaban que la quintaesencia no era un metal sino una substancia sutil cuyo “olor suave” se difundía por todas partes aunque no fuéramos conscientes de que estuviésemos percibiéndolo. Pero la singularidad de Grenouille, justamente, residía en su agudísimo olfato que no solo le permitía sentir el olor de cualquier materia a kilómetros de distancia sino también analizar ese aroma en sus componentes simples. La historia comienza cuando Grenouille se siente un día irresistiblemente atraído por una fragancia desconocida que emanaba de una joven:

²⁸⁷ Jacques Lacan, *L'éthique...*, ob. cit., p. 259-60.

Por un momento, se sintió tan desorientado que pensó no haber visto nunca en su vida algo más bello que ella. Y sin embargo no veía más que su silueta recortándose en la luz. Lo que él quería decir, desde luego, era que nunca había olido algo tan bello [...] Ese perfume único era el principio superior sobre el modelo del cual había que ordenar los demás. Era la belleza pura.²⁸⁸

Así es como Grenouille descubre que la causa del deseo no se encontraba en alguna cualidad visible, y ni siquiera palpable, sino en un efluvio que todo el mundo percibía aunque no se percatara. Algunos años más tarde, y cuando se repita esta experiencia, Grenouille iba a pensar que la gente

se sentiría desarmada, sin defensa, ante el encanto de esta joven, y no sabrían por qué. Y como son estúpidos y no saben qué hacer con su nariz, porque creen que pueden conocerlo todo con los ojos, dirían: es porque esta muchacha posee la belleza, la elegancia, la gracia. Limitados como son, alabarían sus rasgos regulares, su silueta esbelta o sus pechos perfectos. Dirían que sus ojos son como esmeraldas y sus dientes como perlas y sus miembros de marfil, y Dios sabe qué otras comparaciones imbéciles [...] Todos ignoraban que no es en realidad por su aspecto que sucumben, ni por la pretendida perfección de su belleza aparente, ¡sino por su incomparable, su magnífico perfume! ¡Él sólo lo sabía, él, Grenouille, y solo él!²⁸⁹

²⁸⁸ Patrick Süskind, *Das Parfum. Die Geschichte eines Mörders*, Zurich, Diogenes Verlag, 1985, p. 53.

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 195. Süskind parodia aquí las comparaciones típicas del petrarquismo, y por eso la segunda parte de la novela se desarrolla en la región francesa de la Vaucluse donde vivía la Musa del poeta italiano: Laura. Así va a llamarse también la muchacha “amada” por Grenouille.

Desde ese día Grenouille se propuso aprender el arte de la perfumería para obtener y, en cierto modo, enfrascar ese aroma embriagador: la quintaesencia de la belleza, la causa del deseo desprovista del objeto. Sus dotes excepcionales le permitieron trabajar para Giuseppe Baldini, perfumista en decadencia, quien va a sacar provecho de su extraordinario olfato y a cambio le va a enseñar el arte de la destilación de las fragancias esenciales:

Grenouille estaba fascinado por esta operación. Si algo había despertado en su vida entusiasmo –no un entusiasmo visible, por cierto, sino un entusiasmo oculto que ardía como una llama fría–, era este procedimiento que permitía, con fuego, agua, vapor y un aparato ingenioso, arrancarle a las cosas su alma odorífera. Este alma odorífera, el aceite hetérico, era lo mejor que tenían, y era todo lo que le interesaba de ellas. Todo los estúpidos restos, las flores, las hojas, la corteza, los frutos, el color, la belleza, la vida y todo lo superfluo que todavía traían consigo, le resultaban indiferentes. Solo eran envoltorios y escoria. Había que desembarazarse de ellos.²⁹⁰

Y desde luego, esto es lo que va a hacer más tarde con las muchachas que encuentre: someterlas a un despiadado proceso de extracción de su aroma y arrojar sus cuerpos como desperdicios superfluos en las inmediaciones de la ciudad. Grenouille, digamos, se apropia de la causa y desecha, como un envoltorio inútil, el objeto. Gracias a su frenética carrera de asesino serial, Grenouille logra acumular una buena cantidad de ese perfume sublime. El día en que debía ser ejecutado en la plaza pública ante una multitud que esperaba verlo perecer en medio de los más atroces tormentos (encadenado a

²⁹⁰ *Ibíd.*, 115.

una “cruz”, el verdugo lo acabaría a garrotazos), el joven virtió unas gotas de ese extracto de belleza sobre su cuerpo inoloro y poco agraciado. Grenouille no solo se salvó así de la ejecución sino que sumió a la muchedumbre en una embriaguez erótica que va a concluir en una descomunal orgía:

Todos pensaban que ese hombre era el más bello, el más seductor y el más perfecto que pudieran imaginar: las monjas veían en él al Salvador en persona; los secuaces de Satán, al radiante príncipe de las tinieblas; los filósofos, al Ser supremo; las muchachas, a un príncipe azul; los hombres, un reflejo ideal de ellos mismos. Y todos se sentían desvestidos y tomados por él en las partes más sensibles: él había tocado el propio centro de su erotismo. Era como si ese hombre hubiese tenido diez mil manos invisibles y como si a cada una de estas diez mil personas que lo rodeaban les hubiera puesto la mano sobre el sexo acariciándola exactamente de la manera en que cada una de ellas, hombre o mujer, lo deseaba en sus más secretas fantasías.²⁹¹

De vuelta en París, y después de haber vaciado el contenido de su frasco sobre él mismo, Grenouille va a morir devorado por un grupo de vagabundos en un festín antropofágico que no dejaría de evocar la comunión eucarística.

Como sucedía con el razonamiento de San Agustín, la Belleza platónica aparece en la novela de Süskind como un resto puro o simple –y, por ende, imposible de descomponer–, producto de ese proceso de destilación o purificación que los alquimistas llamaban “sublimación”. Y recordemos que estos mismos alquimistas denominaban a ese resto *foeces*: las heces. Se entiende así por qué Lacan consideraba que ese resto, el “objeto a”, era un “objeto anal”. La ironía del asunto es que

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 270.

por una suerte de gran antífrasis, Süskind convierte esas heces en un perfume sublime. ¿Pero no es también la paradoja que recorre toda la novela? Grenouille mismo encarna esta coincidencia de los opuestos: despreciado, ignorado, contrahecho, va a convertirse en la Belleza en sí; criminal monstruoso o depravado va a transmutarse en el Bien supremo. Pero esta coincidencia dialéctica de lo sublime y lo abyecto, de lo sagrado y lo execrable ya había sido objeto de un mito elaborado por Sigmund Freud.

SEXUACIÓN

El concepto de hombre corresponde plenamente a su idea. Por esta razón, solo podemos imaginar en la existencia un solo tipo de hombre, y solo uno. La idea de la mujer, en cambio, es una generalidad que ninguna de ellas agota.

SÖREN KIERKEGAARD

Para explicar el origen de la exogamia, Freud ideó el célebre mito con el cual concluye *Tótem y tabú*. Antes del establecimiento de la ley, el padre de la horda primitiva disponía sin ningún límite de todas las mujeres del grupo dado que ninguna ley se lo prohibía y no había otro derecho, para él, que el derecho del más fuerte. Privados de las mujeres a causa del padre obsceno, los hijos se ponen de acuerdo para sacrificarlo y comérselo en una cena ritual. Para que nadie pudiera ocupar en adelante su lugar, los hermanos instituyen la obligación de buscar a las mujeres en otro grupo. Aquello que el macho dominante les impedía por la fuerza, se lo impide, una vez muerto, su ley. Recurriendo al léxico lacaniano, podríamos afirmar que el padre primordial, el gozador sin ley, vuelve transfigurado como fundador de la ley o como Nombre-del-Padre. El monstruo obsceno se convierte así en una divinidad celestial.

A Lacan se le ocurrió que el mito freudiano del padre de la horda primitiva resume la lógica de los “tipos” de Bertrand

Russell, una de cuyas formulaciones dice así: “El conjunto que reúne a todos los miembros de una colección no debe formar parte de ellos”. Russell trataba de resolver de este modo esa paradoja del “conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos” que le había planteado a Frege en una carta de 1902. Hay un conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos (por ejemplo, la palabra *adjetivo* no es un adjetivo y el vocablo *acento* no es un acento). Pero ese conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos, ¿se incluye a sí mismo o no? Si se incluye a sí mismo, no debería incluirse, porque sólo puede incluir a los conjuntos que no se incluyen a sí mismos. Y si no se incluye a sí mismo, debería incluirse, porque forma parte de los conjuntos que no se incluyen a sí mismos. La inclusión o no de este conjunto resulta, así, indecidible. La solución de Russell pasa por tomar una decisión. Esta consiste en convertir a ese conjunto que abarca a los demás en un conjunto de otro “tipo” o, como diría más tarde Tarski, en un meta-conjunto: no se incluye a sí mismo y sin embargo no forma parte de los conjuntos que no se incluyen a sí mismos.

Pero podemos exponer esta paradoja a través de una de sus variantes: la paradoja del humorista cretense Epiménides. El enunciado “Todos los hablantes son mentirosos” es una ley y, como tal, puede escribirse en términos de las funciones proposicionales de Frege: $\forall x.F(x)$ (la función F se aplica a todas las x). Pero para que esta ley siga siendo consistente, o para que nos permita decidir en todos los casos que x será mentiroso desde el momento en que habla, tiene que haber por lo menos un hablante que no sea mentiroso y se trata, desde luego, del autor del enunciado. Esta excepción se escribe entonces: $\exists x.\neg F(x)$ (existe al menos una x a la cual no se le aplica la función F). Esta exclusión del autor corresponde a la prohibición de la autorreferencia exigida por la teoría de los “tipos”, y por eso, para Lacan, se trata de una solución “masculina”. Desde

el momento en que establece la ley, su autor ocupa el lugar del fundador pero también del transgresor: lo anormal es la norma misma. El *Urvater* es el fundador que cualquier ley universal debe necesariamente presuponer y al mismo tiempo sacrificar, o expulsar, de sí misma, para conservar su consistencia.

Desde la perspectiva de Lacan, sin embargo, la lógica de los “tipos” no es la única elección. Alguien puede negarse a excluir al autor y entender su afirmación de una manera exhaustiva: “No existe ningún hablante que no sea mentiroso”. En términos de las funciones proposicionales, esto se escribe así: $\neg Ex. \neg F(x)$ (no existe ninguna x a la que no se le aplique la función F). Pero si el autor también miente, entonces ya no podemos decidir *a priori* si un hablante es mentiroso o no. Y sobre todo no podemos decidir si el propio autor del enunciado lo es. Si Epiménides miente, entonces no miente. Si no miente, entonces miente. A esta *indecibilidad* Lacan la simboliza con una inusitada negación del cuantificador universal: “No todos los hablantes son mentirosos”. ¿Qué significa esto? Que el predicado “mentirosos” ya no es un conjunto capaz de abarcar a la multiplicidad de los hablantes (o que no existe, justamente, un conjunto de todos los conjuntos).

Las cuatro “fórmulas de la sexuación”²⁹² se distribuyen pues de este modo:

²⁹² Lacan introduce las “fórmulas de la sexuación” en el seminario inédito *...Ou pire* (1971-72), cuya versión electrónica el lector puede encontrar fácilmente. El psicoanalista vuelve a hablar de estas fórmulas al año siguiente, en su seminario *Encore*, ob. cit., pp. 99 y ss. En las funciones proposicionales de Frege, los cuantificadores universal y existencial se simbolizan respectivamente con una A y una E invertidas. La negación, por su parte, suele aparecer como una barra por encima de las letras. Y así los escribe Lacan en sus seminarios. Como esta tipografía inusitada suele dar lugar a errores de transcripción, preferimos emplear las letras T y E y simbolizar la negación con un simple guión.

Masculino	Femenino
1. Todos los hablantes son mentirosos $Tx.F(x)$	3. No existe ningún hablante no mentiroso $-Ex.-F(x)$
2. Existe al menos un hablante no mentiroso $Ex.-F(x)$	4. No todos los hablantes son mentirosos $-Tx.F(x)$

¿Cómo traducir estas fórmulas en términos de sexuación? La primera fórmula significa: (1) Todos los hombres están sujetos a la función fálica. Y estar sujeto a la función fálica equivale a renunciar al goce pre-simbólico: todos los hombres fueron “arrancados” de la naturaleza por el lenguaje, como le sucedió al Entenado. En todos los casos podemos decidir entonces que “si x es un hombre, x está sujeto a la función fálica”. Si x es un hombre, es porque algún padre simbólico lo privó del goce absoluto. Esta fórmula se basa, no obstante, en una excepción: (2) existe al menos un hombre que no está sujeto a la función fálica (o que no renunció al goce pre-simbólico). Y este hombre sería el padre mítico de la horda primitiva, el revés obscuro del padre fundador de la ley, el que poseía, justamente, a “todas” las mujeres. Pero este hombre debe mantenerse excluido, o forcluido, de la ley que él instituye.

Las fórmulas 3 y 4 pertenecen en cambio a la vertiente femenina de la sexualidad. La fórmula 3 significa ahora: no existe una mujer que no esté sujeta a la función fálica. Del lado femenino, no hay ninguna excepción. No hay una madre de la horda primitiva ni una fundadora de la ley. La función fálica no separa a la mujer del mítico goce pre-simbólico dado que su existencia es un fantasma masculino. La mujer no debe sacrificar la cosa para acceder al orden de las ficciones simbólicas porque antes de este acceso no había, en

sentido estricto, nada. La consecuencia de esto, sin embargo, es la siguiente: (4) No todas las mujeres están sujetas a la función fálica. Esto no implica que haya excepciones. Esto significa que la sujeción a la función fálica es, en su caso, *indecidable*: está incluida y a la vez no está incluida en ella. La función fálica no forma un conjunto consistente o no define universalmente a las mujeres. Para Lacan, entonces, “la mujer no existe” porque el artículo *la* presupone una totalización y esta universalización no es válida cuando de las mujeres se trata. *El* hombre, por el contrario, existe, solo que no debería ser ese: al hombre que existe hay que excluirlo, justamente, de la sociedad humana. Hay entonces una identidad masculina (pero esta se constituye a través de la expulsión de aquello que la vuelve posible). No hay, en cambio, identidad femenina porque la mujer no coincide consigo misma (de modo que ya no hay exclusión sino escisión).

En la lógica de los tipos, entonces, “hay metalenguaje”, o hay una ley que se exceptúa del dominio legislado. En la lógica femenina, en cambio, “no hay metalenguaje”, o la ley no se exceptúa del dominio legislado. La prohibición de la autorreferencia salva la consistencia del todo pero sacrifica –nunca mejor dicho– la completud. La aceptación de la autorreferencia, en cambio, se niega a sacrificar la completud y esto trae aparejado la inconsistencia del todo. Habría que despejar entonces un malentendido frecuente a propósito de estas fórmulas. “Todo” no significa aquí completo sino consistente, de modo que “no-todo” no significa incompleto sino inconsistente. La incompletud aparece simbolizada, en la lógica de los tipos, por la existencia de la excepción ($\text{Ex.}-F(x)$), mientras que la completud se escribe, en la lógica femenina, a través de la negación de esta excepción ($-\text{Ex.}-F(x)$)²⁹³.

²⁹³ Las fórmulas de la sexuación, inspiradas en el teorema de Gödel, ponen en evidencia que no puede haber, como pretendía Kelsen, una

Hay entonces dos maneras de pensar el sujeto. El sujeto (de la enunciación) masculino sería esa excepción fundadora y quedaría, por consiguiente, excluido de la tesis enunciada. Recordemos la respuesta de Laclau y Mouffe a Normas Geras: es absurdo preguntarse cuál es la condición de posibilidad del discurso porque el discurso es, para ellos, la condición de posibilidad de todo. Los autores están situando al discurso en la posición masculina: aquello que ocupa el lugar del fundamento infundado. Pero estos mismos autores ofrecen en otros momentos una respuesta femenina a la cuestión del sujeto: el sujeto sería el absurdo mismo, es decir, la aporía o el *impasse* en el que se encuentra cualquier discurso desde el momento en que no puede, sin incurrir en una paradoja, comprenderse a sí mismo. Podría decirse incluso que la solución masculina –exceptuar un elemento– es una manera de evitar el *impasse* del indecible femenino. Y por eso lo *real*, para Lacan, tiene dos caras: se trata, por un lado, de aquella X sacrificada cuando se accede a lo simbólico; se trata, por el otro, de la propia imposibilidad de lo simbólico, es decir, de las aporías suscitadas por la autorreferencia.

