

OBRAS

# León Rozitchner

**Hacia la experiencia arcaica:  
lecturas y retazos**



OBRAS  
León  
Rozitchner

---

Hacia la experiencia arcaica:  
lecturas y retazos



Rozitchner, León

Hacia la experiencia arcaica : lecturas y retazos / León Rozitchner ; prólogo de Diego Sztulwark y Cristián Sucksdorf. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2021.

256 p. ; 23 x 15 cm.

ISBN 978-987-728-130-9

1. Ensayo Filosófico. I. Sztulwark, Diego, prologuista. II. Sucksdorf, Cristián, prologuista. III. Título.

CDD 190

BIBLIOTECA NACIONAL MARIANO MORENO

**Dirección:** Juan Sasurain

**Subdirección:** Elsa Rapetti

LEÓN ROZITCHNER. OBRAS

**Coordinación de Publicaciones:** Sebastián Scolnik

**Producción y diseño editorial:** Ediciones BN

**Diseño de tapas:** Alejandro Truant

**Selección, compilación y textos preliminares:** Cristián Sucksdorf y Diego Sztulwark

La edición de estas Obras fue posible gracias al apoyo de Claudia de Gyldenfeldt y a su interés por la publicación y la difusión del pensamiento de León Rozitchner.

© 2021, Biblioteca Nacional  
Agüero 2502 (C1425EID)  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
[www.bn.gov.ar](http://www.bn.gov.ar)

ISBN: 978-987-728-130-9

IMPRESO EN ARGENTINA

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

# Índice

---

<b>Presentación</b>	9
<b>Palabras previas</b>	15
<b>I. Hacia la experiencia arcaica</b>	
Castoriadis	29
Deleuze	67
Lefort	85
Marx	91
<b>II. Lecturas y retazos</b>	
Agamben	147
Lévi-Strauss	169
Lacan	183
Laclau	193
Astrada	217
González	223



*Esta edición de las Obras de León Rozitchner es la debida ceremonia póstuma por parte de una institución pública hacia un filósofo que constituyó su lenguaje con tramos elocuentes de la filosofía contemporánea y de la crítica apasionada al modo en que se desenvolvían los asuntos públicos de su país. Sus temas fueron tanto la materia traspasada por los secretos pulsionales del ser, de la lengua femenina y de la existencia humillada, como las configuraciones políticas de un largo ciclo histórico a las que dedicó trabajos fundamentales. Realizó así toda su obra bajo el imperativo de un riguroso compromiso público. Durante largos años, León Rozitchner escribió con elegantes trazos una teoría crítica de la realidad histórica, recogiendo los aires de una fenomenología existencial a la que supo ofrecerle la masa fecunda de un castellano insinuante y ramificado por novedosos cobijos del idioma. Recreó una veta del psicoanálisis existencial y examinó como pocos las fuentes teológico-políticas de los grandes textos de las religiones mundiales. Buscó en estos análisis el modo en que los lenguajes públicos que proclamaban el amor solían alejarlo con implícitas construcciones que asfixiaban un vivir emancipatorio y carnal. Su filosofar último se internaba cada vez más en las expresiones primordiales de la maternalidad, a la que, dándole otro nombre, percibió como un materialismo ensoñado. Leído ahora, en la complejidad entera de su obra, nos permite atestiguar de qué modo elevado se hizo filosofía en la Argentina durante extensas décadas de convulsiones pero también de opciones personales sensitivas, amorosas.*



## Presentación

La obra de León Rozitchner tiende al infinito. Por un lado, hay que contar más de una docena de libros editados en Argentina durante las últimas cinco décadas, la existencia de cientos de artículos publicados en diarios y revistas, varias traducciones, muchísimas clases, algunas poesías y un sinnúmero de entrevistas y ponencias que abarcan casi seis décadas de una vida filosófica y política activa. Por otro, una cantidad igualmente prolífica de producciones inéditas, que con la presente colección saldrán por primera vez a la luz pública.

Pero esta tendencia al infinito no consiste simplemente en una despeinada sucesión de textos, tan inacabada como inacabable; es decir, en un falso infinito cuantitativo de la acumulación. Lo que aquí late como una tendencia a lo infinito cualitativo surge de la abolición de los límites que definen dos ámbitos fundamentales: el del lector y el de su propia obra.

El del lector, porque para abrirnos su sentido esta obra nos exige la gimnasia de una reciprocidad que ponga en juego nuestros límites: solo si somos nosotros mismos el “índice de verdad” de esos pensamientos accederemos a comprenderlos. Pues esta “verdad” que se nos propone, para que sea cierta, no podrá surgir de la contemplación inocua de un pensar ajeno, sino de la verificación que en nosotros —ese cuerpo entretejido con los otros— encuentre.

Para Rozitchner el pensamiento consiste esencialmente en desafiar los propios límites, y en ir más allá de la angustia de muerte que nos acecha en los bordes de lo que nos fue mandado como experiencia posible. Pensar será siempre hacerlo contra el terror. Como lectores debemos entonces verificar en nosotros mismos la verdad de ese pensamiento: enfrentar en nosotros mismos los límites que el terror nos impone.

Pero habíamos dicho también que ese infinito cualitativo no solo se expandía en nuestra dirección —la de los lectores— sino

también en la de su propia obra. Y es que la producción filosófica de Rozitchner, que se nos presenta como el desenvolvimiento de un lenguaje propio en torno de una pregunta fundamental sobre las claves del poder y de la subjetividad, despliega su camino en el trazo arremolinado de una hondonada. Paisaje de múltiples estratos cuyos límites se modifican al andar: cada libro, además de desplegar su temática particular, incluye de algún modo en sus páginas una nueva imagen de los anteriores, que solo entonces, en esa aparición tardía, parecen desnudar su verdadera fisonomía.

Así, podríamos arriesgar —apenas con fines ilustrativos— un ordenamiento de este desenvolvimiento del pensamiento de Rozitchner en cuatro momentos fundamentales; estratos geológicos organizados en torno al modo en que se constituye el sentido. Estas etapas funcionan a partir de algunas claves de comprensión que ordenan la obra y posibilitan ese ahondarse de la reflexión.

En la primera, el sentido aparecería sostenido por la vivencia intransferible de un mundo compartido. La filosofía será entonces la puesta en juego de ese sustrato único —*fundante* es el término cabal— de la propia vivencia del mundo, a partir de la cual se anuda en uno lo *absoluto* de ese irreductible “ser yo mismo” con el plano más amplio del mundo en el que la existencia se sostiene y en el que uno es, por lo tanto, *relativo*. La posibilidad del sentido, de la comunicación, no podrá ser entonces la mera suscripción al sistema de símbolos abstractos de un lenguaje, sino la pertenencia común al mundo, vivida en ese entrevero de los muchos cuerpos. Entonces, *constituido* a partir de lo más intransferible de la propia vivencia, el sentido crecerá en el otro como verdad solo si este es capaz de *verificarlo* en lo más propio e intransferible de su vivencia. El mundo compartido es así la garantía de que haya sentido y comunicación.

En lo que, a grandes rasgos, podríamos llamar la segunda etapa, este esquema persiste; pero al fundamento que el sentido encontraba en la vivencia común de mundo, deberá sumarse ahora la presencia del otro en lo más íntimo del propio cuerpo. Es este un amplio período

del pensamiento de Rozitchner, cuyo inicio podemos marcar a partir de la síntesis más compleja de la influencia de Freud en la década del setenta. Encontramos, entonces, una de sus formas más acabadas en el análisis de la figura de Perón, el emergente adulto y real del drama del origen y su victoria pírrica; la derrota de ese enfrentamiento imaginario e infantil en el que nos constituimos será el correlato de la sumisión adulta, real y colectiva, cuyos límites son el terror: “lo que comenzó con el padre, culmina con las masas”, cita más de una vez Rozitchner. Pero en el extremo opuesto del espectro, el trabajo inédito sobre Simón Rodríguez establece nuevas bases: el otro aparecerá ahora como el sostén interno de la posibilidad de sentido. No ya como el ordenamiento exterior de una limitación, sino como la posibilidad de proyectarme en él hacia un mundo común. Solo entonces, sintiendo en mí lo que el otro siente —la *compasión*— podrá darse un final diferente al drama del enfrentamiento adulto, real y colectivo, camino que es inaugurado por ese “segundo nacimiento” desde uno mismo que señala León Rozitchner en Simón Rodríguez como única posibilidad de abrirse al otro.

El tercer momento estaría marcado por un descubrimiento fundamental que surge a partir del libro *La Cosa y la Cruz*: la experiencia *arcaica* materna, es decir, la simbiosis entre el bebé y la madre como el lugar a partir del cual se fundamentaría el yo, el mundo y los otros. En esta nueva clave de la experiencia arcaica con la madre se aúnan las etapas anteriores del pensamiento de Rozitchner en un nivel más profundo. Pues el fundamento del sentido ya no será solo esa co-pertenencia a un mundo común, sino la experiencia necesariamente compartida desde la cual ese mundo —como también el yo y los otros— surge y a partir de la cual se sostendrá para siempre. Pero esto no es todo, porque también las formas mismas de esa incorporación del otro en uno mismo —que según vimos podían estructurarse en función de dos modalidades opuestas, cuyos paradigmas los encontramos en Perón como limitación (identificación) y en Simón Rodríguez como prolongación (com-pasión)— serán ahora redefinidas en función de esta experiencia

arcaica. El modelo de la limitación que el otro instituía en uno mediante la identificación —como en el análisis de Perón— será ahora encontrado en un fundamento anterior, condición de posibilidad de esta forma de dominación: la expropiación de esa experiencia arcaica por parte del cristianismo, que transforma las marcas maternas sensibles que nos constituyen en una razón que se instaure como negación de toda materialidad. Pero también será lo materno mismo la posibilidad de *sentir* el sentido del otro en el propio cuerpo, entendiendo, entonces, ese “segundo nacimiento” como una prolongación de la experiencia arcaica en el mundo adulto, real y colectivo. Esta nueva clave redefine el modo de comprender la limitación que el terror nos impone, que es comprendido ahora como la operación fundamental con la que el cristianismo niega el fundamento materno-material de la vida y expropia las fuerzas colectivas para la acumulación infinita de capital.

El cuarto momento es en verdad la profundización de las consecuencias de esta clave encontrada en la experiencia arcaico-materna y que en cierto modo se resume en la postulación programática de pensar un *mater*-ialismo ensoñado, es decir, de pensar esa experiencia arcaica y sensible desde su propia lógica inmanente, pensarla desde sí misma y pensarla, además, contra el terror que intenta aniquilarla en nosotros. Y esta última etapa del pensamiento de Rozitchner, que se desarrolla especialmente a partir del artículo “La *mater* del materialismo histórico” de 2008 y llega hasta el final de su vida, será también la de una reconversión de su lenguaje, que para operar en la inmanencia de esa experiencia solo podrá hacerlo desde una profundización poética del decir.

No obstante este desarrollo que hemos intentado aquí, estas claves y sus etapas no pueden, de ningún modo, ser consideradas recintos estancos, estaciones eleáticas en el caminar de un pensamiento, pues su lógica no es la de un *corpus* teórico que debe sistemáticamente ordenarse, sino la síntesis viva de un cuerpo que exige, como decíamos más arriba, que lo prolonguemos en nosotros para sostener su verdad. Solo queda entonces el trato directo con la obra.

La actual edición de la obra de León Rozitchner, a cargo de la Biblioteca Nacional, hace justicia tanto con el valor y la actualidad de su obra como con la necesidad de un punto de vista de conjunto. La presente edición intenta aportar a esta perspectiva reuniendo material disperso y, sobre todo, dando a luz los cuantiosos inéditos en los que Rozitchner seguía trabajando.

Hay, sin embargo, una razón más significativa. La convicción de que nuestro presente histórico requiere de una filosofía sensual, capaz de pensar a partir de los filamentos vivos del cuerpo afectivo, y de dotar al lenguaje de una materialidad sensible para una nueva prosa del mundo.

Cristián Sucksdorf  
Diego Sztulwark



## Palabras previas

En el año 2012, la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, bajo la dirección de Horacio González, comenzó el proyecto de edición de las Obras de León Rozitchner, que pretendía reunir la totalidad de la obra editada del filósofo, pero además, y acaso fundamentalmente, organizar y editar su inmensa cantidad de material no publicado. Así, entre 2012 y 2015 se republicaron en esta colección siete libros clásicos y se organizaron, editaron y publicaron once inéditos. Ese proyecto evitó la definición de “obras completas”, no por carecer de tal interés, sino porque esa completitud resultaba sencillamente inalcanzable, al menos de un solo salto. Más que una definición, entonces, una idea reguladora; con la adjunta esperanza de que, al seguirla, en algún momento esa completitud pudiera realizarse. Hoy damos un paso más hacia esa idea. El libro que presentamos abre una segunda etapa del proyecto, en el que se sumarán nuevos libros inéditos de este filósofo cada día más imprescindible.

Este libro mantiene los mismos criterios editoriales que toda la colección: tanto en la compilación de los textos que forman cada libro inédito como en la edición de los fragmentos que componen los textos, se ha priorizado la relación temática y argumentativa antes que el orden cronológico, lo que no impide que se mantengan las fechas anotadas por Rozitchner como así también la reposición, basada en datos indirectos, de la cronología de textos y fragmentos no fechados.

La importancia de este título, en el contexto de la obra de Rozitchner, consiste en exponer su filosofía —que él mismo llamó “materialismo ensoñado”— en un cotejo a fondo con otras filosofías contemporáneas mediante una lectura comprensiva y a la vez refutativa, que lleva al autor a argumentar de un modo particular en cada una de las confrontaciones que realiza. Al conservar el texto en este

estado inicial, es decir, como apuntes que Rozitchner preparaba para su propia comprensión, o bien como fase previa para luego redactar textos definitivos, quien los lee se convierte en testigo de un modo de organización dialógica del pensamiento, en el que el uso de corchetes y paréntesis permite ir entretejiendo, en el cotejo entre filosofías diversas, las conexiones entre el nivel formal de la lectura y las repercusiones que en un nivel personal le provocan, revelaciones (perplejidades, descubrimientos, contrariedades) que sitúan la propia experiencia lectora como yacimiento subjetivo —inconsciente, sexuado, colectivo, histórico—, como fuente de su propia palabra.

Este libro se compiló siguiendo esa significación común, pero organizado en dos partes diferenciadas. La primera, “Hacia la experiencia arcaica”, compuesta fundamentalmente por textos escritos en dos tiempos, que preceden y suceden a la escritura de *La Cosa y la Cruz*. La segunda, “Lecturas y retazos”, reúne textos mayormente inéditos, escritos algunos a comienzos de los años noventa y otros en la primera década del nuevo milenio. En todos ellos se pone juego esa comprensión que tensa lo propio en lo ajeno, como lectura, y lo ajeno en lo propio, como refutación.

### **Hacia la experiencia arcaica**

Los textos reunidos en la primera parte fueron comenzados entre 1992 y 1993, en el contexto mundial del derrumbe del “socialismo real” y del triunfo político-cultural del neoliberalismo en Argentina. Ante esas exigencias, ante una sociedad que no se mueve (o que solo convulsiona), no queda más que “integrarse” o encontrar nuevas bases para pensar. Las bases desde las que pensar esa época las encontrará Rozitchner en *La Cosa y la Cruz*. Pero antes están estos textos, que dan cuenta precisamente de su intensa búsqueda. Por esta razón,

junto al extenso artículo sobre Althusser<sup>1</sup> de 1993, podemos considerarlos como antecedentes directos de las preguntas a las que *La Cosa y la Cruz* responde. Pero estos textos no quedan como meros antecedentes, porque fueron retomados por Rozitchner<sup>2</sup> entre 2002 y 2004 y repensados a partir de la nueva clave interpretativa de la experiencia arcaica. No se trata sin embargo de “reescrituras”, porque ninguno de estos textos llegó a prepararse para su publicación, y porque las marcas de ambos tiempos conviven como capas geológicas que se suceden sin sustituirse. Son más bien pensamientos en dos tiempos; reflexiones en las que se hace presente justamente el tránsito de la búsqueda al hallazgo.

Ya desde su propia historia se dice que toda filosofía es explícita o calladamente un diálogo. En este caso ese diálogo es doble también. Por un lado, como ya notamos, diálogo de Rozitchner consigo mismo, de la convicción que busca y la perplejidad que encuentra e interroga su hallazgo. Y por el otro, diálogo también de Rozitchner con otras filosofías, en las que el trazado de límites, vaivén entre la similitud y la diferencia, va permitiéndole afinar el contorno de su propio pensamiento. Y esto no es otra cosa que ese perseverante desafío a la coherencia propia y ajena, en la que para él se juega la verdad y el coraje de cada pensar.

El manuscrito sobre Castoriadis es uno de los más importantes en cuanto a su extensión, pero también por su nivel de desarrollo. En el origen de este texto están los comentarios y preguntas que, junto a Luis Hornstein y Nicolás Casullo, debía hacerle a Cornelius Castoriadis. En la conferencia organizada por la Facultad de Psicología de la UBA y dictada por Castoriadis en el Colegio Nacional de Buenos Aires el 3 de abril de 1993,<sup>3</sup> debían medirse esos pensamientos tan afines y tan

1. “La tragedia del althusserianismo teórico” fue escrito en 1993 y publicado en la revista *El Ojo Mochó* en 2003. En esta colección puede encontrarse en el libro *Retratos filosóficos*.

2. A excepción del breve, y algo ocasional, texto sobre Lefort.

3. La conferencia completa puede verse en el canal de YouTube de la Facultad de Psicología de la UBA.

distantes. Pero este tipo de intercambios suelen ser bastante más asimétricos que los diálogos: el filósofo del país periférico pregunta, el del país central responde; el filósofo periférico conoce la obra del filósofo central, pero este suele desconocer (o conocer mal) quién y desde qué posiciones le formula esas preguntas. Podrá pensar entonces que se trata simplemente de malentendidos, pero no de confrontaciones con otro marco filosófico. Rozitchner interrogó a Castoriadis sobre los aspectos en que ambos estaban más cerca, pero ante los cuales sus soluciones tomaban caminos divergentes y hasta opuestos. Y si bien se trata de cuestiones variadas (posiciones que difieren para pensar la relación entre pulsión y razón, entre Edipo freudiano y Edipo lacaniano, guerra y política, autonomía y agresión, etc.), todas ellas confluyen en un vórtice que no solo es teórico, sino también práctico y vivencial: el problema central de las determinaciones del terror, que Castoriadis matiza, disimula, evade. Escribe Rozitchner al respecto: “Extraño. En la época donde más el terror se ha expandido, Castoriadis no incluye en el aparato psíquico aquellos aspectos que Freud (y Marx) habían incluido en sus descripciones: el terror a la muerte”. Pero no se trata de señalar mera, vanamente, una inconsistencia teórica, sino de “pensar en la dimensión del obstáculo que hay que enfrentar”. Lo que está en juego no es entonces la corrección o los méritos formales de tal o cual interpretación (por ejemplo, del Edipo freudiano), sino la capacidad o incapacidad que una interpretación tiene para dar cuenta de aquello que obstaculiza la eficacia política de una transformación radical.

En la discusión con Castoriadis, Rozitchner repiensa y dialoga con sus propias categorías a partir de ese obstáculo a la eficacia política que no cesa de crecer. Entonces vuelve a esa clásica pregunta de “La izquierda sin sujeto”: las revoluciones fracasadas, ¿qué ley, qué determinismo racional niegan? Pero para seguir interpelándonos, esta pregunta no puede repetirse de idéntico modo. Hay que repensarla y añadir una nueva dimensión: ¿qué revoluciones niega la incapacidad de nuestra época (particularmente la posmodernidad) de pensar determinismos? Una imaginación radical —para ponerlo en los términos

concretos de la discusión con Castoriadis— que no se enfrenta al terror que amojona la conciencia y que desde el tercer mundo se vive en formas cotidianas de terror, ¿qué eficacias políticas obtura? ¿Qué auto-nomía del ciudadano (ese “darse sus propias leyes”) es posible si no se tiene en cuenta el terror que organiza precisamente la ley? ¿Qué eficacia política nos queda entonces si perdemos el extremo en que esa política se convierte en guerra? Estas preguntas señalan en cierto modo un punto de parálisis de nuestras sociedades y, por ello mismo, una imposibilidad para el pensamiento. Pero es también ahí que la nueva clave de la experiencia arcaico-materna interviene como una posibilidad, una sacudida desde el pensamiento, para que el movimiento de la sociedad lo habilite nuevamente.

En los textos sobre Deleuze también se pone en juego ese doble camino entre el comprender y el comprenderse. Nos ofrecen una perspectiva privilegiada sobre lo que Rozitchner llamaba “verificación”, y que hasta cierto punto podríamos definir como el motor último de su pensamiento. Comprender, en el sentido que le da Rozitchner a la palabra, supone abarcar lo que se lee *de profundis*, esto es, animar el orden simbólico con las resonancias reales e imaginarias del propio cuerpo. Por lo que nada estaría más lejos de su noción de lectura que el adiestramiento en establecer genealogías y relaciones entre conceptos. Se trata por el contrario de animarlos, de encontrar equivalentes con los que darles vida, incluso si es para refutarlos. Rozitchner verifica entonces los conceptos de Deleuze y Guattari en sus propios afectos y conceptos, y viceversa. Ya sea que los refute, los cuestione (o se cuestione a sí mismo) o incluso los prolongue, lo central es que nada permanece igual. No hay ecuanimidad en su lectura. Precisamente porque son ánimos, afectos, lo que se enfrenta o compone en la lectura. Por esto resulta particularmente interesante la presencia de dos cuestiones que solo en *La Cosa y la Cruz* tendrán una respuesta y un desarrollo cabal: la relación entre la densidad subjetiva de la religión (qué imaginarios pone en juego) y las discusiones sobre el complejo de Edipo. O en otros términos, la relación entre proceso primario y realidad política.

El texto sobre Lefort, ciertamente más ocasional que los demás, desarrolla sin embargo un importante planteo, que va en la misma dirección que señalábamos arriba: la articulación entre religión —en verdad cristianismo— y política. Esa intuición, central en *La Cosa y la Cruz*, aparece aquí como una forma de pensar la política concreta de la coyuntura. Y para pensar esa coyuntura no puede desdeñarse la religión. No como un campo que integrar ni como algo a refutar, sino como el espacio en que se despliega el problema de la subjetividad política, y por ello como obstáculo. Sostiene entonces Rozitchner como resumiendo su propia búsqueda:

Esto que desarrolla Lefort [...] implica una crítica a la filosofía que considera a la religión solo como un error que debe ser criticado, sin recuperar allí el fundamento de algo que debe ser mantenido y modificado [...]. El opio del pueblo es solo su aspecto negativo, el de una religión política, pero no alcanza para fundamentar el sentido fundante que permanece como una necesidad de lo originario [...]. Eso es lo que quiero desarrollar.

En los textos sobre Marx encontramos los mismos temas que en los textos anteriores, aunque las temporalidades de sus planteos no conviven como capas diferenciadas de una misma escritura, sino que se trata de textos diferentes e independientes. En el texto de 1992, el problema es el mismo al que responde *La Cosa y la Cruz*, y que se centra en la ineficacia política del socialismo y su ceguera a las determinaciones del proceso primario, en especial a la relación con el cristianismo. Allí el tono es más agrio que en otros textos de Rozitchner sobre Marx (como por ejemplo *Marx y la infancia* o las conferencias dictadas en México y publicadas en *Freud y el problema del poder*), quizá porque de lo que se trata es de hacer su crítica a fondo. Evaluar hasta qué punto el propio pensamiento de Marx es parte de esa ineficacia política del socialismo (que la caída del Muro expresa, pero no agota) y hasta qué punto el problema radica más bien en el modo en que se lo ha leído. En los

textos de 2004 el problema ha mutado: la ausencia de un pensamiento sobre la dimensión arcaica en Marx está íntimamente conectada a *Hegel psíquico*, a *Marx y la infancia* y, por ello mismo, a *Materialismo ensoñado*.<sup>4</sup> Para decirlo con una pregunta, ¿por qué en el idealismo de Hegel sí aparece la dimensión arcaica con la madre, fundamento de toda *mater*-ialidad (aunque luego sea abstraída y “superada”), y en el materialismo de Marx, en cambio, esa relación está prácticamente borrada? Sin embargo, esta crítica al pensamiento de Marx encuentra constantemente conceptos que podrían haber coadyuvado a esa búsqueda de la dimensión arcaica, pero a los que la tradición dio la espalda, como es el caso del concepto de “ser genérico”.

## Lecturas y retazos

Si algo poseen en común estos textos es la búsqueda de la explicitación de la mitología cristiana que organiza la separación en el ámbito histórico del Occidente capitalista, tanto como la puesta en práctica de la filosofía como resistencia a la humillación que la adhesión al estilo erudito, logicista y europeizado del pensar impone a todo aquel que pretende pensar por su cuenta. Siendo esta imposición colonial la reproducción de la estructura misma de la metafísica occidental, constituida, según Rozitchner, en la omisión o el borramiento de la materia viva que engendra sentido y en la universalización de una teoría del pensamiento y lenguaje fundada exclusivamente en el “cuerpo del hombre adulto masculino” como lugar deshistorizado desde donde surgiría “siempre el Verbo”.

4. Recordemos que el primer artículo de *Materialismo ensoñado*, “La *mater* del materialismo histórico”, fue en su origen una introducción al futuro libro *Marx y la infancia*, del que Rozitchner solo llegó a escribir textos fragmentarios, publicados en esta colección en el libro póstumo que lleva ese nombre. Y este último libro, o proyecto, era a su vez un correlato del libro *Hegel psíquico* (también inconcluso, también publicado en esta colección), que se centraba en el modo en que la dimensión arcaica con la madre estaba presente en la filosofía de Hegel.

La pregunta que se hace Rozitchner leyendo a Giorgio Agamben apunta a comprender la omisión de la experiencia madre-niña de la reflexión sobre el origen mismo de la fragilidad de lo humano que ocupa al autor de *Historia e infancia*. Agamben se le aparece a Rozitchner como ejemplo notable de un tipo sofisticado de reflexión que no alcanza lo que habría que poder comprender. Se lee en Rozitchner: “Y esto es a lo que queremos llegar leyendo el trabajo de Agamben”. Rozitchner quiere llegar a un punto preciso, eludido por el pensador italiano, en el que sea posible revisar el fondo “mitológico” (“cristiano”) que determina, activo e imperceptible, a la filosofía misma. Esa mitología envolvente es la “astucia de la nueva construcción del poder político cristiano que absolutizó el Espíritu y lo despojó de la materialidad de la cual había surgido”. Si el “el materialismo de Agamben sigue siendo cristiano”, en el sentido de que lo que entiende por “materia” es incapaz de crear sentido, si sigue razonando “solo desde el Verbo”, es porque no llega a enfrentar —piensa Rozitchner— la cuestión teológico-política fundamental, referida a la relación entre el afecto y el pensamiento tal y como resulta determinada por el poder imperial, en el que “el terror manda a guardar al afecto gratificante”, imponiendo al pensamiento un espesor de “alucinación” que tiñe toda la percepción de las cosas. La filosofía encuentra su límite al eludir el enfrentamiento en el cual el poder del afecto sometido sería, por recuperado en su densidad corporal e imaginaria, instancia donadora de valor a cada cualidad sentida. Esta es la cuestión política primera, en la que la filosofía es llamada a romper su complicidad con el terror.

Muy diferente es su diálogo con Claude Lévi-Strauss, judío nieto de rabinos e intérprete de mitos que “va a comprender a los indios como los europeos no entendieron a los judíos”. Lo que Rozitchner espera de Lévi-Strauss es la aplicación de su reconocida competencia interpretativa para despejar, en la diferencia mitológica que habita en la “familia” compuesta por judíos y cristianos, aquello que en la mitología cristiana ha logrado criticar cuando la contrapone, desentrañando el proceso

de colonización, con la de los indios. El esclarecimiento de estos mitos podría permitir comprender mejor incluso las diferencias mismas que en el campo cristiano se dan entre aquellos que acentúan el aspecto profético del parentesco con lo judío —teología de la liberación— y “los verdaderos católicos, absolutistas, piramidales, monárquicos”, perseguidores. Rozitchner no se interesa por el método científico de Lévi-Strauss, sino por lo que considera realmente “lo importante” en él: su aporte a una “crítica a la racionalidad de todo el Occidente capitalista y cristiano en el momento de su avance más arrollador luego de vencer al nazismo por pequeñas diferencias coyunturales y estrategias de dominio donde ambas parten de una lógica semejante”.

Con Lacan, la discusión se centra en la mitología griega, en el trayecto que va de Antígona a la Virgen María. El monólogo rozitchneriano que acompaña la lectura no pierde ocasión de mencionar “la humillación cultural de los sabios”. A fin de cuentas, piensa Rozitchner ante Lacan, “no soy más que la voz de uno cualquiera, de un hombre de pueblo, cualquier, de un pobre ignorante que quizás, sin embargo, entendió y escuchó lo esencial”. Reflexión íntima, que seguramente no hubiera sobrevivido en una nueva versión del texto, pero que permite entender que lo “esencial” adquiere para Rozitchner una realidad mundana. Se trata solo de comprender que a la muerte de Dios no debe seguirle la vida del hijo sacrificado, sino la de la madre que engendra. Es esta toda verdad que se precisa para evitar la humillación ante el sabio y dar lugar a una lectura inesperada de Lacan:

Esa sensación es la que tengo al leerlo a Lacan. Es como si empecinadamente, en la fina lectura textual que hace de la tragedia griega, cuyos textos discute con los eruditos para darnos una comprensión mejor de lo que ella pone en juego, el sentido más preciso y más certero y verdadero, sin embargo perdiera de vista los elementos fundamentales de la estructura trágica que quiere desentrañar, porque se va acercando poco a poco, muy trabajosa y apasionadamente, a su núcleo de verdad, para al fin quizás (tengo todavía que demostrarlo) perderse lo esencial

por una premisa imaginaria irreductible, cuando afirma que el deseo de (la) madre es un deseo mortal.

En cuanto a su lectura de Ernesto Laclau, Rozitchner se dice a sí mismo: “Tengo que demostrar que su teoría forma parte de una misma línea excluyente de lo que tenemos de más propio y más específico”. Es la línea Althusser. Althusser y Lacan (seguida también por Žižek). Y escribe sobre Laclau, sintiendo que es un poco como volver sobre Althusser porque “no queda más tiempo para tener razón solo a futuro, me digo, y por eso escribo esto ahora”. ¿Qué ve en Laclau?: un “tono triunfalista elaborado sobre su propio fracaso político inconfesado y la satisfacción sin drama y sin tragedia a la que llegó por medio del análisis que destruye los fundamentos mismos que antes, dice, eran los suyos”. Al revés que con Lévi-Strauss, respecto de Laclau, a Rozitchner le interesa simplemente comprender el “método de pensamiento”, y no “sus resultados”, de los que descrea. El sujeto estructuralista, en tanto que “yo” que viene de fuera —el lenguaje como algo separado— deviene incapaz para Rozitchner de elaborar significaciones desde el cuerpo sentido. Y por tanto reproduce una desconfianza en el cuerpo resistente y elaborador. Su idea de la subjetivación depende exclusivamente de una falla de la estructura, sin referencia a una “génesis infantil y arcaica”. Se trata, entonces, de un “idealismo estructural que disuelve al sujeto en el significante”, de una “teoría sin tragedia”, en última instancia “pacificante”. Incompetente para incluir en su pensamiento de lo político el terror y la guerra. Una de las dos grandes objeciones que Rozitchner dirige a Laclau en su texto es la superficialidad de la tesis posmarxista, según la cual la economía no sería la determinación necesaria. Al respecto, Rozitchner elabora una rica argumentación de las temporalidades y determinaciones sin perder de vista la acción específica del cálculo económico que, proveniente de la economía, penetra con su lógica la totalidad de las relaciones sociales, incluyendo lo imaginario y lo afectivo, imponiendo su lógica necesaria; allí el discurso de Laclau pretendía sustituir toda idea de lo “necesario” por la pura

contingencia. La segunda objeción tiene que ver con la postulación del vacío estructural complementada con una lógica lingüística tan alejada como las demás filosofías criticadas de un mínimo contacto con la existencia de significaciones extradiscursivas, que Rozitchner solo reconoce en la apelación al cuerpo en los afectos y perceptos de Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze.

El tópico de la humillación vuelve en el breve texto dedicado al *Mito gaucho* de Carlos Astrada, que “quiere pensar la existencia argentina con las categorías de la existencia del espíritu cristiano”, haciendo una “imitación escuálida” de un “saber académico”, alemán, “humillador”, para cambiar de perspectiva por completo en los dos textos dedicados a Horacio González. En el primero de ellos, “¡Oh, mis amigos!”, Rozitchner practica el afecto y admiración que le produce un llamado diferente. Reconoce en uno de los principales convocantes políticos de la experiencia política de Carta Abierta —2009— una fraternidad que la izquierda ha perdido. Si bien considera que Carta Abierta se comprometió con el gobierno de los Kirchner, asediado por la derecha más agresiva, sin pedir compromisos a cambio, valora por sobre ese “error” (ese “idealismo”) la postulación gonzaliana de la amistad como convocatoria y nuevo punto de reagrupamiento (más atinada y auspiciante que las provenientes de una izquierda que se radicaliza de modo abstracto). El segundo texto, “El cuerpo que nos devuelven los dioses antiguos”, es una reseña de Rozitchner al libro *La crisálida* de Horacio González, publicada en la revista *El Ojo Mocho* en el año 2002. Allí Rozitchner encuentra en la experiencia de su amigo aspectos prolongables en la suya. No es que el tema de la humillación desaparezca, sino que encuentra en González una filosofía próxima con la que combatirla. De ahí el anhelo: “Horacio podrá reconocerse” en este texto, quizás. En el punto de partida del libro de González —y del comentario de Rozitchner— se relata una escena: Jacques Rancière, “filósofo del primer mundo”, de visita en casa de González, recorre con su mirada la biblioteca del argentino. Rozitchner repara en “la humillación que siente un hombre argentino que quiere pensar por

su cuenta”. La proximidad con la experiencia del ninguneado deviene solidaridad con el proyecto de González: explorar “la tesis del derecho a tener una tesis”, a un “andar errabundo” por “múltiples sendas sin origen común, sin centro, sin término ni jerarquías”.

La metamorfosis es un pensar “en serio” que comienza por “poner el cuerpo amoroso” en juego, para “aceptar perderlo” en el movimiento que lo convierte en otra cosa. Movimiento que la dialéctica acepta de mala gana, porque su motor no es ella misma sino una cierta locura. Locura que consiste en activar todo aquello que la dialéctica pedía que en el cuerpo permaneciera callado: lo sensible mismo. Pero ese silencio impuesto a los poderes del cuerpo —imposición que Rozitchner llama “humillación” — impide recuperar “nuestra singularidad”, nuestra “inherencia” al mundo y a la naturaleza, descubrimiento necesario “para producir algo” propio.

Buenos Aires, diciembre de 2021

**I.**  
**Hacia la experiencia arcaica**



## **Castoriadis**



## La metafísica en la “imaginación instituyente” de Castoriadis<sup>5</sup>

Debo confesar que lo leí siempre con esa ambigüedad que despierta un pensamiento afín, aunque sea el suyo más leído y más sabio que el de uno (cada uno percibe al “lleno” del otro como señalando siempre el “vacío” del propio). Hablo y acentúo lo que le voy a señalar desde allí: desde ese malestar que provoca una lectura que no alcanza a colmar con lo griego lo judío. Es razonable que el Edipo griego —que correspondería a la decadencia de los dioses griegos y al despertar de la racionalidad filosófica— solo revele su sentido al judío Freud.

En Castoriadis el problema de la religión está planteado a nivel secundario, no arcaico infantil. Pese a que lo imaginario primero, creador, la fantasía, sea considerado como el suelo nutricio de lo sensible y de lo inteligible, su origen psico-lógico y político-lógico, es deslindado para plantearlo como onto-lógico, pero sin ninguna experiencia constitutiva que lo origine. Solo lo plantea como histórico-social, lo colectivo frente a lo subjetivo, donde resultaría inexplicable.

*Magma, Caos, Ganga matricial* (no matriz materna) y mortífera, dice. Sin Fondo, alteridad radical, Anverso, de todo esto, la religión proporciona una Imagen, una Figura, un Simulacro. La religión quiere dar sentido a lo que carece de sentido. Pero, ¿no hay una fantasía creadora, como afirma en Aristóteles, en el fundamento onto-lógico del hombre? ¿Ignorará acaso el fundamento infantil de la totalidad imaginaria?

“La religión proporciona un nombre a lo innombrable, una representación a lo irrepresentable, un lugar a lo ilocalizable” (p. 378).<sup>6</sup>

5. Texto fechado en julio de 1993.

6. Se trata de una traducción de Rozitchner, el artículo citado se encuentra en Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, París, Seuil, 1984; versión en castellano: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 177-192.

Pero si la fantasía primera, lo imaginario originario, era el lugar de la imaginación creadora para Castoriadis —poder del alma, poder indeterminado e indeterminable al mismo tiempo que determinante— bien puede pensarse desde aquí que la religión es una elaboración de la fantasía para contener su desborde —lo indeterminado e indeterminable, para incluir allí una determinación segunda y desplazada—, el mantenimiento de la protección paterna (Dios padre), la representación desplazada en lo imaginario de lo innombrable de la madre originaria (el Espíritu Santo), la localización de una localización originaria (la Iglesia como cuerpo místico). La religión prolonga un contenido primario con la lógica primaria del simbolismo fetichista y proyectivo identificadorio (oral).

### *Le monde morcelé contra el corps morcelé*<sup>7</sup>

El problema no está en la descripción adulta de lo que la religión circunscribe y desvía en la visión del Caos, del Abismo y de lo Sin-Fondo: “toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución; y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como extra-social, y reenvío por eso a la religión” (p. 373). Lo mismo pasa con la conciencia y su propio origen: es anterior a su institución y no contiene el fundamento de su ejercicio. Hay historia para los dos orígenes: el individual, que a través de su propia historia familiar se hace un sujeto histórico (yo institucionalizado, instituido), tanto como el origen de lo colectivo-social, que está en el tiempo de la sucesión de los acontecimientos históricos (instituciones instituyentes-instituidas).

“Ellas [las religiones] disfrazan reconociéndolo en falso, por su presentación/ocultamiento, proporcionando una Imagen, una Figura, un Simulacro”. ¿Un simulacro de qué? El problema es el lugar de la propia

7. El mundo fragmentado contra el cuerpo fragmentado.

experiencia del acceso a la historia del sujeto que hace posible este desplazamiento y este simulacro. Hasta ahora Castoriadis no lo remite al origen de la fantasía, y no lo saca desde allí: desde la persistencia de lo imaginario arcaico. Pero tampoco, al parecer, lo remite al Edipo freudiano, él que es también psicoanalista. Dice: “La mónada psíquica no podría sobrevivir un instante si no sufriera su socialización violenta y forzada; es por la fabricación social del individuo que la institución hace posible la vida del sujeto humano y de su propia vida como institución” (p. 376).

Castoriadis recurre a la violencia, pero la sitúa en el nivel de la “pequeña violencia” (¿le petit mal?) en la represión pulsional, sin dar cuenta del proceso social que significa las pruebas de la iniciación en la sociedad, lo cual implica el problema (que plantea Goux) del matricidio como fundamento en la sociedad necesariamente patriarcal. Este problema no está presente para Castoriadis aún. Y por eso el problema de la revolución no implica sino la experiencia adulta de la conciencia, y del campo político donde se elabora, pero sin incluir lo arcaico en esa elaboración.

Castoriadis define a la religión por lo negativo, no por lo positivo: no explica su existencia y la creencia en lo Sagrado sino por la necesidad del ocultamiento del Abismo. Pero si hay ocultamiento del Abismo, debe simultáneamente abrirse una dimensión de Acogimiento primordial, pienso, sobre fondo del cual sus soluciones —las del falso reconocimiento— puedan funcionar. La define como definía Althusser a la ideología. Sin embargo habría que señalar su inclusión desde la fantasía primordial.

Dice Castoriadis que “la religión niega lo imaginario radical, y pone en su lugar una creación imaginaria particular” (p. 379). Si lo imaginario radical es concebido como creador y adulto desde el origen, entonces no hay prolongación desde lo imaginario primero al segundo, sino solo sustitución, reemplazo: “pone en su lugar”, como si algo desde afuera pudiera ponerse en el lugar de lo imaginario radical sin transformarlo en su ser-imaginario radical mismo. El imaginario

que la religión instaure prolonga y transforma el imaginario radical y primero de la infancia: mantiene las categorías arcaicas como actuales, y escinde al sujeto que se abre así a la psico-logía, a la lógica científica y a la político-logía.

Respecto de la madre parece que Castoriadis no recuerda de ella mucho. El papel de la violencia cultural organizadora le corresponde a ella: parte de la madre segunda, no de la madre primera. Aquí no distingue lo imaginario original del secundario:

hay un primer representante de la sociedad para el niño que es evidentemente la madre. [...] El papel de esta primera persona es esencial e imperativo [...] Para la mónada psíquica hay sentido en la medida en que todo depende de sus anhelos y de sus representaciones. *La madre destruye esto, está obligada a destruirlo*. Es la necesaria e inevitable violencia (p. 43, destacado de L. R.).

Si es representante, no lo es sino para la descripción “científica”: para el niño la madre es en el origen sin representación, solo es presencia en simbiosis unitaria lo que siente, y luego desde allí la representación-representante de la madre aparece. Pero esa violencia tampoco es la fundamental, porque no es de muerte. La madre es Caos, Arcano, Abismo sin fondo, y al mismo tiempo lo más lleno, lo más acogedor, lo más cercano en lo más hondo y persistente de uno mismo.

### La imaginación radical

Lo que Castoriadis denomina “imaginación radical” es precisamente lo mismo que yo considero en las estructuras arcaicas originarias en el niño y su elaboración —en términos de la lógica arcaica— en la sociedad, y específicamente aquello que circula elaborado por la religión. La religión transforma y configura y le da un marco rígido y una figura organizada, congruente con las formas primeras de lo imaginario

infantil, al imaginario primero y a lo simbólico adulto. Lo inconsciente es, para Castoriadis, la imaginación radical. Extraño que sobre este tema no haya ninguna referencia a Deleuze, por ejemplo, ni tampoco a Goux.

Pensar cómo la religión transfigura los deseos infantiles —deseos nucleares, originarios (Freud)— y los realiza en la imaginación transformándolos en los mismos términos objetivos y sociales que ofrece a los hombres adultos. La omnipotencia, la supervivencia, el amor, el acogimiento, la totalidad sentida, todo esto se desarrolla sin fragmentación, solo como objetivación alienada de un poder que realmente realice imaginariamente lo que antes fue solo individual e infantil. Para ser poderosos debe existir un poder exterior que lo sea, para ser eternos debe existir un poder que tenga la posibilidad de concedernos la eternidad por participación, para ser amados debe existir un poder de amor absoluto exterior del cual participamos y que nos ama como quisimos ser amados; debe, en fin, existir un padre omnipotente, omnisciente, omniamoroso, que al mismo tiempo que nos particulariza al tenerle fe, determina cuáles son las normas a las cuales debemos atenernos, los deseos a los cuales debemos renunciar en la vida, para merecer ese anhelo convertido en infinito y al mismo tiempo en real —por su institucionalización, la Iglesia—.

“Desde el punto de vista social-histórico, la pedagogía [¿es o debe ser?] debería educar su sujeto de tal manera que interiorice, y por lo tanto haga mucho más que aceptar, las instituciones existentes, sean cuales fueren”.<sup>8</sup> (p. 147). Quizás la gente lo acepte solo por un lado —pensamiento *morcelé* [fragmentado]— y se desinterese por la imbricación que los dos extremos, el de la política y el del psicoanálisis, nos muestran.

8. Las citas de este libro también son traducción de Rozitchner, ver: Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé (La couleur des idées)*, París, Seuil, 1990; hay versión castellana: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008.

## Institución imaginaria de la sociedad

Todo iba muy bien hasta llegar al Edipo, donde Castoriadis coincide con Lacan, aunque salva una diferencia: el tema del patriarcado. Pero son varias las reflexiones que uno puede hacer:

1) La necesidad de la violencia freudiana para el corte y la instauración de las normas sociales y de la realidad histórica. Habla de la violencia pero no saca las consecuencias de la “castración”, que parece ser solo una marca simbólica, pacificante, con la instauración de la ley paterna.