Esta diferencia permite, para Lacan, entender la irrupción del discurso psicoanalítico. Desde la perspectiva masculina, el *decir* se olvida detrás de lo *dicho* (o la enunciación detrás de lo enunciado). Cuando escuchamos por primera vez la paradoja de Epiménides, no percibimos ninguna contradicción. Solo en un segundo momento nos damos cuenta de que el sujeto de la enunciación también es un hablante, de modo que, según su propia ley, también miente. Al igual que Freud en *Lo siniestro*, Lacan proponía el ejemplo de la

auto-fundación de la norma (propuesta en la cual se basa el liberalismo moderno). La opciones son radicales (o incluso “extremistas”): o la excepción fundadora (masculina) o la no-excepción no-fundadora (femenina).

famosa premisa “todos los hombres son mortales”. En principio, este enunciado no comporta ninguna paradoja y, de hecho, se lo suele situar como la premisa universal de un silogismo. Pero si incluimos al sujeto de la enunciación en el conjunto de “todos los hombres”, ¿qué sucede? Que este ya no puede decir “todos” porque el cuantificador presupone una universalidad, una ley enunciada *sub specie aeternitatis*, que le está vedada a un mortal. Quien se pronuncia acerca de la mortalidad de todos los hombres, se está exceptuando, justamente, de ese conjunto: el sujeto de la enunciación, o el sujeto del inconsciente, no cree en su propia mortalidad, aunque la anuncie a los cuatro vientos. La perspectiva femenina, en cambio, no acepta esta exclusión o este olvido del decir en lo dicho, y por eso la verdad no surge aquí como la adecuación entre el enunciado y el estado de cosas sino como el momento de discordia entre el decir y lo dicho (o entre significante y significado). El sujeto masculino funda su posición de verdad en la autoridad. Pero por este motivo no puede deshacerse de la transgresión inherente (o de la obscenidad). En la vertiente femenina, en cambio, donde no hay metalenguaje, la verdad aparece como discordia entre el decir y lo dicho. Y escuchar esta discordia es la tarea del psicoanalista. Esto no significa que este discurso haya aparecido con el psicoanálisis. Este discurso es más viejo que la filosofía y se lo llamó “oráculo” o “poesía”.

EDIPO

Tras una exégesis minuciosa de las Santas Escrituras, el teólogo sueco Nils Runeberg descubre que el legendario traidor de Cristo, Judas Iscariote, es el genuino Redentor. Una de las pistas que lo conducen a esa conclusión escandalosa se encuentra en el libro de Isaías (53:2-3): “Brotará como raíz de tierra sedienta; no hay buen parecer en él, ni hermosura; despreciado y el último de los hombres; varón de dolores, experimentado en quebrantos”. Pero un pasaje del Evangelio de Lucas pudo haber contribuido a confirmar su “vertiginosa dialéctica”. Se trata de la parábola de los viñateros homicidas en la que el propio Jesús les propone a sus discípulos un apotegma enigmático: “La piedra que los constructores desecharon, ésa ha llegado a ser la piedra angular” (Lucas 20:17).

Ahora bien, ¿cómo no reconocer en “Tres versiones de Judas” de Borges la historia de *Edipo rey*? Edipo también es una suerte de redentor, ya que salvó a Tebas de la Esfinge que la sometía y por eso la ciudad le ofrece el trono y el matrimonio con la soberana, Yocasta. Tras consumarse esta unión, no obstante, Tebas se ve asolada por una serie de calamidades, fenómeno que solía atribuirse a la existencia, en el seno de la comunidad, de un criminal abominable e impune. Edipo

se propone encontrarlo y, tras una serie de investigaciones, descubre que el criminal era él: hijo parricida e incestuoso.

Ya Aristóteles elogiaba la tragedia *Edipo rey* porque hacía coincidir el reconocimiento (*anagnôresis*) y la peripecia (*peripeteia*) o la inversión de la acción. Cuando Edipo descubre quién es (y Yocasta se lo había advertido: “Desgraciado, ¡ojalá no sepas nunca quién eres!”), pasa de la condición de soberano (*túrannos*) a la de chivo emisario (*pharmakós*), de centro de la *pólis* a excluido (*ápolis*), de personaje sagrado (*hierós*) a residuo abyecto (*agós*), de ser el mejor (*áristos*) a ser el peor (*kákistos*) y de justiciero a criminal.

Pero como lo señaló Jean-Pierre Vernant, los propios enunciados de Edipo están afectados por esa misma ambivalencia. Cuando Edipo aparece por primera vez, al inicio de la obra, les anuncia a los suplicantes su resolución de descubrir al criminal que atrajo la desdicha sobre la ciudad de Tebas, y lo hace con términos cuya ambigüedad prefigura el desenlace: “Remontándome hasta los orígenes [de estos acontecimientos], yo lo sacaré a la luz (*egô phanô*)”²⁹⁴. Ya el escoliasta de la tragedia de Sófocles había sabido observar que la expresión *egô phanô* resulta aquí ambivalente porque puede significar tanto *yo lo sacaré a la luz* como *yo me sacaré a la luz* o *apareceré*. Vernant añade entonces el siguiente comentario:

Cuando Edipo habla, suele decir otra cosa o lo contrario de lo que dice. La ambigüedad de sus afirmaciones no traduce la duplicidad de su carácter [como ocurría con Clytemnestra en el *Agamemnon* de Esquilo] sino, más profundamente, la dualidad de su ser. Edipo es doble. Él mismo constituye un enigma cuyo

²⁹⁴ Jean-Pierre Vernant, “Ambigüité et renversement. Sur la structure énigmatique d’*Edipe roi*”, en *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 2001, p. 107.

sentido sólo adivinará cuando se descubra en todos los aspectos como lo contrario de lo que creía o parecía ser. Edipo no entiende el discurso secreto que se instituye, sin que él lo sepa, en el seno de su propio discurso. Y ningún testigo del drama en escena, con la excepción de Tiresias, será capaz de percibirlo. Son los dioses quienes le devuelven a Edipo, como un eco a sus palabras, su propio discurso deformado o invertido.²⁹⁵

Devolviéndole su propio discurso bajo una forma invertida, los dioses no reconocen la demanda de Edipo sino más bien su deseo, ese deseo que no reconoce, él, como suyo, ya que se trata del deseo del Otro, a saber: de su enemigo. Edipo, digamos, olvida su decir detrás de lo dicho, y esto es lo que Tiresias (este vidente ciego que conoció alguna vez el goce femenino) sabe escuchar.

Jean-Pierre Vernant, sin embargo, le había reprochado en otro artículo a Freud lo mismo que sostiene en éste²⁹⁶. Para el psicoanalista vienés, en efecto, Edipo sabía quién era, aunque su saber fuera inconsciente, o aunque se resistiera a reconocerse en el parricida incestuoso. Leyendo en primer grado la historia, Vernant contesta que Edipo ignoraba que Layo fuese su padre y Yocasta, por consiguiente, su madre, lo que en este nivel de interpretación es cierto. Pero la constante ambivalencia de su discurso a lo largo de la obra –fenómeno magistralmente subrayado por Vernant mismo– no deja ninguna duda al respecto: la presunta ignorancia no era sino una sordera con respecto al revés de su discurso o una resistencia a reconocer su deseo.

Como la palabra del oráculo, Edipo es doble y, por eso mismo, un enigma: justiciero y criminal, clarividente y ciego,

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁹⁶ Jean-Pierre Vernant, “*Cédipe sans complexe*”, en *ibid.*, pp. 75-98.

salvación y perdición para la ciudad de Tebas. Podríamos invocar incluso el apotegma de Jesús y sostener que era a la vez la “piedra angular” y la “piedra desechada”. O como dice el propio Vernant, “el excluido aparece como un elegido”²⁹⁷. Pero esta era ya la ambivalencia de ese *ánthropos hágios* de la cultura griega que los romanos llamaban *homo sacer*: santo y maldito, sagrado y execrable, puro e impuro. Jean-Pierre Vernant recordaba entonces que según las leyendas de Licurgo, Athamas o Enoclos, las ciudades llevaban a cabo un sacrificio ritual del soberano –o en algunos casos, de su hijo– para erradicar las hambrunas (*limói*) y las pestes (*loimói*). Con el paso del tiempo, no obstante, se va a delegar este papel a un personaje marginal, a una suerte de rey al revés:

El rey descarga sobre un individuo, que es como su imagen invertida, todo lo que su personaje puede tener de negativo. Se trata del *pharmakós*: doble del rey, pero al revés, semejante a esos soberanos de carnaval a quienes se corona durante una fiesta, cuando el orden se pone patas arriba y las jerarquías sociales se invierten: las prohibiciones sexuales se suspenden, el robo se vuelve lícito, los esclavos ocupan el lugar de los amos, las mujeres intercambian sus vestimentas con los hombres; entonces el trono debe ser ocupado por el más vil, el más feo, el más ridículo, el más criminal. Pero una vez terminada la fiesta, el contra-rey es expulsado o ejecutado, llevándose consigo todo el desorden que encarna y del que purga, de paso, a la comunidad.²⁹⁸

Por eso, prosigue Vernant, el rito de las Targelías, en la Atenas clásica, dejaba entrever todavía en el personaje del *phar-*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 123.

makós ciertos rasgos que evocan la figura del soberano: “Se mantiene al horrible personaje que debe encarnar la abyección a costas del Estado, se lo alimenta con manjares especialmente puros: frutos, queso, galleta consagrada de *mâza*...”²⁹⁹.

Lo curioso es que podemos encontrar versiones similares de aquel mito, y de este rito, en una cultura tan alejada en el tiempo y el espacio como sería la azteca. En el mito sobre el origen del sol, recopilado por el sacerdote español Bernardino de Sahagún y estudiado más tarde por George Bataille³⁰⁰, se dice que para iluminar el mundo los dioses eligieron a un tal Nanahuatzin. Se trataba de un “buboso”, es decir, de una suerte de leproso –un personaje que los griegos hubiesen calificado de *kakós* (feo) o *amorphóteron* (deforme), candidato seguro a ocupar el lugar de *pharmakós* en el seno de la *pólis*–. El mito cuenta entonces que los dioses le adornaron la cabeza con una toca de papel llamado *anatzontli* y le pusieron una estola y un cinturón de ese mismo material. A medianoche, lo conminaron a arrojar a una hoguera. Poco después los dioses cayeron de rodillas cuando vieron aparecer a Nanahuatzin convertido en sol por el Oriente³⁰¹. Nadie podía fijar en él su mirada porque sus rayos los enceguecían (sorprendente coincidencia con el Bien supremo de Platón). Los aztecas sometían a las víctimas propiciatorias ofrecidas en sacrificio a un ritual muy semejante al griego: se los alimentaba, se le cedía a cada uno cuatro jóvenes bellas para que mantuviera con ellas relaciones carnales durante veinte días y se le rendían los honores dignos de un dios. Esto último, cinco días antes de que

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ George Bataille, *La part maudite*, París, Minuit, 1967, p. 84 y ss.

³⁰¹ Tanto el *holocausto* griego como la *excrematio* romana eran también ritos sacrificiales de purificación, y de hecho, el adjetivo *puro* proviene del griego *purá*, esto es: pira crematoria.

el puñal de obsidiana del sacerdote se hundiera en su pecho para extraerle el corazón que se ofrecería a Nanahuatzin.

Si en el mito de Edipo tenemos al soberano que se convierte en *ágos* (mancha) y *miasma* (impureza); en el mito de Nanahuatzin tenemos al pequeño “buboso” repugnante que se convierte en soberano luminoso. Se trata de una dualidad comparable a la que forman, en *Ficciones* de Borges, “Tema del traidor y del héroe” y “Tres versiones de Judas”: Nolan descubre que el héroe era un traidor; Runeberg, por el contrario, que el traidor era un héroe. A propósito de Edipo, Jean-Pierre Vernant describe de manera similar la identidad contradictoria del *túrannos* y el *pharmakós*: “En la práctica y la teoría sociales, la estructura polar del sobre-humano y del sub-humano apunta a cernir mejor en sus rasgos específicos el campo de la vida humana definida por el conjunto de los *nómoi* que la caracterizan”³⁰². Y por eso, en Sófocles, “sobre-humano y sub-humano se reúnen y se confunden en un mismo personaje”³⁰³. El personaje de Edipo coincide entonces con la figura del padre de la horda: fundador venerado y mancha abyecta³⁰⁴.

³⁰² Vernant, ob. cit., p. 131.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ A propósito del ritual que representaba la muerte y el desmembramiento de Osiris en el antiguo Egipto, Frazer escribía: “Es posible que en tiempos prehistóricos los reyes mismos representasen el papel del dios y en este carácter fuesen muertos y despedazados. Lo mismo de Set que de Osiris se decía que había sido troceado después de un reinado de 18 días, lo que se conmemoraba por una fiesta anual de la misma duración. Según una tradición, Rómulo, primer rey de Roma, fue cortado en pedazos por los senadores, que enterraron después sus fragmentos en el suelo; la tradicional fecha de su muerte, el 7 de julio, se celebra con ciertos curiosos ritos que aparentemente estaban conectados con la fertilización artificial de la higuera. También la leyenda griega nos cuenta que Penteo, rey de Tebas, y Licurgo, rey de los edonios de Tracia, se opusieron al dios de la vid Dionisos y cómo los impíos monarcas

En su libro *Homo sacer*, en efecto, Giorgio Agamben insistió sobre esta coincidencia paradójica entre la figura del soberano y del *homo sacer*, recordando que en ambos casos nos encontramos con un personaje que pertenece a la sociedad pero que no está incluido en ella (o, a la inversa, que la sociedad incluye aunque no pertenezca a ella)³⁰⁵. Esta situación paradójica se revela en la figura del hombre-lobo (el *wargus* del derecho germánico), nombre con el cual se tildaba a los bandidos que se ponían fuera de la ley y a los cuales, por este motivo, se los podía matar sin que esto se considerase homicidio. El hombre-lobo no conoce más derecho que el natural, o el derecho

fueron destrozados, el uno por las bacantes frenéticas y el otro por caballos. Las tradiciones griegas pueden muy bien haber desfigurado las reminiscencias de una costumbres de sacrificio de seres humanos, y especialmente de reyes divinos, en su carácter de Dionisos, dios que recuerda a Osiris en muchos puntos y que, como este, fue descuartizado miembro a miembro”. James Frazer, ob. cit., p. 435. Estos y otros pasajes de *La rama dorada* inspiraron a Freud en el momento de elaborar su mito del padre de la horda primitiva pero también para apoyar la tesis de Sellin acerca del asesinato de Moisés. Pero Frazer refiere algunos fenómenos comparables a propósito de otros pueblos. Así “los salvajes timmes de Sierra Leona, que eligen su rey, se reservan el derecho de darle una paliza la víspera de su coronación y se aprovechan de este privilegio constitucional con tan magnífica voluntad que muchas veces el desgraciado monarca no sobrevive mucho tiempo a su elevación al trono. Esta es la razón por la que, cuando los jefes principales guardan rencor a alguno y desean librarse de él, lo eligen rey. Antiguamente, al elegido, antes de proclamarlo rey de Sierra Leona, solían cargarlo de cadenas y zurrarlo; después le quitaban los grilletes, lo vestían de ropaje real y recibía en sus manos el símbolo de la dignidad real, que era nada menos que el hacha del verdugo. No es, pues, sorprendente leer que en Sierra Leona, donde han existido estas costumbres, ‘excepto entre los mandingos y suzis, pocos reyes han sido nativos de los países que gobernaron. Tan distintas son sus ideas de las nuestras, que eran muy pocos los que solicitaban tal honor y la competencia era cada vez más rara’”. James Frazer, *ibíd.*, p. 215.

³⁰⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer I: Il poetere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995.

del más fuerte, pero lo mismo sucede con el soberano, desde el momento que se halla, como lo sabía Hobbes, por encima de la ley y tiene un derecho de vida y de muerte (de *patria potestas*) sobre los súbditos. Esta asociación entre el *túrannos* y el lobo se encontraba ya en la *República* de Platón, quien recuerda que el déspota cebado por la sangre de sus súbditos se convierte en lobo, pero Agamben vuelve a encontrarla en un *lais* de Marie de France: *Bisclavet*.

Patrick Süskind recrea este mito del hombre-lobo en la mitad de su novela. Después de haber pasado siete años encerrado en una caverna del macizo central francés, Grenouille aparece cerca de Montpellier como uno de esos *enfants sauvages* privados de lenguaje y de sociabilidad. Y Süskind va a parodiar la novela gótica cuando convierte a Grenouille en un lobo o un vampiro sediento del olor de las jóvenes que asesina. El día en que la población espera asistir a su sacrificio, Grenouille se transmuta, como Nanahuatzin, en esa divinidad encarnada que cautiva irresistiblemente a la multitud.

NACIONALISTA GRINGO

...la paradoja es la pasión del pensamiento,
y el pensador sin paradoja es como el amante
sin pasión: un mediocre sujeto.

SÖREN KIERKEGAARD

Como sucede con “Tres versiones de Judas” y “Tema del traidor y del héroe”, una buena parte de la literatura de Borges gira en torno a esta paradoja del *homo sacer*, y su predilección por las aporías (“esos pedacitos de tiniebla griega”) no es un secreto para nadie. Recordemos, sin ir más lejos, cómo abordó la cuestión del nacionalismo de su juventud, ese “criollismo algo voluntario”, como lo calificaría más tarde, que podemos calificar de empresa de purificación. A los veintiocho años, Borges añoraba un tango “primitivo”, “pendenciero y sobrador”, pariente de la milonga orillera, que no era, según él, la “rezongona quejumbre itálica” de Juan de Dios Filiberto o de otros compositores provenientes de la inmigración. A los cincuenta, en otro ensayo sobre el tango, Borges va a lamentar esta xenofobia de sus años mozos y se la va a imputar, con humor, a una injerencia extranjera: “En aquel mito, o fantasía, de un tango ‘criollo’ maleado por los ‘gringos’, veo un claro síntoma, ahora, de ciertas herejías nacionalistas que han asolado al mundo después –a impulso de los gringos, naturalmente”³⁰⁶.

³⁰⁶ Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 164-5.

Los nacionalistas, en efecto, no cesaban de denunciar todas aquellas costumbres, ideas, modas o doctrinas que no tuvieran un origen nacional o, como decían ellos, “criollo”, y solían denostar con los mote de “gringos” y “cipayos” a quienes pretendían introducir las en el territorio nacional o a quienes las adoptaban en detrimento de sus versiones autóctonas. Borges va a señalar entonces que un verdadero nacionalista debería empezar por abjurar del propio nacionalismo ya que se trata de una idea, a todas luces, foránea. Si el nacionalista radicalizara su doctrina, o si no aceptase la excepción fundadora, estaría obligado a abandonar el nacionalismo.

Los nacionalistas argentinos enunciaban, aunque más no fuera implícitamente, una ley que se pretendía exhaustiva: “que todo, en este país, tenga una raíz nacional”. Pero como semejante norma no floreció en suelo patrio sino en tierras de ultramar, constituye su propia excepción, o su transgresión inherente, porque no puede convertirse en un elemento del conjunto que ella misma delimita. Parafraseando a Groucho Marx, podría afirmarse que el nacionalista funda el club de los “criollos” pero no puede inscribirse en él como socio porque no cumple con los requisitos exigidos por él mismo para seleccionar a los miembros. El fundador del club “criollo” es, paradójicamente, un “gringo”, de modo que queda excluido de la agrupación que erige, a menos que ingrese en ella como un larvado traidor, a la manera del líder de la independencia irlandesa, Fergus Kilpatrick, en “Tema del traidor y del héroe”.

Es más, como esto de importar ideas foráneas caracterizaba a sus enemigos “gringos” o “cipayos”, los propios nacionalistas pertenecían al conjunto de sus odiados adversarios por el hecho mismo de propalar el nacionalismo. Aquel adversario que “maleaba” la pureza “primitiva” de la cultura criolla, aquella amenaza exterior que corrompía el *Volkgeist* argentino, se encontraba en la propia posición de enunciación de la norma nacionalista, en lo que podríamos llamar su “acto

fundacional”. De modo que la primera traición a la ley nacionalista se hallaba en su origen mismo. El “maleante” que el joven criollista Borges intentaba suprimir para restablecer la pureza originaria de la comunidad nacional, el forastero que no formaba parte de la familia o el traidor a la causa nacionalista, era él mismo.

¿Y cómo no reconocer en esta entidad paradójica la figura del doble siniestro o *unheimlich* como lo llamaba Freud? El psicoanalista vienés había llamado la atención, precisamente, acerca de la ambivalencia de su antónimo, *heimlich*: este alude a lo familiar o a lo propio del país natal (*Heimat*), pero también a lo oculto, a lo secreto, a lo taimado (*heimlich vor* sería una traducción adecuada del *larvatus prodeus* latino), y en este aspecto coincide con su negación, *unheimlich*, que significa extraño, inquietante o, como el propio Freud indica, tras consultar la traducción española: sospechoso, de mal agüero, lúgubre o siniestro. Ese gringo que al nacionalista se le aparece como un otro amenazante no es sino el origen mismo de su proyecto: el fundamento traumático vuelve como una alteridad siniestra.

Lacan iba a retomar este problema estableciendo una distinción entre el semejante y el prójimo. Para un nacionalista, el semejante sería el criollo, la imagen amable en la cual se reconoce como en un espejo: su identificación imaginaria o narcisista. El prójimo sería, por el contrario, aquel gringo, el extranjero en el cual no se reconoce, el que “no tiene nada que ver con él”, el monstruo que rechaza y que querría expulsar de su mundo familiar. El mandamiento de Cristo, “ama a tu prójimo como a ti mismo”, no exigía amar, justamente, al semejante, a la “gente como uno” o al miembro del mismo club, sino a ese doble ominoso. Y por eso Lacan sostenía que este mandamiento le exige al sujeto amarse también a sí mismo, lo que no tiene nada que ver con el narcisismo, porque ese “sí mismo” no es la imagen amable en la cual se reconoce –ese

yo que es siempre algún *otro* especular— sino esa alteridad angustiante o maléfica demasiado *próxima*. El nacionalista ama a su semejante, el criollo, pero el mandamiento evangélico lo compele a amar no solo al gringo sino también a ese gringo en el cual se convirtió desde el momento en que asumió la causa nacionalista, vale decir, a sí mismo. El mandamiento cristiano no nos exige solamente que dejemos de detestar al extraño sino también que dejemos de odiarnos a nosotros mismos, a nuestro enemigo más íntimo. Y por eso Lacan resumía esta torsión sintomática con un retruécano intraducible al español: “*Tu es celui que tu hais*” (eres ése que odias)³⁰⁷.

El mandamiento cristiano resulta en este aspecto compatible con la consigna delfica que Sócrates había asumido como propia: “Conócete a ti mismo”. Porque ese *sí mismo* no es, precisamente, la imagen en la cual solemos reconocernos. Tampoco es que ignoremos ese *sí mismo*. Lo que ignoramos, más bien, es que se trate de nosotros, porque no queremos reconocernos en un forastero execrable. El nacionalista no ignoraba quién era el gringo. Lo que ignoraba, o lo que prefería ignorar, es que él formaba parte de ese conjunto adversario. Pero ya vimos por qué: esta exclusión resulta necesaria para que la ley nacionalista conserve su consistencia, o para que podamos decidir, en cada caso, qué individuos tienen derecho a formar parte de aquel círculo criollo. Ya no se puede decir entonces que el xenófobo discrimine aquello que no comprende; sucede simplemente que el propio acto fundacional de la norma nacionalista no puede quedar *comprendido* entre los elementos normales, aunque el nacionalista nunca logre desprenderse de ese acto. No hay diferencia entre la incompreensión y la expulsión del fundador transgresivo. No hay

³⁰⁷ Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998, pp. 491-507.

diferencia, en última instancia, entre la ignorancia y la discriminación. Se trata de las dos caras de un mismo rechazo: “De eso, no quiero saber nada”.

La paradoja de Borges nos permite comprender mejor la relación de torsión topológica que Lacan establecía también entre la ley y el goce. El goce, por empezar, es aquello que la ley prohíbe. En el caso de la legalidad nacionalista: adherir a doctrinas extranjeras. Hay entonces una primera lectura que suele hacerse de esta complicidad de contrarios: desde el momento en que la ley me prohíbe algo, estoy tentado de hacerlo. Y esto, en principio, es lo que habría dicho San Pablo cuando sostenía que no habríamos conocido el pecado (esto es, el goce) si no hubiéramos conocido la ley. Pero esto no significa que todo deseo sea deseo de transgresión, pecaminoso, inmoral. El problema es más bien que la ley se funda en el goce que prohíbe. Como bien lo vio el autor de *Ficciones*, cuando el nacionalista instaura la ley que condena la importación de doctrinas extranjeras, ya está transgrediendo esa norma, dado que está importando la ley misma. Ley y culpa se presuponen, así, recíprocamente. O si se prefiere: el pecado originario es la propia ley. Cuanto más el policía nacionalista procura detectar en su patria las huellas del maleante gringo, más actúa, aunque no lo reconozca, “a impulso de los gringos”.

Esta última expresión nos permitiría deslindar entonces el deseo y la pulsión y comprender la relación que los une. Los nacionalistas, por ejemplo, no cesaban de buscar al criollo puro, el auténtico representante de la identidad nacional, Santos Vega o Martín Fierro. Pero se encontraban con personajes que, desde luego, nunca eran eso: el gaucho mítico se presentaba como un inmaculado ideal metonímico que siempre estaba más allá (de donde la sátira de Leopoldo Marechal en el *Adán Buenosayres* cuando convertía a los martinfierristas en un grupo de expedicionarios internándose en los arrabales porteños en busca del último compadrito genuino,

quintaesencia del porteño, no “maleado” aún por el progreso y las corrupciones gringas). El objeto de deseo inalcanzable no es, sin embargo, el objeto pulsional: este es, por el contrario, la mirada gringa de la cual los nacionalistas no lograban desprenderse, porque se hallaba en los fundamentos de su propio proyecto de purificación nacional; se trataba del resto abyecto que era como un extranjero dentro de ellos.

El nacionalista busca al criollo puro y aborrece al maleante gringo, pero no puede desembarazarse de este porque si dejara de importar esa doctrina foránea, dejaría también de buscar al criollo inmaculado. El gringo no es entonces el objeto del deseo pero es, como puede notarse, su causa: esa búsqueda del criollo “primitivo” se hace “a impulso de los gringos”. El objeto pulsional no es el objeto del deseo sino su causa olvidada, rechazada o expulsada. Su causa traumática. La paradoja consiste ahora en que la causa del deseo, aquello que “impulsa” al nacionalista a buscar, o a desear, al criollo mítico, le impide también encontrarlo, o al menos le impide dar con un criollo que sea la quintaesencia de la patria. El nacionalista busca su bien, porque, según él, vamos a estar bien cuando logremos alcanzar esa identidad perdida o pervertida, cuando finalmente reencontremos ese ser nacional desembarazado de las influencias extranjeras que vinieron a “malearlo”. Pero el motivo por el cual persigue ese bien es el mismo mal que aborrece (y que no es un mal sino para él, desde luego).

Por eso Borges señalaba que la literatura criollista, con su culto del color local, era una mirada turística. Una prueba de la autenticidad del Corán –explicaba– residía en que nunca se mencionan allí los camellos. Si hubiera sido escrito por un falsario, un nacionalista árabe o, precisamente, por un turista extranjero, habrían desfilado por sus versetos caravanas de camellos. La búsqueda de la verdadera identidad árabe se convierte así en su contrario: una falsificación, una

impostura. Y era lo que sucedía con la patria de los nacionalistas argentinos: se trataba del espectáculo de una sociedad pre-moderna, tradicional, épica y patriarcal, observada desde la mirada nostálgica de sujetos modernos y cosmopolitas. Así el mito de un Interior folclórico y puro por oposición a una Buenos Aires pervertida y europea no había sido labrado por intelectuales provincianos sino por escritores porteños.

Para los nacionalistas resultaba imposible desembarazarse del gringo porque este no se encontraba entre los objetos vistos sino en la propia mirada. Borges alude a esta escisión del sujeto a propósito de Juan Dahlmann, el protagonista de “El Sur”, un relato cuyas alusiones autobiográficas resultan más que evidentes, a tal punto que pueden leerse como una ilustración literaria de la mencionada crítica del “criollismo algo voluntario” de su juventud, cuando escribió dos ensayos que renegaría más tarde: *El idioma de los argentinos* y *El tamaño de mi esperanza*. Ese “secretario de una biblioteca municipal de la calle Córdoba” tenía, justamente, dos abuelos: el materno, “había sido aquel Francisco Flores, del 2 de infantería de línea, que murió en la frontera de Buenos Aires, lanceado por indios de Catriel”; el paterno, en cambio, había sido un “pastor de la iglesia evangélica” que desembarcara de Buenos Aires hacia 1871³⁰⁸. “En la discordia de sus dos linajes”, prosigue Borges, “Juan Dahlmann (tal vez a impulso de la sangre germánica) eligió el de ese antepasado romántico, o de muerte romántica”³⁰⁹. La ambigüedad de este pasaje será la de todo el relato. En efecto, ¿quién era el antepasado “romántico”? Si entendemos este adjetivo como una alusión a una precisa tradición filosófica y literaria, el “romántico” sería su abuelo germano. Si lo entendemos como una actitud vital, el “romántico” era su

³⁰⁸ Jorge Luis Borges, “El Sur”, en *Obras completas*, ob. cit., p. 525.

³⁰⁹ *Ibid.*

abuelo argentino. Pero el destino de este solamente podía calificarse de “romántico” desde la perspectiva del primero.

¿Con quién se identifica entonces Dahlmann? A decir verdad, con ambos. Solo que estas identificaciones no tienen el mismo estatuto. Para comprender la diferencia podemos volver a la distinción propuesta por Lacan a propósito de los conceptos freudianos de *yo ideal* e *ideal del yo*. El abuelo materno sería aquí el *yo ideal*, la imagen admirada, a la cual Juan Dahlmann deseaba parecerse, esto es: el semejante, su doble especular o narcisista. El abuelo paterno, en cambio, sería el *ideal del yo*, o la identificación simbólica, el lugar desde donde observa al abuelo materno, la mirada para la cual ese guerrero criollo se convertía en objeto fascinante. Retomando una expresión que Borges ya había empleado a propósito de los nazis, podría sostenerse que Juan Dahlmann decide “jugar a la barbarie energética” para seducir a esos hombres de letras que eran su abuelo paterno y él –aunque no quisiera serlo–. Juan juega al héroe romántico para el romántico Dahlmann, de modo que aquello de lo que está huyendo –su puesto de bibliotecario– es también aquello que no puede abandonar, porque es para ese bibliotecario, o para aparecer como un personaje fascinante a sus ojos, que se puso a representar el papel de criollo. Y por eso Borges vuelve a emplear aquí la misma expresión que en su ensayo sobre el tango: “tal vez *a impulso de la sangre germánica*”. Esto significa, a fin de cuentas, que Juan Dahlmann elige identificarse imaginariamente con su abuelo criollo, pero que lo hace “a impulso de los gringos”. Aunque ambas identificaciones se encontrasen en “discordia”, la primera se explica por la segunda.