2) No señala las diferencias entre los ritos de iniciación —sangrientos, marcas profundas, aterrorizantes— y la iniciación en la cultura moderna racional y capitalista (Mircea Eliade). La angustia de muerte es fundamental para Freud, y aquí no aparece hasta ahora, ni tampoco en el campo del pensamiento autorizado desde la lógica del sistema paterno (la señal de angustia, recordemos, es solo un índice simbólico, ideal, en la conciencia, que prevé el límite al cual debe atenerse el pensamiento, si pensar quiere sin angustiarse ante la amenaza de muerte).

3) No señala el lugar en la simbolización de la diferencia entre el cuerpo de la madre natural y el cuerpo espiritual del padre. *La democracia ateniense no concedía los derechos ciudadanos a las mujeres*. ¿Qué dice Aristóteles al respecto? Si Marx pudo decir que en Grecia el trabajo esclavo no podía aparecer como constituyendo el valor de las cosas producidas por el hombre, podría decirse que en una sociedad donde la mujer era considerada como naturaleza no podía tampoco concederle el valor como productora de cultura, y el lugar que ocupa en el imaginario social de los hombres así producidos. Salvo en los mitos.

4) Esto determinará las relaciones específicas que las madres depositarán en los hijos como un imaginario peculiar que designa el corte fundamental de dominio entre hombres y mujeres.

5) No determina ni analiza la prolongación de la relación que se mantiene en el imaginario con la mujer-madre (una sola carne en la fantasía, y la necesidad para Paulo de Tarso de castrar el corazón)

en la sucesión de las parejas, donde la fantasía permanece junto a la relación frustradora de lo imaginario primitivo (o secundario) en las relaciones adultas y simbólicas. Hay incongruencia y permanencia al lado una de la otra.

6) Que la interpretación sea vana e imposible cuando la razón trata de alcanzar el afecto (no la imaginación) nos marca también esta persistencia del niño en el adulto, y el fracaso de que la cultura pueda alcanzar a dominar una condición básica también de lo humano: el carácter prematuro del hombre.

7) Tampoco, hasta ahora, se extraen de aquí las condiciones del *terror* (no solamente de la violencia, demasiado general).

Creo que esta exclusión de lo arcaico en la conducta adulta, y su superación por el enunciado de la palabra paterna, está también presente en el análisis de la religión. ¿Por qué no ve el drama en la religión judía y en la cristiana? ¿Por qué no ve un planteo arcaico de la familia en la religión? ¿Por qué no ve la sociabilidad que excluye a la madre-mujer como una determinación básica, la que se juega también en el Edipo de Sófocles (Goux)?

Freud no “deduce la institución a partir del funcionamiento psíquico” —como dice Castoriadis (p. 235)— sino que comprende la constitución de esta determinación colectiva desde la permanencia de las soluciones arcaicas en la conciencia adulta desde una prohibición no deducida, como es la del incesto social, previa o concomitante. Lo social está ya presente en la constitución psíquica, como se expone en *Tótem y tabú* claramente.

## Madre-mujer

¿Qué pasa con la Naturaleza en Aristóteles y en Platón? ¿Qué pasa en Marx y el cuerpo inorgánico? ¿Qué pasa entonces con el problema de la madre-mujer y la extensión del cuerpo en la naturaleza? Esa madre que no tiene nada, relegada a la insignificancia de la dependencia

del hombre, atada a su deseo, hace del hijo o de la hija un apéndice de su cuerpo: lo trata al hijo como si fuese un órgano de su cuerpo. Esto es puramente imaginario. Esta forma de ser-madre construye el imaginario del hijo: lo sujeta imaginariamente a su cuerpo, pero en las madres psicotizantes, como lo expuso la que fuera su mujer, Piera Aulagnier. Pero también está presente en el trato cuerpo a cuerpo, en la fluidificación de la libido, que es fluidificación del cuerpo. El hombre-padre separa: pero lo hace desde la in-validación de la madre como ser imaginario-histórico, desvalorizado en su ser significante-espiritual en la cultura.<sup>9</sup> *Patriarcalismo en el populismo y en las dictaduras*. Pero también en las democracias aterrorizadas. Eso lo muestra Freud en *Psicología de las masas*. Castoriadis no ve *el círculo del engendramiento social* en el niño que se hace adulto.

## Representación y sublimación

Hay una buena y una mala sublimación, como hay para Freud una represión necesaria y un plus de represión sobre el cual cabalga la cultura dominante. Toda cultura se lee en ese excedente: ese plus de represión, en ese plus de sublimación cuyo modelo extremo es Hegel en la filosofía. Toda negación-superación (*Aufhebung*) es una especie de sublimación. La dialéctica, en su racionalidad lógica que ordena todo movimiento del pensamiento, no es más que razón aterrorizada que obliga a pensar como el Espíritu manda: manda el cuerpo a tierra para que el Espíritu racional impere. La imaginación y la fantasía, aun en su cabalgar en lo más sensible, son sublimación acorde con lo que la Razón les dicta: estela etérea, gaseosa, es lo que queda del magma

9. El modelo peronista: Evita-estéril y la dependencia que enuncia desde su ser mujer del supermacho: la adoración del Hombre Perón para los ciudadanos, hombres y mujeres. Mujer psicotizante, convierte su esterilidad en una maternidad imaginaria proyectada sobre un engendro colectivo: sus hijos "grasitas", ahítos no de leche, que no tiene, sino de grasa animal, manteca de los pobres (Nota de L. R.).

primitivo, que corresponde así a la disolución de lo sensible en lo sensible mismo. Scheler y los afectos puros, espirituales: el afecto es el máximo de materialidad que encuentra el espiritualismo racional e idealista en el sujeto. La afectividad en Scheler es el correspondiente a lo imaginario en Castoriadis. Afectividad sin imaginario en Scheler, imaginario sin afecto en Castoriadis.

¿Para Castoriadis la sublimación necesaria no se confunde con la *Aufhebung hegeliana*? Lo que afirma como condición de toda cultura, que hay que aceptar siempre sean cuales fueren sus instituciones, ¿no establece una homogeneidad radical en el fundamento de la cultura, sin hiatos, sin contradicciones, sin oposiciones planteadas desde el comienzo de la inclusión del niño en la historia? Hay una uniformización en la inclusión de cada niño en la cultura, pero en cada niño se debate, desde el comienzo, la cifra de su contradicción básica entre modelos culturales: la lucha de sexos cultural en la pareja humana.

Parecería que el problema del terror como fundamento solo aparece como violencia en la imposición “normal” de pautas y modalidades culturales. Pero Castoriadis no acentúa los obstáculos reales, o fantaseados, para el ejercicio que él supone siempre presente de la imaginación creadora. No nos dice nunca que la conciencia reflexiva y el proceso sublimatorio están ellos mismos determinados por la angustia de muerte. La conciencia para Freud está amojonada por tres angustias (de muerte): ante el ello, ante el superyó, ante la realidad. Desapareció el Edipo freudiano y fue sustituido por el Edipo laciano, que como el oficio mudo que juegan los niños, viene sin pensar y sin reír. Ver el desarrollo de la mónada de la que parte: Castoriadis critica el patriarcado en Freud pero no aparece nunca la determinación materna y el corte respecto de la madre en la impronta materna misma en el niño. Del aguijón de Canetti nunca habla: el terror no existe en el aparato psíquico.

Y si bien acentúa la estratificación, tampoco allí aparece la violencia de la negación social represora: no hay un análisis de la sublimación. La sublimación es una modalidad humana fundamental (lo cual es

cierto): hablar es sublimar, dice. Pero no señala el carácter de la “mala” sublimación al servicio de la muerte, que Freud distingue. No digo que estos temas le sean extraños: habla de todo, y también de ellos. Pero no hay una carga cualitativa que haga aparecer una jerarquía “económica” (carga libidinal) en el funcionamiento de la imaginación originaria.

### **Imaginación originaria**

También al parecer lo inconmensurable de la imaginación originaria carece de formas biológicas sobre cuya estela “animal” (homínido) se desarrolle: ese cuerpo de niño que nace trae seguramente relaciones decantadas en la filogénesis que están marcando necesariamente ese cuerpo que va a culturalizarse ahora, pero que antes de serlo tuvo necesariamente que haber estado presente en su estructura de organismo vivo producido todo él en el enormemente prolongado tiempo de su génesis como mamífero “humanoide”. Esas marcas [formas] que están presentes, encapsuladas ahora, sin salida directa hacia el exterior, son sin embargo las que Freud señala como constituyendo la provincia más antigua del alma: el ello. Su antigüedad arrastra la antigüedad de la especie homínida hasta convertirse en humana. Necesariamente ha de haber una forma biológica anterior, adaptada a la naturaleza entonces, sobre fondo de la cual la imaginación radical se constituye y la tiene como fundamento libre, pero libre siempre sobre fondo de lo que está en él como formas deseadas desde la carne viva de su especie: a la que, aun siendo humano, sigue perteneciendo. Las pulsiones del ello son pulsiones biológicas encapsuladas, sin conexión directa con el mundo humano ahora en la cultura: inadecuadas, pero que para existir tuvieron necesariamente antes su objeto, del cual ahora en cierto modo difieren (orientación, modo de satisfacción, objetivo). Por eso la alucinación trata de darse automáticamente, siguiendo el único camino para él posible, el camino más corto, su primer objeto, nuevamente como si fuera un objeto real del mundo externo, al que

está acostumbrado esquemáticamente, con la seguridad de que volverá a encontrarlo. La alucinación es la condición de realidad del aparato biológico que se guía por lo identitario perceptual del cuerpo natural —que ya no existe—. Las pulsiones son prehistóricas respecto de la historia y la cultura humanas. Por eso me parece excesivamente imaginaria la función imaginaria originaria. Y no es un reproche: no podría dejar de serlo.

[Habría que ver cuánto de lo que dice sobre el origen del niño como mónada tiene que ver con la descripción que hace Lacan del *infans* en su trabajo sobre el estadio del espejo: el enfrentamiento entre la Discordia y la Armonía, siguiendo a Heráclito, para negar la primera carga de agresividad contra sí mismo que Freud describe como resultado del Edipo].

Castoriadis plantea, en su imaginación radical, su desarrollo como creación *ex nihilo*. Pero si el “ello” es “la provincia más antigua del alma”, como dice Freud, y allí anida lo inconsciente substancial, lo pulsional vivo, es porque es organicidad biológica que trae inscrita en su estructura natural relaciones anteriores antes no “sublimadas” que quedaron encapsuladas con sus objetos pretéritos —la historia de la filogénesis del hombre puede decir algo al respecto— y que desde allí lo imaginario —sin dejar de ser radical— se origina. Las pulsiones traen formas en su ser corpóreo transformado por la cultura. Y si lo imaginario se supone existente necesariamente en todo lo viviente —como forma de darse un objeto para su satisfacción, *para reencontrarlo*— *no es pensable su creación ex nihilo ni siquiera en el niño*. Plantea un imaginario trascendental a priori.

El ello, pensamos, es vida anterior de la especie, ahora encapsulada. El pecho para el niño, cuya leche busca, trae una impronta de forma previa que lo guía oscuramente en su primer acto de mamar. Es la no-repetición de la situación sensible-real de la satisfacción del pecho real la que abre la imaginación luego: tiene un contenido preciso. Por eso Freud dice que las imágenes vienen todas ellas desde la percepción, aunque la percepción no sea la visual. La racionalidad griega parte de

lo visual, no de lo táctil. Y la experiencia de satisfacción repite en lo imaginario, y trabaja —primer envío— sobre esa soldadura del objeto cultural que lo transforma, o que le satisizo. La alucinación que desde allí se abre lo hace sobre la estela de ese primer objeto. Si no hubiera cuerpo con pre-objetos que lo satisfacen para mantener la vida, marcas arcaicas y primigenias de la especie, no habría despunte para la creación imaginaria: no tendrían cuerpo sensible para producirla.

### Primer esbozo crítico

En lo que se refiere a la “sublimación”, hay en Freud, me parece, una buena y una mala sublimación. El plus de represión, la represión necesaria —¿cuál es el límite de esta represión necesaria y cómo medirlo?— señala que no toda sublimación es deseable, a no ser que se la entienda de una sola manera, y entonces determinamos socialmente su alcance. *Castoriadis habla de la necesaria violencia en el origen de la formación del niño. ¿Cuánta y cuál violencia?* Porque si nos remitimos a su comprensión del Edipo, allí lo que nos comunica no da cuenta, creemos, de lo que Freud plantea sobre todo en *El malestar en la cultura*: la amenaza de castración, que es el terror, el primer rito de iniciación espontáneo en la cultura.

¿Cómo comprender entonces lo que Freud señala cuando describe el surgimiento de la nueva conciencia —que responde al orden oficial de la lógica cultural, que es simultáneamente moral— y la presenta amojonada por tres angustias, y las tres angustias de muerte (ante el ello, el superyó y la realidad)? El imperio de la lógica identitaria-conjuntista —que confirma la creencia de que el propio pene puede ser cortado— encuentra su lugar traumático cortado por la amenaza de muerte del Edipo. Hay corte y escisión entre el pensamiento de la primera teoría infantil y su negación segunda producida por la creencia en la amenaza de la castración adulta. “Acontecimiento estructural”, dice Freud: acontecimiento (trauma) que estructura. Hay que subrayar lo

traumático como instauración normal de la lógica identitaria-conjuntista. Imagen y realidad real.

Creo que esta comprensión de la estructuración de lo subjetivo es importante para comprender el campo de la política desde la perspectiva de la formación del sujeto. Porque la veremos jugar —lo hemos visto desgraciadamente— que vuelve a ejercerse socialmente como muerte realmente dada cuando los límites son transgredidos. De allí que llame la atención el poco recurso que hace en el campo político de lo que Freud describió como masas artificiales —la miseria psicológica de las masas— y que Canetti analiza bajo la forma del agujijón, la angustia y la amenaza de muerte, que designa el estrato y el límite de los poderes subjetivos: la limitación de la capacidad de imaginar, de pensar, de percibir y de actuar socialmente. Freud considera allí la expropiación del poder colectivo en la preeminencia de la psicología individual.

Porque si lo que Castoriadis considera como “violencia necesaria” no aparece determinando desde allí, desde lo que se llama “castración”, las formas de la sublimación, de la imaginación creadora, de la fantasía y de los afectos que la sostiene —y entonces el crecimiento y el enriquecimiento de la subjetividad en sus diversos estratos, y la elaboración que su creación supone—, *sin las resistencias de la violencia amenazante pese a sus diferencias, podría ser pensada como otra modalidad de la Aufhebung hegeliana*: pese a ser diferente, es la coherencia lógica la que las regularía —incluyendo allí, como fórmula, la creación imaginaria que es su elemento—.

Extraña no encontrar en Castoriadis una elaboración de la violencia y la agresión en las teorías y críticas que formula para comprender e introducir allí la perspectiva que nos viene dada desde la experiencia política —pese a su conocimiento del stalinismo, del hitlerismo, los gulags y los campos de concentración, la guerra de Argelia y los genocidios en el tercer mundo—. Freud nunca deja de preguntarse por el lugar de la agresividad, problema que Lacan deslinda olímpicamente recurriendo a los griegos: la “eterna lucha entre la Discordia y la Armonía...

etc.”. Precisamente para convertir la imposición de la ley en un mero contrato, que hace del Edipo freudiano un Edipo social-demócrata, que oculta la violencia sobre la cual la ley se instaure —oculta el enfrentamiento a muerte imaginario que el niño vive bajo la amenaza y la regresión oral con la que le da solución y le hace al padre lo que el padre quería hacerle a él, a lo cual sucede luego la culpa y la instauración de la ley—. Este problema de la agresión contra sí mismo como fundamento del poder ajeno que cuenta con el nuestro, no ha sido reconocido (tampoco en otra modalidad que lo haga presente) por Castoriadis: la violencia y el terror no aparecen en su teoría, o solo lo hacen en el campo político, pero no estructurando la subjetividad humana.

Cabe preguntarse si los ritos de iniciación de tantas culturas, algunos de ellos de una crueldad inaudita, de duración extensa, no marcan el cuerpo o vuelven a ratificar esas primeras marcas que el Edipo describe para las estructuras patriarcales por lo menos. Y si toda cultura —la judía y la cristiana entre nosotros— no elabora a su manera y trabaja sobre fondo de esta interiorización del terror como fundamento de su persistencia secular, pese a la modificación que los sistemas históricos hayan sufrido en sus relaciones sociales y productivas.

Y esto tiene que ver precisamente con lo que decíamos antes respecto de la sublimación: ¿por qué si todos los hombres disponen de esta capacidad superadora de incluir en el campo de la cultura los niveles de organización arcaicos y primarios que tienen una lógica imaginaria estos emergen de nuevo? ¿Porque siempre persisten pese a las “buenas” sublimaciones que se hayan logrado? Desde el punto de vista de la sumisión del sujeto heterónomo al poder despótico, y de su difícil autonomía, no veo cómo explicarlo solo por las determinaciones sociales adultas o estructurales que se mantienen en los sistemas productivos culturales —quiero decir productores de hombre a través de sus instituciones—.

Hay que pensar este problema respecto de la estratificación del aparato psíquico: la exclusión del anterior, el corte de la “mala” sublimación, solo se explica por el terror. Terror entre presencia y afecto, terror

entre afecto e imaginación, terror entre imaginación y representación, terror entre representación y concepto. El terror separa y obliga al sacrificio: no hay *Aufhebung* entre un estrato y otro, superación, sino solo deslinde y mandarse a guardar para evitar la muerte.

La institución no basta para explicarlo todo [a no ser que consideremos, como lo hemos hecho, que el yo mismo es una institución]. En todo caso hay una jerarquización —estratificación— de instituciones en la subjetividad. Y en la medida en que un corte violento marca su inclusión debida en ellas, es evidente que el Edipo y la amenaza del terror son aquellos sin los cuales sería imposible comprender la institucionalidad de las otras.

### La idea de voluntad en Castoriadis

La autonomía es una elección: “es una elección y, como tal, encarna la voluntad” (*Clarín*, 29/7/93). Oponerle lo de Spinoza contra Descartes: la percepción es primera. De allí deriva lo que cree importante: “El proyecto de autonomía solo puede concretarse a través de la actividad de la gente. Y es precisamente esta actividad lo que falta en el período actual” (ídem). ¡Vaya comprobación! Por una parte acepta y comprueba que el imaginario capitalista domina lo imaginario (y por lo tanto el espacio de despliegue del pensamiento, férreamente, ¿por necesidad de estructura?, ¿por una ley histórica?), pero por otra quiere que, para poder modificarse esta situación, se cumpla lo imposible: la liberación previa para facilitar el cambio. ¿Cree acaso que Lenin no lo sabía? Fue precisamente esta verificación en el punto de partida lo que llevó a la estrategia de la toma del poder revolucionario: la toma de conciencia desde la necesidad sufrida. En muchos casos fue eficaz en lograrlo. Luego se produjo el enfrentamiento con el capitalismo que impedía el desarrollo: desde 1917 la guerra se prolongó hasta 1989, hasta la caída del muro. La lógica del capitalismo impera con la delantera histórica que había logrado: la acumulación primitiva. La

acumulación primitiva ya no podía repetirse del mismo modo y en las mismas condiciones de adelantada: tenía que hacer lo mismo y otra cosa al mismo tiempo. No se pudo, no se quiso, no se supo: no se tuvo la fuerza para enfrentar el terror, de lo cual deriva el no saber, el no poder, el no querer. Alfonsín es la prueba trágica, y quizás la confesión más sincera en un político.

Y Castoriadis cae en la enunciación filosófica general, la misma que podría ser formulada por algún griego de la democracia ateniense, repitiendo la frase de Max Weber: “No puedo hacer otra cosa” (que en realidad es de Lutero). Y nos dice:

No podemos hacer nada más que respaldar nuestro proyecto de transformación que nos conduzca a una sociedad libre compuesta por individuos libres, con la posibilidad de que nuestra actividad crítica y la ejemplificación en nuestros actos de los valores que defendemos contribuya a producir el restablecimiento de un movimiento emancipador, mucho más lúcido y reflexivo que los anteriores. Más allá de esto recordemos un viejo dicho que conserva su validez: “aquí estamos, no podemos hacer otra cosa”.

Castoriadis atacaba a la URSS por su doble economía, economía de guerra y economía para el consumo interno. Pero no era eso lo importante: lo importante era que su carácter positivo consistía en que enfrentaba el desafío armado que hubiera acabado con la URSS mucho antes. ¿Se da cuenta qué significaba para el mundo socialista la amenaza de su destrucción masiva por la bomba atómica? Si hasta ustedes, los franceses, respiraron hondo, aliviados, cuando supieron que la URSS tenía también la suya: lo recuerdo, yo estaba en ese momento en Francia. Y por otro lado no era: podía haber producido un desarrollo particular sin la burocracia política e ideológica. Atacaba la dedicación al esfuerzo de guerra, lo único que hacía posible que la URSS subsistiera con la industrialización acelerada de su arsenal defensivo de guerra. Y eso creaba simultáneamente las condiciones que imponían

las categorías de la guerra en la política. Creo que la ausencia de una consideración de la violencia —y de las categorías que imponía el capitalismo al socialismo— y la lucha en el campo imaginario, primero contra el terror de la amenaza destructiva y luego por la satisfacción de las necesidades, es lo que se refleja también en la comprensión idealizada de la violencia en el campo subjetivo y objetivo, como obstáculo al libre desarrollo autónomo del pensamiento y de lo imaginario.

Hay necesidades imaginarias, necesidades referidas primero a la imagen que devuelve la realidad que los hechos muestran, que no pueden ser deslindadas, y que condicionan terriblemente los límites de la creación imaginaria, del imaginario radical de la gente. El terror es el mayor límite a la imaginación creadora: disuelve la capacidad de imaginar y de defenderse: pensemos en los judíos de los campos. Denme un hombre no aterrado en su fundamento y haré de él, en pocos días, un hombre autónomo y libre. Haré que su imaginación se despierte como se despierta en las condiciones límites: hasta en la locura senil, por ejemplo. O en nuestros jubilados, que están más adelante imaginariamente que nuestros intelectuales bien pensantes. Si crecieron los movimientos populares lo hicieron, mal que bien, sobre fondo de la revolución socialista, aun en lo que esta tenía de dictatorial, de cínica, de asesina y de burocrática. Había un contrapoder armado que se contraponía al poder. Crecieron pese a ello, y fue también detenida por ello.

No se nos impute, por lo tanto, una adhesión a los valores pasados de la izquierda. Estamos en un todo de acuerdo con la crítica al pasado. Coincidimos en eso con Castoriadis, porque lo hemos estado pensando también desde mucho antes: la izquierda sin sujeto, el determinismo de la ley histórica como última *ratio*, la persistencia de las categorías de derecha en la izquierda, las salidas populistas de dominación estatal y despótica, la reducción de la producción de hombres a la economía. Lo que nos interesa es la subsistencia del pasado en el presente del pensamiento de izquierda: abrir hasta el extremo límite la totalidad de las determinaciones que nos han constituido dentro del capitalismo en el que hemos vivido siempre.

## La alteridad radical de lo imaginario

Castoriadis plantea la “alteridad esencial entre fantasía y realidad, entre representación guiada por el placer/displacer y verdad, entre la psique como imaginación radical y el mundo sociohistórico como distinto de la psique”.<sup>10</sup> Pero el problema consiste en que esta alteridad esencial en el sujeto se torna invisible: aunque haya realidad y verdad a nivel de la realidad, hay y subsisten representaciones imaginarias que responden a la dupla placer-displacer y que permanecen como organización imaginaria aterrorizada/placentera (absoluto-absoluto), y encuentran también en la realidad las instituciones que las confirman (Iglesia, partido, etc.). Otra vez el corte entre lo arcaico y lo consciente, ambos representados de diferente manera, uno casi en lo puramente imaginario, otro en la realidad social representada como racional y coherente. Pero no es solo lo identitario-conjuntista el obstáculo: es la imaginación separada y cortada de la realidad por el terror.

La “imaginación-pensamiento” (p. 61), más próxima a la intuición como proceso de síntesis y nueva organización de lo ya ordenado, pero con residuo: la intuición incluye lo residual, fuera del orden, en el pensamiento imaginario nuevo. Dice: “la creación de ideas/figuras/formas/sentidos, ni inducidos ni deducidos: la imaginación creadora” (p. 63). La imaginación contiene pensamientos (ideas), figuras (imágenes), formas (estructuras), sentidos (significaciones): es el pensamiento más pleno, fundamento implícitamente presente en el acto de pensar conceptos, sobre cuyo fondo se producen necesariamente. “La fantasía es el elemento del mundo de la psique, el pensamiento el elemento del mundo sociohistórico” (p. 64). ¿Y qué hay del afecto, que es la materialidad sintiente que soporta lo imaginario, lo más próximo al cuerpo que verifica los límites y la coherencia del sentido?

10. Cornelius Castoriadis, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Buenos Aires, Nueva visión, 1992, p. 59.

El afecto es la resonancia del sentido, del pensamiento, en el cuerpo: ahí se asienta el sí y el no, la afirmación o negación de todo pensamiento verificado en su aceptación por el cuerpo. ¿Desde dónde dice sí o no el cuerpo?

La lógica de la imaginación religiosa organiza el flujo de las relaciones creativas imaginarias desde el fundamento del cual deriva y al cual se encuentra anclada en las figuras primeras y primarias que constituyen el núcleo de las determinaciones fundamentales que inauguran la relación social del niño con el mundo. Y lo hace desde las primeras figuras y objetos ya estabilizados —la fase fálica y el cuerpo unificado en las figuras sexuadas— en una configuración que el deseo ordenaba, pero que ahora reciben su satisfacción imaginaria afuera, en la historicidad social, que tiene preparadas las respuestas básicas a los interrogantes de la vida humana. Con la madre y el padre, los hermanos y los familiares, los árboles y los animales, la casa y el firmamento, el movimiento de la vida social que percibe dentro de las figuras —cosas y ultracosas como diría Wallon—, se organiza la referencia personal e incipiente con el mundo social: nos proporciona los elementos reales, recíprocos y valorizados, con los cuales tenemos que formarnos una imagen del mundo y su acuerdo con la subjetividad —imaginación, percepción, fantasía, figuras, formas, pensamientos— con los que iremos constituyendo un orden público y privado, clandestino y autorizado.

*Imaginario originario, primario, radical*: creación de una “nueva substancia” donde reúne lo que fue dicho de lo antepredicativo como el ser en bruto que antecede todo. Lo imaginario radical solo, sin afectividad. No dice nada: mera especulación que muestra la pata de la sota en su ser anterior a todas las determinaciones sociales, porque es fuente de ellas. Aquí reside la base del problema y de la propuesta de Castoriadis. Substancia social nueva, esta (esto) que recibe el nombre de “imaginario”, falta comprender su verdadero asiento en la materialidad de las relaciones, los seres, los cuerpos y las cosas que engendran fantasías y fantasmas e imágenes dentro y desde las relaciones. Aunque

se remita al “magma”, otro nombre para el fundamento substancial de la materialidad histórico-social. Las imágenes son, como las ideas, relaciones que se mueven en el elemento que previamente estas le dieron ya abiertas como imágenes desde las cuales se producen otras. Pero hay lucha entre imágenes, y las imágenes creadoras lo son también sobre fondo de las imágenes autorizadas: lo clandestino depende de lo autorizado, lo mismo en lo imaginario.

No hay un superyó colectivo, dice Freud; no hay tampoco un imaginario colectivo a no ser que haya sido producido por experiencias individuales que se socializaron y fueron retenidas y prolongadas, creadas, en el intercambio, y que así van produciendo lo imaginario social primero, que nunca es primero sino cuando se condensa y se solidifica al menos en un mito que lo mantiene en la institución que el poder prolonga, al mismo tiempo que excluye otros.

Todo imaginario es, de entrada, disociador y excluyente en su ser ya-imagen, de otros aspectos que quedaron relegados y excluidos: nunca hay un imaginario primero del cual resulte luego lo imaginario segundo, porque hay que postular entonces que hay otro anterior a ese, del cual es un recorte imaginario, y así regresivamente a otro imaginario originario, hasta el infinito que descansa en la animalidad al fin superada por vez primera en el mundo. Y esto que decimos no caería en ninguna de las críticas que formula Castoriadis a otros sistemas que parten de lo predicativo identitario-conjuntista.

Castoriadis al referirse a la violencia no habla de angustia ni se refiere a la violencia fundamental que es la amenaza de castración, y la presenta como una “analogía” o una manera de decir, puesto que la castración no es real. Pienso que la ausencia del problema de la violencia en Castoriadis es importante, y hay que seguir su exclusión tanto del campo imaginario (del radical), cuya violencia brillaría por su ausencia (todos participan de él homogéneamente), como de la imaginación individual, donde el terror está ausente como marca.

## Marx

Cuando se critica a Marx, como es de moda, no dicen que lo que piensan está ya presente en el campo abierto por su pensamiento; que aunque allí no esté dicho, y hasta parezca contradecirse, sin embargo podemos pensarlo porque dentro de ese marco así abierto lo hicimos: que son prolongaciones suyas dentro de un “paradigma” de pensamiento que contenía al nuestro como una prolongación del suyo. Y en vez de enseñar a leer en sus propios textos esta sugerencia de un sentido que lo amplía, porque en él está presente, para hacer resaltar nuestra importancia como pensadores superiores que hasta pueden ponerse sobre el descubridor mismo, exaltamos las diferencias, le asignamos la culpa de nuestros errores —de nuestra pobreza y de nuestra miseria— y decimos que Marx tiene la culpa del socialismo real, de los fracasos y de los asesinatos y las persecuciones. No supimos ver y descubrir en la lectura ese más allá de sí mismo que la palabra enuncia cuando se despliega desde una significación humana, un modelo de pensamiento, de hombre, que sugiere e irradia desde sus palabras aquello mismo que las corrige, las amplía, porque está ya también presente en lo que esas palabras enuncian.

Esta pequeñez que le asignamos a Marx es la que pone en evidencia nuestra falta de grandeza, de simpatía, de lectura verdadera, es decir, de haber podido animar desde él las líneas de sentido y de afecto que provocaba en nosotros, cuando pedía lo mejor de uno mismo para pensarlo y prolongarlo en un acto de amor creador que suscitara el nuestro. Sin embargo podríamos, si no quisiéramos marcar la diferencia nuestra como opuesta a la suya, encontrar en su obra —desde los *Manuscritos* hasta *El capital*— con qué animar desde allí lo que le criticamos como estando presente en lo que él mismo dice. La crueldad crítica con Marx es muchas veces lectura abstracta y fría, que lo despoja del sentido mismo que él abre para que pensemos contra él lo que él mismo nos sugiere sin embargo. Esta lectura mezquina no puede no obstante —lo mismo pasa con Freud— tirar por la borda

lo importante: que seguimos pensando y recorriendo el pensamiento desde la estela del suyo, y que somos sus hijos en el pensar teórico.

Nunca fue el “marxismo” el causante de los fracasos: fue siempre un marxismo interpretado, que en cada ocasión llevaba un segundo apellido con el que se habían casado a sus ideas: fue Althusser, fue Lukács, fue Castoriadis mismo, fue Sartre. Yo mismo saqué mis conclusiones, contrarias a las de ellos, de Marx mismo, aunque no de él solo: porque en ese mismo Marx que leían todos, cada uno a su manera ponía en él sus propios contenidos y lo animaba de distinto modo, con lo que Castoriadis llamaría su “imaginario”. Había que imaginar a Marx, intuirlo como persona en su propio pensamiento, para pensarlo y prolongarlo, no para congelarlo en sus limitaciones que por otra parte desborda. Había que leerlo desde la intención, desde la imaginación, pero también desde el afecto: había que no ser mezquino para situarse fácilmente por encima de su obra, de la que mamamos y nos alimentamos. Había que hacerlo para no asignarle las “culpas” de los desarrollos empobrecidos y proyectivos que los políticos y los teóricos hicieron de su obra. Diferenciarse de los “nuevos filósofos”. Había que mantener un lazo de amor con su obra, ni encandilamiento ni sumisión: simple comprensión humana de agradecimiento. Lo mismo nos ha sucedido con Freud: podemos prolongarlo desde los caminos que abrió para aquello ante lo cual estábamos ciegos. Todas, absolutamente todas las formulaciones sobre lo imaginario radical en Castoriadis dependen del camino abierto por Freud que transitamos todos.

### **La imaginación trascendentalizada**

La imaginación nunca deja de tener soportes en las cosas, en los órganos, en los cuerpos: en el afecto. Es imposible hablar de ella como una función o una capacidad —la “imaginación radical”— a no ser que esté referida a lo que allí se juega como significación sensible, perceptual y afectiva. La dimensión de lo imaginario radical, substancializado, es

ya una determinación de lo identitario-conjuntista: es separada, por ejemplo, del afecto, y por lo tanto del cuerpo. Ni aun en el niño la imaginación creadora, originaria, deja de tener que ver con su cuerpo y las relaciones con los otros cuerpos y sus sentimientos internos, que se basan todos ellos en los juicios de atribución —bueno o malo— para que en ellos lo imaginario se organice como fantasías, como fantasmas. Planteada como lo hace Castoriadis se convierte en una nueva substancia independiente, sin estar determinada al parecer por nada que la suscite en sus formas básicas que permitan describir su estructura, esta última siempre referida a los acontecimientos que la constituyen: al percepto y al afecto. Tiene menos materialidad que el concepto de ser genérico en el joven Marx. ¿Cuál es la fantasía originaria en Castoriadis?

El sentimiento de ser un milagro, algo misterioso, una porción de materia animada que soy yo mismo, separado radicalmente de los otros, es el resultado de la separación materna, pero que prolonga el valor de cada uno que ella nos (me) hizo sentir como siendo alguien valioso: alguien que se sigue apoyando imaginariamente, aunque ahora separado, triste pero no abatido, en el cuerpo cobijante de la buena madre. Winnicott lo expresa en su teoría: la anterioridad del ser es femenina para todos, y luego de lo femenino puro, aparece la distinción masculina y femenina.

¿Qué pasa en Castoriadis con la violencia que se acumula en el superyó? Edipo: “Con la instalación del superyó, montos considerables de la pulsión de agresión son fijados en el interior del yo y allí ejercen efectos autodestructivos”.<sup>11</sup> Parecería que Castoriadis no lo tiene en cuenta. Pero más aún: que esa búsqueda del origen de la imaginación radical no contiene, en su totalidad vacía, ninguna determinación anterior de la naturaleza salvo ese todo-uno desde el cual —la madre, el pecho— configura imágenes que son típicas y de ningún modo infinitas. Lo común y general es creador respecto de sí mismo: uno mismo

11. Sigmund Freud, *Esquema del psicoanálisis*, t. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 148.

crea sus propias imágenes. La semejanza con las de los demás no anula el que, sin embargo, en tanto propias y llenas con nuestras irreductibles ganas, sean diferentes a las de todo otro, pero en un mundo común que las suscita. Aun las de la propia madre. Es por la propia agresión que nos morimos: morimos cuando cada uno logra por fin matarse a sí mismo. Toda muerte, la más temida, la recibimos siempre de nosotros mismos. ¿Medimos el *quantum* de muerte acumulada en los cuerpos humanos, la muerte que se sobreagrega a la que reciben, y que se dan a sí mismos? “El individuo muere por sus conflictos internos, la especie, en cambio, se extingue por su infructuosa lucha contra el mundo exterior, cuando este último ha cambiado de tal manera que no son suficientes las adaptaciones adquiridas por aquella” (Freud).

### **La democracia**

La democracia siempre será producto de la contención de la agresión que recibimos y que al mismo tiempo no puede tener respuesta adecuada. No es una condición de equilibrio inicial sino de equilibrio forzado del desequilibrio cuya fuerza la maneja el poder sobre los hombres dominados. No podemos hablar solo de legalidad necesaria (si no tenemos la fuerza al mismo tiempo para imponernos a la disimetría) ni tampoco de ejercicio crítico del saber para acentuar su imperio (no nos cuesta nada, porque quedamos a salvo de lo que los demás sufren). La violencia será siempre necesaria como respuesta a la que se ejerce, y solo se la logra movilizándolo la energía de la agresión —hasta para pensar las palabras que animen el cuerpo de los otros—.

### **Dormir y madre**

Todas las noches regresamos al seno materno, y se actualiza una modalidad de vida que tiene en ella su modo de satisfacción y su aliento.

Soñamos desde ella lo que vivimos sin solución en ese mundo de la vigilia al cual fuimos arrojados. Todos sueñan eso —hasta Menem y Videla deben hacerlo, y hasta Hitler reposaba en el cuerpo de su madre loca—. Todo soñante es un niño que retorna al vientre de su madre para elaborar desde allí lo que quedó insatisfecho, sin ella, en el mundo de los hombres que se organizaron desde su negación y su rechazo.

“Uno puede decir que al nacer se ha engendrado una pulsión de regresar a la vida intrauterina abandonada, una pulsión de dormir. El dormir es un regreso tal al seno materno” (*Esquema*, p. 164). Freud subraya siempre, hasta en sus últimas obras, y allí sobre todo, el carácter heredado de las significaciones originarias.

No hay razón alguna para impugnar la existencia y significatividad de diversidades originarias congénitas del yo. Un hecho es decisivo: cada persona selecciona siempre solo algunos de los mecanismos de defensa posible y luego los emplea de continuo. Esto señala que el yo singular está dotado desde el comienzo de predisposiciones y tendencias individuales, solo que nosotros no somos capaces de indicar su índole ni su condicionamiento. Además sabemos que no es lícito extremar el distingo entre propiedades heredadas y adquiridas hasta convertirlo en una oposición: entre lo heredado, lo adquirido por los antepasados constituye sin duda un sector importante.<sup>12</sup>

Cuando hablamos de “herencia arcaica” solemos pensar únicamente en el ello y al parecer suponemos que un yo no está todavía presente al comienzo de la vida singular. Pero no descuidemos que ello y yo originariamente son uno, y no significa ninguna sobrestimación mística de la herencia considerar verosímil que el yo todavía no existente tenga ya establecidas las orientaciones del desarrollo, las tendencias y reacciones que sacará a la luz más tarde (Freud, *ídem*).

12. Sigmund Freud, *Análisis terminable e interminable*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 242.

Sigue diciendo entonces Freud:

Más aún, la experiencia analítica nos ha impuesto la convicción de que incluso ciertos contenidos psíquicos como el simbolismo no poseen otra fuente que la transferencia heredada, y diversas indagaciones de la psicología de los pueblos nos sugieren presuponer en la herencia arcaica todavía otros precipitados, igualmente especializados, del desarrollo de la humanidad temprana (ídem).

Nótese la certidumbre de lo observado en la práctica psicoanalítica: “nos ha impuesto la convicción”, mientras que en el otro, el del análisis histórico-teórico dice: “nos sugieren presuponer”. Confirma lo primero y convierte en hipotético lo segundo. Castoriadis en cambio parte del niño como si la imaginación radical partiera de una tabula rasa: la combinatoria libre, la imaginación radical.

## Edipo

El problema del Edipo es central en la crítica a Castoriadis. En *Lo imaginario* conserva una posición lacaniana, es decir: el problema de la agresión desaparece. Hay que tener en cuenta que en *Tótem y tabú*, sobre todo, Freud fundamenta la paulatina preeminencia del monoteísmo constituyendo esta un ahondamiento entre realidad y representación, dirigiendo la agresión hacia sí mismo (o despojando a la agresión de su referencia al acontecimiento) y acentuando el momento de la culpa y la distancia con el acontecimiento en forma tal que su relación es puramente alegórica. Esa distancia social es al mismo tiempo ahondamiento con la propia experiencia de enfrentamiento con el padre. Esto no lo ve Castoriadis, tampoco en su crítica a Lacan; sino que lo confirma a Lacan en su interpretación del Edipo contra Freud: “Poner de relieve esta significación del complejo

de Edipo más allá del propio Freud ha sido una de las aportaciones decisivas de Jacques Lacan”.<sup>13</sup>

La castración *simbólica* elude el enfrentamiento del terror. Y sin embargo dice, pero sin aclarar la dimensión y la importancia del corte edípico: “eso ocurre siempre por medio de una ruptura violenta de lo que constituye el estado primero de la psique y sus exigencias” (p. 486). Pero nada más. Aunque cuando hable de la familia patriarcal no exponga nada de lo que significa imaginar otra forma de ruptura. En cambio, habría que desarrollar el Edipo poniendo el énfasis en el enfrentamiento: para que haya imposición de la ley debe primero resolverse la *tensión interna* (Freud) que está presente en el acontecimiento, y estructurarlo desde su resolución imaginaria-real. “Estructura un acontecimiento”, dice Freud. Castoriadis mantiene una relación puramente simbólica y voluntaria con la preeminencia absoluta del significante: basta la voluntad y la decisión materna o paterna consciente para derrocarlo. La existencia de la amenaza como amenaza aterrizaste (el agujón de Canetti) no existe: no hay violencia en la dominación que circula en la producción de niños.

La imaginación radical en Castoriadis es inimaginable: es un supuesto puramente racional, equivalente a la pura razón hegeliana, su complemento racional absolutizado como imaginación radical, sin asiento y sin soporte. Para Freud la imaginación es el resultado de la percepción que encuentra en ella el punto de partida de la capacidad de imaginar. No hay imaginación radical sino aquella que se produce en el elemento de la percepción: en la relación que abre el mundo exterior desde el cuerpo de la madre. Así como Hegel tiene que pensar un inconsciente universal puro, del mismo modo Castoriadis tiene que pensar un imaginario puro: puro poder de imaginar. La desgracia: no puedo imaginar esta imaginación radical, solo la puedo pensar racionalmente, o la puedo ver en la creación de imágenes ya realizadas o

13. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Tusquets, 2013, p. 484.

creadas, o en las fantasías que puedo imaginar. Y todas ellas tienen una historia en la realidad percibida: hay mucho más en la percepción que en la voluntad, como decía Spinoza.

Parecería que la negación del determinismo de la historia esbozado en el marxismo, al que se critica tan dura y ferozmente, solo deja uno vigente e inalcanzado, quizás porque resulta así ser reconocido como confirmado por el fracaso del socialismo: el determinismo del capital. La negación de todo determinismo histórico, que deja de tomar como índice en el capitalismo a la economía, deja de lado precisamente aquello en lo cual el determinismo capitalista ha triunfado: le deja su propio territorio al enemigo, que pasa a ser así el único detentor del saber y de la política adecuada a su persistencia reconocida como verdadera: el capital. Las revoluciones que fracasan, me preguntaba, ¿qué ley, qué determinismo racional niegan?

### **La maldita naturaleza humana**

Negatividad del deseo y las pulsiones que se expresarían: “dejar que los deseos y las pulsiones se expresen [...] terminaríamos, más bien, en el asesinato universal”.<sup>14</sup> La naturaleza es, por esencia, asesina. Castoriadis esencializa como un cristiano cualquiera o como un griego postrágico. Tiene que ver, creo, con la imaginación radical, *ex nihilo*: las especies no se destruyen ni se matan universalmente, pero sí aparece en el hombre civilizado esa posibilidad de asesinato universal. Lo estamos viendo.

Castoriadis no parte de la madre como el contenido primero de lo imaginario. La madre puede llevar a la locura (Aulagnier) pero el padre también (Schreber). El problema del patriarcado no está planteado en Castoriadis, porque coincide con Goux en el matricidio necesario,

14. Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*, París, Seuil, 1990, p. 147.

aunque no lo diga: sin cortar con la madre caemos en la locura. Sigue siendo lacaniano en el fondo de su pensamiento y del Edipo. Por eso no plantea el problema de la agresión y de su origen. Quizás sí cuando habla de la negatividad del deseo como deseo de asesinato, antes de la cultura y de la ley. Pero sin embargo dice: “el matricida Platón”. ¿Se le escapó la frase desde la imaginación creadora?

Hablar es ya sublimar, cambiar la satisfacción de órgano por *la representación* hablada, dice Castoriadis. Pero hay placer de órgano en la boca que habla. Sobre todo si se deleita en la repetición del cuerpo de la madre sonora en las palabras que pronuncia y gusta, como su leche: hay “lengua materna”. Si todo es sublimación, nada es sublimación. Pero hay una buena y una mala sublimación en Freud.