Nunca conseguiremos saber, a ciencia cierta, si Juan Dahlmann muere como un criollo o un doctor, como un guerrero o un letrado, como un héroe romántico o como un intelectual romántico. El relato nunca llegará a decidir si este bibliotecario cae durante un duelo de puñales en medio de la pampa

bárbara o si sueña este episodio mientras agoniza en un hospital porteño. Dahlmann pudo morir cuando se “batía” en un duelo criollo con un compadrito pendenciero o tras chocar con el “batiente” de una ventana debido a una distracción suscitada por su entusiasmo ante una traducción inglesa de *Las mil y una noches*. ¿Alcanza el objeto del deseo tras su viaje al sur o sigue apegado, convaleciente, a su objeto pulsional? La significación del adjetivo “romántico”, en todo caso, permanece *indecidible* cuando concluimos “El Sur”. Esta indecibilidad ya no es un suspenso que nunca se levanta –como si se tratase de un relato cuya resolución se omite– sino una ambivalencia estructural que Dahlmann encarna.

OXÍMORON

Podríamos comparar la figura de Juan Dahlmann con el Judas Iscariote de Nils Runeberg. El teólogo sueco no negaba que Judas hubiese traicionado a Cristo. Él sostenía más bien que Judas encarnaba al Redentor por el hecho mismo de haber traicionado a Cristo. En la “vertiginosa diléctica” de Runeberg, hay que empezar por ver en Judas a un traidor para llegar a la conclusión que se trata del Redentor (y esto no significa “anular” y ni siquiera “superar” la tesis de su traición). También hay que comenzar por ver en Dahlmann a un “romántico” (como su abuelo Francisco Flores) para llegar a la conclusión de que era un “romántico” (como su abuelo Johannes Dahlmann).

Lo indecible no es una indecisión entre dos interpretaciones que podrían considerarse, cada una a su manera, válidas. Lo indecible es esta *coincidentia oppositorum*. Y esto es lo que distingue al oxímoron de cualquier *contradictio in adjecto*. Si hablo de una “blancura negra” o de un “cuadrado redondo”, estoy cometiendo una *contradictio in adjecto*. Recordemos en cambio dos célebres casos de oxímoron en poesía. El soneto XXIII de Garcilaso de la Vega se inspira en la tesis de Heráclito según la cual todo cambia. Y por eso concluía con estos versos: “todo lo mudará la edad ligera / por

no hacer mudanza de costumbre”³¹⁰. Si la ley de este mundo es que “todo cambie”, lo único que no cambia es la propia ley, a saber: la *constante inconstancia* o la *inmutable mutación*. Quevedo va a llegar a una conclusión similar en su soneto “A Roma sepultada entre sus ruinas”: “huyó lo que era firme y solamente / lo fugitivo permanece y dura”³¹¹. La excepción a la ley según la cual “todo cambia” es aquí la propia ley. O si se prefiere un vocabulario hegeliano: la antítesis de esta tesis es la propia tesis, mientras que la síntesis sería la aceptación de esta *coincidentia oppositorum* (*coincidencia*, nótese bien, y en modo alguno *conciliación*, error que suele cometerse a propósito de la dialéctica hegeliana). En ambos poemas, el oxímoron pone en evidencia esa contradicción entre enunciación y enunciado, o entre el decir y lo dicho. El sujeto de la *contradictio in adjecto* es un mero locutor incoherente. El locutor del oxímoron es un sujeto escindido.

Acaso la metafísica moderna haya comenzado con un oxímoron larvado: el *cogito* cartesiano. Puedo dudar de todo, decía Descartes, pero no puedo dudar que estoy dudando: en esa *indudable duda* aparece, justamente, el sujeto. Cuando un escéptico llega a dudar incluso de su propia existencia, no se está refiriendo al sujeto de la enunciación sino al sujeto del enunciado: aunque hable acerca de sí, el sujeto nunca se está refiriendo a él como sujeto de la enunciación. Para que su escepticismo fuese completo, debería dudar de su propio escepticismo (y por eso Hegel sostenía que un concepto se completa cuando se niega, como sucede cuando el nacionalista argentino, para volverse exhaustivo, debe desembarazarse de su nacionalismo importado). Un *escéptico convencido* es un escéptico incompleto.

³¹⁰ Garcilaso de la Vega, ob. cit., p. 194.

³¹¹ Francisco de Quevedo y Villegas, ob. cit., p. 244 (las itálicas son nuestras).

Kant va a tomar a su cargo las paradojas implícitas en el *cogito* cartesiano. Así, en la *Analítica*, el sujeto trascendental es el principio que “lo abraza todo” y constituye “la unidad formal de la naturaleza”, mientras que apenas unas páginas más adelante, en la *Dialéctica*, habla de una “expresión completamente vacía de contenido”, “la más pobre de mis representaciones”, un elemento “aislado de todo el resto” y separado por “abstracción” de mi “existencia empíricamente determinada”. Kant llega a negarle incluso ese estatuto de “intuición fija y permanente” que le había atribuido y que vuelve a darle en el capítulo sobre la psicología pura de la segunda edición³¹². ¿Pero cómo no reconocer en esta especie de divinidad “pobre” y “vacía” a aquella “piedra desechada” que terminaría siendo la “piedra angular”? ¿Cómo no ver en este sujeto a esa coincidencia paradójica del *túrannos* y el *pharmakós* que caracterizaba al *ánthropos ágios* o al *homo sacer*? Es cierto entonces que el sujeto cartesiano toma el relevo de la antigua substancia metafísica pero esto no significa que ambas sean “identidades”: como ya lo decía Platón a propósito de la materia prima del *Timeo*, como lo vuelve a plantear Kant a propósito del sujeto de la *Crítica*, la substancia-sujeto es una cosa paradójica y, por consiguiente, un oxímoron.

Lacan podía sostener entonces que el sujeto cartesiano era el sujeto freudiano: a diferencia del autor –figura cuya función consiste en darle una coherencia imaginaria a un discurso o incluso, como planteaba Foucault, a una obra–, el sujeto surge ahí donde aparece una indecibilidad irreducible. Y por eso, en el debate que enfrentó a Foucault y Derrida a propósito del *cogito* cartesiano³¹³, nos inclinaríamos

³¹² Jacob Rogozinski, *Kanten*, París, Kimé, 1996, p. 77.

³¹³ Jacques Derrida, “Cogito et histoire de la folie”, en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967. Michel Foucault, “Mon corps, ce papier, ce feu”, en *Histoire de la folie à l'âge classique* (2^o édition), París, Gallimard, 1972.

más bien por la posición del segundo: lejos de excluir la locura, el *cogito* es el propio punto de locura o, más precisamente, el *oxúmoron*, esto es: la agudeza (*oxús*) loca (*morón*).

HÚBRIS

La decisión soberana es comienzo absoluto, y el comienzo (incluso en el sentido de *arjê*) no es otra cosa que una decisión soberana. Ella surge de una nada normativa y de un desorden concreto.

CARL SCHMITT

La teoría de los “tipos” de Bertrand Russell puede entenderse como una versión lógica de la excepción soberana a la cual va a aludir, pocos años más tarde, Carl Schmitt: “la autoridad demuestra que para crear el derecho no hace falta tener derecho” (paradoja que Agamben traduce de este modo: “yo, que estoy fuera de la ley, declaro que nadie puede estar fuera de la ley”³¹⁴). Inspirándose en Schmitt, Heidegger elaboró un mito similar al del padre de la horda en su *Introducción a la metafísica* de 1935, y lo hizo, curiosamente, a partir de unos versos de Sófocles extraídos, esta vez, de *Antígona*, última tragedia de la trilogía sobre los Labdacidas. En su primer canto, el coro comenzaba diciendo:

Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor.³¹⁵

³¹⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, ob. cit., p. 23.

³¹⁵ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, ob. cit., p. 136.

Ángela Ackermann Pilári escoge el epíteto *pavoroso* para traducir lo que Sófocles había llamado en griego *deinón*, un adjetivo que, en alemán, Heidegger había decidido traducir por *unheimlich*, “aquello que nos arranca de lo familiar [*heimlich*], de lo doméstico, lo habitual, lo corriente o inofensivo”³¹⁶. El hombre vive en su patria (*Heimat*) o su *pólis*, y este es su lugar familiar, regido por ciertas leyes, normas o costumbres, por un orden socio-simbólico, pero se arranca de allí o se desvía de los caminos trazados para fundar otras normas o trazar otros caminos. De donde la doble figura del hombre: animal doméstico e indomable. Y por eso, para Heidegger, la creación, el inicio de un nuevo orden, se confunde con esta transgresión primordial. El fundador es *ápolis*, afirma el alemán retomando el vocablo que Sófocles emplea en aquellos versos de *Antígona* pero que ya había empleado en *Edipo rey* para referirse al protagonista. *Ápolis* entonces: “sin ciudad ni lugar, aislados, pavorosos, sin salidas en medio del ente en su totalidad y, a la vez, sin norma ni límite, sin construcción ni orden, porque los hombres, cuando son creadores, tienen que fundar ellos mismos todo eso en cada ocasión”³¹⁷. Pero es por este motivo que la *arjê* solo puede ser narrada por un mito:

No es un defecto o un fracaso de nuestro conocimiento de la historia el que este comienzo sea inexplicable. En la comprensión del carácter misterioso de este comienzo residen más bien la autenticidad y grandeza del conocimiento histórico. El saber acerca de una protohistoria no consiste en el pedante rastreo que busca lo primitivo o en el coleccionar huesos. No es ni mediana ni enteramente ciencia natural, sino que, de ser realmente algo, es mitología.³¹⁸

³¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 143.

Este texto explica en buena medida el compromiso de Heidegger con la barbarie nazi, como si el autor de *Ser y Tiempo* hubiese creído encontrar en la figura de Adolf Hitler la encarnación de aquel fundador *unheimlich*. Pero lo importante es lo que está sugiriendo con respecto a la propia metafísica: como discurso sobre la *arjê*, en su doble significación de principio y príncipe, esta solo puede realizarse como mitología. El mito no es sino la narración del poder, de la violencia criminal del poder o del origen como *húbris* fundadora. El verdadero poder, el poder originario, se revela, pues, en una narración mítica o como todo lo contrario, en principio, del discurso verdadero.

Apenas una década antes, e inspirándose igualmente en Carl Schmitt, Walter Benjamin había planteado que esta “violencia mítica” no era solo “fundadora del derecho” sino también “conservadora del derecho”³¹⁹. El acontecimiento fundador de un orden instituido sobrevive bajo la forma de una violencia conservadora perpetrada por esos grupos especiales llamados generalmente “servicios secretos”, eso que Tácito llamaba ya, en los *Annales* (I, 2), *arcana imperii* y que Maquiavelo va a convertir en una de las claves del poder del príncipe. Para conservarse, justamente, un orden legal precisa un trasfondo de violencia ilegal, clandestino, que viola las propias leyes que defiende. Incluso las democracias liberales, cuyo origen se remonta igualmente a una violencia revolucionaria, o a una excepción fundadora, encubren esa excepción conservadora (el caso más patente, en la actualidad, son esas zonas de no-derecho como la base de Guantánamo u otros centros de detención clandestinos en donde, a través de la tortura, el gobierno norteamericano supuestamente lucha por

³¹⁹ Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, pp. 179-203.

los derechos humanos y la democracia). La existencia de este *revés del derecho* no es ajena a la aparición de ciertos “héroes” dispuestos a violar la ley para defenderla o de transgredirla en su nombre (y esta excepción conservadora del derecho asume aquí una dimensión que guarda algunas semejanzas con aquel Judas Iscariote de Runeberg). No es raro entonces que los partidarios de esta excepción conservadora –llamados, precisamente, “conservadores”– critiquen a los liberales “honestos” tachándolos de “ingenuos” o incluso de “traidores”: cuando estos exigen que el propio Estado se pliegue a las leyes que supuestamente defiende, lo están, según ellos, debilitando porque ponen en peligro el orden mismo que pretenden defender. A esta excepción conservadora apuntan entonces los grupos contestatarios cuando denuncian el “fascismo encubierto” de un régimen (fascismo que conocen, por supuesto, en carne propia, ya que suelen ser las primeras víctimas de su violencia solapada). De ahí que los liberales se vean tarde o temprano confrontados con la siguiente alternativa: o bien deslizarse hacia el conservadurismo cínico, apoyando sus guerras imperialistas y su policía política (nos encontramos así con defensores de los derechos civiles que brindaron su sostén a la “contra” nicaragüense, votaron el presupuesto para la invasión de Irak y el *patriot act*); o bien deslizarse hacia el izquierdismo, denunciando la “violencia inherente al sistema” o plegándose directamente a la organizaciones que decidan combatirla.

Aunque su conclusión fuese más bien maquiavélica, Carl Schmitt se basaba en este fenómeno para asegurar que la dictadura era el fundamento de cualquier gobierno, incluido el más liberal. El alemán solía evocar una sentencia latina retomada por Hobbes en el *Leviatán*: *Auctoritas, non veritas facit legem*. No es la ley la que le otorga autoridad a un mandatario (“*the law gives authority*”, afirmaba Locke) sino a la inversa: la ley se asienta en la autoridad del príncipe. Para Schmitt,

en cierto modo, había que pasar del “fascismo encubierto” al “descubierto”. Él mismo reconocía, no obstante, que esta “excepción” no podía convertirse en regla, y esta convicción va a llevarlo a tomar sus distancias con el nazismo que había apoyado, aunque hasta el final de su vida haya estado vinculado con movimientos de extrema-derecha y los ideólogos de gobiernos autoritarios como el de Zalazar o Franco³²⁰. A esta “violencia mítica”, en cambio, Benjamin le oponía una “violencia mesiánica” que ya no era conservadora sino destructora del derecho: una violencia que buscaba precisamente romper la complicidad entre el Estado de derecho y su excepción conservadora. Esta ruptura solo podía coincidir con la desaparición del Estado.

³²⁰ Acerca del periplo intelectual y político de Carl Schmitt, puede consultarse el insoslayable trabajo de Étienne Balibar, “Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes”, estudio introductorio a Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, París, Seuil, 2002, pp. 7-65.

CLINAMEN

Ruego a Dios que me libere de Dios.

JUAN DE ECKHARDT

A la *húbris* fundadora, Epicuro la había llamado *parenklísis*, y Lucrecio, inspirándose en él, *clinamen*. Antes de que este mundo existiera, con sus leyes o su manera de ser, los átomos caían paralelamente en el vacío, sin relacionarse entre sí. Hubo de tener lugar, entonces, un desvío inexplicable, irracional, imprevisto, para que los átomos entrasen en contacto y llegasen a componer las estructuras de la realidad presente. El *clinamen*, por consiguiente, no era sino una manera de ilustrar este acto inaugural que no puede explicarse a partir de las leyes en vigor aunque el origen de estas se remonte a él. *Contingere*, decían los romanos, para referirse a dos o más cosas que entran en contacto (*cum, tango*) o también a aquello que, sencillamente, acontece. Derivado de *contingere*, el sustantivo *acontecimiento* no nos sugiere otra cosa: sucedió, y punto, o varios elementos se encontraron sin que nada haya intervenido para que semejante cosa ocurriese.

Inspirándose en este mito materialista, Louis Althusser elaboró hacia el final de su vida una teoría del “materialismo aleatorio”³²¹. El capitalismo sería el “encuentro” –azaroso,

³²¹ Louis Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, París, Stock/Imec, 1994, pp. 439-579.

imprevisible, irracional, contingente— entre “el hombre de los escudos”, el capitalista, y “trabajador desnudo”, proletario desprovisto de todo con excepción de su fuerza de trabajo³²². Este encuentro, prosigue Althusser, “prendió” y “duró”, “provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio nos revela ‘leyes’ tendenciales: las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista”³²³. Lo que importa en esta concepción, sin embargo, “no es tanto la revelación de las leyes, o de la esencia, como el carácter aleatorio de la ‘cristalización’ del encuentro que da lugar a un hecho consumado cuyas leyes podemos enunciar”³²⁴. Las leyes del capitalismo no se encontraban antes del capitalismo, ni surgieron como consecuencia de la transformación de un sistema precedente, sino de un encuentro aleatorio “que hubiese podido no tener lugar” o incluso “no cristalizarse”. Pero eso sucedió, y un día el “hombre de los escudos” y el “trabajador desnudo” se encontraron y la cosa, como puede comprobarse, funcionó, porque esta “combinación” particular de una serie de elementos o átomos (acumulación financiera, medios técnicos de producción, acumulación de materias primas y de productores) se perpetúa hasta hoy.

Poco importa entonces si Althusser ya no invoca a un padre freudiano o un soberano schmittiano que hacen su voluntad (o su capricho) sin someterse a una norma. Lo importante es que ese acontecimiento, aleatorio desde la perspectiva de la estructura que fundó el propio *clinamen*, sigue siendo un mito de los orígenes: el fundador no puede incluirse en la sociedad que constituyó porque no respeta las normas que estableció para su funcionamiento. El acto fundador resulta

³²² *Ibid.*, p. 570.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

desmesurado desde la perspectiva de la medida que fija. El acto inaugural de un orden se convierte, retrospectivamente, en un acontecimiento traumático. Y este acontecimiento no es necesariamente traumático para cualquier norma sino para aquella, precisamente, que surgió a partir de él.

Se habrá notado incluso que Althusser no deja de evocar, implícitamente, el Uno: solo cuando los átomos se “encuentran” –se sin-tetizan, se com-ponen, se con-stituyen– aparece una cosa. Como ya no hay nadie que opere esta unificación –ni deidad ni sujeto–, se supone que la causa primera abandona el plano de la trascendencia para volverse inmanente. El azar, la *alea*, sustituye así a la voluntad soberana. Y el materialismo, para Althusser, no sería sino esta metafísica de la unificación aleatoria. Cabría preguntarse, aun así, si esta invocación del azar no es otra manera de situar, en el origen, el misterio.

El propio racionalismo, después de todo, también remitía el origen de las leyes a la “voluntad insondable” de su fundador. Si Dios lo quisiera, argumentaba Descartes, la suma de uno más uno dejaría de ser dos y el cuadrado de la hipotenusa no sería igual a la suma de los cuadrados de los catetos. La universalidad y la necesidad de las normas también se fundaban, para él, en una decisión incomprensible, como si la autoridad, a la manera de Schmitt, no tuviera que respetar una norma a la hora de establecerla, o como si no fuese la ley la que establece la autoridad, la autoridad fundamental, sino a la inversa. Así Calvino aseguraba que

la voluntad de Dios es hasta tal punto la regla suprema y soberana de justicia, que a todo lo que él quiere, hay que considerarlo justo, en la medida que él lo quiere. Sin embargo, cuando alguien se pregunta, ¿por qué Dios lo hizo así?, hay que responderle: porque lo quiso. Si pretendemos ir más allá, preguntando, ¿por qué lo quiso?, esto implicaría interrogarse acerca

de una cosa más grande y más alta que la voluntad de Dios, lo que nadie puede hallar...³²⁵

¿Qué diferencia existe entre decir “no se sabe por qué esto es así” y decir “esto es así por azar”?

Habría que preguntarse, en todo caso, si materialismo aleatorio de Althusser es un verdadero materialismo o si se limita a emplear metáforas materiales para referirse, como siempre, al problema de la *arjê*. ¿Qué significa, después de todo, que el encuentro imprevisible “prendió”, “se cristalizó” y “duró”? Althusser, desde luego, está sugiriendo así que una estructura no es sino un acontecimiento que se perpetúa, un acontecimiento “dotado de una eficacia permanente”, como decía Lévi-Strauss³²⁶, ¿a propósito de qué? Del pensamiento mítico, precisamente... Pero aquí volvemos a encontrar la equivalencia benjaminiana entre la fundación y la conservación porque el nuevo orden no lograría perpetuarse sin una violencia que mantuviera esa cohesión o esa “cristalización”.

Cuando Althusser se presentaba como un “anti-humanista teórico”, estaba haciendo alusión a una definición precisa del humanismo, aquella que encontramos en el joven Marx: “la raíz del hombre es el hombre”. Entiéndase por esto: la *arjê* del hombre es el hombre mismo. Y esto significaba que en el origen y, por ende, en el poder, en ese poder que se llamó constituyente, se encontraba la *praxis* humana. El hombre produce y, produciendo, se produce. El hombre era el auténtico pro-ductor, el que “hace salir”, el que “genera” y por eso no podía hablarse de una esencia humana –no había una manera de ser que fuese propia del hombre– pero sí de un poder humano, a saber: una *arjê*. Sucedía sencillamente

³²⁵ Jean Calvin, *Œuvres choisies*, París, Gallimard, 1995, p. 143.

³²⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, ob. cit., p. 239.

que lo producido lograba dominar la producción. La dominación, en este aspecto, seguiría teniendo una estructura religiosa: aquello que los hombres hacen termina por dominarlos. Y por eso para Marx el fetichismo de la mercancía tenía este carácter teológico-político y resumía esta alienación de la *praxis*. Para Althusser, en cambio, la aparición del capitalismo no provenía de la *praxis* humana sino, como acabamos de ver, de un encuentro aleatorio e imprevisible entre el “hombre de los escudos” y el “trabajador desnudo” o entre cierto capital disponible y cierta fuerza de trabajo “desterritorializada” o desconectada de la servidumbre feudal. La filosofía de la *praxis* era para Althusser una versión pseudo-materialista del idealismo hegeliano: un hombre-dios que se crea a sí mismo, el hombre como *causa sui*. Pero si el capitalismo ya no tiene como fundamento, o como *arjê*, la *praxis* humana, esto significa que los hombres no pueden reapropiarse de esa *praxis*. Y lo que es peor, esto significa que la *praxis* por sí misma no puede superar el capitalismo porque está sujeta a él. La historia, en este aspecto, no sería una historia humana –el relato de su progresiva emancipación o de la apropiación de su productividad– sino una historia en la cual los humanos son los actores de una obra que ya no fue escrita por un autor, como suponían Epicteto o Calderón, sino por el azar. El dios althusseriano juega a los dados, o no es sino el propio juego de dados, pero cada una de sus tiradas impone un determinismo inexorable (se trata de un juego, digamos, en donde, de vez en cuando, se ponen en juego las propias reglas de juego). La tan criticada declaración de Heidegger según la cual “solo un dios puede salvarnos” podría haber sido proferida, después de todo, por Althusser: solo un dios puede liberarnos de un sistema en el cual nos introdujo otro dios, o el mismo. Y algunos místicos cristianos ya habían vislumbrado el problema: Dios venía a salvarnos de él mismo. Pero este recurso a la gracia, a la excepción liberadora

de la ley, no sería sino una versión invertida de la excepción fundadora de la ley: un mito del futuro.

Esto explica en buena medida el escepticismo político de los últimos años de Althusser: la revolución, entendida como “toma del poder”, es una obstinada ilusión porque el poder, la *arjê*, no se toma, y sobre todo no se toma políticamente. Si el sistema funciona como una estructura autodeterminada en la cual los sujetos se ven reducidos al papel de agentes, entonces no hay una salida política del capitalismo sino, a lo sumo, una crisis proveniente de sus propias contradicciones (solución hegeliana propuesta alguna vez por la socialdemocracia que Althusser también descarta). El problema con el cual se ve confrontado Althusser, problema estrechamente ligado a su “cientificismo”, consiste en saber desde dónde, desde qué lugar, un sujeto del orden capitalista puede proferir un enunciado acerca del totalitarismo de ese orden.

ANTINOMIAS

La *húbris* heideggeriana, el *clinamen* althusseriano y la *au-toritas* schmittiana son variantes de la antinomia dinámica cuya solución Kant proponía en la *Crítica de la razón pura*. “Todos los fenómenos obedecen a la ley de causalidad”, dice la tesis de esta antinomia. Para que esto sea cierto, no obstante, debía haber por lo menos una X que no obedeciera a la ley de causalidad y se trataba del sujeto que enunciaba esa ley. Ese sujeto era, en una época, el Dios del Génesis. Tras la “revolución copernicana”, el sujeto trascendental toma el relevo. Si el sujeto de la enunciación de la frase “todos los fenómenos obedecen a una causa” estuviera también determinado, no podría sostener que “todos” los fenómenos lo están. El sujeto trascendental, el legislador kantiano, no podía pertenecer al dominio de los fenómenos. Hay algo cuya existencia no podemos constatar empíricamente –condición *sine qua non*, según Kant, para que podamos decir que algo existe– y sin embargo debemos presuponer su existencia no-fenoménica (esta antinomia, como se habrá notado, constituye una variante de la paradoja metafísica del origen: existe algo antes de que exista algo). Es por este motivo que Jean-Claude Milner situaba esta solución de la antinomia dinámica en la vertiente masculina de las fórmulas de la sexuación: los enunciados “todo obedece

a una ley causal” y “hay algo que no obedece a una ley causal” son, ambos, verdaderos. Pero esto, explicaba Kant, a condición de que se le añadiera a la tesis la expresión “todos los fenómenos”, y que se entendiera, en la antítesis, que ese “algo”, el sujeto libre, no es un fenómeno. El determinismo universal no es incompatible con la libertad humana. Es más, el determinismo universal de la ciencia precisa necesariamente presuponer la libertad humana porque sin esta excepción fundadora sería imposible sostener que “todos los fenómenos obedecen a la ley de la causalidad” o “nada sucede sin motivo”. Quienes se complacen en sostener la tesis del determinismo universal negando la libertad humana, olvidan su propia posición de enunciación³²⁷. De ahí que la crisis del universalismo haya estado acompañada por una crisis de la noción de libertad, al menos tal como la entendía el kantismo.

A nuestro entender, el equivalente de las fórmulas femeninas de la sexuación propuestas por Lacan no se encuentra, como presumen Žižek y Copjec, en las antinomias matemáticas de Kant que abordan el dilema acerca de la ausencia o no de límites espacio-temporales del mundo³²⁸. Kant sugería, en efecto, que tanto la tesis como la antítesis son, en este caso, falsas porque presuponen un referente, el mundo, que “no existe”, dado que no tiene el estatuto de un fenómeno de la experiencia. Žižek y Copjec establecen entonces un parale-

³²⁷ La resolución de esta antinomia permite entender, por otra parte, el pasaje de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Como cualquier objeto, el sujeto humano está sujeto a la ley de la causalidad. Y como en cualquier otro animal, esta ley asume la forma del principio del placer y el displacer. Como sujeto moral, no obstante, se encuentra sujeto a la ley moral y ésta lo “libera” de sus intereses egoístas (o, como dice Kant, de sus deseos “patológicos”), imponiéndole una obligación: el respeto del otro.

³²⁸ Slavoj Žižek, *Subversions du sujet*, Rennes, Presse Universitaires, 1999, p. 58-62. Joan Copjec, *El sexo...*, ob. cit., pp. 19-64.

lo entre la “no-existencia del mundo” y la “no-existencia de la mujer”. Pero el problema, a nuestro entender, consiste en que, para el prusiano, la ausencia de límites del mundo es una tesis falsa, mientras que, para Lacan, la mujer es “no-toda” porque, precisamente, “no existe” el límite o la excepción que caracteriza a las fórmulas masculinas. El problema sigue situándose, para Lacan, en la paradoja russelliana del conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos. O bien este conjunto existe pero no forma parte de sus elementos, o bien no existe y, por consiguiente, los elementos no pueden reunirse en un conjunto superior: no hay un todo del ser. O para decirlo con una proposición de Alain Badiou: “El pensamiento no puede aprehender como un ente una multiplicidad compuesta de todos los entes”³²⁹. Si pensamos este problema desde la perspectiva de la antinomia dinámica, la solución femenina se encontraría en una radicalización del determinismo que incluyera al sujeto de la enunciación de la ley: “no hay nada que no obedezca a la causa”. Porque si nuestra visión determinista también está determinada, entonces el determinismo ya no puede convertirse en ley universal porque sería el efecto de ciertas circunstancias en las cuales se encuentra el sujeto que la profiere. Así las cosas, entonces, “no-todo obedece a una causa”.

Althusser, curiosamente, ya había vislumbrado el problema en su *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En un pasaje de este ensayo, el francés llega a escribir: “Tanto el que escribe estas líneas como el lector que las lee son sujetos y como consecuencia, sujetos ideológicos (proposición tautológica), es decir que tanto el autor como el lector de estas líneas viven ‘espontáneamente’ o ‘naturalmente’ en la ideología”³³⁰.

³²⁹ Alain Badiou, *Les Nombre et les nombres*, París, Seuil, 1990, p. 33.

³³⁰ Althusser, *Sur la reproduction*, ob. cit., p. 303.

En el capítulo de *La vida psíquica del poder* que le consagra a la teoría de la interpelación de Althusser, Butler presume que el francés está reconociendo su fracaso a la hora de elaborar una teoría que “escape” a la ideología³³¹. Pero lo interesante de su posición se encuentra, justamente, en esta imposibilidad. Althusser no decía que “todo los sujetos están sujetos a la ideología”, en cuyo caso se hubiera situado en una posición de metalenguaje (todos, *salvo* yo). Althusser estaba sosteniendo que “no hay ningún sujeto que escape a la ideología”. O para decirlo con el léxico de Sófocles, Schmitt y Heidegger: no hay fundador *ápolis*. La consecuencia de este enunciado sería entonces: “no-todo sujeto se encuentra sujeto a la ideología”. Ni siquiera él, como sujeto de la enunciación de su teoría de la ideología, se sustrae a la ideología. Pero por este mismo motivo, no puede universalizarla. Algo similar ocurriría con aquella afirmación de Foucault que evocamos al inicio de este ensayo: “No hay afuera del poder”. El propio Foucault multiplicó las declaraciones en este sentido: su teoría del poder también se inscribe en una configuración de poder. El poder es completo pero, por este mismo motivo, carece de consistencia. Y toda teoría acerca de la consistencia del poder, toda teoría que sitúe la *arjê* en una excepción fundadora como la *auctoritas* schmittiana, la *húbris* heideggeriana o el *clinamen* althusseriano, solo puede elaborarse como mitología. O para decirlo con un pleonasma: como mitología masculina.

³³¹ Butler, *The psychic life...*, ob. cit., p. 290, n. 5.

DECONSTRUCCIÓN

No somos nosotros quienes jugamos con las palabras
sino las palabras quienes juegan con nosotros.

MARTIN HEIDEGGER

Supongamos que no dijéramos “no hay afuera del poder” sino “no hay afuera del texto”: es toda la diferencia entre Foucault y Derrida³³². “No hay afuera del texto” es un enunciado que responde a una lógica femenina: no hay nada que no se encuentre en el texto, pero por este mismo motivo el texto es no-todo, el texto no es un metalenguaje. Aquellos elementos que supuestamente se encuentran fuera del texto –el autor, el lector, el referente– ya son textuales. *Deus sive Natura*, había dicho Spinoza; *Deus sive Textus*, podría haber dicho Derrida. No podría hablarse, sin embargo, de un pantextualismo como variante del panteísmo ya que el texto no es *pan* sino *mê-pan*. Cuestión perfectamente aristotélica al fin y al cabo: el ser no es un género, había declarado el Estagirita. El ser no es el conjunto de todos los conjuntos. Y Borges lo sabía: si no hay nada fuera de la biblioteca, si la biblioteca es infinita, entonces no hay un catálogo de todos los catálogos (aunque haya bibliotecarios que no cesen de buscarlo).

³³² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, París, 1967, p. 227.

Derrida encuentra una paradoja similar a la formulada por Epiménides en una carta de Platón. Los exégetas discutieron durante siglos la autenticidad de la epístola cuarta donde este filósofo aseguraba que “no hay obra de Platón”³³³. Como este enunciado se encuentra en una obra de Platón, se vuelve falso si se lo toma por un verdadero enunciado, y verdadero, apenas se lo considera falso. Su estatuto resulta, en este aspecto, indecidible. Esta indecisión puede encontrarse también entre lo que un filósofo “dice” y lo que “quiere decir”. El propio Platón juega en el *Fedro* con la doble significación del vocablo griego *pharmakón*: remedio y veneno. El *pharmakón* sería, en este caso, la escritura inventada, según el mito, por Theut. Theut quiso introducir un remedio a la fugacidad de la voz pero lo que nos inoculó, según Platón, fue un veneno: la escritura sale a pasear por el mundo dirigiéndose a cualquiera y prestándose a las interpretaciones más disímiles. ¿Cómo traducir entonces *pharmakón* en el texto platónico? Cualquiera de las dos traducciones –remedio o veneno– está presuponiendo que Platón quiso decir una cosa u otra, de modo que borra la ambivalencia del vocablo *pharmakón* y neutraliza así la escritura³³⁴. Lo propio del *lógos* filosófico consistiría en borrar esta ambigüedad inquietante de la escritura haciéndonos creer que existe fuera de la textualidad. El traductor, en este aspecto, ya no sería al traidor sino aquel que supuestamente respeta la intención originaria del autor aunque este haya escogido un vocablo deliberadamente ambiguo, indecidible, para referirse a esa escritura que, por sus dobleces, lo inquietaba. La historia de la filosofía, prosigue entonces Derrida, es la historia de este imposible borramiento de la

³³³ Jacques Derrida, *La carte postale*, París, Aubier-Flammarion, 1980, p. 68.