La voluntad en Castoriadis parece estar ligada únicamente a la posibilidad de pensar algo diferente por la existencia “de una cantidad de energía libre o de una capacidad de mutación importante de energía coordinada a la reflexividad” (p. 220). Los límites de pensar más allá de las tres amenazas que amojonan la conciencia no están presentes para Castoriadis; las tres angustias, que son de muerte. Los *frayages* (Bahnungen), vías, pasajes, trayectos, facilitaciones solo son transitables si previamente, en los puntos fundamentales de la lógica identitaria-conjuntista, se enfrentan con la angustia de muerte que establece el límite para el tránsito. Nuevos trayectos y vías, por y contra los ya abiertos por la educación “oficial”, solo son posibles si atraviesan las amenazas de muerte que despiertan la señal de angustia. No hay una sola palabra de Castoriadis que se refiera, cuando habla de la autonomía del sujeto, a este problema central en el planteo de Freud referido al pensamiento. Y no es por el hábito convertido en virtud: es porque depende de la elección y es creador de elecciones.

Este es uno de los puntos centrales que no veo presente en los planteos de Castoriadis. Tampoco está presente en la definición o descripción del nivel más profundo de la subjetividad el misterio que ninguna relación a la sociedad agota: la existencia de que haya un cuerpo —cuerpo historizado, que puede plantearse la pregunta— que sea *yo*

*mismo* entre todo lo viviente. Donde era ello, *soll ich* (Freud) *werden*. En lo anónimo descubrir que ese anónimo, ese cuerpo viviente, sea *yo* mismo. ¿No permanece Castoriadis aún, pensándose a sí mismo, en el puro para sí, con la lógica que critica? Este “saber” no es fabricado por la sociedad, sino construido y descubierto merced a ella, pero de algo que no le corresponde totalmente a ella, y que permanece, siendo de ella, no de ella: el misterio que haya alguien que siendo un cuerpo, que sea yo mismo. Siento que soy uno en mi cuerpo.

[*Sócrates y la sublimación*: darse la muerte y beber la cicuta fue para salvar su imagen. Una forma de heroicidad ejemplar que quedó como la de Cristo en la filosofía. ¿Hubiera quedado menos ennoblecida si hubiera salvado su vida y hubiera dicho por lo bajo otras palabras que también habrían quedado sonando, perdurables, en nuestros oídos que se nutren de vida: “e pur si muove”? No me gusta Sócrates bebiendo la cicuta: tiene un sabor horrible].

### Para explicar lo que nos está pasando

Extraño. En la época donde más el terror se ha expandido, Castoriadis no incluye en el aparato psíquico aquellos aspectos que Freud (y Marx) habían incluido en sus descripciones: el terror a la muerte. Freud lo hace *en el Edipo mismo*, es la clave del imperio patriarcal de la conciencia tecnológica (sea tecnología de dominio político o religioso, sea tecnología científica a secas). También lo hace al estudiar los *traumatismos de guerra*, y precisamente allí describe una división más honda en las pulsiones mismas, anteriores al Edipo; la pulsión misma puede ser una pulsión separada de la vida, una pulsión que busca la identidad de su propia repetición de un placer anterior y olvidado, el nirvana, convertida en solo conservación de la mera vida: la pulsión de muerte, retrógrada. Freud descubre al *terror en el pensamiento* (pensar es un juego de guerra, y la señal de angustia su índice para pensar lo autorizado), y descubre los límites que

cercan a la conciencia, que son tres angustias, todas ellas de muerte. Y Castoriadis de todo esto no nos dice nada.

Pero estamos en el tercer mundo, viniendo del terror que nos lleva a la pregunta que Freud trata de responder: la pulsión transformadora, revolucionaria, “factor que se esfuerza en el sentido del cambio y del desarrollo” (pulsión de vida), se ha convertido esa misma pulsión, retrogradándose a sí misma, en pulsión de muerte, mera conservadora de lo vivo. Hoy tiene que ver con lo que nos está pasando. La pulsión de muerte es mera conservadora de la vida, pero desde atrás de todo: desde lo que antes de ser humanos, antes de ser histórica, la vida había conquistado. Es la regresión más inaudita que el terror induce en los cuerpos.

Incluir en la conciencia el origen histórico para ser autónomos. Pero no es solo el saber de la conciencia. Freud dice que hay que actualizar también el estrato reprimido del acontecimiento que instauró la represión para encontrar allí el lugar donde la actividad que lo constituyó, y su sentido histórico, aparezca. Como sucede en *Tótem y tabú*: hay un padre vivo y un padre muerto. Se actualizan las pulsiones tiernas, se reprimen las pulsiones agresivas que llevaron al enfrentamiento: no hay tragedia, no hay drama renovado en el cristianismo, hay sumisión sin agresión: hay simbolismo separado, hay representación alegórica, plástica imaginaria distanciada en el cuerpo visual, imaginario, del fundamento real: hay distanciamiento interno, distancia en uno mismo. En lo imaginario hay representación de una representación, e invertida.

No hay violencia ni agresión en Castoriadis: hay inscripción paulatina de la represión educativa, no hay resistencia interna aunque haya violencia (pasiva, sin resistencia), no hay tragedia porque la marca del Edipo es simbólica, no hay enfrentamiento a muerte, por regresión oral, con el padre. Auto-nomos: se da la ley a sí mismo. Pero hay que mostrar, para la efectividad de la política, cómo se instaura la dominación: hay que pensar en la dimensión del obstáculo que hay que enfrentar. *No hay ley sin violencia*: externa e internalizada.

Freud descubre la importancia de la repetición en el año 1920, centrado en el problema de los traumas de guerra y la invasión

externa del terror en el aparato psíquico. Descubre que la liberación de las pulsiones no está al servicio de la vida, del Eros, de la revolución, sino que también puede estar al servicio de la repetición y de la muerte. Habla de nosotros: de las pulsiones revolucionarias a las pulsiones retardatarias, conservadoras, de la repetición y de la sumisión. Sin adherir a sus lucubraciones podríamos sin embargo reparar en esa invasión, esa ruptura, ese anegamiento del aparato psíquico (trauma: lo *perforan* violentamente, lo *anegan*, lo perturban enormemente, lo *penetran* violentamente, lo *intrusionan*). “La contrainvestigación empobrece todos los otros sistemas, y su resultado es una extensa paralización o rebajamiento de cualquier otra operación psíquica” (p. 30).

¿Qué pasó en Europa, en América Latina, en el mundo desde la Segunda Guerra Mundial? El problema del terror en la constitución del aparato psíquico me parece fundamental para el problema de la autonomía y de la política. Y eso, en la determinación de lo psíquico, está ausente en su formulación. En Castoriadis hay un optimismo de la conciencia (*Le monde morcelé*, p. 131) que no tiene en cuenta el corte y la persistencia entre proceso primario y secundario, el corte que el terror de la amenaza introdujo, la limitación del pensar: las condiciones del enfrentamiento real con el poder instituido. Las tres angustias de muerte.

¿Quién podría dudar del imaginario instituyente, del imaginario radical que hay que suponer para pensar lo que nos propone Castoriadis? ¿Cómo no reconocer en el magma el suelo cuya densidad, materialidad espesa e indeterminada, permite toda determinación y toda relación y todo sentido? ¿Cómo desconocer entonces que la conciencia pensante está ligada al surgimiento previo de una apertura dentro del imaginario social que supone la apertura del imaginario individual? Pero no es sobre eso que vamos a interrogar a Castoriadis sino sobre el grano menudo de los obstáculos que se hacen presentes en el campo de la política, que es lo que nos interesa aquí y por lo cual, desde hace muchos años, nos dirigimos a Freud.

No veo cómo despertar el imaginario radical individual por medio de la conciencia y la reflexión solamente, si no hay al mismo tiempo conciencia de la separación que instauró el corte, la escisión, el clivaje, entre el proceso primario, arcaico, imaginario, que subsiste junto a lo desde él desarrollado.

*[Debo insistir en este aspecto de la constitución de la subjetividad, su aspecto más pesado, para mostrar que la conciencia está amojonada por tres angustias, y que las tres son de muerte. Si no insisto sobre el problema de la agresión contra sí mismo. Si no insisto sobre el corte brutal de la separación de la madre para instaurar una concepción del cuerpo propio desvalorizado por el corte racional patriarcal. Desde allí el proyecto de autonomía no podría ser planteado en lo que tiene de dificultad real].*

La reflexividad de los individuos no tiene su soporte solo en el pensar. Castoriadis dirá: tiene que ver con el imaginario radical, individual y social, instituyente. Pero también los revolucionarios que ahora han desaparecido nos muestran que su pensar no fue suficiente, aunque hubieran mantenido ideas y conceptos de autonomía: han cedido.

## Importante

“En la medida en que la interpretación determine el afecto, la interpretación puede funcionar; pero en la medida en que la representación depende del afecto, la interpretación no funciona”.<sup>15</sup> Esta condición no solo corresponde al campo psicoanalítico: muestra una condición de la separación en el interior mismo del psiquismo. Muestra por lo tanto una condición de la constitución de los sujetos autónomos en el campo de la política. Parecería entonces que esta condición no aparece claramente planteada en el campo de los obstáculos políticos, para lo cual no alcanza, es evidente, la descripción del imaginario radical —del cual estaríamos separados por la conciencia que no lo alcanza— ni

15. Cornelius Castoriadis, “L'état du sujet aujourd'hui”, *Le monde morcelé*, óp. cit., p. 204.

tampoco alcanza la definición de lo imaginario constituyente y del imaginario constituido, que serían los complementos más generales de la descripción de la imaginación y de las instituciones sociales.

La acción política debe enfrentar el obstáculo para poder hacer frente a la constitución del sujeto político. Dependerá entonces de cuál sea la concepción teórica de la constitución de la subjetividad sobre la cual se apoye. Y veo, contradictoriamente, que aquellos aspectos que desarrolló Freud en relación con este problema —*Tótem y tabú*, *Más allá del principio del placer*, *El malestar en la cultura* (la estratificación que tiene que volver a lo sensible de la situación originaria, el desborde que el terror introduce en el aparato psíquico, la constitución de la ley en el enfrentamiento edípico que hace de todo niño un rebelde dominado, la estructura de la conciencia pensante con sus tres angustias de muerte, el pensar como un acto de combate restringido por la señal de angustia que pone límites a la apertura del pensar, el problema de dirigir la agresión contra sí mismo y, por último, la expropiación del poder imaginario, material colectivo en las masas artificiales, que señalan la miseria psicológica de las masas)— no están acentuados o señalados en la exposición de Castoriadis del psicoanálisis.

Podemos *pensar* lo imaginario radical, podemos *pensar* lo imaginario constituyente, pero lo pensamos desde lo imaginario constituido: *no podemos imaginar lo imaginario ni radical ni instituyente*. Quiero decir: no podemos imaginar sus imágenes, imaginar sus contenidos. Lo podemos pensar, y si lo imaginamos es a partir del imaginario constituido tanto del sujeto como de la realidad histórico-social. Hay una “dialéctica” que determina a lo instituyente desde lo instituido: emerge desde allí. Es una creación radical, y si es creación podemos imaginar la creación —tenemos ejemplos— pero no podemos imaginar la creación de lo imaginario radical ni instituyente sino por aproximación. Ambos solo aparecen en el acto de creación. La elaboración intelectual —el pensamiento teórico— trabaja sobre el fondo de lo ya creado, y que se debe suponer por lo tanto como habiendo existido, y sentando

entonces que está también obrando ahora, en cada uno quizás tanto como en el campo de lo imaginario instituido.

Esta dificultad podemos pensarla en sus obstáculos: la razón recoge y se instala en ese campo de creación, y lo prolonga con el pensamiento abriendo las condiciones de su producción. Ya lo sé, el pensamiento es creación imaginaria también, pero resulta de ella. Lo importante, me parece, son los obstáculos que la teoría descubre en el advenimiento de lo imaginario radical —que está obrando en cada uno, retenido, postergado—. Lo que interesa entonces es poder pensar —imaginando— los impedimentos para que pueda abrirse creadoramente en la realidad. Es la lucha de lo imaginario entonces radical e instituyente contra lo instituido, que no es solo imaginario, porque tiene al mismo tiempo su racionalidad, su contundencia avasallante y mortífera en la realidad material: el magma *s'il vous plaît*.

Y entre otras teorías para pensar los obstáculos —en nosotros como en los demás— está la teoría, en este caso la que necesitamos para complementar los saberes anteriores sobre el sujeto: la teoría de Freud.

“¿Cómo puede ser que, tres mil años después, suframos aún las consecuencias de lo que pudieron soñar los judíos y los griegos?” (p. 222). De eso se trata: de la negación o refutación práctica de lo imaginario radical de su teoría. Sueñan sueños eternos los griegos y los judíos, como todas las otras religiones y culturas. Hay un magma común a todas ellas en el fundamento que da qué imaginar a cada uno.

Y por último una frase, escrita al pasar, que me llamó la atención, que surgió seguramente del imaginario radical de Castoriadis, y que me agradaría que se desarrollara porque emerge de golpe: el “matricida Platón”, por las implicaciones que pueda tener también en Aristóteles. ¿Podría decirse del racionalismo aristotélico: el matricida Aristóteles? Dice “matricida” porque Platón “asesina” a la democracia que lo engendró. ¿No nos remite esto también necesariamente al problema de la ley patriarcal en la democracia, y a sus límites en la subjetividad de los hombres que la engendraron como su *creatura*, como su propia madre, madre de sí mismo, autoengendramiento (político) a la vida social?



**Deleuze**



## Edipo: entre lo simbólico y lo imaginario<sup>16</sup>

Lo que estoy buscando no lo encuentro todavía: no sé cómo plantearlo aún. Se trata del lugar que ocupa el proceso primario, o lo neoarcaico, en todo el proceso de producción del deseo o de las ganas. Desde aquí tendría que comprender dónde está eso en lo que plantea Deleuze: allí no lo veo. No que no exista desde el ángulo de la primera máquina deseante, la célibe como dice, pero esto que luego se codifica en la máquina paranoica de lo social no quiere decir que permanezca tal cual y deba mantenerse en un planteo que prolongaría el deseo primero, su producción, en la libertad deseante más allá de la codificación edípica. La primera forma de eclosión del deseo sobre el cuerpo materno no puede mantenerse tal cual, porque no reencuentra directamente las condiciones de la realidad adulta, puesto que no le es adecuada. El tránsito es necesario tanto para la codificación como para la libertad de la máquina deseante. Pero al mismo tiempo: no hay sino libertad volviendo a desandar, desde la codificación necesaria y alienante, la codificación. La historia de la filosofía es el Edipo de la filosofía, nos dijo. Pero Deleuze lo recorrió: fue su Edipo que tuvo que transformar saliendo desde él y siendo organizado, en la facultad, desde él. Luego lo transformó.

Por eso siento que hay algo que no funciona aquí, pese a la verdad de lo que enuncia. Como me asombró también la posición de Guattari cuando le planteé el problema del proceso primario, que él corrigió como siendo (lo religioso, lo totémico) neoarcaico. Entonces: ¿qué pasa con lo arcaico en Deleuze y Guattari? Es lo que debo entender a partir de lo imaginario, tal como lo expone Dardo Scavino, el sutil. [Pero me faltan las ganas, no sé por qué. Adelante, pues. Estoy embrollado, lo veo todo disperso, no logro

16. Texto fechado en enero de 1992.

concentrar en algo convergente y ordenado todo lo que estoy pensando últimamente].

Hay que volver a retomar el análisis de Freud en *La interpretación*. Allí yo no me atreví a defender mi propia comprensión. El deseo para Freud está condenado a lo imaginario de la repetición del objeto primero: hay objeto real de la percepción. Ese objeto, en tanto percibido, enlace “real”, es el lugar donde se inicia el proceso primario, los caminos que se bifurcan, la necesaria de-formación. Bildung: Urbildung, pero también De-bildung. Lo imaginario del objeto interiorizado —pero que procede de lo real, que lo conserva necesariamente como fundamento— está allí. Es a través de la negación como se produce el corte y la distancia, precisamente a partir del signo hablado, de la nueva lógica que instaaura el otro cuando nos dice, prohibiéndonos: “no”.

¿Con qué trabaja el mito? ¿Cómo trabaja? Cuando se plantea el lugar de lo imaginario, y su función, ninguno de ellos, por lo que veo, toma la distinción instaurada por la diferenciación de esos dos procesos que introduce Freud. Se trata de su relación con la realidad: o reproduce el objeto empírico (Hume) o el modelo eterno (Platón). O es la imagen como presencia de una ausencia que, según dice Dardo [Scavino], no se corresponde ya con ninguna presencia empírica (!). Subjetivamente entonces la imaginación es fuente de las falsas creencias (Spinoza: pero aquí habría que ver si no se refiere implícitamente a ese tránsito necesario en el hombre, la falsedad de la falsa adecuación que hay que superar, la del tránsito del proceso primario al secundario *donc*). Sartre valida el sentido vivido, pero la falsa conciencia está dada por la elección desde el otro, provocada por la angustia del enfrentamiento de la propia elección. Para Althusser la subjetividad y lo imaginario es deformante: alusión e ilusión. No hay allí entronque con la realidad verdadera desde lo más elemental de las relaciones de objeto: hay que dejarlas de lado como falsos índices que nos distancias radicalmente de la verdad. Es el lado “marxista” de lo subjetivo *aggiornado* y deformado por Lacan.

“El orden simbólico [¿o científico?] se toma a sí mismo como fin”.<sup>17</sup> Y Deleuze los critica señalando que el psicoanálisis concibió al deseo como producción de fantasmas (pero, añadamos, no solo eso en Freud). Y es aquí donde se ve, pienso, que esos fantasmas que se elaboran desde allí se prolongan y organizan dentro de la realidad social como acordes con las respuestas míticas que los hombres han elaborado, adultos, manteniendo su lógica sensible como forma de la organización de la realidad. Allí aparece la religión. Pero lo primario es lo arcaico prolongado —en su tránsito a la realidad como reprimido— por lo que Freud llama el complejo de Edipo histórico. Si no se acepta ese tránsito y ese salto cualitativo del Edipo alrededor de lo cual pivotea todo, si solo se lo ve como la edipización y recategorización despótica del mamá y papá, o como inscripción de la Ley en la conciencia simbólica y ordenamiento lingüístico de la cadena de significantes, lo fundamental de Freud se pierde. Se pierde su descripción como “acontecimiento estructurante” real para el niño, el “hecho” de la “circunstancias estructural” como lo llama Freud. Es decir: se separan de la circunstancia productiva del orden despótico en la subjetividad. Se separan pues de incluir el corte radical entre la imaginación subjetiva-subjetiva y la imaginación subjetiva-objetiva, y el valor vivido que las separa como imposibilidad radical de articular lo más propio a la realidad. Lo clandestino de la subjetividad tiene su arraigo aquí.

Deleuze ve bien claro este corte por el lado de la separación radical:

El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis. [...] Esto significa que el objeto real del que el deseo carece [!] remite por su cuenta a una producción natural o social extrínseca, mientras que el deseo produce intrínsecamente un imaginario que dobla a la realidad, como si hubiese un “soñado detrás de cada objeto real” o una producción mental detrás de las producciones reales (Scavino, p. 69).

17. Dardo Scavino, *Nomadología*, Buenos Aires, Del Fresno, 1991, p. 69.

Pero esta no es la teoría de Freud, sino la descripción que Freud hace de la distorsión subjetiva y el corte entre lo imaginario y lo real. Verlo en mi libro: el objeto pretérito, como imagen, aureola lo real. El objeto real está para Freud (en su realidad primaria, de primer objeto) como punto de partida y anclaje irrenunciable en lo real. Además, Freud analiza, precisamente, las condiciones de este tránsito que se elabora manteniendo el elemento imaginario de la relación infantil en la estructura adulta de la realidad histórica y social (*Tótem y tabú*). Lo simbólico allí se mantiene en el elemento de lo imaginario de la creación mítica popular: los mitos son “situaciones estructurales” donde convergen el acontecimiento y la estructura; con el acontecimiento (imaginario y real) se construye la estructura social. La estructura social se elabora en el elemento de lo imaginario que se prolonga en lo sensible de la realidad de los cuerpos materiales. Y allí se realizan las coalescencias y los ordenamientos de los cuales hablaban R. Ruyer y Freud.

Si, como dice Deleuze, “el significante introduce el sacrificio”, es porque el significante no quiere saber: debe sacrificar, actuando lo que no puede pensar. Allí hay corte para Freud en el fundamento de la conciencia social e individual pensante: el fundamento sensible, ligado al primer objeto, al cuerpo de la madre prohibida, queda reprimido, porque se prolonga como lógica sensible y guerrera en el enfrentamiento con el hecho de sangre donde el padre muerto es redivivo. Hay un imaginario reprimido y hay un imaginario tolerado. Lo imaginario tolerado configura todo el campo de la religión como solución imaginaria dentro del elemento de lo imaginario que la transacción religiosa, represión mediante, elaboró como fundamento más profundo de la represión. La religión forma sistema con lo más querido pero negado y al mismo tiempo prolongado como lo más íntimo, más amado y más tolerado por el poder social. Si se le oculta este fundamento sensible, y los términos de la propuesta terminan siendo aceptados como acto de fe, y adorados como absolutos, ya el poder no necesita más nada: el fundamento del poder del hombre le fue escamoteado al escamoteársele

y vedársele el lugar fundamental del cual toda relación de poder del cuerpo aparece y se prolonga. (Ver cómo es “superado” en Hegel el genio de la madre). Todo lo que describe Deleuze de lo imaginario y del poder del cuerpo, del afecto y del percepto, permanece como instancia histórica adulta, metafísica, porque no da cuenta de la formación histórica en la subjetividad del corte en el sujeto, del drama del enfrentamiento que Freud propone para entenderlo.

Si Deleuze no acepta la estructuración determinante del Edipo debe explicar la separación entre lo imaginario y la realidad de otro modo, metafísico al fin, con una aproximación materialista que la palabra “maquinismo” —máquina deseante, máquina célibe— le permite, pero para encubrir que esta separación es producto de un acontecimiento histórico, tanto histórico-colectivo como histórico-individual. Esta máquina no fue hecha de golpe, hay un devenir-máquina que es preciso explicar y dar cuenta para comprender cómo funciona. No basta acudir al rizoma y contraponerlo a la raíz. Hay que explicar por qué y cómo de pronto se instaura, con la explicación lingüística al fin de la sobrecodificación, la máquina esquizofrénica o la máquina paranoica. ¿Es solo una producción exterior? Entonces no tiene explicación el hecho por el cual se pregunta Freud: de dónde proviene la carga de agresividad con la cual el sujeto se castiga y se agrede a sí mismo. Todo se explicaría como una imposición exterior, de la cual lo imaginario y lo absoluto estarían excluidos de su formación. Esto sirve, en Deleuze y Dardo, para criticar a Lacan, pero no aclara todo el problema: “Es la verticalidad de lo simbólico y la horizontalidad de lo imaginario la nueva cruz donde se crucifica al deseo” (Scavino, p. 70). Pero aparte de esto está eso que debo volver a leer en Deleuze y Guattari, para comprenderlos y comprenderme mejor.

La pregunta: ¿cuáles son las categorías del imaginario colectivo en el presente?, ¿aquellas que corresponden a lo que dice (Dardo) Heidegger: “la ley de la conservación de la energía, el cálculo del consumo y el insumo del trabajo, es la ecuación del mundo como fábrica capitalista del cual puede extraerse un efecto útil” (p. 90)? ¿Qué pasó

entre lo que el socialismo prometía y lo que hacía? ¿Cuál fue el campo imaginario dibujado en los propios comunistas como efecto positivo aun de su estrategia burocrática? Los comunistas de la URSS no podían querer su fracaso. ¿Qué los llevó a la ineficacia? Castro no quería fracasar, ni tampoco sus burócratas: ¿qué pensaban que pasaría en la gente? ¿Cuál es el imaginario capitalista que, pese a todo lo vivido, a las experiencias terribles de la política externa, a la democracia chucuta, los lleva a que permanezcan adheridos a ese sistema que les sorbe también la vida? ¿Qué hizo, en fin, que yo eligiera quedarme en un país capitalista y no socialista, Venezuela y no Cuba? Si la colectivización socialista hubiera dado resultados y producido abundancia, ¿habría fracasado? No digo abundancia capitalista, sino abundancia socialista.

[¿Cuál es la verdad del capitalismo, más allá de la alienación y de la expropiación del trabajo del otro? ¿No habremos quedado mirando el proceso de su producción desde los que son sacrificados para hacerlo posible, y que los que gozan de su producción tienen la clave de su felicidad, de su éxito, de su sentirse llevados en una pulsión que, más allá del sacrificio a que reduce a los otros, está viviendo la pura positividad de su satisfacción, que no sabemos —no sé— aún en qué consiste, pero que para mantenerse y funcionar debe consistir en algo supremamente satisfactorio? ¿Algo que llena, como a su manera llena el vacío de los ascetas y los creyentes de una felicidad —supletoria para nosotros—, pero en la que llenan toda su vida, para nosotros vacía? Pero los que son sacrificados también sienten, pese a todo, al capitalismo como propio y lo desean].

Bueno. Sigamos con Deleuze y Guattari, hoy que es 26 enero de 1992. El planteo de D. y G. me descoloca: es como si no supiera nada y todo lo que pensé se invalidara: entro en confusión y no sé nada. Por un momento parece que pensamos diferente: “Nuestra crítica precedente del Edipo [...] como si se aplicara tan solo a un Edipo imaginario y se refiriera al papel jugado por las figuras parentales, sin mellar en

nada la estructura y su orden de colocación y funciones simbólicas”.<sup>18</sup> Aquí no me alcanza la crítica: mi Edipo no se refiere solo a las figuras parentales sino al modelo social que la pareja representa y organiza, con su código, al niño. También para mí el Edipo es el fundamento imaginario-real de la estructura social y del orden simbólico (¿Hegel como base filosófica?) que desde él, como núcleo despótico en la subjetividad, se prolonga.

“¿La verdadera diferencia no estará entre Edipo, estructural tanto como imaginario, y algo distinto que todos los Edipos aplastan y reprimen?” ¿Y qué es lo que los Edipos aplastan y reprimen? Nada menos que “la producción deseante —las máquinas del deseo que ya no se dejan reducir ni a la estructura ni a las personas, y que constituyen lo Real en sí mismo, más allá y más acá tanto de lo simbólico como de lo imaginario—”.

¿Qué quiere decir esto? Habría una producción deseante originaria anterior a lo simbólico (se entiende) y a lo imaginario. Entonces no habría deseo, puesto que el deseo para Freud abre sobre la alucinación del objeto ausente, antes percibido, por lo tanto por lo menos sobre el objeto que está ahora solo en lo subjetivo de la manera que se quiera, y podemos decir entonces real-imaginario, es decir soportado por las huellas mnémicas que dejó en el cuerpo la percepción anterior, ahora inexistente salvo como huellas, es decir, vueltas a animar como presentes, por lo tanto imaginarias con soporte corporal, que no podría ser de otro modo: la presencia de una ausencia (Sartre). ¿Y eso sería lo Real con mayúscula, más real que lo real objetivado y social mismo? No entiendo nada, a no ser que piense que lo inconsciente —la conciencia no existe todavía— se separa de todo lo existente y de la realidad —que tampoco existe como mundo exterior todavía— y se presenta como una pura combinatoria cualitativa al azar de las ganas que enlaza las cualidades, que se cortan desde los cortes que la fisiología impone al principio: corte del flujo de leche con el no-corte del flujo de mierda,

18. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 58.

con el corte de la percepción en el parpadeo del ojo, con el corte del sueño y del día y la noche, lo oscuro y lo claro, lo caliente y lo frío. Y si con todo eso, enlazado a su manera, sin tener en cuenta las condiciones de su verificación complacida en la realidad misma, me doy a los enlaces que el deseo produce, en tanto productivo de su propio placer y de su inmanencia a todo lo que existe como pudo ser organizado desde el propio cuerpo sintiente, entonces sí podemos decir que ese deseo produce una sola cosa: la locura incipiente, el autismo, y que el principio del placer sin realidad reina soberano. Por eso es lo Real mismo, como dicen. Pero esto es meramente una descripción, y parcial, de un aspecto del funcionamiento del deseo, sin retener lo más importante: que el deseo busca su satisfacción en lo real (con minúsculas) mismo y cree encontrarlo en lo Real que la alucinación le proporciona, y que solo ella podría hacerlo, pero no el mundo —ni este ni cualquier otro, ni el primitivo, ni el despótico ni el capitalista—. No hay real para ese Real del inconsciente productivo.

Además lo inconsciente no es una capacidad que se defina por sí misma en su existencia: existe como aquello a lo cual fue reducido un poder aún no ejercido del cuerpo y que, para poder vivir, tuvo que organizarse como aparato y no como máquina en este caso: el aparato psíquico donde las otras dos instancias (yo y superyó) definen la existencia de lo inconsciente como inconsciente a través de un proceso de organización que siempre es represivo (Ur-represión).

\*\*\*\*\*

Agregan además:

Nosotros incluso creemos en este Edipo que se nos presenta como una especie de invariante. No obstante la cuestión es por completo otra: ¿existe adecuación (i) entre las producciones del inconsciente y este invariante (entre las máquinas deseantes y la estructura edípica)? ¿O bien el invariante no expresa más que la historia de un largo error (i) a

través de todas sus variaciones y modalidades, el esfuerzo de una interminable represión? (p. 58).

El Edipo existe. El Edipo es una invariante. Pero es un *error*. ¿Error de quién? ¿Se equivocó la historia en algo? Y si dice que expresa el esfuerzo de una interminable represión no es un error: es un logro mantenido a través del tiempo. Pero hay que explicar por qué triunfa en todos, y por qué en ese caso lo inconsciente es el atacado. Pero el inconsciente no existe en estado puro; a su vez es producido porque gira en el elemento de lo reprimido, que lo determina y resulta *donec* inverificable en sus resultados, es decir en lo que produce, es decir en el enfermo sobre todo.

Pero lo que ellos proponen es el encuentro en un mismo Real de lo Real que aparece como subjetivo. Una fracción de lo Real es el niño-hombre cuyo inconsciente es Real: produce lo Real en su cuerpo como la sociedad produce lo Real en la naturaleza. Ambos señalan el lugar de un encuentro donde se procedería a otras combinatorias, a otras conjunciones, que hasta ahora nunca se abrieron paso en la historia.

¿Esquizofrenizar [...] el campo del inconsciente, y también el campo social histórico, de forma que se haga saltar la picota de Edipo y se recobre en todo lugar la fuerza de las producciones deseantes, y se reanuden en el mismo Real los lazos de la máquina analítica, del deseo y de la producción? Pues el propio inconsciente no es más estructural que personal, no simboliza ni imagina ni representa: maquina, es maquinico. Ni imaginario ni simbólico, es lo Real en sí mismo, “lo real imposible” y su producción (p. 59).

Si esta es la propuesta, es pura poesía metafísica, y ni siquiera de la buena. Lo que dice de lo inconsciente no es más de lo que dice Freud. Pero Freud no lo considera como una máquina productiva separada, sin lucha: algo de las pulsiones tuvieron que pasar a la conciencia para poder vivir el sujeto. En ese sentido es recorte pulsional desalojado del

tránsito hacia la realidad: se cuele en los intersticios, cabalga sobre lo imaginario y lo simbólico; es cuerpo en bruto que siente y se mantiene en el puro ser de su combinatoria y de sus coalescencias afectivas, sin salida propia. No tiene escapatoria.

Leyendo *Mille plateaux*. Cito:

En el curso de una larga historia, el Estado fue el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. Pretensión del Estado de ser la imagen interiorizada de un orden del mundo, y de enraizar en el hombre (p. 36).<sup>19</sup>

[*El cuerpo de la madre era el lugar de lo micrológico sentido y percibido en su cuerpo múltiple y lleno de señales y augurios: la piel de su cuello, un lunar, la suave superficie de su piel y los pequeños lugares que se abrían en su fragante axila, el descubrimiento de sus nalgas vistas desde atrás, el ojo de mi padre, la ropa guardada con las marcas de la transpiración del calzoncillo después de muerto cuando llegué de París, el vello bajo su labio inferior, el recoveco de su pecho cuando me acosté, grande ya y acongojado, entre ella y mi papá. No quiero recordar: X es ella con su cuerpo disponible y no temido y respetado, sino avasallado y sediento de su sudor y sus licores*].

El cuerpo de la madre no es el acogimiento del Uno: es lo múltiple y extensivo e intensivo en cada parte de él. No es el lugar acogedor de la intemperie adulta, palabra o concepto para designarlo todo de una sola vez, sino lugar de la multiplicidad unificada en el goce de la dispersión variada y activa en cada lugar como placer pleno que solo ese lugar me daba, más allá de todo otro, próximo o distante: cada uno de ellos era una consumación plena, llena de todo lo que podía añorar porque

19. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 36; *Mil mesetas*, Valencia, Pretextos, 2002, p. 28.

no añoraba nada sino lo que en cada caso sorbía y veía y me posesionaba. Completo en sí mismo, en su existencia minuciosa y denotada, situada allí: afuera no había más nada que esa atracción sin medida, toda hecha de fusión. El “objeto perdido” no era el uno sin cualidades: era fragante, caliente, múltiple, lleno de sapiencias y recovecos, con pelos y lisuras, con granulaciones y lagos profundos. El objeto perdido como “uno” es lo que se construye desde el Uno despótico del terror que se esconde y oculta lo que sintió y vio: aquí viene el oficio mudo, sin hablar y sin reír.

El cuerpo pleno de la madre se prolonga en el “cuerpo pleno de la tierra”, el cuerpo objetivo de mi subjetividad.

Leyendo a Canetti: el Edipo no tiene una sola salida, como lo vi antes y lo veo ahora. Pero ¿todos realmente enfrentaron la orden del padre? Sí y no. Si pensamos que todos la enfrentaron —como pienso que diría Freud—, luego la aceptaron por amor del padre muerto y redivivo. Así podemos decir que el agujijón que penetró por primera vez de manera tan rotunda quedó —tan poderoso fue— clavado para siempre jamás. Y la lucha posterior es contra su persistencia, pero esa persistencia necesita de un conjunto de cuerpos reales para enfrentarlo, dentro de uno, con la fuerza colectiva en la realidad. Si penetró en cambio de manera tan rotunda —a la manera de la Ley en Lacan—, entonces no hay salida abierta en la historia, no hay más que la subjetividad separada incluida en el orden del Estado para guarecerse de un mal mayor en la obediencia que reanima, en cada caso, la profundidad hasta la cual fue insertado el agujijón. Lo que expone Canetti no es incongruente con el Edipo en Freud, solamente que Freud lo sitúa en el devenir del niño hacia el adulto, como una experiencia fundamental en la historia infantil del hombre en general. Hay que dar cuenta de esta diferencia entre la sensibilidad infantil y la adulta que marca Canetti y que no veo en Deleuze aún.

*[Los exiliados: hombres que huyen. Yo fui uno que huyó de la amenaza, y por eso me salvé. No nos presentemos como triunfadores frente*

*a quienes se quedaron: nos salvamos nada más, pero el aguijón está en todos, en los que nos fuimos y en los que nos quedamos*].

[Edipo: separación de la masa humana por orden del padre. Exclusión sin contención frente a la amenaza. Reverdece lo arcaico en lo arcaico (Canetti, p. 343)].<sup>20</sup>

20. Elías Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1981.

## Deleuze-base<sup>21</sup>

Deleuze también parte de los estratos de organización de la realidad del “espíritu”: su nivel fundante presente en los tres ámbitos de la ciencia, la filosofía y el arte. Frente al caos y al desorden intentan procurar un orden: la eficacia, la verdad y la belleza. Deleuze los llama “planos”: planos sobre el caos. Y caracteriza a cada uno de ellos, de los planos que abren como la dimensión donde se inscribirá el orden, como un algo que se extiende, nervaduras en lo pleno que organicen el desorden temido, y permitan dominarlo. Dominarlo con las imágenes, las estructuras matematizables, los conceptos. Deleuze distingue perceptos, afectos y conceptos en la filosofía. ¿Cómo describe eso que así se ordena? Las tres “tenden (*tirent*) planos sobre el caos. ¿Qué quiere decir ‘planos’? Debemos sumergirnos en el caos” (yo aquí transcribo y pongo lo que él dice).

“Y, vencedor, atravesé tres veces el Aqueronte”. [...] El filósofo trae “variaciones” que siguen siendo infinitas, pero convertidas en inseparables sobre superficies y volúmenes absolutos que trazan un plano de inmanencia secante [...] ¿No son ya más asociaciones de ideas distintas, sino reencadenamientos por zonas de indistinción en un concepto? El científico trae del caos variables convertidas en independientes por amenguamiento (*par valentissement*), es decir por eliminación de otras variabilidades cualquiera susceptibles de interferir, de manera tal que las variables retenidas entran bajo relaciones determinables en una función: ya no son más líneas de propiedades existentes en las cosas, sino coordenadas finitas sobre un plano secante de referencia que se extienden desde las probabilidades locales a una cosmogonía global.<sup>22</sup>

21. 20 de julio de 1993.

22. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minit, 1991, p. 190.

¿El artista trae del caos variedades que ya no constituyen más una reproducción de lo sensible en el órgano, pero levantan un ser de lo sensible, un ser de la sensación, sobre un plano de composición anorgánico capaz de devolvernos lo infinito? Hay que volver a leer todo lo que antecede en el libro para definir más claramente estas conclusiones sucintas. Pero llama la atención lo que dice de la filosofía y del arte.

*[Recuerdo la vivencia en la Place Vendôme, de noche, solitario y vacío el espacio denso del París histórico, solo para mí en ese instante en el que la plenitud de ese momento indecible, incommunicable, me agobiaba. Fui por un instante alguien que era en el espacio delimitado y trabajado por los siglos y los acontecimientos que allí en verdad se habían desarrollado. Yo no era nadie, nada más que un transeúnte extranjero, casi sin historia, desolado, y sin embargo estaba allí participando material y vívidamente de un espacio espeso, lleno de vidas ya muertas, agitaciones, pasiones, desmesuras, espacio donde la revolución estuvo viva. Ese espacio desolado lo contenía todo, estaba de algún modo presente en la magia del espacio recortado que la iluminación nocturna definía con sus luces y sombras, como un decorado. Pero era un decorado que no lo era al mismo tiempo: era real e imaginario. Y ahora que lo rememoro siento que fue un momento importante de mi coincidencia vivida con la historia del hombre. La violeta vive en su fragancia: es fragancia en su ser mismo de violeta fragante. El hombre integra los olores, los sabores, las rugosidades, las figuras coloreadas, y se hace con ellas ser-sintiente de cuyas cualidades vive, y necesita actualizarlas para apropiárselas: para que reverberen en su ser sensible (p. 200). La corola de la hendidura femenina abierta como una garganta, desfiladero hacia lo entrañable de su ser fragancia-hembra, asilo caliente, y la campanilla de carne que vibra en el beso húmedo donde nos hacemos eso mismo que besamos entra a formar parte del pensar húmedo de los conceptos, elásticos como un vientre curvado y en contrapunto ritmado con las nalgas plenas y elásticas, geografía fantástica del cuerpo femenino que tensa al pensamiento y le hace dar ganas de pensar para conquistar el mundo lleno de mujeres. El horizonte de hembras cálidas esparcido y abierto hacia el cosmos infinito.*

*Todo pensamiento fracasado es un coito interrumpido. Y todo pensamiento necesariamente fracasa, y nos deja el sabor amargo y defraudado de la tristeza poscoito adolescente, cuando el sí y el no todavía iban unidos: cuando la intensidad del sí no podía ser llenada con nada, con esa nada —nada más— que aparecía (tras) con la fugacidad de su cumplimiento abrupto].*

Deleuze diferencia, como Hegel, la imaginación de la fantasía: esta aparece abriendo el campo de lo incorporal y de lo ideal, porque corresponde a los planos del concepto. Pero el plano del concepto también tiene su fundamento en lo imaginario sobre el cual se abre: el cuerpo pleno y extenso de la madre como plano fundante de todo pensamiento y de toda fantasía. Este relegamiento de la madre extrañamente está presente en D. y G. desde los primeros trabajos: no hay cuerpo sexuado, solo cuerpo pulsional sin sexo, hay un devenir animal, pero no especificado desde qué cuerpo humano sexuado; devenir hembra, devenir macho es previo al abstracto y general devenir animal que nos proponen como apertura para las pulsiones.



**Lefort**



## Los dos principios del acontecer psíquico, los dos principios del acontecer político<sup>23</sup>

Los dos principios, el de placer y el de realidad, el del proceso primario y el del proceso secundario, lo arcaico y lo racional. Los dos principios que “gobiernan el acceso al mundo”: lo político y lo religioso, según Lefort. Se trata una vez más del acceso al mundo, al ser, a la carne común. Y puede haber, y de hecho hay, conflicto entre estos dos principios, entre la religión y la política, como dos niveles contrapuestos y disímiles de la vida social.

Lo político aparecerá como la conciencia de ese cuerpo social. La religión con la base primaria de esa organización imaginaria y simbólica de la realidad social. El inconsciente social y lo consciente social. Hegel decía que la religión, la filosofía y el arte se ocupaban de lo mismo, pero accedían a ese contenido de manera diferente: el concepto, la intuición y la representación. Suponía que sin embargo cada uno tenía su propia forma de darse y vivir su relación con el ser, ¿o su ser-relación?

El fundamento de la filosofía (política) se encuentra en el hecho de que los hombres “adquieren la posibilidad de censurar su historia; sustraerse a la fatalidad que hacía pesar sobre sus vidas; la sujeción del orden social a la ley religiosa; de descifrar sus prácticas y [...] las posibilidades de un mejor método” (p. 28).<sup>24</sup> Lo filosófico-político se separa de la religión para poder desarrollar su propio contenido más allá de las formas de constitución del sujeto y de la sociedad que aquella les imponía. Y cuando Lefort se pregunta si la religión puede subsistir solo como algo privado, encerrándose dentro de sus límites, encuentra lo mismo que afirmo y por lo cual me estoy preguntando: ¿cómo admitirlo sin perder la noción de su dimensión simbólica, de una

23. Texto fechado el 7 de julio de 1995.

24. Claude Lefort, *¿Permanece lo teológico-político?*, Buenos Aires, Hachette, 1988.

dimensión constitutiva de las relaciones del hombre con el mundo? “Que la sociedad humana solo tenga una apertura sobre sí misma en función de una apertura que no realiza, esto es justamente lo que toda religión dice, cada una a su manera, igual que la filosofía y antes que ella, aunque en un lenguaje [!] que esta no puede hacer suyo”. ¿Se trata otra vez solo de un lenguaje o de algo que difiere en el acceso a esa dimensión, a ese dominio, y al cual la filosofía le da una organización diferente, allí donde se debaten las preguntas fundamentales y el reconocimiento del fundamento mismo de la vida social, es decir, el origen de su propia existencia como vida humana y como mundo? No sé si estaré de acuerdo con las conclusiones de Lefort. Pero esto que desarrolla Lefort, que implica una crítica a la filosofía que considera a la religión solo como un error que debe ser criticado, sin recuperar allí el fundamento de algo que debe ser mantenido y modificado, es lo que estaba pensando cuando yo trataba de comprender el escaso análisis que tenía, como peso propio, la crítica premarxista y posmarxista a la religión. El opio del pueblo es solo su aspecto negativo, el de una religión política, pero no alcanza para fundamentar el sentido fundante que permanece como una necesidad de lo originario permanente que se halla presente en la religión. Eso es lo que quiero desarrollar.

Pensar y leer: en Montesquieu la política democrática y republicana se abre sobre fondo de mantener el modelo cristiano y la religión como premisa. En Tocqueville en cambio, nos dice ahora Lefort, hay “extraordinarias anticipaciones”. La democracia moderna no quiere saber que ella solo es posible, y puede desarrollarse, sobre fondo de lo que descubren Marx y Freud. Lefort nos dice que la democracia política no tiene modelos en el pasado: una nueva determinación-figuración del poder. Este es el rango distintivo con el que se designa a lo político (p. 33). Veremos qué sale de aquí, y si esa configuración-determinación del poder, ese lugar vacío antes lleno por la figura de Dios, puede abrirse paso en la democracia capitalista que está sustentada, pienso, sobre fondo del imaginario que el cristianismo elaboró e hizo posible.

Lefort suplanta en este trabajo al “lugar vacío del poder” por la idea central de que “el poder no pertenece a nadie”. La primera significaba situarlo más allá de la comunidad y de los sujetos, mientras que el hecho de que no pertenezca a nadie sucede dentro ya de la división planteada por lo social. Lo importante de toda esta enseñanza de Lefort quizás consista en que permite pensar la situación de crisis y de tránsito dentro de la alianza ya minada por la crisis de los valores sociales abierta por el capitalismo en el seno del cristianismo. El desarrollo material del cuerpo y del corpus cristiano hace entrar en contradicción aquello que le sirvió de fundamento, y que aún necesita, contradictoriamente, sostener. La esquizofrenia nunca fue mayor que la que ambos dibujan en el seno de lo mismo. Pero la exterioridad simbólica, distante de lo real, en la que por fin se afirma un poder del cual nadie podría apoderarse según Lefort, sirve para elaborar hasta cierto límite solamente la existencia de otro poder del cual lo real ya se apoderó en la producción infantil y adulta de los hombres, y que imaginariamente y por la encarnación en el sujeto le precede. Veremos si Lefort llega hasta allí en el planteo del problema político.

Por lo pronto los caracteres que Lefort asigna a la nueva experiencia de la democracia política dibuja un cielo nuevo, con un nuevo contenido, ligado a lo real pero que no puede reducirse a él: lo llama simbólico. Esta distinción entre lo real y lo simbólico es de estirpe mental lacaniana, lo cual no quiere decir que no debemos pensar lo ilusorio y la dimensión virtual del futuro. ¿Qué quiere decir con “simbólico” Lefort? Su referencia a algo que no es material, que no está dado, que no se refiere a cosas ni personas en su mismísima materialidad, sino al campo de sentido que se inaugura y que le da su sentido a lo real desde allí. Es el equivalente del “ser genérico” en Marx, o la estructura misma del aparato psíquico que culmina en la conciencia en Freud. Pero es también la identidad de realidad, prolongación imaginaria de la realidad de percepción, y abriendo desde allí aquel campo de futuro que no se remite a la mera repetición. El problema es pasar del lugar lleno (del cuerpo de la madre) al lugar vacío (viniendo desde el nombre del padre).

Lo que la democracia abre, entonces, es un campo de verificación: de lo simbólico en lo real, y de lo real en lo simbólico, pero siempre dentro, ambos, de la realidad actual. Porque no hay realidad que no sea simbólica, y el problema entonces es: de qué simbólico se trata en la vivencia colectiva del poder. La idea de Nación aparece para Lefort como el lugar que “incita [a los mismos que lo viven] a distinguir lo simbólico, lo ideológico y lo religioso”, para “no ocultar la eficacia de un contrato, gracias al cual una minoría se sometería a un gobierno salido de una mayoría”. (Y así en Nicaragua, bajo la presión colonial, una mayoría se convirtió en minoría, y aun con las armas en su poder, lo aceptó. ¿Podremos pensar algo igual en un mundo donde no haya un poder central temido que imponga las condiciones de cumplimiento de ese contrato democrático, es decir un poder más poderoso y temido para quien este resultado forma parte de su propio poder?). Los análisis posteriores referidos a Michelet alcanzan una comprensión “carnal” del poder que yo mismo había desarrollado en *Freud y los límites* y que hice también en el *Perón*. Habría que pensar en esa extraña forma de aparecer lo Uno en Menem, donde entra la dispersión múltiple en su ser uno, esa que lo va a llevar a la muerte si se lo exige a sí mismo, para que tenga verdadero valor, como siendo empírica, real. Menem es uno en toda su exterioridad, y por eso se disuelve en profundidad. Ese ser de superficie es la forma de ser subjetiva ofrecida no solo a la visión popular, sino a todos los demás. Es la expresión, una vez más, de que el verdadero poder económico, militar, eclesiástico y de los medios utiliza a través de su sacrificio en aras al poder que cree tener: necesitan que ese poder se represente, en su figura, lo más distante del lugar vacío del poder para llenarse con un imaginario realizado en los hombres de pueblo. Esa es la necesidad de su dispersión, toda hecha de exterioridad. Pensar qué pasa ahora, a diferencia de lo que dice Michelet que era necesario hacer para que “la realeza fuera sacada a la luz, expuesta delante y detrás, abierta, y que se viera el interior del ídolo fatigado, la bella cabeza dorada, llena de insectos y gusanos” (p. 76).

**Marx**



## Marxismo y cristianismo<sup>25</sup>

Por fin encuentro la base para la discusión en el marxismo de aquello que plantea el problema de la subjetividad ignorada y no comprendida en su complejidad, tan determinante quizás como el mismo determinismo económico. Y creo que, como Élisabeth de Fontenay casi llega a decir (*Les figures juives de Marx*, Galilée), en el ocultamiento de su propio origen negado (como lo desarrollé en Caracas en ocasión de *La cuestión judía*) el problema de la negación del sujeto (y sobre todo su inclusión dentro del debate religioso) reposa en ese mismo ocultamiento del joven Marx.

Porque se trata, nada menos, que de lo más inconsciente y fundamental de la marca social humana, la castración (la circuncisión), el lugar originario social del patriarcado y del poder primero del hombre sobre la mujer, lo que así queda impensado y radiado. No por nada a través del tiempo mantuve la idea de que Freud mostraba en el análisis del Edipo sobre fondo del nacimiento de Cristo lo fundamental de la salida cultural y la inserción en su realidad. Cristo es la realización más cerrada y acabada, sin salida, del Edipo: su solución “normal” actual, universalizada. No hay Edipo sin referencia al modelo de Cristo que lo ratifica a nivel de lo religioso como su verdad más fundamental y, simultáneamente, como su núcleo despótico en la subjetividad.

Quizás la crítica al trabajo que desarrolla Baudrillard, y al valor de uso en Marx, provenga de esta misma ceguera que mantuvo la utilidad como si no estuviera, también ella, determinada por ese excedente de cuerpo sin valor (denegación cristiana) que la figura de Cristo estableció. También hay que analizar desde aquí la cerrazón de los comunistas contra las ideas de Freud. De todos modos, hay que leer el libro de De Fontenay paso a paso, agregándole lo que le falta desde mi óptica.

25. El texto aparece fechado en el año 1992, sin referencia a día ni mes.

(En la afirmación de que el valor de uso se prolonga en valor, está ya presente la prolongación de lo sensible en lo simbólico, que la separación entre valor de uso y valor de cambio oculta y forma sistema con el fundamento subjetivo de los individuos sociales).

[Con referencia a lo que pasa en el país. La crítica “moral” al sistema capitalista se pone con toda evidencia de relieve, y nos muestra esto mismo que queremos decir: cómo la Iglesia ha creado el campo de la permanencia no crítica sino sometida a la explotación y a la sumisión].

¿Y si la palabra “egoísmo”, criticada por su relente moral, dejada de lado por la concepción del hombre como “soporte” de una determinación social, dejara al mismo tiempo de lado algo que debería haber sido retenido, y convirtiera en invisible aquello que en el psicoanálisis aparece, científicamente esta vez, con el nombre de “narcisismo”, es decir también determinado, pero en otro lugar de su propia lógica y su propia conciencia (moral)? Esta profundización en el determinismo social era encubierta con el término de “esencia humana”, de “ser genérico”, pero no se conocía ni se comprendía la historia de esta conversión del sujeto modelado por el sistema de producción (de hombres), que de este modo debía incluirse en la comprensión de la historia exterior y objetiva de las relaciones sociales y económicas. Quizás el determinismo en última instancia de Althusser haya significado, lo mismo que el movimiento estructuralista en general, un intento de borrar el propio contenido conflictivo, ese que apareció en él con el asesinato de su mujer. Pero Althusser murió y uno (yo) todavía está con vida, no se sabe hasta cuándo, pero no antes quizás de escribir lo que tenga que decir, que no es nuevo (ya está casi dicho en el libro que mencioné) pero no está dicho del todo, y hay que acabar de decirlo.

Esta concepción ingenua, que tan bien describía sus efectos terrenales y celestes, no podía dar cuenta de que la objetivación celeste de la divinidad eterna no era algo exterior: concordaba y venía a llenar un vacío y una forma social (aunque equívoca) interior. Y ambas tenían una historicidad: no eran solo producto de la lucubración sacerdotal. Primero está el mito, luego la religión. Y lo que aparece claro en Hess

muestra que para él el cristianismo no cuaja en la carne organizada del hombre histórico individual: se trata de la “teoría”, de la “lógica” del egoísmo, es decir del yo consciente *donc*. No hay ninguna referencia al afecto ni al límite de la escisión: la teoría (de Hess) está ya instalada en la negación freudiana, proviene la de Hess mismo de la represión.

## Marx originario<sup>26</sup>

Si trazamos una línea que desde el comienzo del análisis mismo introduzca, como un supuesto más pero absolutamente necesario, el carácter de la producción de hombres como presupuesto de toda producción humana en el trabajo y en la economía, este presupuesto orientará y dará sentido, un sentido diferente necesariamente, a lo que estamos leyendo en Marx mismo. Y vemos, extrañamente, que es posible dentro de su propio lenguaje, y en su propio planteo, incluir y ampliar su lectura, porque la terminología de Marx mismo lo permite y abre el espacio de otra dimensión presente aunque implícita ¿e inconsciente? No sé si se debe decir inconsciente. El lenguaje arrastra sentidos decantados en él, que subyacen como fundamento de la expresión, cuyo centro originario de significancia va organizando la expresión y lleva más allá de sí misma su contenido implícito. Dice más de lo que cree decir, pero esto puede ser comprendido en la lectura porque el campo que abre resulta congruente con la lectura que hacemos de él y lo arrastra como una prolongación necesaria de una lógica abierta y planteada por la expresión escrita, que solo requiera una ampliación ya anticipada y sugerida en ella.

26. Texto fechado el 3 de febrero de 2004.

## El materialismo sin *mater* en *La ideología alemana*<sup>27</sup>

“La esclavitud *latente* en la familia”, dice Marx refiriéndose a la propiedad de la tribu. “En la familia ‘moderna’”, agrega Engels cuando lo cita en *La familia, la propiedad privada y el Estado* (p. 21). (¿Marx lo dice en realidad de la tribu? Engels corrige en realidad la afirmación de Marx). Esta latencia ¿se la asigna Marx únicamente a las formas tribales primitivas o por el contrario está señalando uno de los caracteres constitucionales de la disimetría madre-padre-hijo actual? Sin embargo Marx lo vuelve a repetir: “La propiedad, cuyo primer germen, cuya forma *inicial* se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, etc.” (p. 33).<sup>28</sup>

Es entonces cierto: Marx lo dice de la familia primera, la tribal. Plantea a la “esclavitud latente en la familia” desde la primera forma de producción social, y no esta tardía que señala Engels. Extraña esta corrección de Engels, sin aclaración, respecto de un problema fundamental.

De todo lo que va desarrollando Marx, las relaciones sociales de los individuos no están sino determinadas por las necesidades “materiales”, “objetivas” también en tanto subjetivas verificables en la materialidad exterior, pero dentro de esa materialidad queda excluida la densidad material de las relaciones entre madre, padre e hijos. ¿Qué es lo que hace que la esclavitud esté “latente” en la familia patriarcal desde siempre? ¿Dónde reside el carácter histórico-natural de esta latencia? ¿Qué late en la latencia de la esclavitud familiar?

“El espíritu nace ya con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento,

27. Texto fechado el 22 de septiembre de 2004.

28. Ver: Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1974, p. 21. Traducción de Wenceslao Roces.

sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje” (p. 31). El espíritu nace antes de la producción económica, nace en el niño desde el cuerpo palpitante y sonoro por boca de la madre: “preñado” de materia el espíritu del niño, dice entonces Marx. El lenguaje está primero preñado de madre, es lengua materna. Toda idea es una relación que el lenguaje expresa. La lengua materna contiene como su base el cuerpo de la madre hecho sonidos: capas de aire en movimiento que susurra un cuerpo en movimiento.

En Marx la separación de la naturaleza es muy primitiva. Pero antes que esto: ¿cómo aparece la familia? Extrañamente solo como un lugar de producción, principal o secundario, pero lo que allí se incubaba no es determinante de nada en el proceso racional, material y social — siendo como es la primera relación social—. Luego se convierte en secundaria y deja de ser —pese a que haya dicho que esas cuatro premisas<sup>29</sup> se siguen realizando ahora como hace miles de años— lo principal en la producción de individuos. ¿Por qué pasa de “principal” a “secundaria”? Siempre sigue siendo la forma social principal, pese a ser secundaria luego respecto del sistema social. Lo primario subsiste al lado y junto a lo más desarrollado. [Además, dice que estos cuatro presupuestos que es preciso afirmar para que haya historia, cualquier historia —satisfacción de necesidades, producción de nuevas necesidades (deseo), producción de nuevos hombres (niños) y cooperación (sociedad)—, se dan *simultáneamente*, al mismo tiempo: es estructural].

Veamos:

El tercer factor [de estos cuatro que acaba de mencionar] que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los

29. Las “cuatro premisas” a las que se refiere Rozitchner son los factores que Marx y Engels identifican como necesarios para que haya historia y, por lo mismo, en los cuales descansa toda existencia humana. Esas premisas son las siguientes: 1) la transformación de la naturaleza para satisfacer necesidades, “es decir, la producción de la vida material misma”; 2) la creación de nuevas necesidades a partir del proceso de transformar la naturaleza; 3) la producción de nuevos individuos humanos, y, finalmente, 4) la dimensión de cooperación que atraviesa los otros tres niveles (*La ideología alemana*, óp. cit., pp. 28-29).

hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear otros hombres, y procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano brotan nuevas necesidades pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al “concepto de la familia” misma, como se suele hacer en Alemania (p. 29).

¿En Alemania seguía siendo la familia la única relación social “principal”? Pero en el niño, salvo las familias ampliadas, y aun así, sigue siendo, al principio de la vida, la “única relación social”. ¿Cómo calificar desde el ángulo “social” la relación social inicial con la madre?

Extraño ese “salvo en Alemania” y “como suele hacerse en Alemania”, tierra natal que dio a luz a Marx, donde pese a las “nuevas relaciones sociales” la familia sigue siendo no secundaria sino principal.

La conciencia es de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato [adulto *donc*] y sensible que nos rodea, y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural) (p. 31).

¿Qué querrá significar esto de “religión natural”? Extraña expresión para un fenómeno que aparece como “un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable”. La “religión natural” debe

tener una explicación en un tipo de formas arcaicas de relación que son las que desarrolla Freud. (Aquí falta *Tótem y tabú*). ¿Acaso el cuerpo materno no es la primera relación con la “naturaleza” [histórica] que tiene el niño? Y el carácter posterior de “un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable” ¿no es también la significación que adquiere al objetivarse el descubrimiento del poder del cuerpo separado de la madre? ¿De dónde proviene la “religión natural”? ¿La “religión natural” no será aquel mundo fantasmal e imaginario, el nivel primero y arcaico de la relación infantil con la madre que la teoría relegó, como un momento inicial ya superado para siempre, pero que se sigue repitiendo y relegado a lo inconsciente?

El fetichismo que aparece respecto de la naturaleza y luego frente al Estado y ante los propios productos de los hombres, la alienación superada con la reapropiación de la producción, de la oferta y la demanda, no tendría hasta aquí una explicación adecuada, salvo la inversión necesaria de los objetos tal como aparecen en la metáfora de la “cámara oscura”, que es una explicación física para explicar una inversión social. ¿Por qué Marx diría luego, sin embargo, que el cristianismo es la forma religiosa más adecuada para sostener el carácter fetichista de la mercancía? En *El capital* desarrollará esto de otro modo, pero no hay nivel arcaico o primario en la estructuración fetichista de los sujetos sociales. Hay Religión adulta y capital adulto y Estado adulto, y fetichismo adulto: no hay génesis histórica infantil del fetichismo, que para Freud constituye la forma más completa de la escisión de la conciencia y del aparato psíquico.

¿El “ser genérico” de los *Manuscritos* no será despliegue racional y pensado, ideal, del “proceso primario”? Si fuera así, la revolución y su salvación prometida sería una fantasía infantil, prolongando la omnipotencia y la inexpugnabilidad arcaica en la realidad adulta y social. Entonces, la revolución requeriría incluir dentro de ella la crítica de las categorías absolutas, ilusorias, fantaseadas, racionales y omnipotentes prolongadas en la simplicidad de la lucha de clases, para poder plantear una eficacia diferente que permita comprender una estrategia

radicalmente nueva de la transformación social, incluyendo la modificación del nivel arcaico de la subjetividad. Habría que alcanzar a penetrar y movilizar desde allí a los actores sociales.

“Hasta los objetos de la ‘certeza sensible’ [crítica a Hegel] más simple les vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial” (p. 47). Pero cuando Hegel analiza la certeza sensible en realidad se está refiriendo a un proceso primario, adulto o no, donde parecería que este nivel de la “certeza sensible” de la incipiente conciencia se produce en un momento anterior, antropológico, pre-histórico, como una forma indefinida aún, en proceso de modificación cultural, de aquello que corresponde en la *Enciclopedia* al tránsito del niño a la adultez, donde la madre ocupa el fundamental lugar iniciador.

Para Marx todo el campo de las fabulaciones fantasmales surge de las relaciones sociales adultas, y corresponde a formas de producción que las requieren como un modo de compensar una insuficiencia de objetividad, aún no conquistada en el dominio racional y científico de la naturaleza.

Todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la “autoconciencia” o la transformación en “fantasmas”, “espectros”, “visiones”, etc., sino que solo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas: de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica sino la revolución (p. 40).

Pero la conciencia crítica no produce quimeras ni espectros ni fantasmas: solo puede nombrarlos porque su existencia preexiste a la conciencia adulta, o puede recuperarlos como una forma de retorno a la validación de una eficacia primaria que se añora y se extraña. En un sentido, amplio, es cierto. Pero analizando el grano menudo de su surgimiento, de su permanencia, de su exclusión del campo del pensar

revolucionario y sobre todo de su permanencia inconsciente durante el desarrollo mismo de la revolución, parecería no ser así. El mismo Marx señala que “las ideas” (y él considera “ideas” también a las que tienen el carácter de fantasías, fantasmas y quimeras, excluidas de su fundamento imaginario y afectivo), “por medio del fundamento empírico sobre el que descansan, forman realmente una trabazón” (p. 54), del cual luego son abstraídas como ideas y se constituyen en “autodistinciones” por el propio pensamiento del filósofo idealista.

Pero reconocerlas no implica necesariamente hacer lo que han hecho ellos, “demostrar su existencia en una trabazón mística” (*idem*), sino hacer con ellas lo que hizo Freud: explicar la necesidad histórico-material-subjetiva de su origen. Porque lo importante es distinguir si todas ellas en su fundamento empírico, en su trabazón, están determinadas por el proceso material económico de producción o provienen de esta fuente empírica arcaica que también, a su manera, los filósofos idealistas abstraen para manejarla a su modo e integrarla en el sistema deformado —“trabazón mística”— de la religión. No defendemos la teoría que las justifica, es obvio, sino la revolución que desconoció cual era el campo efectivo ilusorio que debía transformar, y que desconoció en la realidad misma de sus propios actores y, sobre todo, del sujeto de la historia revolucionaria. Pensar que la conciencia produce las fantasías, los fantasmas y las quimeras es desconocer su lugar primario de creación, ese que la conciencia teórica deslinda, y por el cual se preguntaba Hegel. Creo que lo que falla en Marx es, nuevamente, el poder incluir en la base misma de lo que se encuentra dado al “nacer” aquello que parecería haber quedado excluido o negado:

Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la “sustancia” y “la esencia del hombre”. [Y agrega:] Y estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las conmociones revolucionarias que

periódicamente se repiten en la historia serán o no lo suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente (p. 41).

Pero formando cuerpo con estas condiciones, lo que todo hombre que nace niño “encuentra al nacer” es algo diferente, aunque quizás no contradictorio, a las “fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social”. Más tarde (*El dieciocho brumario*) aprendería que el “peso de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”, pero no sería suficiente. (Ver los análisis de la *Introducción a la crítica de la economía política*: el optimismo). Lo que *se encuentra al nacer* es algo muy complejo, y corresponde entonces considerarlo, si mantenemos esta doble vertiente de lo histórico radical, lo histórico adulto y lo histórico infantil, cada uno con su lógica diferente.

Porque así como para Marx la densidad social no está en las relaciones de producción económica, sino que su base más plena y compleja está presente en la sociedad civil, así también la complejidad de la historia objetiva debería haber recuperado la densidad subjetiva, referida y excluida hacia la psicología, de los procesos primarios en los individuos sociales que constituyen la sociedad civil. Copio extensamente:

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil* que [...] tiene como presupuesto y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu (p. 38).

La sociedad civil tiene su presupuesto en la familia, así como los modos de producción tienen sus presupuestos en las formas de la propiedad. La familia tiene en “latencia” a la esclavitud, mientras que en las relaciones de producción estas cambian continuamente con las formas de propiedad y, en su desarrollo histórico, parecerían tender a la liberación universal. El capital tiene en “latencia” la apropiación

de la vida y el trabajo ajeno, pero preanuncia con sus contradicciones la liberación. Pero ¿qué pasa con la esclavitud “latente” en la familia, que se deberá encontrar como presupuesto en las formas de la sociedad civil? ¿Acaso la familia burguesa no contiene en latencia la esclavitud de la mujer y los hijos? Es evidente que aquí la “esclavitud” del sistema social de producción económica no coincide con la esclavitud latente en la familia, que es el presupuesto de la sociedad civil, por lo tanto la producción no ya de cosas sino de hombres [que para Marx mismo es uno de los cuatro presupuestos necesarios para que haya historia].

Así podrá no existir la esclavitud en las relaciones de producción, pero podrá permanecer la esclavitud latente en la familia de esa misma relación económica “superior” de producción. Habría aquí por lo menos dos génesis diferentes, dos niveles de organización subjetivo-objetivos superpuestos en una misma forma de organización histórico-social. Uno correspondería a aquello que puede estudiarse con las categorías exactas de las ciencias naturales; el otro, que corresponde a la organización civil, no (y es el que estudia y comprende Freud). [Esto sería el presupuesto de mi hipótesis: que el cristianismo, ordenando imaginariamente la forma familia en la sociedad civil, es el presupuesto de la formación económico-política capitalista].

Esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia [...] La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase del desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en ese sentido trasciende de los límites del Estado y de la nación [...] El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal solo se desarrolla con la burguesía. Sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra

superestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre (p. 38).

El punto de partida en Marx parece ser común: “la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, *latente* en la familia, es la primera forma de propiedad”.

Hay así un origen común que luego se bifurca en las relaciones económicas de producción y en la sociedad civil. Pero en el origen propiedad y esclavitud tienen que ver con la relación dominadora del padre sobre la mujer y los hijos: Marx lo reconoce en el fundamento mismo de toda relación social histórica. Y eso precisamente es lo que les criticaba Freud a los comunistas: que la forma de propiedad económica no era la que ellos consideraban como primera y fundamental, sino que había una forma de propiedad anterior: la propiedad que el padre ejercía sobre el hijo y la mujer, fundamento de la otra. [“Propiedad” no quiere decir en su término lo mismo que en su origen, pero la razón patriarcal es una forma de apropiarse de la capacidad significativa de las mujeres, y de su proceso de producción de hijos, de los cuales son expropiados como propiedad del padre o del Estado]. Había una anterioridad oscurecida en el marxismo, persistente en la historia, oculta en la preeminencia que adquirieron las relaciones económicas en la sociedad y su invasión del campo civil, que ha tendido a ocultar esta que, judío al fin y memorioso, nos recuerda Freud en *Tótem y tabú* y en *El malestar en la cultura*.

Pero Marx también la plantea, aunque luego se haya visto llevado a descubrir el fundamento de la expropiación de la vida en la esclavitud del cuerpo que se universaliza bajo una forma insidiosa y oculta en la producción de mercancías y en el mercado liberal. No es extraño que estas dos formas separadas de acentuamiento tengan, sin embargo, en ambos planteos, en Marx y en Freud, ese nexo de unión presente aunque no acentuado en cada uno: en Freud la subjetividad del proceso

primario, en Marx la objetividad de las relaciones económicas de producción. ¿El “carácter fetichista de la mercancía” no es, respecto de la comprensión consciente de la conciencia teórica y científica, la permanencia de una forma arcaica de relación social, regulada por la lógica del proceso primario vigente en nuestra sociedad? Hay relación fetichista en la política, en el Estado, en la educación, en la religión, como la hay también en la economía, quizás porque no fue “superada” en la estructura del aparato psíquico histórico, que es su forma de escisión fundamental. El fetichismo es una forma “normal” de la lógica social patriarcal, y parafraseando la afirmación de Marx podríamos decir que es “un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia [patriarcal], que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas las horas, simplemente para asegurar la vida [enajenada] de los hombres” (p. 28).

Creo que la separación entre trabajo físico y trabajo intelectual es una categoría que descubre el momento de la bifurcación, y que al mismo tiempo encubre qué es lo que queda trabajando en cada uno de esos ámbitos subjetivo-sociales. El primero queda viviendo sin reflexionar en las relaciones económico-materiales de producción, sin incluir la subjetividad sino viviendo solamente su exclusión y su remisión al campo preparado de la fantasía y la imaginación popular (arte, cantos, religión), mientras que el otro queda referido a trabajar sobre el campo ilusorio de lo relegado y excluido del pensar por el poder económico y estatal, pero pensando en el lleno vacío de lo primario separado, idealizado convencionalmente, por la conciencia subjetiva que tenía el elemento de su pensar en ese relente de la esclavitud sentida e imaginaria de ser la propiedad del padre y la conciencia que este le dejó.

Pero más todavía: la división social del trabajo responde primero a una división del trabajo sexual en la pareja familiar, nos dice Marx ¿cómo no entender que si caracterizamos a la pasividad y a la naturaleza con la pasividad que históricamente define a la feminidad, y al trabajo intelectual, simbólico, “espiritual”, con la actividad y distanciamiento de la naturaleza y del propio cuerpo, que define a lo

masculino, estamos ya reservando el proceso primario al “materialismo” femenino, y el proceso secundario al “pater-ialismo” masculino? Y que si esta determinación de pasividad corresponde a la masa [Spinoza afirmaba que la masa era femenina], deberíamos encontrar su sentido histórico y su ubicación en la revolución. ¿Cómo no ver que en la división sexual del trabajo el problema no es el tipo de trabajo objetivo que ejecuta el cuerpo, sino la relación de dominación (esclavitud) a la que Marx se refirió diciendo que estaba “latente” en esa relación? Para decirlo más brevemente: ¿cómo no incluir en esa separación, entre trabajo material y trabajo intelectual, la exclusión de esa división primera que él naturaliza con el trabajo sexual, y pensar entonces que el trabajo espiritual, el trabajo de la razón, tiene como su propio fundamento la exclusión del lugar material, natural, de la mujer como el fundamento esclavo negado de su origen en el pensar? El modelo de la división social del trabajo, cuyo primer origen se sitúa en la división del trabajo sexual, contiene ya el pensamiento de lo impensado: la disimetría radical de la esclavitud “latente” que Marx no desarrolla luego. Toma solo el camino de la objetividad material productivista sin incluir la determinación sexual originaria de la razón que allí despunta. ¿Será por eso que el pensar metafísico es siempre masculino, o asexuado a lo sumo?

Retengamos los cuatro presupuestos que Marx plantea como origen de la historia, que son simultáneamente presupuestos de la producción económico-social tanto como presupuestos de la producción de la subjetividad infantil. Para que haya niños-hombres tiene que haber: 1) satisfacción de necesidades; 2) creación de nuevas necesidades; 3) creación de nuevos individuos; 4) cooperación. Estos son los presupuestos tanto del complejo de Edipo freudiano (no lacaniano) como del modo de producción en Marx. Sin estos mismos presupuestos no puede entenderse ninguno de los dos: no puede entenderse ni el modo de producción económico-social ni tampoco el fundamento (cooperación) de la sociedad civil. A Marx le faltaban las categorías psicoanalíticas freudianas que se concentran en el complejo familiar

como fundamento de la sociedad civil, aunque hubiera desarrollado y comprendido el fundamento material-económico del modo de producción. No podía partir solo de la lucha entre amos y esclavos tal como lo plantea Hegel, porque Hegel mismo excluía y dejaba de lado el enfrentamiento social-histórico infantil que describe Freud como origen de la conciencia y del deseo. Es lo que también le pasa a Lacan. Creo que este punto es el fundamental.

Lo importante de Freud no es el descubrimiento de lo “inconsciente”, cosa ya entrevista y comprendida por otros autores, Hegel y Nietzsche entre ellos, sino el descubrimiento de la oposición entre proceso primario y secundario, y la explicación de su subsistencia y de su articulación. La persistencia de dos lógicas contrapuestas y subsistentes, que permanecen una al lado de la otra, y la explicitación del corte que hace el tránsito de una forma de organización social a otra: el dominio de la madre y el dominio del padre, la discriminación del materialismo y del paterialismo en el fundamento de la inclusión del cuerpo individual en el cuerpo social, y sobre todo la relación con la naturaleza como prolongación del cuerpo materno y su exclusión del racionalismo paterno.

La anfibología del concepto “riqueza” en Marx señala esta doble referencia a la que nos referimos arriba: una modalidad corresponde a la que desarrolla en *El capital* y otra la que correspondería a la sociedad civil (*Grundrisse*). Lo cual resolvería el problema de la infraestructura y de la superestructura, si es que la sociedad civil es la forma cabal y más densa de la sociabilidad, cuyo esqueleto puede leerse en las relaciones económicas de producción.

### **Sobre la producción de la conciencia**

Se trata de dominar los poderes que los mismos hombres han creado para aterrarlos y dominarlos.

Los individuos concretos se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos [...] se disuelve ese poder tan misterioso [...] y entonces la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal [...] La dependencia total, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre los otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, *aterrándolos* y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas (p. 39).

La universalidad económica y comercial que amplía el intercambio y el desarrollo de las fuerzas productivas se ha incrementado al mismo tiempo con la universalización del poder extraño, misterioso, aterrador, y la permanencia de lo que la conciencia no logra integrar y racionalizar. Pero esta conciencia no incluye en su racionalidad su propio origen: la división del originario trabajo sexual que, con la esclavitud y la propiedad latente, la originó como un pensar que oculta su propio fundamento racional.

Creo que el problema está en la relación del hombre con la naturaleza. Marx describe desde los *Manuscritos* hasta los *Grundrisse* y *El capital* cómo la naturaleza es primero el “cuerpo común” que los hombres tienen entre sí, y luego considera, en las primeras relaciones en la propiedad comunal, que la naturaleza es “el cuerpo objetivo de la subjetividad”. Pero su punto de partida en *La ideología alemana* consiste en decir que “la famosísima ‘unidad del hombre con la naturaleza’ ha consistido siempre en la industria” (p. 47), olvidando al parecer que, aun considerando la “industria” en su sentido más amplio, como hombre industrial que la transforma, la primera unidad es la que aparece en su presupuesto para que haya historia: la creación de nuevos individuos, la procreación materna. La naturaleza, sin embargo, siempre está en exterioridad para Marx: “como si se tratara de dos cosas distintas [antítesis de naturaleza e historia en Bruno Bauer] y

el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural” (ídem).

El hombre-niño no siempre “tuvo ante sí” a la naturaleza no histórica ni natural: formaba una unidad indisoluble y simbiótica con ella. La primera unidad del hombre con la naturaleza no es la industria, entonces, sino la relación del niño con el cuerpo de la madre, el primer cuerpo objetivo de su subjetividad. Es la primera, temida y añorada luego, gran unidad. Pero como “todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico, puro y simple”, era necesario comprender en ese hecho empírico, puro y simple no solo la producción objetiva adulta, siempre regulada por la lógica objetivista, sino también la otra lógica, primaria e incipiente, con la cual el hombre-niño despunta a la historia: la producción del niño por el cuerpo de la madre, y su premadurez. Sigue siendo un hecho empírico, es cierto, pero solo puro y simple para la conciencia pensante racional que excluyó de su pensar el fundamento inconsciente y dramático que la constituyó. Excluyó de su pensar —no lo podía aún saber— aquel drama del enfrentamiento social, la primera lucha de la separación del cuerpo materno —la unidad primera y “natural” para el niño— que en el drama edípico —rito de iniciación cultural infantil y no adolescente para Freud— enfrentó a la ley del padre y la incluyó como escisión fundamental en la conciencia lógica (y moral) que desde allí resultó. Esa con la cual hasta Marx mismo no puede sino, desde allí, pensar. Antes de la “lucha del hombre con la naturaleza” existió esta otra lucha por no someterse a la esclavitud ni ser la propiedad del padre, que es el despuntar “latente” de la separación radical entre el hombre y la madre-naturaleza en la objetividad social.

Marx considera el tránsito de naturaleza a cultura que cada hombre debe necesariamente realizar para devenir hombre histórico. Pero no es solo la conciencia de sí la que se lo proporciona. Marx deja de lado los ritos de iniciación con los cuales las culturas tradicionales efectúan sagradamente ese tránsito. Ese orden que así se inaugura no podría haber sido dejado de lado. Allí se instaura el matricidio o el Edipo,

según se acentúe una cosa o la otra. Goux, patriarcalista y lacaniano, dirá: con el Edipo seguiremos pensando como Marx lo hace, y por eso excluye a la madre de la naturaleza muerta, cuantificada por la razón, pero no enfrentada por el asesinato del monstruo materno, por la sangre materna que se derramó.

La búsqueda del carácter objetivo, científico, de la dominación social lo lleva a Marx a desechar entonces todos los demás índices que en la sociedad señalen o muestren el otro extremo de las relaciones productivas, el que se refiere a los modelos sociales, que naturalmente el idealismo espiritualista acentuaba, en sus “fantasmas cerebrales” (p. 43), para deslindar todos los demás. No podía desentrañar las fantasías arcaicas, llamadas por él “cerebrales”, que llevaba, por ejemplo, en lo “especulativo-idealista”, es decir en lo “fantástico”, a pensar “en poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos”. No podía explicar con ese solo criterio “objetivo” la “autocreación del género” en Hegel, la “sociedad como sujeto”, “representándose la serie sucesiva de los individuos relacionándose entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí habremos de ver cómo los individuos se hacen los unos a los otros”. (pp. 39-40). No podía pensar el lugar tenebroso de lo siniestro que describirá Freud.

Este misterio fantástico del engendramiento del hombre por sí mismo es un antiguo y persistente mito individual-social que permanece, aunque modificado, en todo modo de producción social. No puede ser explicado solo por las condiciones adultas objetivas sin incluir allí las formas arcaicas de la organización subjetiva infantil, que es un hecho empíricamente explicable, que tiene su propia lógica sensible-material, fantástico-digestiva (tragar y escupir) y que también tiene su “verdad histórica” como diría Freud. Lo mismo sucederá con los “fantasmas cerebrales como los del Hombre-Dios, el Hombre, etc.”, que, como estamos viendo en nuestra propia historia, no se resuelven solo con las transformaciones objetivas de las relaciones productivas. El “reino de Dios” solo existía en la imaginación”, dice Marx, como

queriendo decir que no responde a ninguna relación “real” histórica infantil (p. 43). Y entonces su desaparecer puede ser idealizado en un momento como definitivo, porque no se reconoce cuál es su verdadero fundamento:

Para la masa de los hombres, es decir para el proletariado, estas ideas teóricas [*sic*] no existen y no necesitan, por lo tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas (p. 43).

Dice también más adelante que las clases pasivas [respecto de las “ideas e ilusiones”] “disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos” (p. 51). Marx desconoce el “trabajo” de lo inconsciente arcaico, aunque reconozca el inconsciente social en el fetichismo de la mercancía, cuando “lo hacen, pero no lo saben”. Si la religión es una “idea teórica”, es evidente que existe un absoluto desconocimiento de su inserción material en la subjetividad afectiva e imaginaria. Si reconocemos, como allí Marx lo enuncia (y que luego retomó como propio Althusser), que la ideología es un “reconocimiento, y al mismo tiempo un desconocimiento de lo existente” (p. 45), podría decir que este pensamiento en Marx tiene los mismos caracteres de reconocimiento-desconocimiento que corresponden a su propia ideología racionalista y objetivista.

Es cierto que el sistema social capitalista verifica como ciertas estas fantasías cuyo fundamento infantil ha sido desentrañado, y que solo una transformación real de las relaciones sociales, cuya base material las requiere como permanencia de su propia contradicción, podría transformarlas. Pero para ello habría que tener clara conciencia de que hay que ir al reconocimiento fundamental de esta doble lógica, de esta permanencia de lo arcaico, en el seno mismo de las relaciones más conscientes y objetivas. Hay que tener presente qué es lo que está en el fundamento mismo de la relación de dominación, de esclavitud

y de propiedad, que se origina en la familia, pero no solo por el predominio de la relación paterna objetiva, sino por la historia del tránsito de naturaleza a cultura que allí se sigue debatiendo —niño prematuro entre padre y madre adultos— como el lugar fundamental de la racionalidad social. Esta objetividad de lo arcaico no podía ser verificada con el método simple de Marx: “un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con solo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse” (p. 50).

Hay otros hechos “material y empíricamente comprobables” que también existen, pero cuya verificación requiere otros métodos de aproximación no exentos de objetividad. Marx hizo desaparecer la temporalidad histórica en el seno de la familia, y excluyó la historicidad de las generaciones de la producción familiar, la distancia temporal-material entre padres e hijos, al mismo tiempo sin embargo que la sostenía acabadamente en la Historia objetiva y adulta: “La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas las han precedido” (p. 49).

La “herencia histórica” de la racionalidad y del afecto y de la imaginación que se debate en el momento disimétrico del niño infante con los padres adultos, este momento donde se dan cita simultáneamente dos temporalidades materiales disimétricas en su organización, no está considerado en la sucesión de generaciones. Pero es extraño que sea a continuación de esta descripción cuando Marx hace la crítica al idealismo donde “la historia se convierte en una ‘persona junto a otras personas’” (p. 49). La historia en Marx es una historia adulta, que ignora la “prehistoria” histórica infantil en la estructuración de la objetividad social, donde la historia del sujeto social se inicia, ella sí, y para siempre, como una relación de “una persona junto a otras personas”. Ese acentuamiento que el idealismo hace de la lógica arcaica, que el materialismo no retiene, es el que quizás le confiera gran parte de su eficacia social.

Y si bien es posible sostener, con toda certidumbre, que “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época” (p. 50), habría que agregar que los fantasmas infantiles del proceso primario son generales en todas las épocas históricas, y es también lo que cada una de ellas trata de organizar. Habría que desarrollar la permanencia, que Marx acentúa, en cada momento de producción de las formas históricas anteriores que persisten, en su simplicidad, disfrazadas, veladas, etc. en la actual, para incluir también esa prolongación de los procesos históricos anteriores que él reconoce en los sistemas de producción material, también en la producción “fantástica” de la subjetividad. Si en Marx lo arcaico histórico permanece de alguna manera en las formas más desarrolladas, ¿por qué no reconocerles este mismo estatuto a las producciones arcaicas simbólico-imaginarias de la subjetividad? Por eso el cristianismo, luego de dos mil años, puede servir de fundamento imaginario, ilusorio y fantasmal a la forma más desarrollada del capitalismo.

Pero lo más importante que habría que mostrar sería esto: si las pulsiones profundas que conmueven a los hombres y a las masas de hombres no encuentran su fundamento en una contradicción más fundamental que Marx no consideró: las promesas incumplidas que se debaten en los deseos arcaicos excluidos doblemente en el campo social dominado ahora por el Capital: por una parte, la necesidad de conducir estos deseos por el camino deformado, consolador y amenazante de la reformulación imaginario-religiosa, lugar donde el acogimiento maternal queda sin prolongarse en los anhelos adultos, coartados por el terror y la amenaza de muerte, inconsciente separado de la conciencia por el “Amo absoluto”, la Santísima Trinidad; lo cual mantiene por otra parte la preeminencia de una racionalidad patriarcal, prolongación de esta división sexual-espiritual del trabajo solo en la conciencia, que se prolonga coherentemente con esta base así negada, en el sistema material-objetivo, productivista, social de producción.

Tener presente: el análisis del nivel objetivo de las relaciones económicas de intercambio y producción que analizaba Marx, tomando

como punto de partida las relaciones sociales de producción y reproducción del capital, esas debían necesariamente ser leídas “sin sujeto”; allí la clase trabajadora misma, tanto como el capitalista, es un concepto económico, que debía ser estudiado con las leyes de las ciencias exactas naturales (Kurz). Pero el sujeto, como complemento vivido de las contradicciones del modo de producción, seguía estando presente necesariamente allí donde se producían los sujetos en su primer abordaje a la historia: en la familia como productora de hombres que primero fueron niños. Si desalojamos lo que estos sujetos arrastran como necesidad de vida y de unión con la naturaleza y los otros hombres desde la relación y la diferencia sexual —que el fetichismo del capital opone, en el predominio absoluto del valor de cambio, como radicalmente heterogéneo con el cuerpo humano—, y que proviene necesariamente de las promesas y anhelos incumplidos en la niñez, dejamos de reconocer el lugar fundamental en el cual toda relación humana tiene su comienzo y, mediación social ampliada, su fin.

Pensar si Marx no quedó atrapado por la forma mercancía en su concepción de la “naturaleza humana”. Si la forma mercancía no está presente, llevada hasta el extremo límite de su significación patriarcalista, en la exclusión de la significación femenina de la razón pensante filosófica que fue la de él. ¿Y si el sujeto hipostasiado en la lucha contra el capitalismo no fuese la “clase trabajadora” o “el trabajo” sino la mujer, no la que está ahora fuera de uno sino aquella que excluimos y dejamos de lado en nuestra propia corporeidad histórica de hombres, santos varones todos a la vez? Por eso lo que dice Kurz enigmáticamente es lo que estoy por afirmar yo también en el análisis de *La ideología alemana* en Marx:

Una vez que esa crisis consiste precisamente en la eliminación tendencial del trabajo productivo y, con eso, en la supresión negativa del trabajo abstracto por el capital y dentro del capital, ella ya no puede ser criticada o hasta superada a partir de un punto de vista ontológico del “trabajo”, de “clase trabajadora”, o de la “lucha de clases trabajadora”. En

esa crisis, y en virtud de ella, revelase todo el marxismo de la historia como parte integrante del mundo burgués de la mercancía moderna, siendo por eso alcanzado hasta él mismo por la crisis (p. 227).<sup>30</sup>

“El marxismo de la historia”, dice. Por lo tanto estarían alcanzados por el mundo burgués también los análisis donde Marx no llega hasta el extremo límite de fundar una crítica al racionalismo burgués desde el lugar mismo de su origen corporal en la diferencia sexual.

El carácter meramente cuantitativo, despojado de todo contenido cualitativo y sensible humano, que aparece en el dinero y en el trabajo abstracto, es la forma más acabada de un movimiento llamado económico que excluyó de su movimiento real y material la significación sexuada, sensible y humana de los cuerpos. Y sobre ese trabajo muerto acumulado como propio, muerte atesorada, sin provocar más vida, se desarrolló con su propia y depurada racionalidad. El dinero es el Amo Absoluto de Hegel, el concepto que contiene en su forma racional —la mercancía— su propio contenido como puramente simbólico, también racional. Forma racional - contenido racional: la verdadera identidad del Capital.

Para Marx entonces la sociedad va objetivándose en las relaciones de producción, el desarrollo racional de la conciencia debe leerse en la creación de las relaciones sociales de producción. Mejor dicho: crea su racionalidad, y las categorías con las cuales la comprende, luego de haberlas desarrollado objetivamente en sus modos de producción y organización social. Por eso decía que la categoría de lo “general” resultaba de la propiedad comunal y lo “particular” se abría desde la pequeña propiedad rural libre: la individuación se desarrolla en función de la interiorización de las relaciones sociales de producción. Lo mismo sucede con la categoría “trabajo en general”, que da lugar a la noción crítico-teórica del trabajo abstracto: existe previamente en las relaciones vividas en la abstracción cualitativa de los cuerpos de los

30. Cita sin datos en el original.

trabajadores en la producción capitalista como fundamento de la plusvalía y de su cuantificación (*Contribución a la crítica*).