³³⁴ Jacques Derrida, “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, París, Seuil, 1972.

escritura, de la materialidad del decir, del *gramma* o del sonido articulado (*engrammatós* era el sonido que podía escribirse con caracteres). El fantasma filosófico sería el mito de un autor capaz de definir cada uno de los términos de su discurso impidiendo las irremediables ambigüedades, los equívocos y los malentendidos. Tarea imposible, sin duda, porque esto supondría que el autor se situara fuera del texto para dominarlo, como si fuese su origen. Pero el autor ya es un elemento del texto, o incluso uno de sus efectos.

La filosofía surge como una presunta superación de la poesía y por eso es el pensamiento que sustituye la metáfora por el concepto. La metáfora, afirmaba todavía Hegel, es “oscura”, mientras que el concepto es “claro”. Pero las locuciones *metáfora* (traslación), *oscuridad*, *claridad* e incluso *concepto* (asído) ya son metáforas:

Todos los conceptos que han operado en la definición de la metáfora siguen teniendo un origen metafórico y una eficacia “metafórica”, para emplear esta vez una palabra que ya no conviene para designar unos tropos que sirven tanto de definición como de definido.³³⁵

La metáfora podría llegar a definirse si se pudiera establecer una diferencia entre lo propio y lo figurado, o entre lo literal y lo metafórico, que no fuese metafórica. La locución *figura*, proveniente del verbo *ingere* (fingir), sugiere que lo original, o la cosa en persona, fue sustituida por algo que se hace pasar por ella sin serlo, un impostor o un falsario que nos estaría embaucando. Pero esta figuración no sería sino el funcionamiento corriente del lenguaje desde el momento en que sustituye

³³⁵ Jacques Derrida, “La mythologie blanche”, en *Marges*, París, Minuit, 1972, p. 272.

las palabras por las cosas, sustitución irremediable, en cierto modo, ya que la cosa misma nunca se nos da en sí misma³³⁶.

La noción de metáfora, incluso, condensa el problema de la *différance* derridiana. Cuando hay una metáfora, el significante presente, el que *figura* en el texto, sustituye a un significante

³³⁶ Al menos en un primer momento, el pensamiento de Derrida gira en torno a una interpretación husserliana de la *protè ousía* como *arjè*. El francés entiende la *protè ousía* en el sentido de la presencia, de la cosa “en persona”, y la *arjè* como lo originario o, más bien, lo original por oposición al simulacro, la figura, la ficción, el fantasma o los espectros. Y lo hace, desde luego, para invertir esta jerarquía: lo original, la presencia pura, no sería sino un efecto de lo no-original, del sustituto, del suplemento. A esto alude el concepto, o el pseudo-concepto, de “archi-huella”: en el origen ya hay una huella o un sustituto de la cosa. Y por eso esta presencia se ve constantemente diferida, o diferenciada, sin que podamos encontrar nunca la cosa misma: su *ipseidad*. Como lo señaló Jean-Michel Salanskis, a partir de una sugerencia de Jean-Luc Nancy, la filosofía de Derrida pareciera ignorar el problema de la génesis o de la *arjè* en el sentido de *génos*, causa primera o poder (Jean-Michel Salanskis, “Déconstruction et *linguistic turn*”, en *Derrida: la déconstruction*, París, PUF, 2005, p. 17). Este problema aparecería más bien en una etapa ulterior de sus trabajos cuando se interesa en la dimensión performativa de los actos de habla (una etapa que ya no puede llamarse, por este motivo, “post-estructuralista”). Desde los años sesenta, no obstante, Derrida habla de la “productividad” de los textos, del “engendramiento” e incluso de la “diseminación” (con alusiones explícitas a lo seminal y la inseminación). La archi-huella adquiere aquí un valor estrictamente metafísico: produce, suscita, genera, un “efecto” de presencia (un “efecto” autor, un “efecto” referente e incluso un “efecto” lector). Así es cómo la diferencia produce la identidad, la repetición, lo original, el sustituto la presencia, etc. La cuestión metafísica de la *arjè*, o del por qué hay algo en vez de nada, se encuentra por consiguiente en el centro del pensamiento derrideano, aunque este centro lo ocupen ahora unos elementos presuntamente marginales. La deconstrucción, después de todo, podría resumirse con aquella sentencia de Jesús: “La piedra que los constructores desecharon vino a ser la piedra angular”. Derrida recuerda en una de sus conferencias, *Force de loi* (París, Galilée, 1994), aquel “necesario sacrificio de los fundadores” que le llamara la atención a Freud y que aparece como una de las constantes de la arqueología metafísica. Y él mismo no cesó de subrayar que la deconstrucción no es una operación externa sino interna a la metafísica.

diferente: el significante ausente. *Sol*, por ejemplo, sustituye a *Bien*. Pero si este significante figurase ahora en el texto, también se convertiría en una figura (o también sería el sustituto de un significante ausente, diferente: de *goce*, por ejemplo). El único significante que no difiere de sí, que no remite a otro significante distinto de sí, es siempre el significante ausente: el significante callado, omitido, reemplazado. La no-diferencia, por ende, no es sino un efecto de la diferencia o de la figuración.

Podría decirse incluso que la metafísica ya es metafórica: para ir de lo sensible a lo inteligible, de la parte al todo o de los efectos a la causa, está obligada a recurrir a estas figuras. O como diría Avicena, el filósofo debe “velar ligeramente” esa luz que no puede ver de frente. Y esto significa que lo que “quiere decir” no quiere decirlo literalmente, por pudor o inhibición, como si no cesara de velar aquello que quiere develar. El concepto de metáfora, o la idea de que el autor debe valerse de otras palabras para decir aquello que quiere decir, ya introduce entonces la ilusión de un “querer decir”, de una “intencionalidad”, anterior al propio decir: un vocablo que no figura. La filosofía no es solo un discurso metafórico sino también un discurso que gira en torno a la cuestión de la metáfora porque alega que está diciendo metafóricamente algo que podría haber dicho literal o conceptualmente, aunque no logre hacerlo. La metáfora resume así el movimiento de la *différance*: lo que es sólo se presenta a través de lo que no es, o lo idéntico es un efecto retroactivo de lo diferente.

Derrida llega entonces a una conclusión lacaniana: “la” metafísica, entendida como un dominio con límites fijos y asignables, no existe. La “clausura” (*clôture*) de la metafísica anunciada por Heidegger, “la representación de un cerco [*clôture*] lineal y circular que rodee un espacio homogéneo”³³⁷,

³³⁷ Jacques Derrida, “Le retrait de la métaphore”, en *Psyché*, París, Galilée, 1987, p. 72.

ya es un tema metafísico. “La” metafísica no existe y a su vez no hay nada que se sustraiga a ella: porque seguimos pensando con metáforas metafísicas o porque seguimos pensando, sencillamente, con metáforas. Y por eso la deconstrucción no es un pensamiento que supere la metafísica sino la lectura de esa diferencia: diferencia entre lo que decimos y lo que queremos decir, deferencia entre el decir y lo dicho, diferencia entre la enunciación y el enunciado, diferencia, al fin y al cabo, metafórica. “No hay afuera del texto”, va a decirnos Derrida, pero ese texto no es nunca “un” texto sino, al menos, dos, y la deconstrucción explota esta imposibilidad de hacerlos coincidir. Esto es lo que Lacan llama lo “real” a fin de cuentas: esa imposible coincidencia de un discurso consigo mismo.

POLÍTICA

El hombre es el único animal dotado de lenguaje. Sin duda la voz es un medio para indicar el dolor y el placer. Y en este aspecto, los demás animales la poseen. Su naturaleza solo llega hasta ahí: poseen el sentimiento del dolor y del placer y pueden indicársela entre ellos. Pero el lenguaje se encuentra en el hombre para manifestar lo útil y lo perjudicial y, por consiguiente, lo justo y lo injusto. Esto distingue a los hombres de los demás animales: solo el hombre posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de estas cosas lo que constituye la familia y la ciudad.

ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a 9-18

A diferencia del poeta, el filósofo trata de conjurar el equívoco y el malentendido: si los términos se definen racional o rigurosamente, o de manera clara y distinta, los hombres pueden ponerse de acuerdo acerca de lo que dicen, de modo que los desacuerdos, los litigios, los conflictos, se verían conjurados. La filosofía busca establecer una comunicación racional entre los hombres y, por consiguiente, una paz universal, haciendo lo que las autoridades hicieron desde siempre: *fnes o terminos pangere*. No es de ningún modo casual, en este aspecto, que Platón haya propuesto situar al filósofo en el lugar

del monarca: Estado y filosofía compartirían la misma meta. Para Rancière, no obstante, este proyecto supone la desaparición de la política porque esta es, esencialmente, desacuerdo (*mésentente*). Hay que romper entonces la asociación que la filosofía estableció entre desacuerdo y desconocimiento:

El concepto de desconocimiento supone que uno u otro de los interlocutores o los dos –como consecuencia de la simple ignorancia, de una disimulación concertada o una ilusión constitutiva– no sepan lo que dice o lo que dice el otro. No se trata tampoco de un malentendido que reposa en la imprecisión de las palabras. Una vieja sabiduría particularmente respetada en nuestros días deplora que se entienda mal porque las palabras intercambiadas resultan equívocas. Y reclama que, por todos lados donde la verdad, el bien y lo justo están en juego, se trate de atribuirle a cada palabra un sentido bien definido que la separe de las otras, evitando las palabras que no designan una propiedad definida o las que no pueden escapar a la confusión homonímica. Sucede a veces que esta sabiduría asume el nombre de filosofía y propone esta regla de economía lingüística para el ejercicio privilegiado de la filosofía. Sucede a la inversa que ella denuncia en la filosofía la principal proveedora de estas palabras vacías y de las homonimias irreductibles y propone a cambio que cada actividad humana se entienda por sí misma depurando su léxico y su conceptualidad de todas las usurpaciones de la filosofía.³³⁸

³³⁸ Rancière, *La mésentente*, ob. cit., pp. 12-13. Rancière omite recordar, no obstante, que esta *homônumía* ya resultaba, para Aristóteles, inevitable: “Los nombres existen en un número finito mientras que las cosas son infinitas. De modo que resulta inevitable que un nombre único tenga varios sentidos”. Aristóteles, *Sobre los sofistas*, I, 165 a 2.

Como filósofo, no obstante, Rancière no puede privarse de proponer una definición del desacuerdo:

Por desacuerdo entenderemos un tipo determinado de situación de palabra: aquella en que uno de los interlocutores a la vez entiende y no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre aquel que dice *blanco* y aquel que dice *negro*. Se trata del conflicto entre aquel que dice *blanco* y aquel que dice *blanco* pero no entiende la misma cosa o no entiende que el otro dice la misma cosa con el nombre de blancura.³³⁹

Para volver al ejemplo del trabajo, este aparece definido en las sociedades capitalistas como una “mercancía que el trabajador le vende a un empleador”. Si alguien dijera entonces que “el trabajo no es una mercancía”, estaría empleando la misma palabra pero en un sentido completamente diferente: entre el primer y el segundo *trabajo* habría simple homonimia. Todo el problema del desacuerdo político, no obstante, consiste en que ambos interlocutores están *hablando de* lo mismo aunque *no digan* lo mismo. Este desacuerdo, por consiguiente, presupone una diferencia entre lo mismo y lo idéntico: hablar de lo mismo no significa decir cosas idénticas. ¿Y no se trata de la distinción metafísica por excelencia?

Esto le permite a Rancière establecer una distinción entre un litigio jurídico y un litigio político. Hay litigio jurídico cuando las partes están de acuerdo acerca de la definición de un objeto (trabajo) o de un sujeto (trabajador) pero alguna de ellas piensa que no se cumplieron los términos del contrato –cuando el trabajador denuncia al empleador, por ejemplo, porque no le pagó el sueldo o porque no le pagó lo suficiente–. Hay litigio político, en cambio, cuando el reclamo resulta

³³⁹ *Ibíd.*, p. 12.

incomprensible para el lenguaje del derecho instituido –un trabajador no puede denunciar a su empleador ante un tribunal laboral porque este le compró su tiempo de trabajo–. Y por eso la verdadera división política, para Rancière, no se manifiesta en los dos cuerpos del monarca sino en los dos cuerpos del pueblo: el pueblo del orden policial y el pueblo del disenso político³⁴⁰.

Hay “injusticia absoluta”, como la llamaría Marx, cuando un perjuicio (*tort*) no es reconocido como tal por el derecho establecido, y por eso los litigios políticos están siempre ligados a alguna “injusticia absoluta”. Esta injusticia no aparece cuando un tribunal no reconoce un perjuicio que la ley contempla sino cuando la ley no lo reconoce como perjuicio o incluso cuando lo reconoce como lo contrario de un perjuicio. Que el trabajador pueda vender “libremente” su tiempo de trabajo y que lo haga a través de un contrario “igualitario” con el comprador, sería toda la diferencia entre el obrero capitalista y el siervo medieval o el esclavo antiguo. Lo incomprensible, desde el punto de vista del discurso y la narrativa burguesas, es que el trabajador perciba una opresión allí donde habría una liberación o que viva como iniquidad, el principio de la equidad mercantil.

Pero estos conflictos políticos no se reducen a la cuestión del estatuto del trabajo. Cuando en Estados Unidos las leyes de segregación racial obligaban a los afroamericanos a cederles el asiento a los blancos, un negro no podía dirigirse ante un tribunal para denunciar esta injusticia (el simple acto de negarse a cederle el asiento a un blanco se convirtió,

³⁴⁰ “Es por sobre todo el pueblo, y no el rey, quien tiene un cuerpo doble. Y esta dualidad no es sino el suplemento vacío gracias al cual existe la política, como suplemento a cualquier cuerpo social y como excepción a cualquier lógica de la dominación”. Rancière, *Aux bords du politique*, ob. cit., p. 173.

por consiguiente, en un acto político, inicio de una rebelión que va a proseguir con el activismo de Martin Luther King, Malcolm X y los Black Panthers). Cuando en cualquier país latinoamericano las leyes de propiedad le impiden a un campesino sin tierra denunciar ante un tribunal este “despojo”, porque nunca fue, precisamente, propietario de su tierra, el simple hecho de ocupar un terreno y comenzar a sembrarlo, se convierte en un acto político. Y cuando las mujeres de estos mismos países se manifiestan para que aquello que la ley considera un “crimen”, el aborto, se transmute en un derecho, asumen el estatuto de un sujeto político. Basta con que una pareja de homosexuales adopte un niño en una sociedad que lo prohíbe, para que este acto se vuelva político. Pero también hay casos en que la situación del propio sujeto le impide reclamar justicia, y es lo que sucede con los inmigrantes clandestinos: el hecho mismo de que vivan y trabajen “ilegalmente” en un territorio nacional los invalida como querellantes (y el problema que se le presenta a las organizaciones de inmigrantes indocumentados consiste precisamente en que no pueden manifestarse públicamente sin correr el riesgo de verse arrestados por la policía y enviados fuera del país). El inmigrante se encuentra así en una situación similar al deportado: está obligado a padecer todas las humillaciones y, sobre todo, una explotación laboral intolerable, porque su inexistencia como sujeto jurídico le impide denunciarlas.