Pero si la familia es un lugar social donde se originaría la primera conciencia significativa (contiene, repito, “latente” la propiedad del padre sobre la mujer y los hijos), sería esta la primera relación social histórica de producción donde también se ha de producir, necesariamente, la primera recuperación en la conciencia, o su creación, del reflejo social de esa relación. La división sexual del trabajo está tomada por Marx solo en su relación con las condiciones objetivas de los poderes diferentes de los cuerpos del hombre y la mujer, en las diferencias sexuales solo objetivadas en el proceso productivo-objetivo, pero no las relaciones internas, imaginarias, subjetivo-objetivas, que van constituyendo el fundamento más profundo, menos evidente o menos “objetivo” para la mirada economicista, de las relaciones de poder que allí se debaten y originan, por ejemplo el problema de la razón pensando y el fundamento “legal” (coherente) de la conciencia. Por eso, luego de *La ideología alemana* hay que pasar a los *Grundrisse*, donde esa elaboración está más clara, y también más clara su profundización, y quizás su ambigüedad. Lo cual no significará que los análisis históricos en Marx sean inadecuados, sino simplemente que carecen de la radicalidad que plantea su pensamiento histórico radical, porque deja de incluir la historicidad del origen de la razón en la diferencia histórica mantenida como contradictoria entre el hombre y la mujer, ella como significado y él como significante, ella como cuerpo natural y el hombre como lugar del orden y de la significación racional; la lucha de clases de hombres y de clases de mujeres.

## El capital<sup>31</sup>

Si Marx acentúa el carácter “natural” de las leyes económicas, y rechaza a la conciencia como lo determinante de la solución de sus contradicciones, y si al mismo tiempo afirma a la lucha de clases como determinante en la solución de estas, esto supone:

1) Algo hay en los hombres enfrentados que lleva a que estas leyes “naturales” resulten intolerables para sus soportes, para el caso los trabajadores.

2) Si no es la conciencia lo determinante, debe afirmar implícitamente que hay otro lugar donde la intolerancia se revela y existe, y eso debe ponerlo a cuenta entonces de la pulsionalidad de los cuerpos sintientes y afectados, que se resisten a ocupar ese lugar en la contradicción, como si esta fuera permanente y repetible al infinito. Es desde ese lugar desde donde la resistencia se produce más allá de la conciencia misma que se tome de los hechos. Hay un pensamiento inconsciente de la resistencia que aparecerá luego a la conciencia como una consecuencia posterior o simultánea con los hechos que se contradicen.<sup>32</sup>

3) Que los soportes no soportan en sus cuerpos afectados y sintientes el dominio del Capital, tal sería el supuesto de base. Y esto determinado por la inclusión necesaria que el sistema del capital le impone a cada sujeto. El sujeto es el lugar material y sintiente de la resistencia sin conciencia. ¿Cuál es entonces el lugar de la política en esta concepción? ¿Por qué la lucha contra la religión, por el saber y la ciencia para la política revolucionaria?

4) Pero más aún: ni siquiera es necesario pensar que los sujetos son el lugar donde la contradicción del sistema de alguna manera repercute en ellos para desde ellos incidir en su modificación. La necesidad

31. Texto fechado el 4 de febrero de 2004.

32. Ver: Karl Marx, “Epílogo a la segunda edición”, *El capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, t. 1, vol. 1, p. 18.

sería estructural: los sujetos excluidos del sistema no permiten que el sistema funcione puesto que el sistema funciona en la medida que los incluye como consumidores, formando parte de él. Eso es lo que planteaba el alemán en portugués.

## Otra

Marx muestra que las condiciones materiales de producción son las que determinan la existencia de formas específicas de conciencia y de expresión social del poder colectivo, ya sean políticas (Grecia) o religiosas católicas (Edad Media). Pero ninguna de ellas podría ser explicada por sí misma, sino por las condiciones materiales que determinan ese predominio en cada momento histórico.

Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por qué en un caso la política, y en el otro el catolicismo, desempeñaron el papel protagónico. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta (p. 100).

El catolicismo era también político: teocrático. Por eso seguramente ambos eran políticos, no uno religioso y el otro no. Todo sistema siempre es teológico-político: *mantener esta afirmación como premisa de todos mis análisis.*

## Mercancía y dinero

¿Qué me interesa a mí en este trabajo? El método social para cuantificar lo cualitativo del cuerpo. Parecen cosas ya obvias, pero de tan

vigentes casi ya no se habla de ellas ni determinan el discurso político para mostrar de qué manera los hombres están determinados y corrompidos en sus cuerpos y en sus almas por el sistema por el cual votan y que los aliena y al cual le prestan su apoyo entusiasta. Asistimos ahora, con el triunfo universal del capital y de su sistema político, la democracia, a una forma al parecer total de encubrimiento y predominio de la apariencia: el fetichismo como forma de organización y de goce de la vida humana. Antes, hasta hace poco tiempo, esta crítica aún era posible y hasta la gente parecía interesarse por ella: ahora ya no le interesa a nadie, ni a los mismos científicos de la economía y la política, no hablemos ya de los psicólogos. La forma mercancía lo ha penetrado todo, y solo se ve como aberración, la única, el hecho de que se hayan instaurado modalidades corruptas de su uso. La corrupción que emerge de los hechos corruptos no es vista en su esencia: solo se ve como corrupta la corrupción de la corrupción, en su aspecto más superficial, como la moralidad del capital, que sería el fundamento de la moral verdadera. Esta corrupción al cuadrado es vista solo como corrupción simple: encubre la otra, convertida en forma normal de la vida moral. Y es tal el desasosiego que nos invade que ya nada parecería que puede conmover a la gente, y entonces ¿qué queda por hacer si nadie escucha? En el país de la corrupción generalizada, de la alienación generalizada con la vigencia del dinero como medida universal de todas las cosas y de sus valores, es decir, del hombre, ya casi no queda intersticio para la crítica que interese a la gente sobre su propia ubicación en el sistema que los destruye. ¿Para qué escribir nada? ¿Esperar acaso que las cosas lleguen a su contradicción “naturalmente”, aceptando la vigencia de la necesidad lógica de su derrumbe por sus propias crisis y caídas, la destrucción necesaria, mecánica, de sí mismas, sin intervención de los sujetos humanos: la contradicción interna del sistema mismo que se niega mecánicamente a sí mismo por la imposibilidad de su propio desarrollo? Lógica externa, por lo tanto, casi semejante a la que traza Hegel. Porque ¿qué diferencia hay en que la Idea sea el demiurgo de la realidad, como Marx le critica, o que sea la

razón interna del sistema capitalista la que produce objetiva y externamente su derrumbe, como le contraponen Marx en su propio enunciado? En ambos casos el demiurgo es externo a la decisión humana, y los sujetos no serían, como pienso, el lugar donde se elabora la verdad histórica. Tendría razón el primer Althusser contra el segundo que me da la razón: el sujeto no es más que una determinación del sistema, de la estructura. Y lo demás es silencio, ese que siento que en semejantes condiciones debería ser el mío. Pero sigamos, como si valiera la pena.

Primero: contraposición entre el mundo de las mercancías como riqueza y la riqueza como las cualidades de los individuos en el intercambio universal (*Grundrisse*). Lo más cualitativo, ¿cómo pudo llegar a ser cuantificado? Esta cuantificación comienza a aparecer en el siglo XII, con el desarrollo del mercantilismo, y sobre todo en el siglo XVI, con la aparición de mercado mundial y el desarrollo del capitalismo (usurero y dinerario).

Marx comienza mostrando el carácter irreductiblemente cualitativo de las cosas, y la medida como correspondiendo a las unidades de su existencia sensible y perceptible como cosas separadas y separables en su articulación natural: el “hallazgo de medidas sociales para indicar la cantidad de las cosas útiles”. No hay cuantificación, en el sentido que existe actualmente cuando se considera al dinero como el fraccionador por excelencia, que puede mensurar abstractamente las cualidades indiferenciadas.

Las ideas son relaciones, decía Marx en los *Manuscritos*. Si son relaciones de presencia a presencia, entre cosas y personas, el resultado de estas relaciones debería permanecer con su sentido, conservándose su resultado —su significación— en alguna forma. Esa forma es la forma simbólica. La forma simbólica, cuya unidad de sentido es el signo (significante-significado), tiene una historia en el proceso económico de intercambio. Y tendrá otras historias si tomamos otros modos de intercambio y producción que no sean solo ese: el familiar, el jurídico, el poder, el religioso. Dios-Falo-Moneda-Estado. Goux dice: el Oro, el Padre, el Falo y la Lengua. El Oro a la economía, el Padre a Dios, el

Falo al padre y la Lengua a las ideas: esto serían los equivalentes generales. Y capital-trabajo-naturaleza-deseo: estas cuatro categorías son las que debo mostrar que se debaten de otro modo en *El capital* y los *Manuscritos*, según las expone Goux, pero quizás no alcancen.

## *El capital, nuevamente*<sup>33</sup>

Lo que Hegel excluye de la subjetividad al incluirla y generalizarla para adaptarla a la lógica de la racionalidad, Marx en el primer capítulo lo refiere a su modo de objetivación no en el sujeto sino en la mercancía. Pero queda siempre por elucidar el tipo de sujeto que así se constituye. Es lo que intenta en parte realizar estructuralmente Goux.

El esquematismo de la mercancía está ya supuesto en el esquematismo de la negación cualitativa del cuerpo y la naturaleza en el cristianismo, de san Pablo a san Agustín.

Desarrollar el tema del trabajo en Marx. Si bien el trabajo es una forma concreta de producir lo abstracto, la concreción del trabajo individual es ya una objetivación social abstracta de la corporeidad concreta. La corporeidad concreta incluye a lo inconsciente como su forma escindida de determinación corporal-social, su primera concreción. Eso lo dice Marx cuando habla del modo como el hombre aparece para sí mismo. La negación de la igualdad solipsista e ideal yo=yo se ve suplantada por la determinación social de su ser hombre. “El hombre se ve reflejado primero solo en otro hombre”.

Retengamos esto. El *primer* reflejo para el hombre viene de *otro* hombre. Pero Marx no incluye aquí la disimetría hombre-niño con la cual comienza esta *primera* determinación. Y por ignorar esta determinación que abre, desde la estructura determinante del Edipo, la forma de ser consciente —e inconsciente— para sí mismo, Marx prolonga esta determinación social adulta también en la infancia. Historiza así la subjetividad del hombre, pero lo hace desde el hombre adulto. Hay un inconsciente del saber —“lo hacen pero no lo saben”— pero no hay un inconsciente del ser.

33. Texto fechado el 20 de septiembre de 2004.

Tan solo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* (género) hombre (*El capital*, p. 65).

Se ven claramente las consecuencias de este desconocimiento de lo inconsciente estructural (acorde con el que Hegel excluyó). Para empezar, la relación primera no es de igualdad con el otro hombre sino de disimetría. Y abre el campo del valor imaginario de aquel hombre-padre diferente desde el cual por identificación viene a ser un semejante. Y en su corporeidad paulina, Pablo tiene una doble inscripción: una empírica, la de su cuerpo que crece y envejece y con el cual “no hay problemas” a nivel de la “realidad objetiva”; y está esa segunda, que señala Marx, donde en su presencia de pies a cabeza leo la forma general en la que se manifiesta el género hombre (su ser genérico, habría dicho cuando joven). Pero esta generalidad es abstracta, consciente, y en la medida en que está presente como pensada por la conciencia, es una abstracción, pues su forma está determinada por otra cosa: la relación disimétrica que abre al hombre en la primera estructura infantil (¿de la infancia?).

[Si para Freud la muerte es un muerto, es decir, está determinada por una muerte precisa, la de ese otro personificado en el cual veo aparecer la desaparición, tampoco entonces el yo es el hombre en general, fruto de una generalización que parte de la afirmación de un hombre, para el caso yo y el otro con el que me identifiqué. Antes de afirmar la generalidad del ser es preciso conocer y sentir la presencia de otro preciso desde el cual yo fui].

Ya en esa abstracción está presente la disimetría como contenido del género hombre mismo. Pero hay, y es lo que de todo lo anterior debemos concluir, una tercera forma en la relación hombre a hombre que no está contenida aquí: la estructura inconsciente que, como escisión o clivaje fundamental del hombre, campo fantasmal e imaginario,

se abre también desde esa primera relación en la que *el niño* “se ve reflejado primero solo en otro hombre”. Las dos relaciones fundamentales de la forma que aquí Marx describe se ven modificadas y transformadas si incluimos esta tercera que él no distingue: la inconsciente de la relación infantil. [Y esta relación arcaica tiene una lógica distinta, aunque no incongruente ni incoherente, con la que luego encontrará en *El capital*].

Ni la relación de igualdad con el otro empírico, ni la relación con el “otro” en general (género humano) tienen ya la misma forma y, por lo tanto, el mismo sentido histórico: están determinadas, por ser originarias, por la tercera forma de organización de la subjetividad que no incluyó: la que resulta del clivaje edípico en la aparición de un campo inconsciente en la subjetividad. Y ese campo de inconsciente no está abarcado por el no saber de la conciencia racional social. Ni las categorías lógicas del racionalismo de la conciencia según Hegel sobre lo singular, lo particular, lo general y lo universal sirven para analizar el fenómeno histórico del sujeto humano.

Además, si analizamos cómo aparece la forma de trabajo como suelo fundamento de valor, Marx parte entonces ya desde la determinación de una concepción del hombre mismo empobrecida respecto de los contenidos y las formas que organizan la subjetividad histórica del hombre: el campo donde reside la mayor productividad ontológica, que aparece así desconocido. Hubiera también tenido que incluir eso específico de la determinación histórica humana y subjetiva, la modalidad particularmente propia (la disimetría niño-adulto) donde esa forma se adquiere y que Marx establece tan bien y tan claramente para la mercancía: “únicamente dentro de los límites de *esa* relación” (p. 69). Sucede que en la determinación de la forma social subjetiva los caracteres de generalidad coinciden con la particularidad de la relación individual-social triangular (madre, padre, hijo), y el acceso a la particularidad de *esa* relación no era conocida por él. Esto hace que el análisis de la mercancía y del capital se encuentre viciado pese al sorprendente y fundamental descubrimiento de su formación que

allí describe. La concepción ideológica de su ontología racionalista y moderna, su crítica a la esencia de la ideología y de la ciencia que propone, adolece de esa concepción. Y debo analizarlo y explicarlo dentro de ese primer capítulo. (No sé si es lo mismo que criticó Baudrillard en su trabajo sobre *El intercambio simbólico y la muerte*. Ver).

Esto es lo que no veíamos en el texto de Freud y el poder, y seguramente porque mi esquema reposaba en la lectura de Goux en *Numismatiques*. Parecería que lo simbólico de la conciencia determina aquí aquello que se le agrega a la corporeidad para ser humana. Y sin embargo en los *Manuscritos* había atisbos de otra concepción, pero no fue más allá. El ser genérico es eso: hegelianismo más lucha de clases sin Saber absoluto. Marx relativiza el saber, pero es el saber de la conciencia histórica, no del inconsciente social que arrastra la contradicción fundamental en la subjetividad como el lugar de la verdadera y fundamental alienación del sujeto y, *donc*, también de la conciencia de sí. La oposición entre valor de uso y valor de cambio, o valor de uso y valor sigue planteando al sujeto social dentro de una objetivación (y eso sí creo que lo dice Baudrillard) donde el valor de uso se refiere a una determinación no analizada en su fundamento social subjetivo así encubierto en la satisfacción de necesidades, no de deseos que las mercancías vehiculizan fantasmalmente también.

### **Leer en *El capital***

- Creo que debo desarrollar en ese primer capítulo de *El capital* la presencia de niveles diferentes a los que desarrolla Marx con su terminología hegeliana: la cosificación y la naturaleza y el lugar de la subjetividad. Pensar que el concepto de cosificación no es adecuado. Cuando dice que las relaciones mercantiles son relaciones sociales entre cosas y relaciones de cosa entre personas: “relaciones propias de ‘cosas’ entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (p. 89). Esto me parece superficial.

- De pronto, como un destello, se me apareció que los niveles que desbroza Marx para el análisis del proceso de intercambio y desarrollo de la forma de valor requieren un nivel más, diferente, no definido, respecto del cual los otros dos, que sí desarrolla, son equívocos y parcialmente falsos.

- La descripción de las formas sociales que se encuentran encubiertas “como cosas”, frente a la descripción que hace de lo concreto y racional en el análisis científico, no incluye el predominio en los sujetos del contenido lógico del proceso primario que permanece como complemento de la forma de intercambio de mercancías y el predominio del equivalente universal. El equivalente universal en el intercambio de mercancías determina el descubrimiento de una lógica que tiene que ver con la posibilidad de la cuantificación, y nos muestra el soporte subjetivo, consciente e inconsciente —lo hacen pero no lo saben—, de esta cuantificación. También esa forma objetiva requiere, como complemento, la vigencia de la lógica del proceso primario desarrollada hasta incluirse en la forma unitaria de otro equivalente universal —Dios o la Razón— que haya ya *previamente transformado al sujeto*, como lo hizo con las relaciones fetichistas entre las personas, en el soporte de un fetichismo patriarcal que tradujo la forma infantil subjetiva en una estructura invertida del planteo infantil arcaico y deseante. Eso es lo que hace Agustín en *De Trinitate*.

Marx lo dice cuando habla de la religión y del cristianismo, pero considera que eso es “abstracto”, y corresponde a una deformación de la racionalidad de la conciencia del creyente, cuando en realidad es el fundamento determinante de la conciencia racional tanto de la concepción científica del mismo Marx como de la visión de los sujetos que no alcanzan esa reflexión. Pese a que uno tenga ese conocimiento y el otro no, ambos están en lo mismo desde la perspectiva que señalo. En ambos casos la lógica del proceso primario sigue, o puede seguir, estando presente y determinando el carácter parcial del desarrollo en Marx.

Hay que seguir en los *Manuscritos* esta exclusión de lo arcaico y primario en la relación de pareja y en el desarrollo de los mismos sentidos,

esos que son abstractos en la práctica. Pero pueden ser, y son de hecho, arcaicos en la práctica capitalista. El ojo puede ser científico en su mirar la realidad racionalizada por el saber científico —“el ojo se ha vuelto científico en la práctica”—, pero sigue mirando con esos mismos ojos la realidad desde la apreciación valorativa arcaica y determinada por el modelo de la resolución cultural del Edipo infantil.

Hay que volver a leer ese capítulo de una vez en serio. La filosofía idealista de Hegel es determinante en la lógica materialista de *El capital*, por más que la haya puesto de pie. El tránsito al materialismo implicaba la inclusión de la madre-mujer en el fundamento mismo de la racionalidad abstracta que denuncia. (Althusser tenía razón en decir que ese primer capítulo de *El capital* debía de ser rechazado porque era hegeliano: pero [por haber adoptado la concepción estructuralista lacaniana, que sigue siendo cristiana,] no podía decir por qué).

Hay que incluir el análisis del final del primer capítulo de *El capital* sobre la diferencia entre percibir objetos naturales y objetos históricos.

## La Historia sin historia en el sujeto de Marx<sup>34</sup>

Nos planteamos aquí el problema de la constitución de la subjetividad en la filosofía de Marx. ¿Qué le critica Marx a Hegel? Primero, parte de la crítica que le hace Feuerbach:

1) Hegel parte de la alienación (de lo infinito, de lo universal abstracto), de la substancia, de la abstracción absoluta e inmóvil —en lenguaje popular, parte de la religión y de la teología—; 2) supera lo Infinito: sienta lo Real, lo sensible, lo concreto, lo finito, lo particular (la filosofía: la abolición de la teología y de la religión); 3) supera, a su vez, lo positivo; restablece la abstracción, lo infinito. Restablece la religión y la teología.<sup>35</sup>

Luego, Marx le opone a Hegel la preeminencia de la naturaleza insublimable como el lugar material y común desde donde se elabora la razón:

La lógica es el dinero del espíritu, el valor pensado, especulativo, del hombre y de la naturaleza [...] es el pensamiento alienado, que hace abstracción de la naturaleza y de los hombres reales: el pensamiento abstracto. La exterioridad de este pensamiento abstracto [...] la naturaleza tal como ella es para este pensamiento abstracto. Ella [la naturaleza] es exterior al espíritu, es la pérdida de sí mismo; Hegel la aprehende [a la naturaleza] como un pensamiento abstracto, como el pensamiento abstracto alienado (p. 130).

Hegel no asume la verdadera alienación, la alienación real, la social, que solo puede leerse y sentirse y pensarse desde el cuerpo:

34. Texto fechado el 4 de febrero de 2004.

35. Ver: “Tercer manuscrito”, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1984, pp. 646-647.

La alienación es, en el interior del mismo pensamiento, la oposición del en-sí y del para-sí, de la conciencia y de la conciencia de sí, del objeto y del sujeto, es decir la oposición del pensamiento abstracto y de la realidad sensible o de lo sensible real (p. 130).

Esta oposición es salvada por Marx abriendo el espacio de la apariencia y la esencia, de la verdad y de lo que aparece. Pero en el interior mismo de la apariencia y de la alienación hay un contenido de “verdad histórica” por recuperar, aunque esta no concuerde con la “verdad material”. Cuando abre el ser genérico como el campo teórico y práctico que, como concepto límite, integra en la naturaleza la totalidad de lo social, y mide entonces desde allí el sentido de la alienación que oculta esta dimensión de totalización en la cual emerge el significado de toda conducta coherente y “verdadera”, la dimensión de la duplicidad interior queda sin desarrollar y explicar: se convirtió en puramente objetiva y exterior.

Aunque la distancia entre el en sí y el para sí sea una distancia metafísica en Hegel, hay sin embargo una distancia interior en el seno de la propia subjetividad —lo que Freud llama lo inconsciente puro— que hace que la conciencia no pueda ser solo una cualidad del cuerpo: hay una distancia en el interior del propio sujeto que es necesario explicitar. Hegel la mantiene, a su manera, pero esta distancia queda excluida en el materialismo, por más dialéctico que sea. “La esencia de la filosofía es la alienación del hombre que tiene conciencia de sí, o la esencia alienada que se piensa a sí misma” (p. 133).

“Es completamente falso decir: la conciencia de sí tiene orejas, ojos, fuerzas esenciales. Es más bien la conciencia de sí la que es una cualidad de la naturaleza humana [La conciencia es una cualidad del cuerpo. Freud], del ojo humano, etc., y no es la naturaleza humana una cualidad de la conciencia de sí” (p. 134). Esta reivindicación de la anterioridad del cuerpo respecto de la conciencia y la razón es lo que también nosotros aceptamos de su crítica a Hegel. Pero el problema que nos interesa es el siguiente: ¿qué modalidad de relación existe *antes* que

haya aparecido la conciencia de sí en un cuerpo infantil? Queremos decir: a Marx le falta historizar el cuerpo humano culturalizado en su tránsito desde las relaciones sensibles primarias con el cuerpo de la madre hasta alcanzar la conciencia y la racionalidad. Cosa que, a su manera, Hegel hace.

Marx tiene indudablemente razón en criticar la inversión hegeliana. Hegel dice: “El Sí mismo [...] es el concepto que se mueve a sí mismo y retoma en sí mismo sus determinaciones”.<sup>36</sup>

Marx reivindica la materialidad del cuerpo en su relación con la naturaleza siguiendo la necesidad que el hombre tiene de objetos que lo colmen o lo calmen, y señala que es la naturaleza externa la que forma sistema con su propio cuerpo. Antes decía que el hombre es una porción de la naturaleza. Y dice: “El hambre es la necesidad confesada que tiene mi cuerpo de un objeto que se encuentra fuera de él, que es necesario para completarlo y manifestar su ser. El sol es el objeto de la planta, un objeto que le es indispensable y que confirma su vida; del mismo modo la planta es el objeto del sol en tanto ella manifiesta la fuerza vivificante del sol, la fuerza esencial objetiva del sol” (p. 137). “Un ser que no es él mismo objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como objeto” (p. 134). Extraño este “tercer ser”: ¿y el segundo dónde está?

Pero estos análisis se sitúan más atrás de Hegel en un cierto sentido, porque Hegel tuvo que enfrentar con su idealismo la fenomenología y la psicología de la conciencia y lo plantea desde su prehistoria. De algún modo, aunque idealista, se plantea el problema del ser del hombre y el surgimiento en él de la racionalidad y de la conciencia viniendo desde el cuerpo natural-cultural materno. Marx no. Aquí la necesidad está referida a los objetos de la satisfacción vital, y parecería ser ese el modelo. Nunca está presente el deseo del otro que se origina en la niñez, como lo plantea Freud y hasta Hegel: donde aún no había terceros. Marx retoma este problema del amor en los *Manuscritos*, y

36. *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, París, Aubier, 1941, p. 52. Traducción de Jean Hyppolite.

lo refiere en su verdad a la relación hombre-mujer. Pero la familia está ausente como origen de la conciencia infantil. Parecería que la lucha amo-esclavo hegeliana, adulta, les proporcionó una imagen insuperable para explicar la relación de dominación. Pero sin embargo había leído la *Enciclopedia* de Hegel, que cita.

No hay génesis de la relación con la naturaleza desde el cuerpo de la madre como primer enlace, dador de sentido a toda relación posterior. Marx no se pregunta por qué Hegel tiene esa concepción-relación con la naturaleza. ¿Cómo el materialismo podría dejar al cuerpo de la madre como la productora de la primera impronta cultural en la producción de hombres? ¿Cómo el materialismo podría dejar de lado el origen de su propio postulado: la “mater” en el *mater*-ialismo?

Marx parte del hombre adulto, activo, que tiene inclinaciones: que tiene al objeto de sus necesidades fuera de sí. En este ser del objeto fuera de sí radica la relación del hombre con la naturaleza real [ídem en Lukács]. Es su oposición radical contra el idealismo. Pero es posible otro idealismo dentro del naturalismo marxista: la negación del cuerpo materno en la historia natural-*humana* del hombre, la exclusión de la madre en el origen pasivo, alienado, simbiótico, sometido y fusionado del niño con el cuerpo materno (cosa que Hegel sí desarrolla). Marx describe la pasividad obrera como lumpen-proletariado, pero no la enlaza con la pasividad esencial del hombre viniendo desde la simbiosis materna. Tal vez Spinoza estaba más cerca de comprenderlo cuando decía que las masas son femeninas (*Tratado teológico-político*).

¿Cómo describe Marx al hombre ligado a la naturaleza, hasta el extremo límite de considerar que la naturaleza es su cuerpo inorgánico, y sin embargo no llega a integrar el proceso primario fusional y simbiótico que estuvo necesariamente en el origen como una forma privilegiada y primera de darse un cuerpo? Hegel sí lo hace: el idealismo, pese a todo, integra lo que el materialismo hasta la llegada de Freud rechazaba. Son dos formas de negación: la negación de Hegel es explícita, adhiere a la castración, inferioriza a la madre como el lugar de la pasividad y la locura sensible, pero la de Marx es implícita. Hegel

rechaza la sexualidad adulta y la integra en las fantasías ascéticas y abúlicas del pensamiento reaccionario; desvía lo arcaico insatisfecho a la satisfacción normatizada del cristianismo. Marx en cambio solo pone de relieve a la racionalidad en la relación del hombre con la mujer. En Hegel hay proceso primario, en Marx no.

¿Cómo concibe Marx la relación del hombre con la naturaleza en los manuscritos sobre Hegel? Reivindica de manera tajante la naturaleza como formando sistema materialmente con nuestro propio cuerpo: esa es su radicalidad. Dice allí:

El hombre es inmediatamente ser de la naturaleza [...]; está provisto por una parte de fuerzas naturales, de fuerzas vitales; es un ser natural activo; esas fuerzas existen en él bajo la forma de disposiciones y de capacidades, bajo la forma de inclinaciones. Por otra parte, en calidad de ser natural, de carne y hueso, sensible, objetivo, es semejantemente a los animales y las plantas, un ser pasivo, dependiente y limitado; es decir que los objetos de sus inclinaciones existen fuera de él, en tanto objetos independientes de él; son objetos indispensables, esenciales para la puesta en juego y la confirmación de sus fuerzas esenciales. Decir que el hombre es un ser de carne y hueso, dotado de fuerzas naturales, viviente, real, sensible, objetivo, quiere decir que tiene por objeto de su ser, de la manifestación de su vida, objetos reales, sensibles, y que no puede manifestar su vida más que por medio de objetos reales, sensibles [...] Ser objetivo, natural, sensible, es la misma cosa que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser él mismo objeto, naturaleza, sentido para un tercero (pp. 136-137).

Esta descripción es la base material de su refutación a Hegel. Son todas relaciones donde el objeto está *fuera de sí*: ese es el criterio del materialismo adulto. Lo cual no quiere decir —cosa que ellos no ven— que el acceso material y sentido, sensible, no haya comenzado en el hombre por tener al objeto *dentro de sí* (desde sí, primitivo yo placiente) y que el objeto sensible exterior haya aparecido *luego*

para él, como un reencuentro entre los objetos internos sensibles y los objetos sensibles del mundo exterior. Y sin embargo esta es una dimensión histórica en el acceso a la naturaleza, la perspectiva vivida infantil y primaria que el materialismo histórico hubiera tenido que reconocer como formando parte de la materialidad imaginaria-real del hombre infantil y adulto luego.

Desde este desarrollo pasa Marx a refutar, por el absurdo, a un ser que *no* tuviese la realidad fuera de sí. Describe un ser del proceso primario, simbiótico, único. Y el descubrimiento doloroso de haber dejado de serlo. Y para negar esta ilusión vivida, rechaza a lo imaginario como inmaterial, abstracto, impensado, producción *ex nihilo* que no puede ser pensada porque afuera, ahora, no hay nada, no hay un objeto exterior que la sostenga materialmente. Refutación abstracta de la abstracción imaginaria. “Un ser no-objetivo es un no-ser”.

Supongan [*sic*] un ser que no es objeto para sí mismo y que no tiene objeto. Un tal ser sería, primeramente, único; fuera de él no habría ningún ser, existiría solo y en su soledad. Pues desde que los objetos existen fuera de mí, desde que no estoy solo, yo soy otro, soy otra realidad que el objeto que está fuera de mí. *Donc*, para ese tercer objeto, yo soy otra realidad diferente a la de él, es decir que yo soy su objeto. Un ser que no es el objeto de otro ser supone pues que no existe ningún ser objetivo. Desde que tengo un objeto, este objeto me tiene como objeto. Pero un ser no objetivo es un ser no real, no sensible, sino solo pensado, es decir solo imaginado, un ser de abstracción. Estar dotado de sentidos, es decir ser real, es ser objeto de los sentidos, objeto sensible, *donc* tener fuera de sí objetos sensibles, objetos de los sentidos. Tener sentidos significa sufrir.

La primera parte de la descripción que Marx presenta como no materialista, imaginaria, correspondería, como la negación, a lo que está más distante y más próximo a él. La descripción corresponde al modo material de existencia primaria en Freud, donde no había relaciones de

objeto exteriores al principio: la madre estaba en él y él estaba en ella sin distinción. No había aún relaciones “objetales” para la perspectiva simbiótica infantil. “Un tal ser sería único”. No hay todavía un mundo exterior. Luego aparece la separación: desde que no estoy solo, yo soy otro, soy una realidad diferente a la de él. Y aparecen las distancias y el descubrimiento de su existencia separada: “*Donc*, para ese tercer objeto [no segundo] yo soy otra realidad diferente a la de él, es decir yo soy su objeto”. Es el reconocimiento de la separación radical y el descubrimiento de la propia finitud en tanto “objeto” natural-humano. ¿No hay dolor en el descubrimiento material de la separación y de la distancia? Por ahora no: hay consuelo en la reciprocidad: lo tengo como objeto pero él me tiene como objeto a mí. Hay complacencia en la objetividad —como si allí no imperara la muerte en tanto soy objeto de la naturaleza— porque al menos eludo el consuelo imaginario de lo no-real: “Pero un ser no objetivo es un ser no-real, no sensible, sino solo pensado, es decir solo imaginado, un ser de abstracción” (p. 138). Aquí hay un corte radical, la castración asumida como un acto de la propia voluntad: distanciamiento de la realidad imaginaria que era su punto equívoco de partida. Aceptar la realidad excluyendo lo “solo imaginario”, como si lo imaginado no viniera también de la realidad sensible, como si la imaginación no aureolara los objetos, no afectara los sentidos o no nos hiciera sentir, expresa una exclusión demasiado “objetivista” en el Marx joven que se acababa de casar.

Pero la clave de esta aceptación dolorosa de otros objetos perdidos quizás se manifieste en la última frase con la que cierra esta demostración: “Tener sentidos significa sufrir”. Hubiera tenido que decir: tener sentidos que se dan un objeto separado de mí, y tener conciencia de esto, significa sufrir. Antes era eterno (como Hegel), no había sufrimiento porque no había separación —cosa que encuentro dolorosamente ahora como demostración de mi “materialismo” sin *mater*—. Pero para no sentir tuvo que excluirlos de su pensar y excluirlos de la realidad en la filosofía: encuentra en la naturaleza los objetos de su realidad adulta, la imbricación en este cuerpo inorgánico de la

naturaleza que tiene en común, colectivamente, con los demás. Tuvo que renunciar al objeto primero, aceptó sufrir, pero no puede sufrir lo más doloroso: el recordar que lo perdió. No hay tránsito, como en Hegel, desde la madre a la razón: solo está la naturaleza. No hay entonces historia individual del acceso a la sociedad: solo hay Historia. Pero hay búsqueda al menos de lo anhelado afuera, en la realidad colectiva y social. Este sinceramiento y esta valentía es capital, aunque el desarrollo posterior de esta transformación colectiva haya fracasado por no incluir, dentro de lo que se debía colmar y transformar, también lo que quedó pendiente de la naturaleza-madre en la madre-naturaleza: el objeto primero que nunca se perdió pero que él cree haber podido borrar definitivamente dentro de sí. El objeto perdido es el objeto que los niños pierden definitivamente, cuando creen que desapareció del mundo, porque está fuera de lo que pueden pensar y alcanzar.

“Es por eso que el hombre, en tanto ser objetivo sensible, es un ser que sufre, y como es un ser que resiente su sufrimiento, es un ser apasionado. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto” (p. 138). Y si reivindica la pasión como el lugar sintiente donde el hombre manifiesta su fuerza esencial, la más profunda y afectiva hecha tensión enérgica hacia su objeto, ¿cómo no sentir y pensar que aquí Marx roza con su pasión actualizada el lugar original donde la pasión nació, la pérdida del objeto que por primera vez tuvo que abandonar y por ello sufrir y volverlo desesperadamente a buscar ahora fuera de sí? Sufrir es un signo fundamental del hecho de descubrir que el objeto está, definitivamente, fuera de mí. Freud lo decía: la prueba de realidad del objeto es re-descubrirlo, volverlo a descubrir, saber que todavía existe en el reencuentro alucinado del amor.

¿Estaba pensando con este contenido Marx? Podemos suponer que sí, pues se enlaza coherentemente con el tema que toca a continuación. Y dentro del mismo enlace de pensamiento, como una conclusión que prolonga lo anterior, aparece el problema de la historia y del nacimiento del hombre. Aquí se produce un desplazamiento de la historia individual para privilegiar a la Historia sin más —precisamente

cuando plantea el nacimiento y la formación de lo sensible natural del ser natural *humano*—. ¿Cómo puede haber un *nacimiento histórico materialista* sin incluir el cuerpo natural-humano de la madre y su impronta en nuestra formación sensible y psíquica? Dice Marx:

Pero el hombre no es solamente un ser natural, es también un ser natural *humano*; es decir, un ser existente para sí, por lo tanto un ser genérico, que debe confirmarse y manifestarse en tanto tal en su ser y su saber. Ni los objetos *humanos* son objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el *sentido humano* tal como es inmediatamente, objetivamente, es la sensibilidad humana, la objetividad humana (p. 138).

Marx distingue la materialidad natural y la materialidad histórica. Pero, considerada de manera inmediata, sin reflexión, la materialidad histórica es percibida y vivida como “natural”. Su sentido humano tiene que ser incluido por la conciencia para que la naturaleza humana sea percibida y sabida como eso, como humana. La objetividad externa del objeto que existe fuera de mí no basta entonces para confirmarlo como humano en su ser y en su saber: debo incluir la dimensión histórica sentida o sabida. Debo confirmarlo y manifestarlo. Cada sujeto y objeto, tanto como uno mismo, debe recuperar su dimensión teórica y práctica de ser genérico, es decir, de inscripción como resultado del todo humano que lo produjo a él mismo como naturaleza, sí, pero humana, y que produce como humano todo lo existente para el hombre. Por lo tanto la mera “objetividad”, la existencia exterior del objeto con la cual refutaba al idealismo hegeliano, no bastaba.

Esto plantea el problema de la relación vivida, alienada y no alienada, con los otros y las cosas. ¿El saber de la significación histórica de nuestra propia naturaleza humana debe ser racional y consciente? ¿No habrá ya más nada espontáneo, y cada acto implica un redoblar en la conciencia antes de ser efectuado para que la significación lo (me) modifique y lo invista? ¿O la significación humana de mis actos está

presente como fondo significativo, incluido en cada relación que mantengo con los otros y las cosas, sin que tenga que actualizarlo en cada caso? ¿Hay un marco social de la significación que determina espontáneamente su sentido? ¿El sentido —la significación— es sentido? Para postular la existencia de un ser genérico es preciso entonces no reducirlo solo a la conciencia, sino a las formas de ser y de sentir y de significar que encuentran su primera impronta en el cuerpo a cuerpo del niño con el cuerpo maternal. Francis Bacon, pintor de sensaciones hechas figuras, lo acaba de decir en la entrevista por TV: lo sensible está desde el comienzo. Y lo inconsciente piensa con imágenes y sensaciones, en el entremedio de lo que percibimos sin ver conscientemente.

[Volvamos al texto que estamos comentando. Hay aquí un nivel diferente que se abre. Parecería decir: lo objetivo, lo natural, lo material, lo corpóreo por sí mismo no es humano. Es humano porque, aunque no tengamos conciencia, nuestro cuerpo mismo ha sido previamente producido como un *cuerpo que percibe y siente* —los cinco sentidos y el sentido del amor— *cultural e históricamente*. “Los sentidos se han hecho teóricos en la práctica” (ver cita). Lo genérico está presente, es decir la colectividad histórica humana, en toda la naturaleza devenida humana, pero la alienación destruye esta combinatoria que está sin embargo tejida entre las personas y las cosas, aunque desvirtuadas.

Pero el lenguaje hegeliano desvirtúa la posibilidad del análisis, sobre todo las palabras “mediato” e “inmediato”. “Ni la naturaleza —en sentido objetivo— ni la naturaleza en sentido subjetivo existen *inmediatamente* de manera adecuada al ser humano”. Comprendo: ni la naturaleza “objetiva”, de las ciencias naturales, que la consideran abstractamente, sin partir del hombre como naturaleza humanizada, ni la naturaleza en sentido subjetivo, es decir como un cuerpo de hombre, existen inmediatamente (sin proceso de transformación histórica, mediatizadas) de una manera *adecuada* al ser humano. Esto va en el sentido de otras descripciones de los *Manuscritos*. Pero entre lo inmediato y lo mediato hay un desarrollo —la mediación— que está dado en Hegel por el pensar y en Marx por la praxis. Pero todo inmediato

es ya mediato a partir del primer inmediato fundamental: el primer objeto es lo único verdaderamente inmediato. Para Marx la “naturaleza” es lo inmediato, el propio cuerpo antes de la marca y la impronta cultural. Pero al considerar las improntas culturales sin comprender su génesis material en el cuerpo desde el niño, “naturaliza” y “adultiza” a la cultura. No ve lo fundamental que allí comenzó a elaborarse, con su lógica regulada por la fantasía y el camino más corto, que la “cultura” posterior, la objetiva, tratará de desarrollar y enderezar y a veces colmar por el camino más largo.

Pero este materialismo no solo se refiere a la existencia exterior a la conciencia de las cosas. Abre también sobre el ser genérico: no puedo existir sin los otros. La comunidad humana es su presupuesto. Digamos entonces para ver si llegamos a lo que pensábamos antes]. ¿Pero basta incluir a los otros para darle un sentido acabado a la materialidad? También “los otros” están privilegiada, exorbitantemente presentes, en la materialidad del cuerpo prematuro infantil. No basta con incluir las relaciones sociales adultas con los otros, determinar su ser genérico como el conjunto de sus relaciones sociales, para determinar el sentido de lo universal y lo particular.

“Y del mismo modo que todo lo que es natural debe *nacer*, igualmente el *hombre* tiene también su acto de nacimiento, *la historia*, pero ella es para él una historia conocida y, por consiguiente, en tanto acto de nacimiento, es un acto que se suprime conscientemente él mismo” (p. 138). Otra traducción (español) dice: “es para él una historia sabida y que, por lo tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera (*sich aufhebender*) a sí mismo” (p. 196).

La conciencia del nacimiento queda suprimida o superada. ¿Qué quiere decir? Veamos. Hay historia en el surgimiento del hombre, pero como formando parte de la Historia. Esto es sabido: hay por lo tanto un nacimiento diferente para el hombre, y él sabe de este nacimiento: tiene conciencia. Pero agrega: “es un acto que se suprime conscientemente él mismo” o “es un acto (con conciencia) que se supera a sí mismo”. ¿Quiere decir que es consciente pero que esta conciencia

desaparece y se transforma el nacimiento “cultural” en “natural”, perdiendo la conciencia de la diferencia, es decir que la cultura se “naturaliza”? De todos modos es obvio que hay aquí algo oscuro y claro al mismo tiempo: la historia es Historia en el sentido de la historiografía, no de la historia “pre-histórica” de cada sujeto que accede a la Historia. Y sin embargo esta dimensión está presente en Hegel, puesto que él desarrolla, en la *Fenomenología*, esa primera parte que yo he tomado, donde se trata de la génesis de la conciencia en el detalle de su acceso a la racionalidad viniendo desde las tinieblas de lo sensible. Este desarrollo en Hegel implica recuperar una historia de la formación de la conciencia que sería pre-histórica, antropológica, desde un lugar que Marx deja de lado para retomar de Hegel, al parecer, solo la determinación del sujeto que se forma a sí mismo por el trabajo, y el tema de la enajenación. En algún momento el trabajo parecería implicar este nivel ontológico en los *Manuscritos*, pero no se plantea el lugar donde la madre, la locura, lo imaginario, los sueños, lo religioso, se elaboran. No hay una teoría completa de la subjetividad en Marx, porque deslinda e ignora todo el proceso primario que Hegel incluye especulativamente. Y que Freud, distante de esta “oscura filosofía” tal como dice de la de Hegel, desarrolla. Y si bien Marx copia el sumario de la *Fenomenología*, solo considera en ella el último capítulo, “El saber absoluto”. Aunque también se refiere a la *Enciclopedia*, pero aquí solo a su primer capítulo, “La lógica”. El problema de la formación histórica para comprender, como hace Hegel, de qué manera la razón se organiza en un cuerpo natural —la madre, que es el “genio” del hombre— hasta convertirse en el lugar donde el espíritu se elabora —“genio racional” por medio— no está planteado por la reivindicación histórica que Marx hace de la formación humana del cuerpo natural. No hay proceso primario, formación arcaica en el hombre marxista.

De este problema tuve conciencia no hace mucho tiempo en los textos de Marx, aunque en Venezuela me avivé de la desaparición del mito cuando aparece el dominio tecnológico de la ciencia. Marx considera, vimos, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y critica

enumerando los capítulos y sus títulos, para refutarlos desde el punto de vista del materialismo. ¿Qué hace Hegel? Traza una fenomenología del desarrollo del espíritu desde la percepción sensible y su certeza: desde el extremo más elementalmente corporal de la conciencia. Hay pues una génesis, un desarrollo, una elaboración que pretende seguir fielmente la constitución del sentido y la significación lógica de la realidad histórica desde el comienzo mismo: allí donde no había más que un cuerpo percipiente en su pura desnudez sensible y perceptual. Pero esto no corresponde a ninguna experiencia real o histórica: es el modo como la especulación trata de dar cuenta de un camino que la razón y la lógica humana tuvieron que transitar para producirse como tales. Si alguna experiencia sucinta de este proceso tenemos, como experiencia pensable, sería la de un cuerpo natural que emerge desde el cuerpo de una madre a la vida. Solamente la podemos llenar esa experiencia imposible, e imaginarla, con lo que quedó decantado en nosotros como experiencia de ese tránsito. Es lo que Hegel desarrolla detalladamente en su Psicología en la *Enciclopedia*.

Hay frases que llaman la atención por lo que encontramos como adquiriendo sentido en lo que ya sabemos de la génesis del aparato psíquico infantil. No creo que valga la pena desarrollar toda la intrincada dialéctica de la cual los extraigo, sino señalar que corresponden a una experiencia primaria en la constitución del aparato psíquico, y que si algún sentido tienen estos análisis es como una aproximación que dé cuenta de esta formación de la conciencia racional desde la corporeidad sensible.

### **La certeza sensible o el esto y la suposición**

Hegel se refiere aquí, en el comienzo mismo, a una experiencia a cuyo desarrollo asiste, y para mostrar que tenemos que tomarla tal como se da para comprenderla. Si Hegel puede pensarla ahora, desde su conciencia filosófica, es porque estuvo en el origen de la suya propia, pero

que aparece para él como lo más distante de sí. Ver tal cual es, sin alterarlo en nada:

El saber [...] no puede ser sino saber de lo inmediato o de lo que es. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente inmediato y perceptivo, es decir no alterar nada de este saber tal y como se nos ofrece, y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción [...] Este conocimiento se manifiesta como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. [...] Ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es, y es solamente porque es; ella es. He aquí lo esencial para el saber sensible, y este puro ser o esta inmediatez simple constituye la verdad de la cosa (p. 63).<sup>37</sup>

Compárese esta descripción con la primera inscripción del primer objeto para el niño en su inmediatez. Es el primer objeto inmediatamente dado: la cosa. Sigue: “el objeto es, es lo verdadero y la esencia; es indiferente ser sabido a no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio el saber no es si el objeto no es” (p. 64). Y más adelante: “La fuerza de su verdad reside ahora en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc. [...] Yo los tengo” (p. 66).

### En el cap. II “La percepción, o la cosa y la ilusión”

Esta experiencia de la inmediatez sensible se sigue desarrollando desde lo más incipiente. No interesa que Hegel trate de aprehender allí la dialéctica de lo universal en lo sensible para desarrollar su esquema

37. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1971, p. 63. Traducción de Wenceslao Roces.

filosófico. No interesa mostrar que acude a una experiencia imposible tanto en el adulto como en el primitivo. Que debe suponer una experiencia que encuentra la que luego planteará detalladamente en la antropología y en la psicología. Porque de eso se trata, de una psicología, pero de una psicología adulta siempre.

El objeto se muestra [...] como la cosa de múltiples cualidades. La riqueza del ser sensible pertenece a la percepción (p. 71).

El ser otro mismo es inmediatamente para él, pero como lo nulo, lo superado. Su criterio de verdad es, por tanto, la igualdad consigo mismo y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo (p. 74).

Es evidente que este desarrollo implica la génesis de la conciencia en su identificación primera con el objeto sensible percibido antes de ser constituido por medio de la palabra y el lenguaje como objeto cultural.

### **Lo saben, pero no lo hacen. Lo hacen, pero no lo saben**

Pero cabe preguntarse: ¿cómo se genera ese nuevo sentido, esa nueva significación, que se manifiesta en el modo de la espontaneidad vivida con los otros y las cosas? Es lo que Marx plantea en relación con el hombre y la mujer: la verificación de lo histórico-humano en la naturaleza del hombre y en su afectividad sintiente. Debo desarrollar esto, sobre todo teniendo presente lo que dice en *El capital*: las relaciones, por más que se sepan, no se pueden vivir hasta que el sistema las engendra y las crea en la experiencia social. A “lo hacen, pero no lo saben” (figura de la espontaneidad cultural viviente), se le opondría el “lo saben, pero no lo hacen” (la figura del inmoralismo jurídico e intelectual).

Se distinguen así dos niveles: la alienación circula en la espontaneidad que vive lo humano como meramente natural. Y es lo mismo

que desarrollará luego en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *El fetichismo de la mercancía*. Se trata entonces, necesariamente, de incluir la conciencia de lo histórico en toda relación con el mundo, con los hombres y las cosas.

[Copiar todo este párrafo, pues Marx trata aquí el problema de la naturalización (sin conciencia) de la cultura. Sabemos, es conocido, cómo nacemos, pero no sabemos de nuestro haber sido hechos por la cultura como naturaleza *humana*. El problema es el carácter inmediato de nuestro ser, que debe ser mediatizado para saber. Pero se plantea la persistencia de un nivel afectivo, donde se verificaría la coherencia racional. Hombre y mujer. Creo que aquí, nuevamente, hay un supuesto: la racionalidad reorganiza, con su saber, la afectividad. Creo que aquí está planteado todo el problema del optimismo racionalista de Marx, que prolonga de otro modo el de Hegel].

## **II.**

### **Lecturas y retazos**



# Agamben



## Infancia e historia<sup>38</sup>

El problema que plantea toda recuperación del cuerpo consiste en que se trata de un cuerpo que, aunque sexuado como en Merleau-Ponty, ese sexo aparece como ser genérico: el cuerpo es neutro aunque sea sexuado cuando solo aparece cual mero concepto. Y lo mismo pasa con Agamben, pese a la bella cita de Leonardo con la que comienza su libro *Infancia e historia*:<sup>39</sup> “¡Oh, matemáticos, aclaren el error! El espíritu no tiene voz, porque donde hay voz hay cuerpo”, porque permanece en silencio quien lo gesta, tanto en la cita como en el mismo Agamben: la madre desaparece como fundamento de la primera experiencia. Por lo menos la reconocía Hegel cuando tenía que dar cuenta del surgimiento del espíritu subjetivo, y decía que “la madre es el genio del niño”: *indulgere genio*. No se puede hablar de cuerpo y superar el concepto para alcanzar la experiencia de su existencia sensible si la madre se convierte en cuerpo genérico, cuerpo neutro entre los cuerpos. Como sucede en la casi absoluta totalidad del pensamiento filosófico. Ese pensamiento que pretende alcanzar el fundamento de toda significación humana, aunque en algunos solo se remonten hasta el cuerpo. Porque la experiencia en la filosofía nace siempre, explícita o implícitamente, de un cuerpo que —“por omisión”, como nos anuncia ahora en su lenguaje de computadora— es siempre el cuerpo del hombre adulto masculino: el lugar divino de donde surge siempre el Verbo.

Agamben comienza diciendo que la experiencia ya no es algo realizable: de allí tiene que partir todo discurso. Agrega, con razón, que al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia. La medida que muestra hasta qué punto el origen de esa sustracción o esa pérdida se ha producido o permanece ignorado en el mundo moderno o

38. Texto fechado el 27 de junio de 2009.

39. Giorgio Agamben, *Historia e infancia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

contemporáneo aparece en una cita que Agamben hace de Benjamin, quien ya en el año 1933, para explicar la “pobreza de la experiencia” encuentra sus causas en la catástrofe de la Guerra Mundial de cuyos campos, cita:

la gente regresaba enmudecida [...] no más rica sino más pobre en experiencias compartibles [...] Porque jamás ha habido *experiencias tan desmentidas* como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvías tirados por caballos, estaba parada bajo el cielo en un paisaje en el cual solamente las nubes seguían siendo iguales y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de corrientes destructivas y explosiones, estaba el frágil y minúsculo cuerpo humano (destacado de L. R.).

Ya sabemos, Agamben lo reconoce, ahora las trincheras están diseminadas por nuestras casas y en nuestras calles donde la misma estrategia se ha expandido: el terror, el hambre, la tiranía y la inflación devora los cuerpos atrincherados alrededor de su propia individualidad inerme y asediada. La razón que hace que ese “frágil y minúsculo cuerpo humano” haya sido radiado de la experiencia no puede encontrarse solo en la descripción de los múltiples poderes que nos asedian: la política (la tiranía), el hambre (la exclusión de la relación inmediata con la tierra expropiada por el capital financiero), la inflación (la economía) o el mismo “frágil y minúsculo cuerpo humano” (que la religión cristiana ha desvalorizado para que expropiación haya).

Trataremos de mostrar que lo mejor de nuestro pensamiento crítico contemporáneo queda inerme cuando precisamente ese “frágil y minúsculo cuerpo humano” queda excluido de la reflexión filosófica porque solo está preocupada por el cuerpo genérico, olvidando el origen y los medios con los cuales esa fragilidad accedió a la vida desde el cuerpo de la madre; cuando “esa experiencia” ha sido “tan desmentida” por la filosofía misma que trata de explicarla. Y la reflexión por el

origen del pensamiento con el cual esta fragilidad se piensa no accede al lugar originario que hizo posible que una fragilidad aún mayor que toda fragilidad concebible de la vida que el adulto vive, la fragilidad del niño que nace, fue dotada desde la naturaleza misma con el poder de acogimiento que hizo posible vencer los rigores de la intemperie y el asedio cotidiano de la muerte por obra de las madres gestadoras y productoras de la primera y germinal “experiencia” humana. Nada de eso está vivo ni presente en el pensamiento de esos hombres que en la trinchera, con su cuerpo minúsculo y frágil, hubiera despertado ese poder olvidado y negado que necesariamente, para ser hombre, tuvo que haber recibido de su madre. Pero nuestra pregunta va más lejos: ¿por qué Agamben, ahora que estamos al término de la Historia, no lo recuerda y la omite de su punto de partida? Y precisamente cuando de la Historia y la infancia se trata.

La “experiencia” en nuestra cultura occidental y cristiana ha desaparecido de la vida cotidiana del hombre como también —y quizás por eso— ha desaparecido de la filosofía desde hace casi dos mil años, en que se piensa desde esa mitología que la funda. Ya sabemos: el mito es como ese éter del que Marx decía que lo abarca y lo baña todo y que le da su sentido a cada cosa que existe en nuestro mundo. Es extraño: nuestros filósofos ya no comen mito ni vidrio, pero aparecen como si el fondo mítico de la cultura, ese éter que organizó desde el nacimiento nuestra experiencia en una cultura mítica cristiana, no nos determinara en nuestro mismo fundamento como hombres que piensan y como si no constituyera una premisa vivida etérea, fondo de nuestro ser en el mundo. Es claro como lo expresa nuestra buena Moliner en su *Diccionario*: “Mítico: se dice de lo que no es más que un mito o una fantasía”; “Mitológico: tratado de los dioses y conjunto de las narraciones de las religiones no cristianas, particularmente de la griega y romana”. El cristianismo no forma parte de las mitologías. El filósofo no considera que la mitología ordena en una cultura todas las experiencias fundantes de la vida, y que esa mitología que ordenó desde el vamos no solo su pensamiento sino su ser en el mundo siga

estando presente en las articulaciones invisibles que hicieron que para él haya mundo. No solo el *dasein* está marcado: el Ser mismo heideggeriano es mitológico, pese a creer que por ser cristiana no es mitológica. La mitología es la naturaleza cultural e histórica, la naturaleza orgánica del hombre. El éter que insufla el aliento de su vida. ¿O creemos que por pensar como filósofos nos hemos evadido de su impronta, de su marca indeleble sellada en el orillo de nuestro tejido vivo? Como dice Spinetta: “Siempre pintó la tonada antes que las palabras, que luego había que poner para completar la canción”. Volvamos a pensar entonces desde la tonada que está como pensamiento sentido antes que la palabra: allí está el comienzo de la experiencia. Así podremos completar la canción filosófica.

Sin embargo Agamben se plantea a sí mismo como el lugar de un desafío filosófico: “La tarea que nos proponemos [una experiencia futura] es preparar el *lugar lógico* donde esa semilla [el germen de sabiduría] pueda alcanzar su maduración”.<sup>40</sup> Dios te oiga.

[Intermedio: Marx escribe en la Introducción:

Por lo tanto para la conciencia ( y la conciencia filosófica está así hecha) el pensamiento que *concede* es el hombre real, y lo real es el mundo una vez *concebido* como tal: el movimiento de las categorías se le aparece como el *verdadero acto de producción* (el cual, es muy incómodo, solo recibe su impulso desde afuera) cuyo resultado es el mundo: es exacto, pero no es sino otra tautología en la medida en que la totalidad concreta en tanto totalidad pensada, concreto pensado, es de hecho un producto del pensamiento, *del acto de concebir*; no es de ningún modo el producto del concepto que *se engendraría a sí mismo*, que pensaría fuera y por encima de la percepción, sino *un producto de la elaboración de las percepciones y de las representaciones en conceptos* (*Oeuvres*, p. 256; destacados de L. R.). (Comentarlo)].

40. Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 10 (destacado de L. R.).

[Si la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono en la historia de la especie, la psicología del niño, en cambio y a la inversa, es una clave para la psicología del hombre. Y hay que decirlo así porque la psicología del hombre sería una clave para comprender la psicología del niño, pero la filosofía no lo permite: parte de conceptos, no del mono o del niño del que resultamos].

“¿No sucede acaso que en la naturaleza infantil revive el carácter de cada época, en su verdad natural?” (Marx, p. 266). “En todas las formas de sociedad son las condiciones determinadas de una producción [¿su mitología?] las que asignan a todas las otras su rango y su importancia. Es esa como una luminosidad general, donde se bañan todos los colores, y que les da su singularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de todo lo que existe en él de sapiencia” (p. 261).

Y Agamben nos describe la generación histórica del corte. Francis Bacon nos cuenta de la experiencia, separa al caso —espontáneo, experiencia común— del experimento —experiencia ordenada y madura—, verdadero orden de la experiencia. De allí surge la diferencia entre verdad de hecho y verdad de razón. La verdad cristiana seguía determinando la experiencia de los hechos, mientras la verdad científica se ocupaba de las cosas físicas. [Con Descartes esto se modifica y el espíritu eterno y verdadero del cálculo invade a todo el sujeto de la experiencia]. (Yo nunca me di cuenta de que la Ética de Scheler era una continuación ya jerarquizada de los valores que se revelan en el afecto o en las pasiones de Descartes). “La ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida” (p. 14). [Bacon la define como una “selva” y un “laberinto” donde “poner orden”]. Nos preguntamos entonces si la ciencia no surge contra la experiencia “espontánea” organizada por la fantasía cristiana que determinaba el modo de relacionarse con todo lo existente, como una brecha que al mismo tiempo que descubriría un nuevo método de abordaje para los fenómenos cósmicos, calculables con exactitud, dejaba a los fenómenos humanos y sociales que respondían al imaginario religioso tal como estaban: inmodificados.

La ciencia no enfrentaba al mundo imaginario, sino que abría una brecha donde el pensamiento del sujeto se escindía: un cálculo exacto, la verdad matemática y una verdad revelada para la percepción y la representación de la vida humana.

Pero para Montaigne, que la veía clara, “la experiencia es incompatible con la certeza”. Agamben dice que hasta el nacimiento de la ciencia moderna cada una tenía, experiencia y ciencia, su lugar propio. Sujeto de la experiencia era el sujeto común (por lo tanto, decimos nosotros, un sujeto pleno de la realidad vivida que determina el sentido de lo que vive), la vis estimativa de la psicología medieval, dice, mientras que el sujeto de la ciencia era el *nous* o el intelecto agente, separado de la experiencia común, “Impasible” y “divino”: no era el sujeto psicológico, un ego.

“La experiencia tradicional (Montaigne) se mantiene fiel a esa separación de la experiencia y de la ciencia, del saber humano y del saber divino. Es precisamente una experiencia del límite que separa ambas esferas” (p. 17). ¿Pero acaso la experiencia del saber humano no está también determinada e impregnada por el éter mítico que la organiza, también a ella, en su grano menudo, como saber organizado por el poder divino? ¿Y acaso no es en la ciencia matemática, no la pitagórica todavía ligada a lo religioso y al poder divino representado en los números, sino la matematización de la materia física la que aparece ahora desligada de la religión, des-sacralizada? ¿Y no es esto lo característico de la ciencia que se abre en el Occidente cristiano por primera vez en la historia? Lo que dice de Aristóteles lo confirma: la concepción de las esferas celestes homocéntricas como “inteligencias puras y divinas” lo eran sobre fondo de “una cultura que concibe experiencia y conocimientos como dos esferas autónomas”, es decir, una sola cultura religiosa que les daba sentido, aunque separadas, a ambas.

## Agamben y la Trinidad

En *El reino y la gloria* Agamben precisa el momento originario donde el cristianismo se convierte en política al ocuparse de la *oikonomia*. Eso ocurre con el advenimiento de la concepción trinitaria cristiana. Lo trinitario ya estaba en Tertuliano. Parte de una discusión entre Schmitt (*Teología política*) y Erik Peterson (*El monoteísmo como problema político*, Trotta, 1999).

[Cuando aparece el monoteísmo, los dioses múltiples del paganismo se unifican alrededor de una sola figura, lo cual también querría decir que retroceden hasta reencontrar la Figura Primera de la cual todos los dioses paganos derivan. En los dioses del Olimpo, cuya primera diosa es Gea, todos los dioses son adultos y nacen como adultos los hijos de los dioses mismos. Cuando Gea, la diosa femenina engendradora, es sustituida por Zeus, por un dios masculino que engendra desde la cabeza o desde el muslo, ninguno tiene infancia. Cuando surge el monoteísmo judío, el origen está concentrado ahora en una única figura que contiene en su fundamento a todas las otras: engendra a hombres y mujeres. Pero el primer momento del paganismo griego permanece ignorado o subsumido en el Dios único: no hay ni rastros de Gea. A su manera, sin embargo, los judíos introducen el momento donde la Diosa madre reaparece regulando el deseo del hombre: cuando Jehová retrotrae al hombre —y solo a él— al paraíso].

El Edén es el retorno a la infancia que el mito judío introduce, junto con la madre gestadora, y vuelve a encontrar entonces el origen del deseo del hombre en la Diosa materna. Y aparece la Sabiduría materna plantada en medio del Edén como árbol de la vida, del bien y del mal, junto con la Ley del Padre que prohíbe su consumo: prohíbe que el bien y el mal como fruto se metabolicen en el cuerpo del hombre recuperando el camino más corto que vivió en su nacimiento con la madre (que Freud describe en la primera experiencia de satisfacción

en el niño). Por lo tanto hay aquí una presuposición que marca el giro del paganismo al monoteísmo: el origen sintético que resume el esquematismo desde el cual se desplegará, junto con la vida, los múltiples dioses paganos. El monoteísmo va al origen en el que recupera el fundamento del deseo desde el cual se desplegará la vida adulta. Y es entonces cuando nosotros decimos: la madre subsiste como fundamento monogestador junto al dios paterno que ordena desde afuera cómo regularla por medio de la Ley divina.

Hasta aquí lo que queda escondido es la Diosa madre, y esta subsiste junto a la aparición destellante de Dios padre que asume la gestación materna como propia sin apropiarse totalmente de sus cualidades. Hay creación del hombre desde el lugar donde la madre lo ha depositado, en el Edén al cual el dios paterno lo lleva de nuevo para ejercer la fuerza de su predominio sobre lo materno. Al volver a hacerlo dormir para que la mujer surja desde su propio cuerpo, se trata de suplir el engendramiento materno de la mujer por medio de un Dios padre. Por eso lo engendra, a su manera, de nuevo, como engendrará a la mujer desde el corazón del hijo y la tierra con la cual se mezcla para llegar a la vida. Este monoteísmo judío se convertirá en político en el acto de nacimiento del hombre: porque forma parte desde su nacimiento del pueblo elegido. Nacimiento del hombre y nacimiento del pueblo que sigue su Ley quedan asociados desde el origen. La madre es suplantada pero no negada, y el intento del acontecimiento del Edén es de volver a crear a la mujer por Dios mismo, metamorfoseada. Pero no lo logra, y por eso ambos quedan expulsados, y vuelven a ser arrojados a las vicisitudes del tiempo y del espacio de la vida humana donde la Ley de Dios los regula para organizarla y hacerla posible. Lo que Dios padre demuestra es que el Edén vivido con la madre no corresponde a la realidad de la vida despierta de todos los días, y que el esquematismo del Uno-en-Dos que el sueño vuelve a despertar rememorando el retorno a la infancia donde todos los deseos se verían cumplidos, no sirve en la vida cotidiana. Lo cual es cierto, pero no por eso lo único que cabe es suplantar a

la experiencia inicial con la madre por la experiencia adulta que se somete al Dios-padre.

Lo que el cristianismo introduce, los cristianos lo dicen, es la Santísima Trinidad, y eso lo diferencia del monoteísmo judaico. En realidad la Trinidad plantea, como una nueva vuelta de tuerca sobre el Dios judío, una metamorfosis también política, pero disolvente de los lazos colectivos del pueblo judío, de la subjetividad del nuevo creyente cuya conclusión reencuentra la mitología trinitaria de la división aria (Eliade): la familia, el guerrero, el santo. Y establece de pronto la superación del egoísmo del pueblo judío por la universalidad abstracta, sin cuerpo, del Dios cristiano.

Y esto es a lo que queremos llegar leyendo el trabajo de Agamben: lo que en la Trinidad cristiana no ven y dejan de lado es la transubstancialización de lo materno en las cualidades que conforman a las otras dos personas trinitarias, el Hijo y el Padre. El Espíritu Santo, una de las tres patas, queda radicalmente separado de lo materno, excluida la materialidad de la nuda vida, y la madre convertida en Espíritu Santo es la que determina el “*Espíritu Santo*” sin pizca de madre sexuada: las cualidades absolutas y materiales de la madre engendradora son transmutadas en el Espíritu absoluto del Padre abstracto, con quien copula sin pecado, que solamente el Verbo como cuerpo de palabras enuncia. Ni Agamben ni Schmitt ni Peterson reconocen ni comprenden esta transubstancialización de lo materno en absolutamente paterno en lo materno mismo. Siguiendo a Agamben, cuando dice que hay que leer lo no dicho en lo dicho, podríamos sintetizar diciendo: Agamben no dice lo que sus palabras no solo no sugieren, sino que sus palabras ni siquiera comprenden, porque siguen reguladas por la razón cristiana: no comprenden la astucia de la nueva construcción del poder político cristiano que absolutizó el Espíritu y lo despojó de la materialidad de la cual había surgido. Schmitt no lo sabe, pero dice que el poder teológico es el fundamento de la política cristiana. Peterson no lo sabe tampoco, pero junto con lo materno rechaza en bloque al judaísmo (es antisemita)

como lo que se opone a la realización del cristianismo (y de allí hay un solo paso, común sin embargo a ambos, de la solución final del exterminio de los judíos) para que la universalidad cristiana triunfe.

Sucede entonces que el materialismo de Agamben sigue siendo cristiano, materia que no crea ni emite sentido, porque siguiendo la razón con la cual comprende el desarrollo histórico-filosófico del cristianismo, permanece sosteniendo un materialismo cristiano en su concepción misma de la vida, y reafirmando a la razón sostenida como fundamento de su pensar solo desde el Verbo. Por eso la Santísima Trinidad no es una alegoría de un nuevo esquematismo racional teológico que funda la razón cristiana. El acceso de la infancia materna a la historia no está incluido en la historia del acceso al Verbo desde el cuerpo, y por eso no hay lengua materna. Por eso lo menciona a Toni Negri y su Imperio.

## La madre, eso Inaproximable<sup>41</sup>

[Aquí, pese a que el autor piense lo mismo que pienso yo, no aparece sin embargo el éter alucinado-ensoñado que aureola cada relación de objeto sobre fondo de la primera experiencia de satisfacción. El terror manda a guardar al afecto gratificante, y abre una dimensión por donde otra modalidad afectiva servirá de fundamento al pensamiento: hay un juicio de existencia pero hay dos niveles contrapuestos de las cosas y las relaciones reales en la misma realidad, uno que se apoya en el amor materno, otro que se apoya en el terror patriarcal de la razón. Y ambos van acompañados de fantasías, fantasmagorías, fantasmas y ensueños: el elemento en el cual se desarrolla el pensamiento es el espesor de la alucinación, que acompaña siempre a toda percepción. Descartes creo que había entrevisto este espesor y este deslizamiento desde el sueño a la vigilia, cuando de alguna manera las considera engañosas a la percepción y a las imágenes sensibles: siempre un genio maligno puede engañarlo. ¿Quién es el genio maligno para Descartes? Como vemos, es siempre el mismo problema: el origen del yo. No hay nunca en el comienzo pura materialidad imaginaria, sino que siempre se prolongará desde ella el juicio de atribución (valores afectivos de Scheler) que acompaña a cada cualidad con la densidad etérea de lo imaginario que a su vez es suelo afectivo al mismo tiempo que imagen: que aureola a la imagen con el valor afectivo formado en la relación con el cuerpo de la madre. Si la realidad se ve acompañada siempre de una valoración (de un juicio de atribución) es porque está aureolada de un sentido afectivo que determina su efectiva realidad, no objetiva sino histórica. Y esta historicidad alucinada, con ser lo más personal, responde sin embargo a una forma de engendramiento social-histórico en su matriz fundamental, común para una cultura desde el imaginario mítico que la organiza como la real realidad. El afecto es el áurea que afecta de valor

41. Texto fechado el 30 de junio de 2007.

*sentido como acompañante de toda relación de objeto. Y el juicio de existencia, fuera de la intercorporeidad de la ensoñación materna, encontrará a los objetos “reales”, para que sean tales, con la aureola de su coronita que los hace partícipes del Reino, escindido a su vez, como esferas complementarias, entre lo social y lo individual, entre lo religioso y la legalidad racional. Pero la realidad que se prolonga desde el complejo parental hacia la realidad objetiva como siendo realidad puramente objetiva, cartesiana, será acompañada siempre por esa distinción de dos mundos en el mismo mundo: el que se prolonga desde la madre y el que se prolonga desde el padre. La experiencia que busca Agamben inútilmente tras los rastros de Benveniste no podrá encontrarla nunca si no accede a un verdadero mater-ialismo histórico: si la fantasía no acompaña a la percepción y le da su sentido más humano y, por eso mismo, inevitablemente personal. En la experiencia que busca encontramos la misma dificultad que estaba en el comienzo: una infancia sin madre para una racionalidad puramente objetiva y patriarcal].*

*[Recordar el pensamiento del “terminará por crecerle” del niño ante la amenaza de castración, y luego el descubrimiento de la verdad aterrizante de la racionalidad dominante (una niñera para el caso). Entonces sí cree en la amenaza: ¿no es el terror el acompañamiento sensible y afectivo, traumático, como aquí se inicia el pensar objetivo y científico? ¿Qué significa existir cuando se piensa en un triángulo, un cuerpo mecánico o el terror ante la amenaza de muerte? ¿O cuando piensa lo infinito y lo finito (La pregunta se la hace Frédéric François en Langage et hors-langage (Université de Paris V): “¿cuántas maneras hay de existir?”, p. 13). Y seguimos: ¿el existente que sostiene el yo pienso es el mismo?, ¿y cuál es la dimensión de su propio ser que pone en juego?].*

Partamos de donde parte Agamben para tratar de comprender al yo.

Estamos —dice Benveniste— en presencia de una clase de palabras, los pronombres personales, que escapan al estatuto de todos los demás signos del lenguaje. ¿A qué se refiere entonces yo? A algo bastante singular, que es exclusivamente lingüístico: yo se refiere al acto

de discurso individual en que es pronunciado y cuyo locutor designa. Es un término que no puede ser identificado sino en una instancia de discurso [...] La realidad a la que se remite es una realidad de discurso. [¿Tanto para quien habla como para quien escucha?] (p. 63).

El sujeto, dice, tiene entonces “una realidad de discurso”. El sujeto no es más que “la sombra proyectada sobre el hombre por el sistema de los indicadores de la elocución” (pronombres personales pero “también todos los demás términos que organizan las relaciones espaciales y temporales del sujeto: *esto, aquello, aquí, hoy, mañana*, etc.”).

La configuración de la esfera trascendental como una subjetividad, como un “yo pienso”, se funda en realidad sobre una sustitución de lo trascendental por lo lingüístico. Concluye entonces que “el sujeto trascendental no es más que el locutor, y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del conocimiento”. “Y esa misma sustitución le permitió a la psicología postkantiana (¿?) conferirle una sustancia psicológica a la conciencia trascendental —desde el momento en que tanto esta (conciencia trascendental) como la conciencia empírica se presentaban como un yo, como un ‘sujeto’—” (*Infancia e historia*, p. 64).

Entonces, para que la esfera de lo trascendental aparezca como un dominio propio debería, metacrítica mediante, trazar los límites que separan a la esfera trascendental de la esfera del lenguaje. “Situarse lo trascendental más allá del ‘texto’: yo pienso, es decir más allá del sujeto. Lo trascendental no puede ser lo subjetivo; a menos que trascendental signifique simplemente lingüístico” (p. 64).

Trascendental absolutamente trascendente, entonces. Trascendente al sujeto totalmente, porque dice que lo lingüístico no puede ser lo subjetivo. ¿Cómo entender esto? Si trascendente es lo radicalmente externo al sujeto, que él no lo produce sino que existe por sí

mismo y a lo sumo el sujeto puede conocerlo, el problema es: ¿Cuáles son los instrumentos y los medios para conocer lo que me trasciende? ¿Dónde buscar entonces la experiencia que funda la experiencia?

Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo (¿?), no podría ser entonces sino *aquello que en el hombre está antes del sujeto* [¿antes de ser sujeto del lenguaje?], antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una in-fancia del hombre, cuyo límite el lenguaje debería señalar (idem, destacado de L. R.).

Y se pregunta: “¿existe algo que sea una infancia del hombre?, ¿cómo es posible la in-fancia en tanto que hecho humano? Y si es posible: ¿cuál es su lugar?”

### **La experiencia más difícil**

Y ya que hablamos del origen de la experiencia, parece que no osamos recuperar la primera, esa que Freud llamaba precisamente “la experiencia de satisfacción”. Extraña coincidencia de Freud que se acerca a ella, la imagina, la alucina, y Agamben que la tiene a distancia, eso inaproximable, cuando trata de definirla desde su pensamiento.

Cabe preguntarse: cuando el niño nace ¿qué se produce?, ¿cómo se hace (y él hace algo) para que él mismo sea alguien desde sí mismo? Debemos presuponer necesariamente un sentimiento de la propia individualidad como punto de partida, un afecto de una unidad constituida biológicamente y constituyente históricamente desde la cual alguien dice el “yo” que la lengua le alcanzará luego. Cuando dice: “el nene quiere”, como hablando fuera de sí mismo, cuando quiere algo sin decir yo aún, no es porque todavía no sea él quien lo dice que lo quiere —¿si no de dónde sacaría este querer algo propio que los otros atribuyen al nene y que él retoma como referencia a sí mismo, como modo de nominarse desde el otro?—, sino que todavía no se ubica en

el lenguaje para cambiar “el nene quiere” por el “yo quiero” hasta llegar al yo pienso cartesiano-agustiniano. ¿Cómo pasar del “nene” pleno en el que se reconoce al “yo” abstracto? Es como pasar de la mierda al dinero. ¿Acaso cuando alucina el primer objeto, no experimenta lo que luego dirá con el llanto como medio de expresión y con la palabra luego? ¿El “nene” no funciona como un nombre para designarse a sí mismo visto desde el otro? Momento de tránsito, es cierto, pero que presupone un punto de partida donde el nene se identifica consigo mismo para llegar al yo como autodesignación lingüística. Pero el nene sabe que lo que quiere el nene es lo que él, como cuerpo vivo referido al otro, quiere.

Corre, corre y llega al fin al mismo punto de partida: se encierra en el círculo donde la infancia es el origen del lenguaje, y donde el lenguaje es el origen de la infancia. Como en la serpiente clásica: se muerde la cola y se devora a sí misma. ¿Y en ese período arcaico, oral, primero, de la primera experiencia de satisfacción hasta que el habla llega, se instala, ¿no pasa nada? ¿No se entiende que cuando Freud habla del ello lo inscribe ya, para que ello sea, dentro de una estructura que, por más comenzante que sea (y debe comenzar en algún momento) implica una determinación histórica que abrió ya el espacio del yo que culmina luego con el superyó? No hay ello si no hay yo: el ello puro (pura biología) como tal no existe, porque esa pura biología traía a los instintos predeterminados como una forma ya conquistada y adaptada a un medio natural que ya no existe más. Por eso la prematuración va a permitir la aparición de la cultura: allí donde los instintos, reservados, contenidos, tendrán que cambiar de objeto, de modo, de fin (ver Freud), el cuerpo-niño tiene que abrir un nuevo tránsito para el cual hay muy pocos caminos que sean congruentes con el mundo nuevo, novísimo, que va a habitar. Y lo inconsciente está constituido desde el comienzo porque tuvo que retener, detener, contener las pulsiones orgánicas, lo que abre un mundo radicalmente diferente al biológico. El ello, como lugar de lo inconsciente, es histórico: no existe antes de que se abra la grieta y se descubra la articulación. El ello sin

comienzo del yo, sin retener algo de las propias ganas que queda sin tránsito hacia fuera, retenido, no existe: sin la nueva articulación. La experiencia primera de satisfacción ya es el comienzo, el límite para siempre marcado, del tránsito de lo orgánico del cuerpo recién nacido a la primera marca de la cultura que viene desde el cuerpo de la madre. Para lograrlo Lacan tuvo que concebir al cuerpo del niño como cuerpo des-pedazado, *morcelle*: hecho pedazos para encontrar en un objeto físico el reflejo azogado que le devuelve la unidad de sí mismo: ¡tarde piaste! Y los ojos de la madre ¿no le reflejan nada? Porque la simbiosis no implica que no haya una unidad comenzante de sí mismo desde el otro. Tampoco la simbiosis termina de golpe para instalarse repentinamente el yo pienso cuando se enuncia como ego: la simbiosis no implica carencia de apertura y comienzo de diferenciación del otro al cual está unido.

Retornemos a Freud entonces, que partía del cuerpo pleno de la madre, y no de Lacan, que partía del cuerpo de palabras del padre y se instalaba de entrada, cristianamente, en la trascendencia del ego: en la pura articulación separada de lo que se articuló.

## Agamben y los fetiches<sup>42</sup>

### Fetichismo materno

¿En qué se transforma el mundo donde impera la mercancía y al mismo tiempo la impotencia por ir más allá de los límites que nos impone el pavor del terror silente que el sistema que las produce expande? El tema del fetichismo se expande, y más allá del sentido psicoanalítico y económico, invade de otro modo la referencia a lo que el fetiche sustituye. El fetiche sustituye no solo al pene que a la madre le falta, sustituye y anuncia el lleno y la hondura que a la madre le sobra (pero que es intocable y debe permanecer oculto).

Pero lo que intuíamos es otra cosa: en un mundo donde la defraudación de los objetos que nos atraen, y que acumulamos como el fetichista colecciona los suyos, sin agotarse nunca, al infinito —y que nos dejan desconsolados, porque nada hay en el mundo que nos satisfaga por el límite mortal que encontramos en cada uno de ellos, sustitutos de lo imposible anunciado y contenido, amenazante— en este mundo, algo se abre frente a la realidad exterior vivida como incambiable e inamovible: es su ser móvil y cambiante hasta el infinito. El infinito ya existe: es el progreso infinito de las mercancías infinitas que nunca terminaremos de comprar por más dinero infinito que tengamos. Hay una separación tajante, tanto más profunda que antes, entre la visibilidad del objeto, que la razón patriarcal regula y cuantifica como valor de cambio, y el valor de uso simbólico e imaginario que defrauda una insatisfacción para siempre insatisfecha, pero que debe ser situada como invisible, inalcanzable, como la ausencia de pene del cuerpo de la madre abre y cierra al mismo tiempo, como impensable (aunque conocido en su ser abandonado), el lleno y

42. Texto fechado el 19 de abril de 1999.

pleno que se designa como vacío —porque no tiene pene—, pero tiene la forma del hueco que antes llenábamos con nuestro cuerpo en el de ella. Y allí todo era lleno, porque éramos eso que Freud señala como el pene de la madre. Nosotros no éramos el pene de la madre sino para el padre, que es lo único que metía dentro de ella y con lo cual puede pensarla. Pero para el niño eso que Freud describe queda parcializado por lo menos: sobre la ausencia de pene lo que aterra y acongoja y atrae es el antro materno abierto, hambriento, devorador de aquello que salió de ella y que nosotros creemos que es lo que le falta: faltamos nosotros. Faltamos nosotros en ese lleno, el *penis need* es lo que le atribuimos, en nuestro desconsuelo, para darnos importancia.

## Mercancía

En lo que sigue Agamben subraya la desaparición del valor de uso en la mercancía no por el valor de cambio sino por el predominio de su valor feérico, de Ada esplendente, de luz destellante y atractiva, donde el halo predomina sobre la materia sensible. Es lo mismo que cuando decía de la estabilidad de la moneda peso, que era una categoría metafísica la estabilidad sentida en ocasión del dinero congelado como piso último y continente, aunque no se lo tenga. Aun en su ausencia, al no tenerlo y no ganarlo, estabiliza a todo el sistema operativo de la sociedad y le da un fundamento estable.

Pero algo más que lo que aquí digo. No es lo mismo que declara Marx al describir el fetichismo de la mercancía, porque se le agrega algo que él no podía ver (y al mismo tiempo veía mejor que nadie): lo ilusorio que su existencia despierta. Ese ilusorio no es el mismo ahora que antes. Ese ilusorio encuentra las condiciones de un mundo diferente, y es lo que tengo que comprender y que hasta ahora no entiendo.

*[¿El mundo feérico es el mismo que fue para mí, por ejemplo, cuando vi por primera vez en París el mercado iluminado de noche de la rue*

*des Beaux Arts y Saint Germain? Me estremezco nuevamente cuando lo evoco, y me doy cuenta de la distancia recorrida en el desencanto del mundo que he vivido desde mi adolescencia hasta ahora, salvo cuando la conocí a A. M.; o cuando escribí el poema para D.].*



**Lévi-Strauss**



## Leyendo *Historia de Lince* (Anagrama)

Creo que L. S., judío, nieto de rabinos, dedicado al análisis de la mitología, antropólogo que vivió entre indígenas americanos largamente, pero que extrañamente nunca analizó al cristianismo ni al judaísmo como mitologías, sin embargo enfrenta en este libro una diferencia radical que distingue y separa a las culturas indoamericanas de las culturas indoeuropeas —a cuya área él, como europeo, pertenece—. Es verdad que en *Raza e historia*, escrito para la Unesco después de la Segunda Guerra Mundial, sobre fondo de la experiencia nazi, enfrenta el problema que conmovió a la cultura europea. Parecería sin embargo que solo en este libro último, del año 1991, asume de manera drástica, hasta penetrar en el fundamento de la cultura a la cual él mismo pertenece, y lo critica hasta un extremo límite antes por él nunca realizado. Todo lo que estoy diciendo es provisorio, porque lo que estoy haciendo es reconectarme yo mismo con el tema que había tratado de comprender hace muy poco tiempo, y que en gran parte se ha diluido. 16/4/05

25/4/05 [Leo en el prólogo de los traductores que el tema del “desembarco letal” de los españoles y la aniquilación de cuerpos y culturas está directa y claramente expuesto en otros trabajos suyos: *Las tres fuentes de la reflexión etnológica*. La *Historia de Lince* coincide con el quinto centenario de la invasión a América, y ya en 1960, al inaugurar su cátedra en el Collège de France (a la que yo asistí y no recuerdo absolutamente nada) trataba este mismo tema de convertir en objeto a una raza o a un pueblo, y que al referirse a Lévi-Strauss el traductor la percibe como una “conciencia cargada de remordimientos”].

Claude Lévi-Strauss diferencia también a las culturas indoamericanas de las indoeuropeas. A las primeras las describe y define como dualistas, en oposición a la tripartición de las culturas indoeuropeas descrita por Dumézil —lo hogareño femenino, lo estamental jurídico-religioso y la instancia militar—. [Sobre esta división aceptada

como normal y normativa, esencia casi ontológica del hombre, también inscribe Goux su propia posición respecto del Edipo filósofo].

A lo Otro perseguidor, y su lógica, va a estudiarlo en los perseguidos en estado puro, sin estar contaminados por la cultura indoeuropea como lo fueron los judíos. Lévi-Strauss va a comprender a los indios como los europeos no comprendieron a los judíos. No por nada se refiere a Montaigne, quien tomó partido crítico contra la concepción del hombre de los colonizadores europeos, como siendo un católico a pesar de todo.

El problema fundamental que desde 1944 le preocupaba y le preocupa en este libro es la naturaleza de las organizaciones dualistas en América del Sur. Creía, dice, que las organizaciones dualistas de todo el mundo planteaban los mismos problemas. (Entender si son dualistas las tripartitas de Dumézil para los indoeuropeos). Eran análogos los de una parte restringida de los mitos de América del Norte y el dualismo americano.

Siempre en la misma línea, creo que hoy es posible remontarse a las fuentes filosófica y ética del dualismo americano. Este saca su inspiración [...] de una apertura hacia el otro que se manifiesta de manera demostrativa ya en los primeros contactos con los blancos, por más animados que estuvieran estos de disposiciones bien contrarias. Reconocer esto cuando nos aprestamos a conmemorar lo que, más que descubrimiento, yo llamaría Invasión del Nuevo Mundo, la destrucción de sus pueblos y sus valores, es cumplir un acto de contrición y de piedad.

Esto plantea de manera mucho más radical la prolongación de la invasión de América con la Shoa y ahora con la guerra contra los árabes y la colonización africana. El cristiano-capitalismo es la forma arquetípica de una cultura asesina en el fundamento mismo de sus presupuestos histórico-culturales. Y todavía no podemos pensarlo adecuadamente porque nuestro pensar está disgregado y olvidado de sus fundamentos.

¿Preguntarnos por el Ser en los griegos y no por el ser cristiano en el mundo del cual somos sus resultados? Lévi-Strauss, cuando se pregunta y dedica su vida al análisis y aproximación a las culturas, razas y comunidades primitivas o aborígenes, y trata de comprender la existencia de un pensar con imágenes los problemas y los dilemas más fundamentales del hombre, y sobre todo la concepción del otro de estas culturas dualistas, ¿puede hacerlo sin partir de la base de su experiencia histórica judía en Europa? ¿No debemos presuponer que en sus preguntas y dilemas más elementales estas diferencias sufridas por los judíos hayan estado necesariamente presentes en él, que también lo era, y había pasado la guerra en tierras americanas?

Escribe aquí:

Hablando del azar, no creo estar ironizando sobre el pensamiento científico, donde reside a mis ojos la grandeza de Occidente. Me parece tan solo que, si en las sociedades sin escritura los conocimientos positivos [de la realidad en su captación conceptual] estaban muy por debajo de la imaginación e incumbía a los mitos colmar esa distancia, nuestra sociedad en cambio se encuentra en una situación inversa, que conduce sin embargo, por razones ciertamente opuestas, a los mismos resultados [es decir, conduce a los mitos explicativos de los científicos para explicar lo que no se entiende cuando se agota el lenguaje matemático]. Entre nosotros los conocimientos positivos desbordan de tal manera los poderes de la imaginación que esta, incapaz de aprehender el mundo cuya existencia se le revela, no tiene más remedio que volverse hacia el mito (p. 25).

Pero no se refiere al retorno a la mitología religiosa, que también muchos hombres de ciencia mantienen, sino a los mitos que inventan los sabios para fundamentar sus teorías científicas. Lo mismo cuando se refiere a la invasión de los europeos cristianos que describe como invasión de los blancos, aunque destruyeran, como dice, “los pueblos y sus valores”.