A la división de las diferentes “partes” de la sociedad, con sus identidades y derechos particulares, Rancière la llama entonces *police*. Pero como el sujeto político denuncia una injusticia que el derecho instituido no reconoce, no es una parte reconocida por la sociedad, es una “parte que no es una parte” o “una clase que no es una clase de la sociedad civil-burguesa”, como sostenía Marx. La política, en este aspecto, siempre es lucha de clases, en el sentido que Marx la entendía: ya no se trata del litigio entre dos partes reconocibles de la sociedad

(los trabajadores y los empleadores, los negros y los blancos, los “sin tierra” y los propietarios, las mujeres y los hombres, los homosexuales y los heterosexuales, los inmigrantes y los nacionales) sino el conflicto entre esa “parte que no es una parte” y el propio criterio social, estatal o policial de reparto de las partes. Y es en este aspecto que Rancière sostiene que “la política no es el ejercicio del poder” o “es una ruptura específica de la lógica de la *arjê*”³⁴¹.

Este conflicto puede pensarse, por consiguiente, como un enfrentamiento con el amo, si por tal cosa entendemos: aquel que dice quién es quién o aquel que decide “tú eres esto”. El señor decreta y los súbditos obedecen. Y esto aunque el señor decrete que todos los hombres son iguales, o como en el *double bind* de Bateson: “No me obedezcas.” Pero esta paradoja performativa puede pensarse también de otro modo. Cuando un señor emite un decreto, presupone que existe una relación de desigualdad y, a la vez, de igualdad entre el emisor y el receptor. De desigualdad, porque ellos están obligados a obedecerlo. De igualdad, porque tanto él como sus súbditos deben hablar la misma lengua para que el decreto se entienda:

...para obedecer una orden, se requieren dos cosas: hay que comprender la orden y hay que comprender que es preciso obedecer. Y por este motivo, hay que ser el igual del que manda. Esta igualdad arruina cualquier orden natural. Sin duda los inferiores obedecen en la mayoría de los casos. Y sin embargo el orden social se remite así a su contingencia última. La desigualdad es posible, en última instancia, gracias a la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación se ve atravesada por el efecto de esta igualdad.³⁴²

³⁴¹ Rancière, *Aux bords...*, ob. cit., p. 168.

³⁴² Rancière, *La méésentente*, ob. cit., p. 37.

Rancière reencuentra así la significación latina del vocablo *oboedio*: oír o escuchar. Si un efecto *obedece* a una causa, a un mandato, un performativo o una *arjê*, es preciso que el mandatario le dicte la orden en una lengua común, una lengua a la cual también el amo obedece o escucha, o a la cual también responde, y que lo sitúa, por este motivo, en una posición de igualdad con el subordinado. Rancière no se aleja entonces de la metafísica, ni de la archi-política: solo desplaza, como sus contemporáneos, la *arjê*, situándola en una dimensión común y, a la vez, inapropiable, incontrolable, indomeñable.

Cuando la autoridad decreta que “el trabajo es una mercancía”, estamos ante un acto de habla que pertenece al dominio del discurso. Este enunciado es una descripción y al mismo tiempo la repetición de una declaración fundadora, como sucedía con “París es la capital de Francia”. Por su estatuto performativo, justamente, esa declaración constata aquello mismo que proclama y por eso Benveniste sostenía que los enunciados performativos son autorreferenciales. El valor de verdad de este enunciado corresponde a la confirmación –a la autoconfirmación– de su decreto fundador, es decir, a su masivo acatamiento. Y por eso el orden policial, ese dominio de las interpelaciones o de la censura romana, opera gracias a la complicidad entre consenso y realismo. Todo el mundo opina que el trabajo es una mercancía y esta opinión generalizada coincide con la realidad de los hechos: los trabajadores venden su tiempo de trabajo en el mercado laboral a cambio de un salario.

Pero hablar una misma lengua no implica necesariamente aceptar que *trabajo* signifique “mercancía que un patrón compra con capital” o “mercancía que el trabajador vende en el mercado laboral”. La escuela, los jueces, los medios de comunicación pueden inculcarnos esta definición del trabajo a través de lecciones, leyes o representaciones: van a obtener así un consenso pero no van a transformar la lengua. Alguien va

a poder seguir diciendo que “el trabajo no es una mercancía” y este enunciado, aunque inaceptable desde la perspectiva del discurso dominante, e incluso “falso”, si se tiene en cuenta su adecuación con un estado de cosas actual, va a seguir siendo una proposición comprensible en español. O como va a escribir Jacques Derrida en uno de sus mejores textos:

Lejos de lo que se suele creer, el amo no es nada. No tiene nada propio. Porque el amo no posee propiamente, *naturalmente*, eso que llama su lengua; porque sin importar lo que quiera o lo que haga, no puede mantener con ella relaciones de propiedad o de identidad naturales, nacionales, congénitas, ontológicas; porque sólo puede acreditar y decir esta apropiación a lo largo de un proceso no natural de construcción político-fantasmática; porque la lengua no es su bien natural, por el hecho mismo de que puede, históricamente, a través de la violación de una usurpación cultural, es decir, siempre de esencia colonial, fingir apropiársela para imponerla como “suya”.³⁴³

Todo ocurre entonces como si en la lengua la alienación, la alienación constitutiva, coincidiera con una especie de comunismo en donde ya no hay propiedad o donde la propiedad resulta imposible. “Mi lengua es la lengua de otro”, dice Derrida, pero ese otro ya no es un amo porque nadie puede adueñársela: “Como la ‘falta’, esta ‘alienación’ de por vida parece constitutiva. Pero no es ni una falta ni una alienación, no le falta nada que la preceda o la siga, no aliena ninguna ipseidad, ninguna propiedad, ningún sí [*soi*] que haya podido

³⁴³ Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, París, Galilée, 1996, p. 45. Por una vía totalmente distinta, Derrida llega a la misma conclusión que Stalin: la lengua no forma parte de las superestructuras (afirmación aceptada, si no inspirada, por Roman Jakobson).

representar su víspera”³⁴⁴. Y por eso el “gesto metatrascendental” al que se refiere Žizek es un mito: no hay una X anterior al acceso a lo simbólico (y ni siquiera hay acceso de un sujeto a lo simbólico porque sujeto sólo puede decirse del hablante). La lengua resume, de este modo, el no-todo de las fórmulas femeninas de la sexuación: no hay nada que se sustraiga a ella, pero, por este mismo motivo, no hay tampoco la renuncia a una X anterior al acceso a la lengua, no hay una renuncia a un “sí mismo” que habría existido antes de que el sujeto hubiese podido decir “yo” en su lengua. No hay ipseidad o mismidad fuera de la lengua. El sujeto político puede ser *ápolis* y, por sobre todo, *a-police*, pero no puede ser *álogos*. Y los amos, como diría Rancière, lo saben: la única manera de invalidar una posición política consiste en declarar *álogos* al sujeto o en sostener que profiere una mera *phonê* inarticulada; la única manera de invalidar a un sujeto político consiste en equipararlo con un animal³⁴⁵. (Las dos definiciones del hombre propuestas por Aristóteles –*zôon lógon éjein* y *zôon politikón*– son solidarias y se inscriben en el dispositivo antropogónico de la metafísica –el *lógos* eleva al hombre más allá [*metá*] de la *phúsis* convirtiéndolo en *politikón*–; esto explica por qué Giorgio Agamben propuso al llamado “musulmán” de los campos de concentración como paradigma de la despolitización de los sujetos en el actual mundo administrado, es decir, de los sujetos reducidos a su *nuda vita*³⁴⁶).

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

³⁴⁵ Hoy sabemos, por supuesto, que los animales no se limitan a emitir sonidos para indicar el placer o el dolor, como pensaba Aristóteles. La transmisión de información forma parte de la *phúsis*, pero por este mismo motivo no habría que confundir las lenguas humanas con un código cuya finalidad sería la transmisión de información.

³⁴⁶ Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo sacer III*, París, Payot & Rivages, 1999, pp. 43-94. “El que llamábamos

El problema planteado por el desacuerdo político puede compararse con el debate que opone a descriptivistas y anti-descriptivistas. Para los primeros, como vimos, el nombre *trabajo* abreviaría una descripción: “mercancía que los trabajadores venden y los capitalistas compran”. Para los segundos, en cambio, podemos cambiar las descripciones del trabajo sin dejar de referirnos al trabajo. Los descriptivistas estarían situando al significante en un discurso, mientras que los anti-descriptivistas lo estarían situando en la lengua. Y ya vimos que esta distinción se remonta a las *Categorías* de Aristóteles y su diferencia entre el decir con conexión y el decir sin conexión.

Desde la perspectiva de la lengua, nadie ocupa esa posición de metalenguaje: la igualdad de los hablantes no proviene de ninguna ley ni siquiera de aquella que decreta la igualdad de todos los hombres. La diferencia que Lacan establece entre lo masculino y lo femenino corresponde en este aspecto a la distinción que tradicionalmente se hizo entre el derecho y la política. Desde la perspectiva del derecho, justamente, hay metalenguaje: alguien puede discutir en un tribunal si tal o cual acto se hizo en el respeto de la ley, pero no puede discutir la propia ley. Desde la perspectiva

‘musulmán’ en la jerga del campo, el detenido que dejaba de luchar y que los camaradas dejaban de lado, ya no tenía espacio en su conciencia en donde el bien y el mal, lo noble y lo vil, lo espiritual y lo no-espiritual, hubiesen podido oponerse uno a otro. Se trataba de un cadáver ambulante, un conjunto de funciones físicas en sus últimos sobresaltos”. J. Améry, *Más allá del crimen y el castigo*, citado por Agamben, *ibíd.*, p. 32. El empleo de este término se explicaría, según Agamben, por la significación del vocablo árabe *muslim* –aquel que se somete sin reservas a la voluntad divina– “de donde provienen las leyendas sobre el presunto fatalismo islámico, propagadas en Europa desde el medioevo (con el mismo matiz despectivo, el término se encuentra en varias lenguas europeas, y sobre todo en italiano)” (*ibíd.*, p. 46).

de la política, en cambio, no hay metalenguaje y por eso nos encontramos con la paradoja de que los sujetos a la ley ponen en tela de juicio la propia ley.

El escándalo de la política es que la multitud, los individuos “del montón”, los desclasados, los sin riqueza y sin poder, pueden poner en tela de juicio las definiciones y el reparto de las partes por el sólo hecho de ser animales dotados de palabra. De la noche a la mañana, el trabajador rural analfabeto, el “villero” que asusta a los vecinos de clase media, la sirvientita hacendosa, el basurero desdentado, el obrero de la construcción inmigrante y el desocupado con seis hijos, irrumpen en el espacio público, cortan las rutas, se organizan, exigen que su palabra se escuche y se ponen en un pie de igualdad con los “doctores”, con los “empresarios que trabajan para el país” o con la intelectual progresista que defiende los derechos de las mujeres (siempre que su “muchacha” no le exija aportes jubilatorios y vacaciones pagas).

El desacuerdo político, en este aspecto, no solo cuestiona, como en otros tiempos, la legalidad de los dioses o los ancestros sino también la sabiduría de los especialistas, y por eso estos no cesan de remitir esos reclamos al dominio de la ignorancia o de la verborragia insensata. El problema (para el orden policial) es que “no hay afuera de la lengua”: ni el Estado ni los jueces ni los tecnócratas ni los medios de comunicación pueden ocupar una posición de exterioridad con respecto a ella. Así como el Yo no puede controlar el lenguaje que profiere, el Estado no puede controlar el lenguaje sin el cual el derecho y el consenso serían posibles; y así como el Yo no cesa de multiplicar los lapsus, las homofonías inadvertidas o las metáforas involuntarias, el Estado no puede decidir en todo momento que los sujetos vayan a entender las palabras tal como él las define o tal como suelen emplearse en los discursos difundidos y repetidos hasta la náusea por los medios de comunicación. Tanto el derecho establecido como los *mass*

media precisan presuponer esa lengua inapropiable gracias a la cual, y de manera imprevisible, *inopinada*, un sujeto político va a hacerse escuchar. Así como la mujer era, según Lacan, un “síntoma del hombre”, podríamos decir que el sujeto político es, para Rancière, un síntoma del orden policial.

MESIÁNICO

Pues aunque fuera tu pueblo,
oh Israel,
como la arena del mar,
sólo un resto volverá.

Isaías, 10, 22

En *Il tempo che resta*, una erudita interpretación de la Epístola a los Romanos, Giorgio Agamben propone un paralelo explícito entre el sujeto mesiánico (el “resto”) y el sujeto político tal como lo entiende Rancière. El “resto” mesiánico no es un fundador que se exceptúa de la ley que él establece sino un sujeto que “no coincide consigo mismo”, con su identidad o su vocación social, y por eso Agamben también recurre a la negación de cuantificador universal, “no-todo”, para referirse a él:

El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni la mayoría ni la minoría. Él es más bien lo que no puede coincidir consigo mismo, ni como todo, ni como parte –lo que resta o resiste al infinito en cada división y nunca se deja reducir a una mayoría o una minoría–. Este resto es la figura que asume el pueblo en la instancia decisiva –y él es, como tal, el sujeto político–.³⁴⁷

³⁴⁷ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, ob. cit., p. 96. Agamben se opone aquí implícitamente a la llamada “guerra de las identidades”: un sujeto

De ahí que Agamben vincule a continuación este resto con el proletariado marxista, aquella “clase de la sociedad civil-burguesa que no es una clase de la sociedad civil-burguesa”. El proletariado se convierte en sujeto político, en efecto, cuando no coincide con el lugar o con el papel que le asigna la sociedad (vendedor de fuerza de trabajo), o como dice Agamben siguiendo a San Pablo, en el “como no” de la *klêsis* o la vocación (“judío como no judío, griego como no griego”)³⁴⁸. Esto explica entonces por qué, para el italiano, la vocación mesiánica es la “revocación de todas las vocaciones”:

La clase representa entonces la escisión entre el individuo y su figura social, que se vacía del sentido que todavía tenía en el *Stand* y se muestra de ahora en más como puro azar (*Zufälligkeit*). La clase –el proletariado– que encarna por sí misma esta fractura y pone por decirlo así al desnudo la contingencia de todas las figuras y de todas las condiciones sociales, es igualmente susceptible de abolir la propia división en clases y de emanciparse al mismo tiempo que emancipa la sociedad entera.³⁴⁹

Y por eso Agamben vuelve a situar la política en la tensión entre dos experiencias del lenguaje que San Pablo llamaba *nomós* (ley) y *pístis* (fe):

l'homologia ya no se juega entre las palabras y las cosas sino en el interior del propio lenguaje, en la proximidad de la boca y el corazón. Cada revelación es, de antemano, revelación del

político no puede ser nunca una identidad social porque esta es la respuesta a una interpelación.

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 86.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 97.

propio lenguaje, la experiencia de un puro acontecimiento de palabra que excede toda significación y que está animado por dos tensiones opuestas: la primera –que Pablo llama *nomós*– trata de colmar el excedente articulándolo bajo la forma de preceptos y contenidos semánticos; la segunda –que coincide con la *pístis*– trata por el contrario de mantenerlo abierto, más allá de cualquier significación determinada.³⁵⁰

El *nomós* sería entonces el dominio de la performatividad de los decretos del poder mientras que la *pístis* aludiría a otro tipo de performatividad, a un *performativum fidei*, como lo denomina Giorgio Agamben, un “puro acontecimiento de palabra”, cuya existencia no puede constatarse en el mundo (“el trabajo no es una mercancía”, “el inmigrante clandestino tiene los mismos derechos que un ciudadano”, “el aborto no es un crimen”, etc.). La tensión entre el *nomós* y la *pístis*, o entre el derecho y la política, corresponden entonces a dos maneras de entender el lenguaje:

Siguiendo el paradigma del juramento, la primera solo trata de fundar en esta experiencia el lazo y la obligación; para la segunda, por el contrario, la experiencia de la pura palabra se abre sobre el espacio de la gratuidad y el uso, ella expresa entonces la libertad del sujeto (“nuestra libertad, que tenemos en el mesías”, Gal 2, 4), mientras que la primera manera expresa por el contrario su sujeción a un sistema codificado de normas y de artículos de fe.³⁵¹

La juridización integral de las relaciones humanas, prosigue Agamben, “la confusión entre lo que podemos creer,

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 210.

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 212.

esperar, amar, y lo que estamos obligados a hacer y no hacer, a saber y a ignorar”, anuncian hoy no solo la crisis de la religión sino también del derecho. Y es por este motivo que el italiano no percibe una verdadera oposición entre los “Estados de derecho” y los “fundamentalistas”. La dimensión mesiánica, en cambio, sería una experiencia de la palabra que, sin estar vinculada con un discurso que presuponga una adecuación entre las proposiciones y los estados de cosas, “sin quedarse indefinidamente suspendida en su apertura ni cerrarse en un dogma”, “se presenta como una pura y común potencia de decir, capaz de un uso libre y gratuito a la vez del tiempo y del mundo”³⁵². Reencontramos así, en la pluma de este italiano, las dos tendencias religiosas que ya había verificado Bergson: la primera sacraliza un *nomós* y se confunde con algún orden estatal; la segunda diviniza alguna *pístis* y se confunde con algún des-orden político (hoy que las políticas emancipatorias pasan por un momento de reflujo, el mesianismo también le cede su plaza al fundamentalismo en las religiones monoteístas).

Agamben recuerda entonces la importancia que la Epístola a los Romanos tuvo para la redacción de las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin. La tesis central de estos escritos póstumos del pensador judeo-alemán consistía en afirmar que la historia no estaba compuesta solamente de los hechos del pasado sino de las posibilidades no realizadas, de las alternativas sofocadas, reprimidas, vencidas. Y estas virtualidades frustradas no son simplemente el producto imaginario de juicios contrafactuals (¿qué habría sucedido si los franquistas no hubiesen ganado la Guerra Civil?). Estas potencialidades irrealizadas también tienen consecuencias sobre la historia: no existe

³⁵² *Ibíd.*

solamente la historia de los vencedores sino también la historia de los vencidos³⁵³.

Agamben vincula explícitamente el problema de la vocación (*klêsis*) con el performativo del señor, esto es: con la interpelación althusseriana. La vocación mesiánica, en cambio, sería otro llamado, una “vocación que es una revocación de todas las vocaciones”, como dice el italiano. No es casual, en este aspecto, que Judith Butler concluya su ensayo sobre la dimensión performativa de la interpelación con una cita de Agamben:

Si el hombre fuera o debiera ser tal o cual substancia, tal o cual destino, no habría ninguna experiencia ética posible... Esto no significa, no obstante, que el hombre no sea o no deba ser algo, que esté condenado a la nada o que pueda, por otra parte, decidir a gusto ser o no ser, atribuirse tal o cual destino (nihilismo y decisionismo se encuentran en este punto). El hombre, en efecto, es y debe ser algo pero este algo no es una esencia y ni siquiera una cosa: es el simple hecho de su propia existencia como posibilidad o potencia.³⁵⁴

Haber sido llamada “mujer”, no significa entonces quedar sujeta a la significación consensual o policial de esta palabra. Considerado como *rigid designator*, este vocablo no es una descripción abreviada y su dimensión performativa no presupone necesariamente la aceptación de una manera de ser o una esencia. “La” mujer no existe significa justamente eso: no existe un concepto de “la” mujer. La “de-subjetivación crítica” –y Butler cita a Agamben a propósito de esta cuestión– no

³⁵³ Acerca de esta cuestión, puede consultarse también el artículo de Paolo Virno, “Un dedalo di parole”, en ob. cit.

³⁵⁴ Butler, ob. cit., p. 198.

trae aparejada ineluctablemente la desaparición del sujeto. Pero esto solo es posible –y en este punto Butler no sigue el razonamiento completo de Agamben– porque la lengua, la lengua del sujeto y del señor, ignora el metalenguaje. “La” mujer no existe, en última instancia, porque ni siquiera el Dios de los creyentes puede prescindir de la lengua a la hora de convocarlos.

EPÍLOGO

...poblad la tierra y sometedla; dominad
sobre los peces del mar, las aves del cielo y cuantos
animales se mueven sobre la tierra.

Génesis, 1, 28

A lo largo de este ensayo recorrimos los diversos nombres de la *arjê* metafísica o teológico-política: Uno, Dios, Sujeto, producción, poder, significante-amor, performatividad, poeta vigoroso, *clinamen*, acontecimiento, archi-huella... Y tratamos de ver también cómo estos nombres suelen aludir a una excepción, un fundador excesivo, pavoroso, *unheimlich*, *ápolis*, obsceno o *sacer*, un centro marginal, para proseguir con los oxímoron, en donde la filosofía encuentra un límite, un silencio místico o traumático, que la lleva a bascular hacia la poesía o hacia la narración mítica. Cada época se da así sus fundamentos y se confronta, por consiguiente, con algún indecible. Y cada época ve aparecer en torno a estos indecibles a sus poetas. Desde muy temprano, no obstante, la propia metafísica comprendió que ese indecible no era, paradójicamente, sino el decir mismo.

La sustitución moderna de la voluntad divina por la voluntad humana –la secularización de la voluntad divina o la omnipotencia de la voluntad humana, como se prefiera– impuso la idea de que la misión de esta especie consistía en

sojuzgar la tierra entera y en poner a las demás especies, e incluso a la vida misma, al servicio de los hombres. Nietzsche había anunciado que el ser de todas las cosas era, al fin y al cabo, la voluntad de poder, el deseo humano –demasiado humano– de dominación integral de los entes. A principios del siglo xx varios filósofos trataron de situar la tesis nietzscheana en una dimensión histórica. La secuencia se inicia con Georg Lukács, quien sostuvo que el modelo de la objetividad científica había aparecido con la mercancía capitalista, lo que explicaría por qué las ciencias cuantitativas se desarrollaron al mismo tiempo que la generalización de las relaciones de mercado en donde el aspecto cuantificable, el valor de cambio, se impone por sobre su aspecto no-cuantificable, el valor de uso. Heidegger conjeturó en cambio que la aparición de esta voluntad coincide con la elevación del sujeto humano al rango de causa primera y con los entes no-humanos al estatuto de objetos constituidos o producidos por ese mismo sujeto. A ese momento se lo llamó “revolución copernicana” o metafísica moderna. Los objetos no eran nada, nada fuera del sujeto que los constituía como tales. La tecno-ciencia habría consumado así el proyecto metafísico de dominación de la *phúsis* y resultaría infructuoso tratar de restablecer las piedades del pasado o sacralizar alguna región de la naturaleza para sustraerla a esta voluntad de dominación (las comisiones de ética remedan bastante mal los antiguos concilios eclesiásticos).

Las especies vivas ya no son, para nosotros, la creación de un ser supremo sino la consecuencia de una sucesión de mutaciones contingentes, mientras que la materia está compuesta por átomos cuyas partes –cuyas partículas– pueden manipularse. La naturaleza no tiene ninguna “naturaleza”, ninguna “esencia”, ninguna “identidad” eterna o inmutable. Solo hay, para nosotros, contingencias más o menos perdurables. Nada le impide al hombre modificarlas, y como nada se lo impide, lo hace y va a seguir haciéndolo. No sabemos en

qué va a terminar esta sustitución de la voluntad divina por la voluntad humana –muchos presienten que las consecuencias podrían llegar a ser catastróficas–, pero su consumación parece hoy inexorable.

Con su habitual sagacidad, Badiou advirtió que cualquier recusación ecológica de esta voluntad de dominación de la *phúsis* resultaba indisociable de un rechazo de aquella secularización de la creatividad divina que caracterizó a la modernidad, de modo que la noción de acontecimiento (*événement*) perdería sus fundamentos paulinos: solo puede advenir (*evenire*) algo nuevo a condición de que la creación no se considere como una obra concluida sino como un proceso, y el problema, una vez más, consiste en saber de dónde procede ese proceso. La idea de un fin de la historia solo podía volver como re-sacralización de la ley y de la obra de Dios. Pero si “Dios ha muerto” –y Badiou convierte en axioma de su pensamiento este lema nietzscheano–, la resacralización resulta imposible: la irrupción moderna del infinito, del infinito matemático, condena de antemano cualquier clausura³⁵⁵. El hecho de identificar el problema de la manipulación tecnocientífica de la vida y la materia con un “tigre de papel” también puede obedecer, no obstante, a una denegación inconsciente (en el sentido clínico y moral de la palabra). El propio Badiou comprueba, después de todo, que esta humanización integral de la *phúsis* viene acompañada por una inquietante naturalización o animalización de lo humano: el hombre convertido en especie, es decir, en eso que “se domestica”³⁵⁶.

Cuando el “humanitarismo” nos presenta al hombre como una especie amenazada –por la hambruna, la epidemia, la

³⁵⁵ A propósito de estas cuestiones, cfr. Alain Badiou, *Le siècle*, París, Seuil, 2005, pp. 233-251.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 246.

catástrofe ecológica o el genocidio—, ya no lo considera como un animal dotado de *lógos* sino como un animal reducido a una voz inarticulada susceptible de indicar, a lo sumo, algún placer o algún dolor. Y por eso el “humanitarismo” privilegia a las “víctimas inocentes”: este último adjetivo sugiere que el estatuto de víctima tiene como condición la renuncia a cualquier exigencia de justicia o a cualquier organización política. Apenas estas víctimas se comportan como humanos, se tornan sospechosos de terrorismo, de extremismo o de totalitarismo. La ideología humanitaria sustituye así la solidaridad política con los pueblos oprimidos por la compasión hacia las víctimas, siempre y cuando estas hayan escogido al victimario correcto (para los *mass media*, hay víctimas del fundamentalismo y del totalitarismo pero nunca de las políticas neoliberales ni de los bombardeos imperialistas). Renunciando a las dos definiciones aristotélicas de lo humano, el humanitarismo rebaja el hombre a su *nuda vita* y, por consiguiente, a su estatuto de *homo sacer*.

La bio-genética, la neuro-biología, el cognitivismo y las nuevas versiones de la etología están acrecentando, por otra parte, su hegemonía en el dominio de las denominadas ciencias humanas. Si hay una era “post-metafísica”, o más bien un regreso a la cuestión de la *phúsis*, al *gen* como *arjê* del hombre, esta se encuentra en el auge de estas disciplinas (y no, como presumía Habermas, en el *linguistic turn*). La misión humana consistente en dominar la naturaleza no excluye a la propia naturaleza humana. El fin de la historia no tiene lugar como resacralización de la ley sino como re-naturalización del hombre o, si se prefiere, como fin de la metafísica. Más que de post-metafísica, algunos pensadores, como André Gorz, prefieren hablar de una civilización “post-humana”³⁵⁷.

³⁵⁷ André Gorz, “...ou vers une civilisation posthumaine?”, en *L'immatériel*, ob. cit., pp. 105-150.

Frente a esto, sería absurdo que el filósofo asumiera una posición sacerdotal y se consagrara a establecer los límites del conocimiento científico, imponiéndole un *noli me tangere* a las manipulaciones tecnológicas, a las reprogramaciones genéticas o a los injertos cibernéticos. Es más, la sacralización de la vida a la cual apuntan los ecologistas y el humanitarismo no es sino el revés del bio-poder contemporáneo: *sacer*, como vimos, es aquello que no se puede tocar y al mismo tiempo aquello susceptible de ser sacrificado. Estas posiciones antagónicas son complementarias. El filósofo puede preguntarse a lo sumo si aquella misión es un “destino manifiesto” de la especie humana o si responde a un llamado o una vocación históricos. Y si aceptamos esto último, no nos queda sino preguntarnos: ¿a qué obedece el hecho de que el hombre pretenda erigirse en amo y señor de la naturaleza?, ¿a qué responde esta vocación tecno-científica de los sujetos humanos? No rompemos así con la metafísica, desde luego, sino que desplazamos la *arjê* para decirnos que el hombre tal como lo conocemos, el hombre de la bio-genética y la física sub-atómica, el hombre de los organismos genéticamente modificados y las centrales nucleares, también obedece o responde a un llamado, aunque ese llamado no provenga de una voz inaudible sino de su propia voz, de las palabras que profiere cada día cuando se consagra a la ciencia, a la política, a la poesía e incluso al amor. Porque el hombre que puede adueñarse hoy del código genético y disponer de él para sus propósitos, el hombre que logra manipular el átomo y sus energías, no llega a apropiarse de la palabra que profiere cuando habla de sujeto y de objeto, de *bíos* y de *génos*, de razón y de experiencia, de leyes y de cuerpos, de necesidad y contingencia, de tiempo y espacio o, sencillamente, de aquello que existe y que no existe. La filosofía no debería preguntarse entonces si el conocimiento científico es adecuado o no, y ni siquiera si es ético o no, sino a qué vocación o a qué llamado histórico obedece.

La filosofía, escribía hace unos años Giorgio Agamben,

no se ocupa solamente de lo que es revelado por el lenguaje sino también de la revelación del lenguaje mismo. Una exposición filosófica es por consiguiente aquella que, sin importar la cosa acerca de la cual habla, debe dar cuenta del hecho de que está hablando acerca de ella: un discurso que, en todo lo dicho, dice ante todo el propio lenguaje (lo que explica la proximidad esencial –pero también la distancia– entre filosofía y teología, tan antigua como la definición aristotélica de la filosofía primera como *theologikê*).³⁵⁸

La filosofía primera no es una “visión del mundo” sino “una visión del lenguaje” y esta visión sin metalenguaje, esta *theoría* sin exterioridad ni posición de excepción, sería, para el italiano, la idea, a menos que no se trate de una visión sino, como dirían Heidegger y Lacan, de una “escucha”, a condición de que se entienda por esto: una revelación de la palabra que ya escuchamos, o a la cual obedecemos, porque se trata del decir que se olvida detrás de lo dicho, del decir en donde se juega el destino inconsciente de los animales históricos. El propio Lacan, después de todo, consideraba que Freud había resuelto así el misterio de la metafísica:

¿Freud no tuvo un gesto caritativo cuando le permitió a la miseria de los hablantes decirse que hay –dado que hay inconsciente– algo que trasciende, que trasciende realmente, y que no es sino eso que esta especie habita, a saber: el lenguaje? ¿No tuvo un gesto de caridad cuando le anunció esta buena nueva según la cual en su vida cotidiana tiene un soporte

³⁵⁸ Agamben, *La puissance...*, ob. cit., p. 27.

de más razón de la que parecía y que, de la sabiduría, el objeto inalcanzable de una búsqueda vana, ya se encuentra allí?³⁵⁹

Los poetas ya sabían que el decir ocupaba el lugar de la causa en relación con lo dicho, y a este decir *en arjê* lo llamaban Musa. Bajo la figura de alguna dama desdeñosa o esquivada, los poetas provenzales y stilnovistas procuraban decir esta *arjê* que no cesaba de escapárseles aunque no fuese sino esa “*loquela che è a me prossima più che l’altre*”. Sócrates había advertido en el *Ion* que los poetas obedecían a los dictados de la Musa aunque no lograran apropiársela dado que la inspiración excluía la intención o la deliberación del hablante. El filósofo, en cambio, y a diferencia de Orfeo, tiene el deber de volverse a observar la silueta de su Musa aunque esto significa resignarse a perder la inspiración poética.

³⁵⁹ Lacan, *Encore*, ob. cit., p. 123.



ETERNA CADENCIA EDITORA

Dirección general Pablo Braun

Dirección editorial Leonora Djament

Edición y coordinación Claudia Arce

Corrección Luz Freire

Diseño de colección Pablo Balestra

Diseño de tapa Juan Pablo Cambariere

Diseño y diagramación de interior Daniela Coduto

Gestión de imprenta Lucía Fontenla

Prensa y comunicación Ana Mazzoni

Comercialización Lucio Ramírez

Para esta edición de *El señor, el amante y el poeta* se utilizó
papel ilustración de 270 gr en la tapa y Bookcel de 65 gr en el interior.

El texto se compuso en caracteres Bodoni y Augereau.

Se terminó de imprimir en febrero de 2009 en Primera Clase Impresores,
California 1234, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Se produjeron 1.500 ejemplares.