Pero más directamente aún, cuando en el capítulo sobre Montaigne (“Releyendo a Montaigne”) se pregunta sobre las consecuencias del descubrimiento (invasión) de América para los europeos, cita a Lucien Febvre: “No se decía una palabra de que el cristianismo no se extendía hasta la ecúmene, sino que dejaba fuera de sus ventajas y beneficios, y sobre todo de la salvación [...] una masa de hombres y de pueblos bruscamente revelada al Viejo Mundo por los navegantes” (p. 267). Esta cita referida al cristianismo y a la salvación por parte de quien acaba de decir, en el mismo libro, que la conquista cristiana fue una invasión que destruyó a los pueblos y sus valores, incrementa nuestra presunción de que todo el desarrollo de su investigación está marcado por su condición de judío, donde el problema del otro y su desconocimiento y rechazo, es aquello en lo cual culmina la lección de la diferencia que da el dualismo indoamericano a la tripartición cristiano-europea. Lévi-Strauss se identifica con los perseguidos y, en las palabras de Montaigne, resuena el eco de un destino negado que hubiera querido también para los judíos:

Y es en tanto que historiador que Montaigne se detiene en los episodios más trágicos de la conquista. Montaigne los condena, poniendo de manifiesto todo lo que aproximaba a esas altas culturas americanas a la nuestra, lo que hubiera justificado la instauración entre indígenas e invasores de una colaboración fructífera en el lugar de las masacres, pillajes y destrucciones a las que estos últimos se libraron (p. 268).

*[La pregunta: el encono feroz contra los judíos como diferentes, pero reconociendo al mismo tiempo que surgen de una matriz histórico-religiosa judía de la cual provienen, ¿no plantea el mismo caso de los mellizos como opuestos y antagónicos hasta la destrucción inmisericorde del otro que está en la base de la cultura cristiana y el aniquilamiento del otro que subyace en la persecución bimilenaria, sobre fondo de una identidad compartida (reconocen el monoteísmo judío como origen) pero que los lleva, en el dualismo indoeuropeo, al exterminio del hermano? ¿Los judíos y los cristianos*

*sin embargo no son percibidos por estos últimos como mellizos de su propia identidad que los diferenciaría viniendo desde la semejanza del origen? Porque, en verdad, los judíos pueden reconocer a los cristianos como diferentes —tienen el secreto de su nacimiento transplantado en otro cuerpo asexual— sin querer aniquilarlos, salvo mostrar que no son gemelos ni hermanos como los cristianos pretenden. La gemelidad judeocristiana, tal como los cristianos la piensan viniendo desde una joven madre judía (tal como Ratzinger lo proclama con énfasis, y de un judío convertido en Cristo, Hijo de Dios, y por lo tanto divino, y de un Dios-Padre que proclaman como el mismo), esconde, puesto que se trataría de gemelos, sus diferencias de familia. Se trata de una familia radicalmente heterogénea y opuesta, radicalmente opuesta a la familia judía de Moisés y los profetas. Porque, pensemos, los judíos no tienen una raíz indoeuropea, y la tripartición que describe Dumézil no los incluye como formando parte de ella. Una vez más: hasta tanto no se coteje la estructura de ambos mitos, el judío y el cristiano, no podremos ver aparecer las diferencias que los separan y los unen.*

*Creo que el debate entre católicos del Concilio Vaticano II, la teología de la liberación, y los católicos como Ratzinger, que se oponen a la interpretación que hacen de ella los primeros, es el lugar donde se pone en juego el origen reconocido, la contradicción en la interpretación de un mismo mito, en un tránsito que prolonga algunos de los aspectos más originales del judaísmo (mediante un corte separador, es cierto, pero que mantiene un aire de familia y que por eso ellos se reconocen en su carácter profético), mientras que los segundos, los verdaderos católicos, absolutistas, piramidales, monárquicos, son los que en verdad muestran más claramente la contradicción radical, que los convierte necesariamente en nazis, entre cristianos mortíferos y judíos aniquilados].*

Pero la cultura europea y cristiana fue implacable. Sigamos señalando algunas afirmaciones que muestra el hilo de un razonamiento que, apoyándose en Montaigne, le permite avanzar a través de él sus propias coincidencias.

Tanto en el orden de la naturaleza como en el de la cultura “*no tenemos ninguna comunicación con el ser*” (Montaigne). Esta fórmula, la más fuerte quizás que se pueda leer en toda la filosofía... [...] Esta imperfección proclamada de la naturaleza humana frente al ser interviene como un argumento suplementario [...] en apoyo a la tesis de que somos impotentes para conocer nada salvo, concede Montaigne “a través de la divinidad”: “*Las cosas que vienen del cielo son las únicas que tienen derecho y autoridad de persuasión; las únicas, prueba de verdad*”. El único anclaje al que se puede recurrir como refugio ante un escepticismo que la Apología lleva hasta el nihilismo filosófico, es el procurado por la fe cristiana y la gracia. Pero incluso una conclusión así es introducida por Montaigne de forma paradójica [...] de modo que uno puede albergar dudas sobre si esa adhesión, reiterada como con desgana, no ha perdido mucho de su fervor al término de una crítica devastadora que remitiendo por anticipación al universalismo de las Luces y a las pretensiones trascendentales de la fenomenología, reduce todo modo de conocimiento racional a la nada (p. 275, destacados de L. R.).

Lévi-Strauss no cree en la dialéctica: es dualista a ultranza.

Y sigue: “¿Fue un católico sincero o alardeaba de sentimientos religiosos por prudencia, quién sabe si por servicio a la sociedad?”. Y aquí encuentra en Montaigne rasgos que Lévi-Strauss, como hemos visto, atribuye al pensamiento dualista de las culturas cuyos mitos analiza:

La filosofía de Montaigne plantea que toda certidumbre tiene a priori la forma de una contradicción, y que no hay nada que buscar por debajo de ella. El conocimiento, la acción nunca son ubicados en falso: atrapados entre dos sistemas de referencias mutuamente excluyentes y que se les imponen, por mucho que la confianza aunque eventual haga a uno capaz de destruir la validez del otro. Necesitamos, por tanto, domesticarlos para que ambos cohabiten en cada uno de nosotros sin excesivos dramas. La vida es corta; es cosa de un poco de paciencia. La

sensatez encuentra su higiene intelectual y moral en la gestión lúcida de esa esquizofrenia (p. 277).

“¿Fue un católico sincero?”, se pregunta L. S. sobre Montaigne. Porque si hubiera sido verdaderamente católico —podemos prolongar nosotros esta pregunta como su sentido implícito— no hubiera pensado ni sentido lo que está escribiendo sobre los indios. Montaigne no era dualista en sentido estricto.

¿Dónde había descripto un sistema dualista semejante en las culturas amerindias? Veamos. Tiene que ver con la gemelidad:

En efecto, ¿cuál es la inspiración profunda de estos mitos? Representan la organización progresiva del mundo y de la sociedad bajo la forma de una serie de biparticiones, pero sin que en las partes resultantes en cada etapa aparezca nunca una verdadera igualdad, de forma que, de algún modo, una es siempre superior a la otra. De ese desequilibrio dinámico depende el buen funcionamiento del sistema que, sin él, estaría constantemente amenazado de caer en un estado de inercia. Lo que proclaman implícitamente estos mitos es que los polos entre los que se ordenan los fenómenos naturales y la vida en sociedad —cielo y tierra, fuego y agua, alto y bajo, cerca y lejos, indios y no-indios, conciudadanos y extranjeros— no pueden ser gemelos. El espíritu se afana en emparejarlos sin acceder a establecer entre ellos una paridad. Porque son esas desviaciones diferenciales en cascada, tal y como las concibe el pensamiento mítico, las que ponen en marcha la máquina del universo (p. 103).

Estos polos se mantienen radicalmente separados, heterogéneos por esencia y al mismo tiempo enemigos el uno respecto del otro. La tarea del espíritu cristiano es marcar el corte y antagonizarlos. Esto explica también por qué los americanos dualistas fueron vencidos por la cultura cristiana europea:

Los mitos, decía yo, ordenan los seres y las cosas por medio de una serie de biparticiones; idealmente emparejadas en cada etapa, las partes se revelan siempre desiguales. Ahora bien, ningún desequilibrio podría antojárseles más fuerte a los indios que aquel que existía entre los blancos y ellos. Pero disponían de un modelo dicotómico que permitía transportar en bloque esta oposición y sus secuelas a un sistema de pensamiento en el que tenían un lugar de algún modo reservado, de suerte que tan pronto introducida, la oposición se puso a funcionar.

Los gemelos ocupan un lugar preferente en la mitología amerindia. No hay sin embargo allí sino una apariencia, puesto que la razón de su importancia, y el papel que los mitos les asignan, responde precisamente al hecho de que no son gemelos, o la incompatibilidad de sus temperamentos contradice su supuesta condición. La sentencia fatídica, de la que esta discusión partía, se remite al fin de cuentas a la afirmación implícita de que toda unidad reafirma una dualidad y que, cuando se hace presente, por más que se desee, por más que se haga, no puede existir una verdadera igualdad entre sus dos mitades (p. 104).

(Falta ahora buscar el texto referido a la sumisión a los blancos, que dependía de este mismo modo de pensar).

El mito de Platón (*Protágoras*, p. 114), donde los hombres de diferentes cualidades se destruyen entre sí, y solo pueden volver a vivir juntos cuando aparece la política asignándoles cualidades de igualdad (virtudes) como la justicia y el pudor. Pero aquí las cualidades no contienen en sí mismas el reconocimiento del otro como diferente pero semejante, sino que es necesario despegar de ellas, de las cualidades, para adquirir una imposición racional en la igualdad formal (la ley jurídica, social, objetiva) o la ley que proviene de una racionalidad inconsciente (prohibición del incesto, represión) que se muestra en el pudor entre sujetos. En ese sentido habría entre los indoamericanos una forma de pensamiento que contiene el respeto y el apoyo al otro desde el reconocimiento de la diferencia (“En América del Sur, compañeros gemelos o no, desigualmente dotados en lo físico y en lo

moral, corren las mismas aventuras y cooperan entre sí. El más inteligente o el más fuerte repara las sandeces o las torpezas del otro: lo resucita incluso si muere víctima de su incompetencia” [Lince, p. 288]). Se trata, como vemos, de formas de organización que determinan la ontología de los hombres en cada cultura: “En América [...] la desigualdad se mantiene y gana progresivamente todos los dominios, hasta el punto de que la cosmología y la sociología indígenas le deben su resorte interno” (ídem, p. 289). Analizar el complejo de Edipo (o el Génesis y el mito del nacimiento de Cristo) desde esta perspectiva. Si nos atenemos someramente a estos tres mitos quizás sea posible entender algo más de lo que busco. Lévi-Strauss también busca mostrar el fundamento de muerte de la razón en Occidente.

[Hay que comentar el texto del mito que aparece en el *Protágoras*, porque explica claramente lo que está diciendo en este texto].

“Dumézil ha insistido ampliamente en la igualdad, si no incluso en la indistinción, de los gemelos en la tradición indoeuropea”. (¿Lévi-Strauss contra Dumézil?). Todorov ni sospecha este problema planteado aquí cuando considera el reconocimiento del otro por los españoles. Quizás solo cuando transcribe el relato de la india aperreada.

[Narrar bien el mito de Protágoras].

### *Resumen para entrar en calor*

Si tuviera que resumir lo que he comprendido de este libro diría lo siguiente: la organización dualista, que como forma fundamental de organización abarca los juegos deportivos, la sociedad, la religión y las formas de parentesco, reconoce dentro de la máxima identidad, como sería la de los gemelos, presentes como figura en todas las culturas, la máxima diferencia irreductible: no son incompatibles. En el fundamento de sus formas de organización este reconocimiento del otro como diferente dentro de la semejanza muestra que esta determinación de reconocimiento configuraría el ser de cada otro como compatible, pese a la diferencia, con el suyo. Hay un acogimiento del otro en

el fundamento mismo de las formas de relación más elementales. Las cualidades pueden ser intercambiadas para proporcionarle al otro lo que le falta y ayudarlo. El ejemplo más claro de esta forma social es el que aparece en el mito del *Protágoras* de Platón, que L. S. cita.

Estas estructuras complejas a que dan lugar juegan con significaciones que se apoyan en sus figuras sensibles y en las cualidades propias de esas vidas. No quiere decir sin embargo que no haya tensiones, sino que estas, presentes como contradictorias, tienden a resolverse como simples contrarias y compatibles. No tienen nada de estáticas, pese a su permanencia casi sin cambios, porque van continuamente resolviendo y enfrentando nuevas oposiciones y enlazando en ellas significaciones que atañen y determinan las relaciones sociales. Sociedades frías, pero calientes por sus transformaciones y metamorfosis, se enfrentan a las sociedades calientes, las europeas, que en este otro campo aparecen como frías: solucionando con la dialéctica las contradicciones que se repiten sin resolverse. El antagonismo es mucho más feroz, entonces, en las culturas indoeuropeas, donde predomina la tripartición entre la guerra, la religión o el derecho y lo familiar.

Hay que seguir el texto para retener el detalle de su recorrido y llenar de sentido eso que creo que es la preocupación fundamental, el eje de su vida investigativa: la crítica implícita a la racionalidad y a la lógica que recorren la sociedad europea. Y por eso pienso que L. S. ha sido olvidado o se retiene de él solo aspectos referidos a la metodología (por otra parte criticada en su alcance por L. S. mismo, lo cual desmiente el rechazo que se hace de ella), sin ver lo importante: que su aporte es una crítica a la racionalidad de todo el Occidente capitalista y cristiano en el momento de su avance más arrollador luego de vencer al nazismo por pequeñas diferencias coyunturales y estrategias de dominio donde ambas parten de una lógica semejante. No por nada le confiere al pensamiento indígena las cualidades más altas de la reflexión filosófica, y critica entonces la base donde se instaló el pensamiento en Occidente.

Un artículo se podría llamar “El dualismo indoeuropeo en el papado católico”, y mostrar cómo la religión cristiana es el extremo

límite donde se juega el dualismo asesino y destructivo de los gemelos: del otro más semejante y al mismo tiempo más diferente y por lo tanto opuesto. Lo veo en las mellizas: el debate entre el amor, el apoyo, el gozo del juego inclusivo, el otro como complemento, y al mismo tiempo el odio feroz y excluyente: lo del otro es mío, todo lo suyo es mío, todos deben quererme a mí solamente. Marx en los *Manuscritos* desarrolla este enfrentamiento con el dualismo antagónico occidental y cristiano: en la mercancía y en la relación del hombre con la mujer. El capitalismo es la expresión en lo material colectivo, el cuerpo común, del dualismo excluyente, y tiene su esquematismo en el dualismo cristiano, exacerbación final del enfrentamiento histórico.

(Verlo en la ciencia, el arte, la filosofía, el psicoanálisis, la economía, la religión, la familia: el hombre y la mujer).



**Lacan**



## De Antígona a la Virgen María

Hay una secuencia que me parece puede ser reveladora del planteo que culmina con el cristianismo en la línea griega: algo comienza en Edipo [por algo esa figura es tan significativa antes de Freud en la filosofía (Hegel) y en la literatura (Goethe) y por algo lo es también en la cultura occidental culta, es decir en el movimiento iluminista, como también en Lacan] y culmina en la figura de Antígona. Edipo es la figura masculina de un tránsito, de la mitología pagana a la racionalidad de la ciudad griega, Antígona, dentro de esa línea, es la figura femenina, pero como hija que renuncia al hombre y a la maternidad, de ese mismo tránsito quizás. Es el tránsito a la Virgen María. Pero la madre-mujer nunca está.

Algo culmina en Antígona, si pensamos en la muerte de su papá (Edipo) y de su mamá (Yocasta), o más bien en el destino de los hijos que tuvo Edipo con su mamá. Si tomamos a Edipo como una alegoría en el sentido freudiano, como el niño que se acuesta con su propia madre, llega a ser como su padre y tiene hijos con ella, y si entendemos que esa secuencia que en Lacan rechaza la figura de Edipo, con quien no puede identificarse ni entenderla, pero sí puede hacerlo con la de Antígona, a quien comprende muy bien. Como quizás imagina inconscientemente a su propia madre católica, parecería que algo debe estar jugándose entonces desde el cristianismo crítico de Lacan iluminando la tragedia griega, si entendemos que la solución cristiana metafísica o iluminista o racionalista al tránsito desde el paganismo al predominio del pensamiento racional y de la política cristiana occidental lleva a agregarle, aunque no lo sepan, ese faltante pagano que la solución racional de Aristóteles con su primer motor no puede darles: salvar algo de lo imaginario como fundamento de la nueva racionalidad. Con ellos mueren los dioses, y sobre todo si Lacan declara que el cristianismo con la figura de Cristo sacrificó la de los hombres

(más bien lo dice de las mujeres). Lacan admite que Sade era una figura cristiana, pero nunca llega a decir que sus víctimas son siempre mujeres: habla de víctimas, de ultrajes, pero nunca dicen que esos objetos del sadismo son las mujeres. Lacan no puede partir del lugar anonadado de la madre cristiana, cuyo destino se confunde creo con el de Antígona. El desarrollo de su interpretación de Antígona es de lo mejor, por la inteligencia pero sobre todo por la pasión que pone en la comprensión y explicación de su destino. Por eso no puede recuperar nunca a la buena madre engendradora sino entendiendo solamente a aquella mujer tozuda que para salvar la estirpe familiar acepta ser nuevamente sacrificada en nombre de la ley de la ciudad (Creonte). Van a buscar los judíos críticos e insatisfechos de su propia religión, donde ya nada existe que pueda validar la Ley de Adonai, pues esta perdió su poder de salvación para con su pueblo elegido, y para paliar la angustia de la falta primordial que el terror de la amenaza romana trajo deben crear esa nueva solución imaginaria desde esa madre griega, no desde la madre judía. Podríamos sintetizarnos diciendo, cosa que solamente hoy descubro, que hay un tránsito desde la madre griega a la madre cristiana, pero no puede haberlo desde la madre judía al pensamiento cristiano y tampoco al de Lacan. Y podríamos decir que la metafísica aristotélica, pero sobre todo la platónica, no tiene un sustento imaginario sino un deslinde del campo de la naturaleza y el de la cultura en la figura de la mujer engendradora considerada como Naturaleza. Podríamos agregar: la madre griega mala se prolonga en la Madre María descarnada pero buena. Pero eso podemos pensarlo si pasamos de un mito a otro mito, del griego al judío y del judío al cristiano, pero no saltando el mito judío como lo hace Freud. Pero la clave está allí, cosa que Freud en su realismo no puede aceptar, si quiere partir del fundamento del espíritu solo de la historia real, y saltando por encima de las mitologías pasar de Iknathon a Moisés y el monoteísmo racionalista judío, puesto que ambos son reconocidos como acontecimientos históricos, no fabulaciones míticas. La historia de la religión judía para Freud solo es histórica, no mítica. Y se ve detenida en su camino

con la transformación de Moisés, el juez racional y sabio asesinado con la transformación y el retorno de contenidos mágicos e imaginarios de los dioses volcánicos del Moisés medianita que lo desvirtuó (y preparó la prolongación arcaica, sin reflexión racional, de la religión judía como defensa empecinada contra el retorno de la racionalidad patriarcal pura en la que Moisés se inscribió). La primera figura egipcia del dios de Iknathon era el Sol.

Pero insisto: creo que la clave para el origen del drama humano, aunque parta de la creación *ex nihilo*, como lo reafirma Lacan para el pensamiento científico y ateo, está en el Génesis judío<sup>43</sup> como planteo fundacional del origen mítico de la fantasmática para todos los hombres de la humanidad. Esa sería la premisa imaginaria de todo pensamiento humano, el aporte judío a la historicidad, que luego la sinagoga desvirtuó y congeló. Allí se mostraba, como un interrogante pensable, el tránsito del principio de placer al principio de realidad, de lo arcaico a lo adulto, del sueño a la vigilia como formando ambas parte de una verdad escindida que había que integrar: lo inconsciente del principio del placer o del sueño se mostraba aún desde lo consciente como un enigma que había que develar. Los judíos no quieren saber que Dios no existe ya más, porque eso ya estaba contenido en el Génesis mismo. Y por eso ese arcaísmo colectivo es el que se quiere realizar a sangre y fuego nuevamente en Palestina. En el “Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado” de la Biblia judía [*Lacan dice que esa misma frase está contenida en la tragedia griega casi textual: “¿Cuál es la superficie que permite el surgimiento de la imagen de Antígona en tanto imagen de la pasión? Evoqué el otro día con relación a ella el “Padre mío, por qué me abandonaste?” que es literalmente dicho en un verso*”],<sup>44</sup> que

43. Ver: León Rozitchner, *Génesis. La plenitud de materialidad histórica*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.

44. Esto me hace recordar que la muerte de Dios es lo que la tragedia de Edipo significa para J.-J. Goux en su *Edipo filósofo*, y que lo da como origen de la racionalidad occidental. Allí también Goux sigue la línea de Lacan: la tragedia abandona con Edipo la línea del mito modelo, típico, que implicaba siempre el combate feroz contra el monstruo materno, y donde el hombre para ser hombre y tener su mujer prometida debía primero aniquilar (nota de L. R.).

luego se pone en la boca de Jesús, está presente todavía el momento final de la muerte de Dios, pero del Dios judío, colectivo, para toda la humanidad, no del Dios cristiano que para subsistir tuvo que pasar del Padre al Hijo, y que por eso declara Freud a la religión judía como un fósil: no quiso prolongarse en un verdadero pensamiento racional que descubriera, como al final se descubrió, que el retorno a la Madre pone de relieve la verdad de la muerte de Dios, que es la muerte solo de Dios Padre. Si la religión judía se convierte en un fósil cuando aparece el cristianismo y pone al Hijo como Dios, pero también como Hijo muerto (esto es lo que Freud no pudo decir), se revela la verdad final de toda la serie patriarcal: el Hijo debe también morir. Eso está esbozado en el judaísmo desde el comienzo con la muerte del primogénito que Abraham quiso realizar, y por algo Dios detiene su mano: él no es el culpable que debe morir para que el Padre se salve. O mejor dicho: nadie debe morir, porque nadie mató a su padre en verdad. Entonces podemos decir: la consigna judía de la judeidad resistente en la historia del cristianismo que culmina en la Shoa: “El año que viene en Jerusalén” es inseparable de la afirmación “Dios mío, Dios mío, porque me abandonaste” que los cristianos ponen en la boca de Cristo, siendo como era, una comprobación contundente e histórica de la muerte del Dios judío ante la imposibilidad de asumir que debajo de él los cristianos (judíos agriegados, helenizados) le habían burlado la experiencia del retorno materno que esa expresión contenía como germen de su verdad nueva posible en el retorno a las marcas acogedoras maternas como única salvación. Y convierten a la experiencia colectiva de la muerte de Dios para los judíos en la supervivencia individual de un hombre hecho Hijo del Hombre como verdad final, una vez transfigurado el contenido de ese retorno arcaico en una verdad perennemente arcaica, sobre la cual se funda la construcción de todo el Occidente cristiano, de la racionalidad metafísico-teológica, de la cual surge la ciencia y la tecnología instrumental del capital financiero, donde triunfa, con lo simbólico entendido como palabra, el Número: la acumulación infinita de lo cuantitativo como aniquilamiento definitivo

de la carnalidad materna a la que los judíos habían descendido cuando en la experiencia histórica con Tito comprendieron que la salvación colectiva del Pueblo de Dios les mostró que Dios había muerto, el Dios judío había muerto, y que la madre abscondita había ocupado, en forma individual —no quedaba otra— ese lugar. Pero ese lugar, que el pensamiento hubiera podido recobrar y desde allí volver a enderezar el fundamento materno de todo pensar como el Significante inicial y fundamental, ese lugar le fue birlado por la solución griego-cristiana que lo ocultó hasta el día de hoy.

*[¿Y si mi rechazo de la lengua alemana o de los idiomas clásicos, que fue mi punto de partida cultural, tenía el sentido de valerme de sentidos traducibles a otros idiomas, significantes que reunían solo lo que lo disperso podía expresar en su sentido común, para retener de los discursos solo lo que correspondería a una comprensión que circula simultáneamente en cualquier idioma, y por lo tanto retener solo lo que tienen de común, es decir lo esencial? ¿Por lo tanto no quedarme atrapado por lenguas que ignoraban mi lengua materna, cuyos primeros significantes se abrían desde allí a la torre de Babel? Esto puede sonar a la justificación de un fracaso, una desidia, una pereza monumental. Pero si corro el riesgo de confesarlo como explicación de una virtud inconsciente, una sabiduría empecinada contra la humillación cultural de los sabios, nadie en este mundo globalizado y culturoso me va a creer. Pero no soy más que la voz de uno cualquiera, de un hombre de pueblo, cualquier, de un pobre ignorante que quizás, sin embargo, entendió y escuchó lo esencial. A San Pablo los muchos libros lo volvieron loco, Mallarmé que ya los había leído a todos (J'ai lu tous les livres) no podía sin embargo dejar de sentir que la chair est triste, y lamentarse dolorosamente de haber perdido tanto tiempo para decir esa única verdad].*

Esa sensación es la que tengo al leerlo a Lacan. Es como si empecinadamente, en la fina lectura textual que hace de la tragedia griega, cuyos textos discute con los eruditos para darnos una comprensión mejor de lo que ella pone en juego, el sentido más preciso y más certero y verdadero, sin embargo perdiera de vista los elementos

fundamentales de la estructura trágica que quiere desentrañar, porque se va acercando poco a poco, muy trabajosa y apasionadamente, a su núcleo de verdad, para al fin quizás (tengo todavía que demostrarlo) perderse lo esencial por una premisa imaginaria irreductible, cuando afirma que el deseo de (la) madre es un deseo mortal. Hubiera tal vez sido necesario partir de allí para no afirmarlo arbitrariamente como verdadero al final de sus trabajos y sus días. Y en el umbral mismo de la verdad dejar de ver lo esencial, que era su punto de partida más entrañable y que no podía pensar.

¿El deseo de qué madre es mortal? El deseo de esa madre que en el origen de la mitología fue desplazada de su lugar primero, pero que al término de la historia griega, cuando alcanza el pensamiento racional y desaloja a toda la mitología para fundar un primer motor abstracto y racional, un monoteísmo metafísico igualmente teológico-patriarcal por su creencia en la inferioridad radical de la mujer, en ese momento de tránsito es cuando la tragedia de Sófocles plantea qué está pasando en verdad con el abandono absoluto de la verdad maternal. A su manera lo reconoce Foucault cuando también afirma que se trata de una cuestión jurídica, racional, que se impone y desaloja la que resultaba del interjuego imaginario de los dioses inmortales de la antigüedad, y la aparición definitiva del triunfo de la razón y de la democracia para los ciudadanos que eran solo ellos, unos miles, libres, y podían discutir las leyes y podían votar. ¿Seremos todavía tan incrédulos como para pensar que el hombre-amo no veía al hombre-esclavo como un semejante, ese que ahora al final —amamos los unos a los otros— tampoco queremos sentir como tal? ¿Todo lo que vemos es el desarrollo paulatino de esa guerra perdida por las diosas (“Grande es Diana de Efeso”) y que se sigue, sin que lo comprendamos, hasta este tétrico y definitivo final?

¿No es un poco loca la conclusión heideggeriana de Lacan en *Antígona*, cuando dice que ella decide morir para reafirmar la permanencia de su hermano muerto como alguien que es lo que es, pertenece al orden absoluto del ser, contra toda determinación y causalidad histórica, justamente el sentido final de la tragedia para que

sea tal? ¿Cómo excluir de los motivos que llevan a aceptar la muerte a Antígona, quien decía que ya estaba muerta antes de que la mataran: “estoy muerta y quiero la muerte”, ver allí una ilustración del instinto de muerte en Freud, pero antes aún de llegar hasta aquí: “mi hermano es lo que es”, ese hermano es algo único (señaló antes que habitaron la misma matriz, nada menos que la de su hermano hijo de la misma madre), “las consecuencias de cuyo crimen Antígona está experimentando —ese hermano es único, y este es el único motivo por el cual me opongo a vuestros edictos—”.<sup>45</sup>

Vemos bien por qué Antígona representa por su posición ese límite radical que más allá de todos los contenidos, de todo lo bueno o lo malo que haya podido hacer Polinice, de todo lo que pueda serle infligido, mantiene el valor único de su ser. Ese valor es esencialmente de lenguaje. Ni siquiera fuera del lenguaje hubiera podido ser concebido [...] Esa pureza, esa separación del ser de todas las características del drama histórico que atravesó, este es justamente el límite, el ex nihilo alrededor del cual se sostiene Antígona. No es otra cosa que el corte que instaura en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje (p. 335).

Antígona no invoca ningún otro derecho [el haber sido engendrada en el mismo vientre que engendró a su hermano] más que este, que surge en el lenguaje del carácter imborrable de lo que es —imborrable a partir del momento en que el significante que surge lo detiene como algo fijo [define al sujeto como siendo un significante que se escapó de la cadena, escribe antes] a través de todo el flujo de las transformaciones posibles—. Lo que es, es, y es a esto, a esta superficie a lo que se fija la posición imposible de quebrar, infranqueable, de Antígona (pp. 334-335).

45. Jacques Lacan, *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1990, p. 334.

Así desaparece la historia, pero sobre todo la historia de la familia, campo del sentido y lugar donde se esboza el destino histórico como para dar cuenta del instinto de muerte, que también es histórico. Pensamos: el padre de Antígona es Edipo, enviado a la muerte por su madre Yocasta, asesino de su propio padre: del incesto con su madre nació Antígona. Yocasta, que fue su madre, y engendró también a su hermano, fue la que envió a la muerte a su hijo Edipo al nacer, y que al saber que la verdad se supo (“no averigües más, le aconsejaba a Edipo”) se mató. Cuando Antígona, que acompaña a su padre Edipo, ya ciego, a Colona, y lo despide camino hacia la muerte, y sabe todo esto, y asiste a la muerte de su hermano por ser traidor a Creonte, hermano de su madre, y a la patria y a las leyes que él les dio, afirma de sí misma “ya estoy muerta” antes de morir, ¿cómo decir que solo se trata de afirmar el carácter absoluto del ser en cuanto ser y de un hecho de lenguaje que está más allá del bien y del mal? ¿Y que es el instinto de muerte como retorno a lo inorgánico, al Nirvana, lo que se propone con su muerte? Como si ella se diera cuenta, ante la fantasía de regresar al cuenco materno que los había gestado, que ese cuenco continente faltaba, porque era desde el comienzo, como lugar materno engendrador de la vida, un lugar de muerte y de abominación.

**Laclau**



## A propósito de la democracia advenediza de los retóricos posmo (Entre el posmarxismo y el posmodernismo)<sup>46</sup>

Creo, por lo que leí hasta ahora,<sup>47</sup> que el problema de la contradicción y el antagonismo, en lo cual basa E. L., la crítica a la necesidad histórica para declararla contingente, esa consideración depende del concepto de coherencia subjetiva como índice y lugar donde se verifica la necesidad “histórica” —si entendemos como historia esa meta final a la cual, para que haya “verdaderamente” historia, apunta Marx—. Todo depende entonces de la concepción de la subjetividad que correspondería a una teoría o a otra. Marx podría ser positivista, creer en el desarrollo de la racionalidad, no ver la permanencia del mito junto a la ciencia, pero no era tonto. ¡Qué fácil resulta desde el primer mundo declararse “posmarxista” para negar el antimarxismo al negar lo más fundamental del pensamiento de Marx aún no superado por las gárgaras discursivas de sus “superadores”! Resulta que leen en Marx, y refutan lo más obvio, lo más superficial e históricamente situado de sus elaboraciones: aquello en lo cual nunca habíamos creído los que pensábamos con cierta autonomía. [Los nuevos posmarxistas están purgando sus culpas por sus malas lecturas]. Pero para lo más profundo y difícil, aquello que Marx mismo sugiere o que —como sucede en todo clásico— puede ser extendido desde sus propias raíces —para eso se está— al refutarlo, Laclau es radicalmente ciego. Para completar a Marx caen en el psicoanálisis. Pero allí otra vez más no es Freud el que habla, como tampoco era Marx el que entonces hablaba, y desde el cual se trata de comprender su discurso histórico-social profundo, sino que se acude a Lacan: otro posfreudiano. Primero, hace ya un tiempo, estos posmodernos

46. Texto escrito entre 1992 y 1994 y modificado en 2006.

47. Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

“democráticos” se hicieron posmarxistas con Althusser. Era la moda. Ahora se hacen posfreudianos con Lacan: la moda es otra. La superficialidad es la misma, sin embargo.

Las conceptualizaciones de Laclau me tienen sin cuidado: nunca fueron lo importante en la lectura de Marx, y sus refutaciones discursivas que se mueven entre lo “cerrado” y lo “abierto” nunca me inquietaron, porque desde hace mucho tiempo ya podíamos leerlo desde otro lugar que la historia había abierto, corregido y verificado. Laclau se da a esa tarea *princeps* como un Príncipe del Discurso: discute con el pasado y lo refuta en el momento mismo en que el presente lo presenta como estando mucho más atrás de las épocas anteriores a las de Marx mismo. Cree entenderlo y corregirlo todo con obviedades posmodernas, mientras se sitúa en el campo del ocultamiento de lo más urgente en el presente. Tratemos de mostrarlo.

El concepto de historia en el cual confía y cree Marx responde a una cierta lógica y a una cierta “metafísica”, es cierto, pero que se contrapone a otra “metafísica” que presupone no ser tal, la de Laclau para el caso, porque este recupera una temporalidad vacía de contenido subjetivo humano, que es el fundamento de la negación del sentido de aquella metafísica que él critica. El vaciamiento de sentido de la crítica laclauniana reposa sobre el vaciamiento histórico que produce el extremo límite del capitalismo actual en la cabeza misma de Laclau, que la piensa desde ese despojo aniquilador del lugar subjetivo que es lo que él afirma como definitivo, el que constituye la limitación soberbia y complacida de su cuerpo sometido y pensante, y excluye de la lógica corporal y subjetiva. Por eso tiene que pedir prestada una concepción de la subjetividad al lacanismo de un amigo cristiano, marxista eslovaco, prolongando el movimiento que desarrolló el mismo Althusser: pedir prestado al mismo Lacan el lugar subjetivo humano “científico” que desalojara a la dialéctica de la lucha de clases de la conciencia misma de la constitución subjetiva —cosa que Freud mantiene, decimos nosotros, contra Lacan mismo—. La lucha entre idealismo y materialismo, entre necesidad y libertad, está plantada en el centro mismo de la

constitución lógica de la subjetividad humana como una necesidad de su propia esencia, sin la cual la historia misma no tendría sentido.

El sentido de la política se disuelve en Laclau nuevamente, y parecería que la democracia, como lugar de la verdad, no implica el desarrollo en cada uno de nosotros de un lugar que no puede ser definido solo formalmente por los múltiples aportes que cada individuo haga al develamiento de sus contenidos. Laclau disuelve este sentido, como si lo ignorara, en la incorporación de la multiplicidad de perspectivas individuales en el lugar social donde se hegemonizarían, pero no hay nada previo que las incluye desde lo subjetivo convergente mismo: pura exterioridad y acuerdo formal luego, en la convergencia aceptada y tolerada. Que no haya esencia humana no quiere decir que no haya nada que arrastre el planteo de una contradicción común entre los hombres: que no sea común a todos.

Tengo que demostrar que su teoría —y me interesa porque está en la prolongación de la teoría althusseriana como adecuada a la permanencia de una misma invisibilidad en el hombre— forma parte, dentro de su posmarxismo y su posmodernismo, de una misma línea excluyente de lo que tenemos de más propio y más específico como hombres. Es la suya otra mentira andando por el camino del oportunismo intelectual, colonizado y humillante. Tiene el mismo sabor defensivo que las cosas de Althusser. Aquí hay también una verdad que se me aparece desde los índices más mezquinos de sus escritos y de su pseudosabiduría ramplona y humillante. Siento lo mismo que al leerlo a Althusser, pero en más pequeño y menos desgarrado. No queda más tiempo para tener razón solo a futuro, me digo, y por eso escribo esto ahora. El tono triunfalista elaborado sobre su propio fracaso político inconfesado y la satisfacción sin drama y sin tragedia a la que llegó por medio del análisis que destruye los fundamentos mismos que antes, dice, eran los suyos, son algunos de los índices de la verdad de lo que elabora.

## Falsa conciencia

Dentro de la distinción entre esencia y verdad oculta. Pero hay otra forma de comprenderla, sin destruir la noción de falsa conciencia: reintroducir la noción de “arcaico” que la transforma radicalmente, y hace de la conciencia como falsa una condición necesaria, pero punto de partida para integrarla en otro orden de su propio origen como conciencia. [Por esencia, podríamos decir como punto de partida, la conciencia no tiene conciencia del proceso histórico que la produjo como conciencia]. Laclau (y aquellos de donde lo extrae) la opone a la conciencia de sí hegeliana, que tampoco sirve, que tampoco es la de Marx. Dice L. que “las condiciones de existencia de la falsa conciencia tampoco pueden ser contingentes: tanto la apariencia como su superación están inscriptas en el movimiento interno de la esencia”. Marx era un tontito, y lo mismo Lukács. Era otra la razón, no solo hegeliana, de lo que afirmaban: se hallaba implícito el nivel arcaico, que no reconocían explícitamente, pero que trabajaba en ellos inconscientemente. Hay tránsito de la apariencia a la realidad dentro de la realidad misma. La apariencia es una existencia que tiene la misma “realidad” que la que le sucede, y se desarrolla y se implica dentro de lo mismo que la anterior, en el mismo pleno ahora organizado de otro modo. De la misma manera existía antes lo postergado, lo residual, en el intersticio de lo social como apariencia dentro de ese real que se creía pleno, y que en verdad lo era (p. 53 de este insigne hinchapelotas). Es un racionalizante, un logicista abstracto que manipula contenidos prestados como si los inventara cuando lo que hace es decir lo obvio y lo supuesto en todo razonamiento que no necesita declinar cada implícito para avanzar y desarrollarse, como un maestrillo elevado y corregido en Essex: le hicieron un servicio de lavado y planchado completo. Y se miró en el espejo, y se vio que estaba lindo, que su obra era buena, y siguió adelante produciendo al mundo, engendrándolo desde su costilla. Pero todavía no llegó al séptimo día para darse un descanso. Es un obsesivo loco del circunloquio. Parecería que está discutiendo con boludos: se

pone en magíster de todos a quienes se dirige como si debiera enseñarles todo y refutarles lo que él, pobres, les atribuye. Es claro: los boludos están en la Argentina, él en Essex tiene la precisa. Tiene que redefinir lo obvio (para nosotros) constantemente, porque se está redefiniendo continuamente a sí mismo, sus propias incomprensibles inocencias anteriores, como si fueran ajenas: proceso de asignación continuo en exterioridad de lo que fue suyo antes, ahora proyectado como errores e incomprensiones sobre los otros.

## Sujeto

Me niego a entrar y tomarme en serio planteos que son el producto de una ignorancia respecto del propio fundamento personal subjetivo. Todo es visto desde afuera, sin fundamento *in re*, es decir en el propio cuerpo sintiente que piensa como si estuviera viéndose desde el artificio conceptual de una estructura, y desde allí, desde esta negación de lo más propio, tiene que pensar una experiencia con sentido. Lo que me interesa es simplemente comprender el método de pensamiento que pone en juego, no sus resultados, que no nos sirven para comprender nada de lo que pasa. Hay que tomarlo y comprenderlo como una forma patológica y delirante de ser sujeto estructuralista, defensivo, insensible, pura lucubración vacía.

El sujeto se constituye desde la estructura, como un vacío determinado desde la nada: no hay cuerpo ni mismidad primaria corporal ni sentimiento de sí que sustente algo. Se pone a jugar con las palabras desde un lugar de insignificancia: todo tiene que venir desde afuera, dentro de sí mismo no hay nada que anime una significación que tenga sentido desde alguien que pueda decir “yo” desde el cuerpo. No hay cuerpo, no hay materia: nada engendra nada desde el cuerpo, la panza o los huevos. Todo es un engendro del lenguaje.

El espacio mítico se construye desde la estructura como dislocación del lugar del sujeto: es segunda respecto de la estructuración primera.

[El mito supone, teóricamente, el “mito” histórico de su engendramiento, que oculta en la estructura el proceso humano que lo produjo como mito]. Es mito adulto, no hay génesis infantil y arcaica. No es primero la experiencia de satisfacción infantil, luego la inclusión dentro de un espacio lógico que divide y organiza al sujeto escindido con la lógica de los propios fantasmas y de sus fantasías, que permanecen al lado de las nuevas construcciones que desde lo social producen sus representaciones acordes. No: [aquí en Laclau] hay primero estructuración del sujeto adulto por el sistema social dominante y luego, en las fallas o en la dislocación, se produce la emergencia del mito y de lo imaginario. Todo está invertido: no hay vida originaria desde la cual un *ello*, “la provincia más antigua del alma”, como lo situaba Freud, emerge como yo al constituirse en tanto sujeto. Solo hay lugares en la estructura, que por definición son vacíos fuera de esta determinación externa a la que el sujeto queda reducido. No es que exista ninguna “esencia” humana previa, pero como la determinación social adulta es lo importante, lo que existe es la estructura, el sujeto existe en la medida en que la estructura lo determina. Pero el *qué* de lo así determinado, la emergencia de un cuerpo vivo como lugar vital y humano, con sentido propio y sentimiento de sí, irreductible en su mismidad carnal a todo otro, no existe porque la estructura tiene preeminencia absoluta. Como sin estructura social no hay sujeto, el sujeto como cuerpo viviente [que la vida produjo como ser vivo] y que la estructura reorganiza, no existe. Como sin ella no existe, se declara que no hay nada más que lo que ella organiza y existe como signo o sentido de la estructura, sin nada propio que deba ser presupuesto como existiendo previamente, o viniendo desde otro sitio —la naturaleza— como ser viviente, como cuerpo diferente y propio que es su fundamento irreductible. Este idealismo estructural disuelve al sujeto en el significante, lugar abstracto de una estructura: metáfora (imagen de un significante puro que cree ser alguien) de una significación vacía.

¿De dónde sale el optimismo estructural de una democracia futura si los sujetos no son reconocidos desde lo pulsional que los

constituyen, si todo el lugar original desde el cual se origina la cultura es radicalmente excluido y una concepción del sujeto abstracto, como falta, llenado y determinado solo desde afuera, lugar determinado por el significante que lo articula a través del discurso a la realidad y a los otros, solo aparece para pensar desde allí la compleja realidad de las fuerzas en presencia? Por eso ni una sola vez aparece la mención de la guerra y el terror como determinando el campo de la política y de la sociedad humana: solo la estructura es la que decide el lugar significativo que cada uno ocupa como sujeto. No hay teoría del sujeto humano, aun cuando de pronto —vaya a saber a través de qué lecturas en ese momento se lo hayan sugerido para especular doctoralmente sobre lo más difícil— se cae en las racionalizaciones y el logicismo de un tiempo puro sin espacio que sería lo mítico y lo imaginario, sin realidad por lo tanto, sin sentido salvo la idea de “plenitud” y cierre con la cual lo llena para poner algo. Y no es extraño que estas lecturas que vienen desde Althusser y su estructuralismo sin sujeto reencuentren la ayudita que le presta otro psicólogo eslovaco para encontrar las similitudes entre Laclau y Lacan. ¿Qué tiene de extraño que en el estructuralismo del palabrerío insignificante de los significados la teoría sin tragedia y pacificante de Lacan sea la que pueda adosársele? Y Laclau pone en su libro esa teoría *ad hoc* que en ese artículo otro autor le propone como lo que le falta a la teoría universal de la falta estructural: la sociedad no existe, la mujer no existe. Lacan ya se murió, no existe, y Laclau tampoco existe: es un fantasma que circula entre los textos falto de poner nada propio que anime un pensamiento que quiere ser algo siendo nada, como la misma nada que señala como fundamento. Esta teoría del anonadamiento de la realidad y de lo real, donde todo contenido (sobre todo el propio, negado) se ofrece en el lugar del sacrificio al dios del encubramiento de un yo vacío, es el vacío en acto, la nada como teoría, la teoría de la nada: el propio anonadamiento.

## Falsa conciencia y totalidad social en la ideología

La crítica contra la falsa conciencia (teoría marxista tradicional) no implica que no haya desconocimiento de la verdad de la estructura histórica y social que determina la comprensión, la toma de conciencia, de los conflictos de esa realidad. Otra cosa es reducir todo lo que el hombre comprende de sí mismo y de la sociedad a lo que la conciencia le presenta racionalmente. Quiere decir que hay algo más que la conciencia que determina la actividad y la creencia en el ciudadano y en el obrero *donc*. Lo mismo con la idea de totalidad, criticada porque “la sociedad no sería una totalidad inteligible”, y esta última totalidad inteligida como “la estructura fundante de sus elementos y procesos parciales” (p. 103). Sigue diciendo que la falsa conciencia marxista “dependía de una visión de los sujetos sociales que les atribuía una homogeneidad *esencial* [*sic*] cuyo desconocimiento era postulado como fuente de la ideología” (ídem). Pero esta crítica presupone, por el contrario, una heterogeneidad esencial (dispersión y disolución individualista y del sujeto) y deja de lado la función alienante de la pedagogía social en acto desde el poder político, religioso y económico, y el encubrimiento de la inteligibilidad de la sociedad, que es ahora sobre todo un producto del dominio sobre los medios de comunicación de masas, determinante de la percepción del fundamento de los conflictos por los sujetos.

Pasa lo que me asombra siempre: ¿quién afirma que las cosas sean independientes del pensamiento (discurso) o del valor afectivo, que es una relación con quien las percibe? ¿Y que esa significación es el producto de una relación que tiene a la estructura del sujeto como dadora, perceptora de ese sentido, aunque no la actualice por medio del pensamiento? Hay valores, significaciones inconscientes: lo que sucede es que la reducción al discurso parecería referir todo a la palabra como nivel del sentido único en el cual se revelan las significaciones. Hay sentimientos, valores, imágenes, significaciones y sentimientos inconscientes, inscriptos en el orden del cuerpo socializado.

Cuando los elevamos al orden discursivo sufren una transformación. Si homologamos todo a nivel del discurso lo que conseguimos es que la peculiar existencia de cada significación pierda lo que la caracteriza, lo comprometido que está el cuerpo en el sentido. Percepto, afecto, intelecto: Merleau-Ponty y Deleuze parten de una serie diferente. No puede perderse de vista lo que caracteriza al modo de estar imbricada la significación en el cuerpo. La reducción al discurso es otra modalidad, encubierta, de racionalismo o de idealismo. “En la medida en que toda acción extralingüística es significativa, ella es discursiva” (p. 119). [Al decir esto, con solo decirlo, aun lo que escapa al discurso patriarcal queda definido desde ese discurso y lo determina como discurso susceptible de quedar incluido en la misma estructura, aunque sea contradictorio con ella. Así, por definición, aunque no sepa que significa lo que el sujeto siente o percibe, queda por esencia incluido en ella]. ¿Está seguro? Discursiva, si Vd. lo dice, pero ¿de qué discurso? [¿No habrá algún discurso extralingüístico que el discurso patriarcal ha rechazado de su propia estructura? Nada, por definición, escapa al discurso. Para el discurso no hay residuo, aunque sea extralingüístico y no pueda proferirse]. El ser del sujeto y la significación, su modo de darse, es borrado para uniformarse en su modo de ser del sentido. Una cosa es que yo lo comprenda y lo incluya en el discurso, otra es cómo lo entiende el sujeto, cómo vive la significación en su cuerpo. [Y otra cosa es que Laclau pueda incluirlo en el suyo]. Entonces resulta que el sujeto es transformado en objeto: no interesa cómo la significación se incluye en él o lo incluye en otro contexto. Parece ser que Laclau confunde objetos físicos naturales y personas sociales, aunque hable de ellas. Veamos cómo habla de ellas.

Primero, lo discursivo cae fuera del discurso, es aquello que lo hace posible: “Lo *discursivo* no es [...] un objeto entre otros objetos (aunque por supuesto los discursos concretos lo son) *sino un horizonte teórico*” (p. 119, destacados de L. R.). Lo discursivo es un ultraobjeto, es un horizonte análogo a la cosa en sí kantiana. Pero no lo es el problema de cómo las significaciones que lo fundan y lo hacen posible acceden

a convertirse en horizonte, aunque sea teórico. El horizonte teórico funda las inscripciones de las significaciones en el discurso concreto, que a su vez es discursivo: estamos en el círculo. ¿Pero antes del discurso había significaciones que, de alguna manera, circulaban determinando el sentido primario, biológico, elemental, de las relaciones vividas por los primates sin lenguaje, es decir sin discurso? [Puede contestarme: era un incipiente discurso sin palabras, gestual quizás, gutural si cabe].

“Las cosas solo tienen ser dentro de una cierta configuración discursiva” (p. 119), pero lo discursivo (no teórico) ¿alcanza acaso al carácter específico de darse las significaciones valorativas, afectivas, perceptivas, imaginarias? Estas también tienen una configuración y un orden significativo que no se aprehende y se da de la misma manera a aquellas que aparecen en lo discursivo del lenguaje o la teoría. El discurso aprehende las significaciones y las transforma en otra configuración, pero la anterior no es anulada ni reducida por esta. Parecería que lo discursivo solo tiene un estrato en el discurso que enlaza y ordena el sentido de la materialidad, pero habría que poder decir lo mismo de la materialidad del cuerpo sintiente que constituye la irreductible mismidad que el discurso no agota ni se agota solo en el discurso. La materialidad que enlaza el significado de las cosas que el cuerpo consume, o que las construye como adecuadas a la necesidad, puede ser discernida en diversos órdenes racionales o comprensivos (la economía, la estética, etc.) pero que no quedan allí agotados y aprehendidos por el significado discursivo. De este orden discursivo que las atraviesa Laclau no sabe nada: *su* racionalidad no le alcanza. Basta con decir que son incognoscibles. A lo sumo dirá que esas significaciones son “mitos” y que a lo sumo se convierten, colectivamente, en un imaginario. No hay discurso en lo imaginario. Y no puede haberlo, porque no hay discurso social que los integre: [entonces, como sería lo más personal y quizás intransferible, lo más particular, lo imaginario y las coalescencias subjetivas que cada cuerpo humano crea como propias en un cuerpo irreductible en su experiencia a todo otro, aun cuando haya sido constituido por los otros, por definición no tiene sentido.

Si hay sentido hay siempre discurso. Al decir esto estamos en el límite del conocimiento teórico, aunque de eso no pueda decir nunca nada: sea indecible. Al teórico no se le escapa nada aunque tenga las manos vacías. Pero eso sí: sabe que todo, aunque no sepa nada ni de ello pueda decir nada, es por definición (ramplona) discursivo. Es el momento en que la teoría se calla como si, sin saber nada, lo supiera todo]. Hay preeminencia del discurso social que se lo alcanza en la medida en que se integra en las instituciones que lo admiten formando parte del discurso social objetivado.

“Se ha roto el contrato entre el lenguaje y el mundo, ha desaparecido la vieja concordancia entre las palabras y las cosas. Los símbolos flotan sobre un fondo de ausencia”. Parece un tango. ¿Las cosas entonces van a la deriva, sin sentido, porque carecen de contrato con las palabras? Pero hay un nivel en el cual sin embargo circulan y vivimos con ellas. Y si pretendemos que lo discursivo abarca todo y reducimos todo a lo discursivo, perdemos de vista y dejamos de lado la significación y la repercusión sentida que lo significativo del discurso no agota: dejamos de lado la plenitud de las cosas mismas en la relación de presencia que nos enlaza a ellas. [La rosa está en la palabra rosa; en la palabra está la cosa. Ver nota escrita]. ¿Cómo poder decir que “lo discursivo es equivalente al ser de los objetos” sin ver que en esta equivalencia el sentido y la cosa sentida no equivalen, que hay irreductibilidad y distancia entre ellos, que solo el consumo o su apropiación nos da el verdadero ser del objeto, y sobre todo que esto es un reduccionismo empobrecedor y mezquino, un idealismo pueril de un intelectualismo ramplón y ensoberbecido ante la única riqueza que le es propia, un cuerpo de discursos, de libros, de revistas con referato, de papeles, de teorías, de especulaciones que por identificación discursiva con las cosas las redujo en su ser a no ser más que eso: discurso? Esta reducción de la cosa a la palabra que la sustituye (“lo discursivo es equivalente al ser de los objetos”) solo puede ser enunciada cuando la propia disolución de lo más propio alcanzó la dimensión fantasmal de la palabra que enuncia las cosas y en su delirio cree ordenar el mundo.

Pero al menos Schreber alcanzaba a Dios desde algún lugar sensible y erógeno que vibraba en su imaginación erotizada: los rayos que iban hacia Dios salían de su culo. ¿Sale algo más que el goce masturbatorio, la paja de palabras con que el simple de Laclau se acaricia su imagen engolada de orillero transplantado y engendrado en el primer mundo? ¿Su fracaso político en el tercer mundo lo arrojó al triunfo discursivo en el primero?

Lo que Marx quiere decir con la diferencia entre estructura y superestructura es que hay jerarquía en el proceso de universalización de las relaciones de producción que, en comparación con las otras (jurídicas, etc.), cuya lógica es aprehendida de modo diferente y, por lo tanto, difícilmente materializable desde la superestructura para producir un cambio social, puede y debe necesariamente, para que sea posible, incidir forzosamente en el campo de la materialidad de las relaciones humanas más discernibles como asiento fundamental y base de todas las otras. Y que estas relaciones productivas pueden ser analizadas con un método diferente a las otras, más próximo a las formas con las que se analizan y comprenden las relaciones superestructurales. No dice que no estén interpenetradas. Dice —como lo muestra la economía— que tienen una objetividad diferente —lo jurídico, estético, ético, etc.— a otras relaciones. Hay jerarquía en el todo orgánico dentro del cual la economía está incluida como un nivel de organización que la producción capitalista, en su creación histórica, puso de relieve y destacó como organización pensable —discursiva si se quiere— sobre la cual obrar e incidir de otra manera. Es por demás estúpido asignarle la tontería al otro, en este caso a Marx —tornar incomprensible su discurso porque no puede leer lo que en verdad es posible leer en la coherencia fundamental de su pensamiento—, para ocultar la propia tontería: ocultar el terror que excluye de la cabeza pensante las diferencias discursivas peligrosas.

Podemos decir que fue una ilusión racionalista de la subjetividad humana —del hombre social— pensar que la racionalidad que resultaba de la modificación límpida de las relaciones productivas

modificaría el ser del hombre, permitiendo la producción simultánea de una conciencia nueva. Y que la racionalidad política que los guiaría llevaría necesariamente a incluir ese sentido racional determinando todas las otras “áreas” de la estructura del sujeto que están desplegadas en el campo social.

Pero este defecto está invertido en Laclau: cree que las significaciones se implantan en la realidad política sin necesidad de vencer la contundencia de los obstáculos violentos, del terror y de la muerte que limitan esa modificación entre los hombres sometidos. Casi podríamos decir que no hay violencia y terror en el democratismo discursivo de Laclau: hay lucha de discursos contra discursos. Y el hecho de que diga que lo discursivo no se refiere solo al lenguaje o la palabra, [aunque le asigne por otra parte un poder absoluto,] no por eso deja de nivelar y homogeneizar la eficacia de los discursos. La guerra también es un discurso, en este sentido, pero de sus condiciones que determinan la oscilación continua del campo de la sociedad y de la política no dice una sola palabra. El mismo Glucksmann antes de ser posmoderno, cuando era izquierdista, escribió *El discurso de la guerra*. ¿Se olvidó Laclau de su propio discurso hasta tal punto? Clausewitz también plantea la significación de la guerra discursivamente, y describe su lógica significativa y la presenta como gradaciones en la penetración contundente y feroz en la materialidad social misma. El discurso de la guerra en Clausewitz está como fundamento del discurso de la política, como su matriz o su germen, así como el comercio aparece como otra forma más superficial del discurso.

### Hay discursos y discursos

Penetran diferentemente transformando la existencia en ser, pero entonces hay gradaciones del ser que penetran diferencialmente, por la fuerza de las ramas y el riesgo de la vida: el discurso del dominio de la voluntad del otro. Hay diferentes grados de discurso en la

determinación del ser de los hombres sociales, y decir que el poder no tiene centro es una manera. Tiene centros organizadores de poderes discursivos diferentes, y de distinta contundencia significativa. Excluir del ser de los hombres eso que la psicología militar sabe para tiempos de paz y de democracia implica una manera de darse por vencido y solo abrir el juego ocultándole a los sometidos hasta qué profundidades alcanza.

En última instancia se trata (en la determinación “en última instancia” respecto de la superestructura) de definir el grado de pesadez, de fuerza, que define cada esfera de la estructura social. La incidencia de la esfera de la economía define el nivel más próximo a la dominación de la voluntad del otro por la fuerza directa —propio de la guerra—, que subyace a toda formación histórica. El levantamiento de los campesinos en la época de Lutero señala la dimensión de las fuerzas enfrentadas y los límites, frente a los guerreros que los aniquilan, de sus propias reivindicaciones y de la determinación “en última instancia” que hay que vencer para modificar esas condiciones. Hay estratificación de esferas o de niveles, y cada uno tiene la contundencia que se muestra en el campo de las fuerzas. No hay ideas-fuerza: solo hay ideas que mueven a los cuerpos que las incluyen determinando el sentido y el empuje de las fuerzas subjetivas de los cuerpos.

Yeltsin dio su última batalla política, sin tener al derecho de su lado: solo la indiferencia de la población y el ejército rojo ahora, por ahora, al servicio del neocapitalismo y el privatismo que se constituye como fundamento material de la democracia. Laclau tiene que aceptar este fracaso del comunismo como necesario, en última instancia, para poder plantear sus requisitos teóricos de la democracia capitalista como fundamento ahora del florecimiento de las mil rosas maoistas en la ciénaga de la libre empresa. ¡Que florezcan cien mil ciudadanos! Solo ve gozoso por la posibilidad abierta, que él lee solo a nivel de la conciencia y de la falta. ¡Oh, la “falta” cristiana, nueva versión del pecado posmoderno, traspasada por el cristiano Lacan al discurso *light* de los antiguos progres! Es el triunfo del discurso democrático: está

como que acaba. Todo el poder al discurso, como antes a los sóviets, con tal de que oculte las dimensiones materiales —subjetivas y objetivas— que los cuerpos ciudadanos han tenido que rendir para entrar en el “juego del discurso”. Y para eso también tiene una teoría *ad hoc* que oculta en la subjetividad el lugar recóndito de la violencia y el terror: la teoría de la “falta” abstracta, la lacaniana. No culpa, sino falta. De la teología medieval a la ontología posmo.

Marx quiere decir a nivel político: quien domina ese juego material que liga y enlaza las condiciones de producción y las reúne formando parte de su poder, es decir, los que tienen ese poder material de los cuerpos explotados en su poder de organizar materialmente, esos son los que mientras duren, ganan. Marx señala no un corte entre la estructura y la superestructura, sino extremos límites opuestos de la contundencia con que la realidad está organizada, con sus significaciones, en su materialidad misma: en los cuerpos de los hombres objetivados, por el sistema, a pensarse solo por sus necesidades. Modos de estratificación en la subjetividad social y en cada uno de nosotros, por lo tanto. Es más fácil penetrar en la conciencia de cada uno para mostrar, con cifras en la mano y con la evidencia de las relaciones materializadas y computadas, el nivel económico de la producción de mercancías en la cual entramos todos. Que su “mecánica” y “necesidad” esté asegurada, es prácticamente algo en lo cual nadie ha creído sensatamente: por lo menos desde el comienzo de sus primeros palotes teóricos el que esto escribe. Solo sirvió para justificar y acentuar estratégicamente la creencia de su verdad y su certeza, la necesidad no lógica sino subjetiva. Fue un recurso de poder desde el poder ya obtenido, no un ejercicio de lucha. Más difícil es hacerlo, y allí no hay aproximación numérica ni ecuaciones ni cómputo de entradas y salidas, de insumos y consumos, para pensar las determinaciones superestructurales, mucho más borrosas y complejas, donde todos pueden ser igualmente religiosos pese a estar insertos en relaciones no recíprocas y demostrables con cifras en lo económico. No es cuestión de discursos solamente, de la coherencia y las relaciones que los incluyen en un todo, sino de

estrategias de dominación y regulación del cuerpo sintiente y pensante de los sujetos en función de la *estratificación* que estos poderes han creado en la estructura psíquica de los hombres. Hay pues lugares de visibilidad y de lectura de las “esferas” y de los estratos del ser que es objeto de discurso. El discurso económico no tiene necesidad lógica, se dice, independientemente del discurso que englobe lo superestructural, puesto que la acción de los hombres ha incidido en el cambio, y eso no está contenido en el cálculo económico como necesario, puesto que es aleatorio.

Pero lo que no dice Laclau es que el cálculo y el fraccionamiento que viene desde la economía penetró cuantificando y atomizando y disgregando con su lógica la totalidad de las relaciones sociales, hasta penetrar con su lógica también lo imaginario y lo afectivo. Al desechar el carácter “necesario” de la preponderancia del llamado “discurso económico” que circula organizando con su lógica indetenible la totalidad de las otras “esferas”, este adquiere un predominio cuya ubicación como más determinante que las otras esferas debería ser comprendido.

Laclau no ve que cada esfera social tiene un tiempo distinto en la estratificación subjetiva, pese a que simultáneamente las instituciones sobre las cuales estos estratos subjetivos se afirman y se validan existen objetivamente en el mismo tiempo del presente simultáneo. Pero para él hay separación entre tiempo y espacio: hay tiempo puro —sin objetividad al parecer, sin espacio social real abierto para que este se inscriba—. Lo temporal puro es el equivalente de lo inconsciente puro de Hegel: no tiene historia anterior que lo preparó, es solo subjetivo-subjetivo. Es mito, antes de convertirse, si lo logra, en imaginario social. Pero de esta construcción mítica e imaginaria no hay teoría, salvo la del defensor del Edipo cristiano, el “superador” discursivo de Freud: el Edipo socialdemócrata lacaniano. [Y eso, para incluirlo, con la ayuda de su amigo esloveno, el Žižek lacaniano-cristiano, para el caso. Aunque luego, rota la amistad que los unía, Žižek sea denunciado por Laclau como un hombre de derecha. ¿Qué hace entonces, cuando se queda solo, con la teoría de la subjetividad discursiva que

el buen cristiano de derecha le había alcanzado para que su “discurso” cerrara?]. Habría que haber mostrado las formas de violencia y de terror inscriptas en cada discurso, y que hacen posible el orden que caracteriza a cada uno. Aun cierta lingüística, que no es aquella a la cual Laclau adhiere, ha partido de considerar que la violencia está en las primeras palabras que el niño escucha: el *mot d'ordre*, el imperativo que inaugura ese discurso lingüístico, y que por eso mismo no es solo lingüístico (Deleuze).

### Que no hay centros de poder

Esta afirmación que Laclau pide prestada a otro contexto histórico es ahora una concepción estratégico-estructural del enemigo: una de sus formas de violencia. Puede querer decir dos cosas: o que el poder no existe o que es más débil, que es una apariencia de poder, o por el contrario que es una estrategia del poder que lo torna más eficaz y poderoso. Laclau se inscribe solo en la primera: en cada afirmación referida al capitalismo se complace en minimizar su poder de penetración aterrador, y acentúa y hace sobresalir solo una filigrana discursiva: sin armas, sin dinero, sin imaginario, sin guerra ni violencia efectiva. Parecería que todo se torna más fácil con el recurso del voto y la libre determinación de las diferencias de los sujetos que se conglomeran por afinidades particulares para constituir ese poder universal que la lógica discursiva piensa. El poder está diseminado: cada relación contractual económica lo actúa y penetra en la víctima para dominarlo. No necesita que el poder se concentre: hay lugares donde sí lo hace, por ejemplo la policía, el ejército. El poder está diseminado con su violencia en las escuelas, en los comercios, en las boletas de impuestos, en los pagos mensuales, en las declaraciones, en los media, en la universidad de Essex, en “mi alumna de doctorado” y hasta en el cuarto oscuro (Jünger).

Con pensar la lógica radical de la historicidad del ser no basta: no basta con el concepto, porque los estratos del ser de cada sujeto

participan y están organizados con temporalidades diferentes. Son átomos míticos: forman estructura lógica con los mitos ya existentes. De esta estratificación contradictoria y opuesta en el sujeto mismo Laclau no dice nada, porque la desconoce. Desconoce lo más propio de su propia estructura psíquica, y desde este corte que él personifica, piensa. No sabe que su conciencia piensa sobre fondo de la angustia de muerte, que la limita como campo de pensamiento, que la condena a pensar lo discursivo, es decir, a eludirla en el mismo momento en que la oculta como formando parte de la realidad del presente, más acentuada que nunca.

Cree que solo en el pasado existían prácticas repetitivas y por eso formas “predominantemente estables”, un “conjunto estable de formas esenciales”, y que ahora la historicidad del ser ha modificado todo. ¿No piensa que la estabilidad encontró otro refugio y que cambiar siempre y no cambiar nunca es lo mismo, son dos condiciones estables que están soportadas por otro sueño de estabilidad, quizás menos visible que los anteriores que fueron criticados y comprendidos, pero sin comprender los nuestros propios, de tan cercanos? Si viviera en la Argentina y no en el primer mundo hubiera comprendido cómo una categoría económica, la estabilidad monetaria del uno por uno, se convierte en una categoría metafísica en la subjetividad social de los hombres que viven la mayor y más cruel de las estabilidades. Que cada cultura tiene, hasta la nuestra en sus múltiples cambios, una zona “predominantemente estable” donde recalca y se afirma la repetición aterrada del ser de los hombres, aun cuando “el ser de las cosas” —ejemplo continuo de su demostración materialista posmoderna— cambie al infinito.

Decir que hay múltiples discursos, no solo los lingüísticos, decir que hay “esferas”, no significa reconocer que estas esferas estén estratificadas y sean discontinuas en la estructura psíquica del hombre, donde se revela y desde la cual se vive el ser de las cosas y de los sujetos, y que esas esferas estratificadas obedecen en uno mismo a diferentes lógicas. El mismo hombre siente y piensa que por uno pecaron todos y que por el

sacrificio de uno todos se han salvado, o en el misterio de la Santísima Trinidad donde tres = uno, al mismo tiempo que es capaz de crear las teorías matemáticas más complicadas y sofisticadas.

[Para la crítica al esencialismo basta con las primeras frases de *La ideología alemana* contra el materialismo mecanicista. Basta con la concepción de la riqueza de los *Grundrisse*. Desarrollar todo esto. Y ciertos aspectos de los *Manuscritos* donde se verifican los dos extremos de la estructura: en los trabajadores en la fábrica y en la relación hombre-mujer en la cama].

El carácter no necesario de la determinación económica lo lleva a otro idealismo: el ideal de una sociedad “radicalmente democrática”, que es su condición única. Pero esta sociedad no tiene más fundamento que la pluralidad y el “carácter contingente y *esencialmente* [sic] abierto de todos sus valores”, el “abandono de la aspiración a un fundamento único” (p. 140). [¿Cómo va a lograrlo? ¿Cuál es la dimensión de los obstáculos que se le oponen? ¿Quiénes tienen la aspiración a un fundamento único? ¿Este es el enemigo de la democracia verdadera? ¿O saber, porque así lo declara, que tiene un carácter contingente y esencialmente abierto a todos los valores? ¿Hay que estar en verdad abiertos a *todos* los valores? Esta suma de vaguedades y generalizaciones vacías no sirven para fundar un discurso político democrático sino para disolverlo. No solo no hay lucha de clases, hay lucha entre discursos: hay componenda y acuerdo. No hay guerra]. No afirma nada como fundamentalmente social y democrático: la negación radical y absoluta de valores que lleven al aprovechamiento y a la negación de la vida del otro. Hay valores que son discernibles como fundamentales, y hasta diríamos que sintéticamente su afirmación implica la negación implícita y necesaria de ciertas formas y la negación de otras apodícticamente. Este relativismo discursivo no cuaja en el valor de la vida humana que está en juego en el campo social, y por eso pasa luego a refutar la crítica de que ni siquiera es humanista su planteo. Veamos cómo lo formula.

Basta del libro (Marx): Laclau intenta luchar contra el libro que lo anula y no le deja lugar para abrir el espacio abstracto donde todo está

contenido bajo la clave que define toda escritura, todo enlace, toda relación, todo pensamiento: y se pasa a la cadena de significantes y a la semiótica, que tiene la clave abstracta de toda producción de sentido, pero carente del poder de producir uno. O si produce uno, ese sería la clave abstracta de todo otro posible: define las coordenadas más abstractas y simples de todo enunciado al definirlo como discurso, en el cual está implícitamente contenido todo, y al enunciarlo cree haberse convertido en el productor de todo lo pensable. Para ello extrae de la crítica al libro (Marx) todo lo que contra él se ha producido como herejías: el ataque a la base fundamental que lo sostiene, a los enunciados fundamentales que le son atribuidos para mostrarlo como un engaño. Es la metafísica tradicional la que por ese libro todavía habla. Se leyó todo su Lacan y con eso le basta. Y se arroja a la corriente de la historia pura, del puro devenir del hombre más allá de toda afirmación que no lo tenga a él mismo como su productor histórico: llegó a historizar el extremo límite de su propio discurso al describir, como fuera de toda crítica, a lo discursivo como límite. Lo discursivo es la teoría que abre la posibilidad del discurso, por lo tanto imposible ella misma de ser tomada como objeto del discurso. El mismo enunciador crítico, el que se presenta como el supremo revelador de la trampa y del engaño metafísico, se pone fuera del sistema que enuncia su propio discurso, y desde allí habla y describe todo lo posible, lo que es, lo que fue, y lo que deberá ser en el futuro: tiene la clave racional del mundo, tiene de su lado la clave de todo orden, porque dice y enuncia que *todo es discurso*. Se independizó así de la materialidad espuria, insignificante, de la existencia misma al enunciar que toda ella pasa de la existencia al “ser” por el discurso. La operación separadora y aniquilante se produce en la cabeza del que piensa: debe separar todo índice propio que provenga del afecto y de lo insignificante, solo existencia en bruto, de sí mismo. Y como todo es discurso, la existencia se convierte en significante puro, y toda la materialidad y densidad del mundo puede ser reducida a aquello que, en el discurso, la significa. Las relaciones son reducidas a relaciones significantes: “el significante representa al sujeto por medio

de otro significante”: Lacan. Pero no tiene cuerpo ni menos aún cara: es el Significante en el cual puede inscribirse cualquier significación. La cara precisa de Perón, y lo que desde su cuerpo se prolonga, se ve desalojado como insignificante frente a su ser Significante puro.

Rancière habla de “las técnicas de pacificación que se apoyan en la descarga y en la interpretación”,<sup>48</sup> “el sistema de atribuciones e inferencias explicativas que componen los discursos audibles de lo social, aquellos que forman sociedad. La fábrica, el periódico y el manicomio tejen los lazos de esta racionalidad. El juez y el sacerdote ordenan ceder a ellos” (p. 104). Pero lo que más me inquietó en la lectura es otra frase: “En el manicomio, como en otras partes, existe la posibilidad de la paz frente a las técnicas de pacificación, la posibilidad de acordarse de sí volviéndose extranjero” (ídem).

En Laclau todo está vaciado, al mismo tiempo que todo, en su abstracción vacía, está dicho. Está dicho en su abstracción suprema: la realidad reducida a discurso. *Revival* de un *revival* anterior, el de los sesenta, el que ahora se cumple definitivamente para expresar la muerte de toda vivencia de lo nuevo que emerge bajo la figura de lo mismo acentuada y reorganizada para no pensar lo que ha pasado, lo que nos ha pasado: proceso de restitución, de instauración de un orden de signos que se remiten los unos a los otros para pensar lo abierto, como mero signo de lo cerrado y suturado. Dice Rancière respecto de su propio pasado de los sesenta: “Momento del estructuralismo, del *revival* marxista (Althusser), de la semiología, de la *nouvelle vague*”.

## Des-enhebramiento de las imágenes: imágenes des-enhebradas

La crítica es el complemento de este des-enhebramiento: trabaja sobre fondo de él, y critica desde lo que este picado de imágenes se nos ofrece de la realidad misma, ahora distanciada y descuajeringada. Parecería

48. Jacques Rancière, *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 105.

que lo único que ha desaparecido son las imágenes y las libertades de esa época: solo nos atenemos a la caída política del socialismo real, y al triunfo de la democracia. No hay nada de qué dolernos, aquí no ha pasado nada: solo se ha instaurado otro régimen de signos, otras relaciones de significante a significante. El sujeto se representa a otro sujeto por medio de los significantes, sin rostro, sin cuerpo, sin historia, sin dilemas, sin tragedias: sin Edipo. Celebremos en buena hora este advenimiento de la verdad democrática así revelada en su eficacia descubridora de nuevos enlaces y de infinitas combinaciones que se han liberado de sus ataduras metafísicas y nos han hecho al fin libres. Y como se sabe, la democracia comienza por abrirse paso en la cabeza pensante: abre su camino en el vacío del cerebro pensante en el campo de la verdad del discurso. Porque ¿sabe Vd.? La materialidad es, en su fundamento, discursiva: ese es su horizonte. Paguémonos de palabras: a nosotros, por hacerlo, el sistema en Essex nos paga en especie.

**Astrada**



## Los avatares de un derrotero derrotado (Plan de exposición)<sup>49</sup>

Debemos primero plantear nuestro propio punto de partida en el análisis que haremos de *El mito gaucho* y de la filosofía de Carlos Astrada: es el problema del racionalismo metafísico y occidental, patriarcal, y su base materialista nunca encontrada en el fundamento al cual hay que retroceder para plantear radicalmente el problema: la producción de la subjetividad humana. La *mater* como fundamento excluido del racionalismo espiritualista y patriarcal.

Irracionalismo de las esencias y misticismo de la participación: aquí aparece la poesía de Astrada, un lenguaje que intenta dar cuenta afectiva y sensiblemente de las aspiraciones de un hombre angustiado por la realidad de su mundo. Un hombre que había perdido su rumbo, que se había extraviado, y que al parecer encuentra en el mito la consumación de la reflexión y de la filosofía. Todo lo que abstractamente estaba expresado en las ideas —esas que dice abandonar y haber criticado— se metamorfosean en el mito, como si allí encontraran el magma cierto, el fundamento material, sensible y afectivo sobre el cual asentar por fin una vida que extravió su rumbo. Como si en el mito se verificara la verdad oculta del racionalismo que abandona y que siente que lo ha desviado de su verdadero destino.

Hay un comienzo histórico que sitúa el ser-ahí del hombre: la nación y la estirpe. Es absoluto: no puede ser abolido ni superado.

1) El origen metafísico: la caída en el espíritu europeo (alemán). Metafísica: dualismo y espiritualismo. Pensamiento patriarcal: la filigrana racional extrema de lo inasible y más distante puesto en el otro mundo cultural. El idioma del Espíritu absoluto, en el único que se

49. Se trata de las notas de exposición de un trabajo leído en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, el 9 de diciembre de 1998.

puede pensar la verdad, el alemán, sustituye a la lengua materna, vernácula, despreciada. Es el caso más extremo de la alienación filosófica cultural en la Argentina.

2) Quiere pensar la existencia argentina con las categorías de la existencia del espíritu cristiano: Kant, Hegel, Scheler, Heidegger. Y también continuará hasta el extremo límite la copia: cuando sustituye la atracción campesina por la tierra que desplegaba Heidegger por la atracción por la Pampa del paisaje nacional. Encuentra la realidad nacional argentina con las categorías de la mitología nibelunga.

3) Es una imitación escuálida, enclenque y pretenciosamente sabia de un saber académico y humillador, con la cual se acerca a reconocer su propio sustento corporal, puesto siempre en otro lugar: en el dominio racionalista de un patriarcalismo que busca su fundamento sin encontrarlo jamás.

4) En *El mito gaucho* es el hijo guacho el que busca en la tragedia griega un relente mítico donde bucear y encontrar su origen otra vez negado y puesto en lo terrenal, despreciado por la cultura extranjera y convertido en el necesario punto de partida para habilitar otro lugar de origen, que será de muerte.

[El espacio es la forma de la intuición sensible (Kant), y a lo sensible de la forma espacial se dirige Astrada para llenarla con algo que está ligado con su cuerpo extenso, lo sensible más amplio, equivalente a la idea de Dios, a la que el espacio sensible se le contrapone. “El espacio vacío es una nada infinita”, dice Kant. Su propia sensibilidad anonada y perdida en el espacio categorial de la filosofía].

Va dibujando como en negativo, con sus afirmaciones huecas, una verdad que se le esconde cuando más la busca. Retoma su origen alienado en las formas que el espiritualismo metafísico le presta. Pero ese origen, grabado en su propio acceso histórico a la realidad, no pudo verlo: tenía solo los ojos de los enemigos —esos en los que aprendió a ver la realidad y a pensarla— para verlo: estaba completamente sometido a sus categorías, no tenía escape. Por eso su rebeldía es simplemente cómica, aunque acuda a las formas más arcaicas y primarias para

expresarla. Es el niño de pecho el que habla el lenguaje alucinado de su padre loco de despecho y de rabia.

Por eso critica el desvío de la esencia argentina sin decir que él mismo hizo ese derrotero: lo proyecta sobre todos los otros, sobre la nación toda. No tiene el coraje de reconocer su propio origen que tuvo que negar al hacer lo que ahora critica sin implicarse. Quiere ser de otro modo, pero no dejar de ser lo que antes era, porque ese es su privilegio: dominarnos con el lenguaje del enemigo aun para leer el propio fracaso de la esencia. El ocultamiento más cobarde está en el develamiento que nos quiere hacer Astrada. Nos engaña y se engaña para no perder su valioso pasado, que no larga. Ese es su poder, que no quiere abandonar, aun cuando se pasa a nuestro lado. Y lo recupera como un todo organizado por la ley hegeliana del Estado. Pero el desprecio hacia lo que ahora dice adorar fue la marca determinante de su vida (*El mito gaucho*, p. 61). Pero no lo dice: lo generaliza a todos los argentinos que como él han sido. Habla de sí mismo como si fuera otro: nos engaña.

Y por momentos sentimos que va a comenzar a hablar en primera persona, de sí mismo, como si hubiera llegado al límite del delirio generalizante, del fervor ciclópeo en el que se ha metido, y tuviera por fin el coraje de confesar que la fábula habla de él mismo. Todo lo que sentimos de exceso mentido en el lenguaje, la búsqueda sonora de impresionar con palabras disonantes, que no nacen de adentro sino que se inventan con colores artificiales y de gusto prestado, responde a la distancia que guarda consigo mismo y con su propio origen, proyectado como delirio escatológico en el mundo. Astrada y su escatología personal. Pero el delirio metafísico está construido para no verlo: no puede enfrentar su propia cifra en el momento mismo en que incluye a todos en ella. No puede decirnos: *de me fabula narratur*.

*Aquí no valen Dotores  
aquí verán su inocencia  
esos que todo lo saben  
porque esto tiene otra llave.*

Pero si hay otra llave, es porque hay otra cerradura para abrir, en la cual la llave de la metafísica no existe. Y habla del “lenguaje telúrico que solo el gaucho sabe descifrar”, pero que no sabe descifrar el conocimiento patriarcalista de la metafísica.

**González**



## ¡Oh, mis amigos!<sup>50</sup>

Ellos, los de Carta Abierta, quizás quedaron demasiado pegados en el apoyo, cuando en realidad, pensamos, ese apoyo tendría que tener su contraparte en un pacto político donde las críticas de Carta Abierta fueran un compromiso a cumplir por el gobierno. En política ninguna fuerza, por pequeña que sea, se entrega gratis. Es un toma y daca y debe haber un pacto, un contrato: si para ganar las elecciones en momentos en que los votos peligran, las fuerzas de izquierda o progresistas que lo apoyan debían hacer valer el peso por el cual el gobierno requiere de ellos. Si el apoyo no compromete nada a cambio (no la miserabilidad del intercambio de favores económicos y recompensas), ¿qué sentido positivo tiene sino agregar una crítica que seguirá siendo un enunciado de palabras y teórica, mientras que el apoyo político tiene un peso verdadero, material y práctico? ¿Carta Abierta lo tiene o no lo tiene?

De pronto, en medio de la miserabilidad humana que ha invadido el campo de las relaciones sociales y que muestra su mayor saliencia en el espacio que se dibuja como política, a medias entre la virtualidad de las míseras y endeblas y chatas figuras sostenidas en el éter electrónico, o en el papel impreso que tolera todavía una “toma de distancia”, que remiten a una realidad más oprobiosa todavía vehiculizada por la palabra escrita. Escuetamente dicho: la de los cuerpos dominantes y a la de los cuerpos sometidos, una llamada, la más amplia, que viene también del espacio político, pero que lo incluye todo: la recuperación de la tierra, de los ferrocarriles, de las minas, del petróleo, pero también contiene un llamado que da sentido a los bienes perdidos. Contiene un llamado ¿político?: “¡Oh, mis amigos!”, invoca Horacio. Una solicitud que barre con todas las miserias que buscan convocar en el imaginario pueril de la gente una cercanía

50. Texto fechado el 9 de noviembre de 2009.

afectiva y benevolente que el desprecio más abyecto simula. Aparece de pronto un llamado humano que sostiene a todo lo otro, que había sido olvidado en la política, donde la hermandad de la amistad es invocada como una bajada a tierra humana en la política. ¡Oh, mis amigos! No ha habido entre la izquierda ese hermoso llamado afectuoso y sincero a los amigos para mostrar hasta dónde la política debe bajar y llenar humanamente un clamor inaudible, porque allí, en ella, aun en nuestro espacio hecho de buenas intenciones, de preocupación por los otros y sus desventuras necesarias para que los otros no las vivan, nadie sin embargo lo sostiene. Nadie sostiene una llamada humana en el campo político que suscite la humanidad del otro para pensar y hacer algo juntos. El “Oh, mis amigos” de Horacio es un llamado desgarrado y pensante para suscitar de nuevo entre nosotros esa presencia en la izquierda del otro como amigo que hace muchos años se había perdido. Pensemos desde lo que nos une en una configuración “ideológica” de izquierda, que vuelva a despertar los afectos perdidos en las mil batallas perdidas, una cercanía donde el “lazo” social que estudia la sociología se ha hecho realidad en la densidad solo teórica sentida que sostiene, desde más abajo, toda relación humana cuando incluye a la amistad dentro de la política (cuyos niveles actuales han sumergido todo lo que nos sostenía antes).

Entre la oposición y el enfrentamiento extremo de un Pino que considera al gobierno como el enemigo, o la cercanía crítica pero sin contraparte de Carta Abierta, que trata al gobierno como amigo, y donde ambos pierden su eficacia política —uno, por servir de apoyo directo o indirecto a la derecha fascista que no es objeto principal o inmediato de su crítica, el otro, por servir de apoyo a un gobierno que enfrentó a los fundamentos del poder de la derecha pero que carece del empuje para dar los pasos necesarios en la materialidad de los hechos para enfrentar las transformaciones también necesarias que hagan posible cubrir la miseria de los millones de menesterosos (no hicieron valer su apoyo con pactos que comprometan en la realidad su permanencia como gobierno)—. Estas divergencias deberían ser resueltas

entre amigos políticos, distinguiéndose claramente de los enemigos, a los cuales directa o indirectamente se apoya.

El “Oh, mis amigos” de Horacio nos pide que pensemos y sintamos juntos, sean cuales fueren las ideas que sostenemos (o más bien nos sostienen).

Primero necesita que le crean. No estamos con eso, repite una y mil veces: no estamos con lo que hace mal o no ha hecho el gobierno. Estar en los que ejercen el poder más formal que material (el gobierno) frente a los que disponen del poder más material que formal (la oposición que abarca todo el frente de los grandes aniquiladores), que surgieron de pronto cuando nadie lo esperaba, como una transgresión que implicó entre nosotros, viniendo y viviendo sobre fondo de diversos terrores (militar, religioso, económico, policial y político) un giro radical y un corte con las etapas anteriores en el cuerpo y en la conciencia de las grandes mayorías.

Al gobierno, después de haber hecho eso, yo no le pido más nada. No somos ni primos ni hermanos, ni siquiera amigos. Cada uno está en lo suyo: somos realistas, cada cual atiende su juego. Me basta para ver que allí se abrió un límite que marca e inicia un derrotero inasimilable para la antipatria de la contra fascista, católica, genocida que no tiene vergüenza de amarrarse al palo para danzar desnuda (aunque le paga a otros para que en su nombre lo hagan). Miremos las caras, por favor, y saquemos las cuentas: ¿Vieron la de De Narváez, la de Mirtha, las de Macri, Michetti, Carrió junto (aunque se distancie) de su doble tetuda? Todos se desdoblán y se convierten en espectros de sí mismos: de lo que al esconder nos muestran. Esa realidad paralela a la realidad que hace que la realidad y la ficción sean una, porque une la ficción: no hay distancia para la diferencia, nada las separa. Pobres infelices, hacen cualquier cosa, venden a su madre y quieren que todos se emputezcan para que los voten a ellos. Quieren que la gente comparta con ellos el carnaval inmundo de la estupidez humana a la que el neoliberalismo nos lleva, y necesita que la población se degrade para que los voten y ellos lo aprovechen. Derecha obscena, devoradora, inmunda.

El kirchnerismo encierra en sí mismo, al menos, una contradicción nueva, irreductible a todo el espectro político que le ladra y le escupe: marca una línea tajante con el pasado —superestructural dirían algunos—, y aunque ellos no lo puedan y ni quizás lo quieran, han abierto una brecha nacional transitable para toda esperanza política futura (a no ser que ustedes se consuelen con la Revolución prometida. Y como dicen los venezolanos: ¿con qué culo se sienta la cucaracha? En este caso, ¿con qué culo se sienta la cucaracha de la revolución que ustedes, en nombre de un *popolo* que no alcanzó siquiera el populismo, proclaman? ¿Y eso frente a un gobierno populista que se quedó sin siquiera lograrlo?). Y si algo es posible es porque el presente lo dibuja contradictoriamente, y este ser contradictorio es necesario, porque si no, no sería real: sería una fantasía de izquierda que nadie sostiene, que con ser la más noble carece de fuerzas. Entonces comencemos apoyando, aunque no sean lindos, y les guste la guita, y se den el lujo de parecer buenos mientras nos engañan con otros amores más voluptuosos que les sostienen las ganas día a día, a quienes han abierto una división de aguas, tajante en algunos aspectos, menos visible en otros. ¿O seguiremos apostando a que el pueblo en realidad es, montoneritos míos que están en el cielo, revolucionario?

Y desde ese lugar donde la línea, llamada divisoria, une y separa al mismo tiempo, también Horacio nos dice para que le creamos, una y muchas más veces: no estamos con eso. La posición es difícil: ¿cómo coincidir en algo y separarse en lo otro? ¿Es posible despegar de la realidad donde el poder se inserta, porque los argentinos al votarlos también lo ganaron? Horacio nos dice: hay que estar al menos agarrados con el dedo meñique a los que, sin ser tan buenos como nosotros, han abierto un espacio desde el cual transitemos un futuro distinto. Tanto más los dejemos solos tanto más serán barridos: entonces nos quedaremos clamando una vez más esperando que el pueblo de París se subleve, y volvamos como ellos lo hicieron a tomar la Bastilla. ¿Con qué culo se sienta la cucaracha de la

fantasía revolucionaria de la izquierda? ¿Seguimos en el fondo esperando el 17 de Octubre o el avión negro? ¿No nos damos cuenta de que estamos más pobres de pueblo que antes, y nos damos el lujo de despreciar un punto de partida diferente, el único que en verdad tenemos? No somos Bolivia, muchachos, no somos Ecuador ni Venezuela. Aquí, a diferencia de ellos, vendimos a la madre al elegir a Perón como padre: estos son sus hijos y nietos. Nuestra diosa no es la jocunda Lionza con sus nalgas abiertas que cabalga un búfalo frente a la Universidad Central de Caracas: es la pobre virgencita de Lujan la que adoramos, y la juventud, que antes era revolucionaria, va a pedirle por millones que la saque del pozo. Extraño que Tinelli a esa figura religiosa política, a la virgencita, no la haya llevado a su programa para mostrarla desnuda. Se entiende también que no haya llevado a ningún cura: en ellos la apariencia coincide con la realidad, no hay distancia. Muchachos, muchachos, reunámonos —“oh, mis amigos”—, volvamos a reunirnos para charlar un poco y escucharlos para ver si podemos todos juntos, no separados como estamos, hacer algo nuevo reconociendo este punto de partida: no nos queda otro, a no ser que, de cuadro en cuadro, como en la rayuela, esperemos de un salto alcanzar el cielo.

Si las cosas estuvieran más claras, nosotros, que nos conocemos porque somos amigos, no tendríamos que decir —como Horacio necesita— “tampoco queremos eso”. Eso que Horacio no quiere tampoco lo quiere Pino. Pero eso que Pino quiere, y también quiere Horacio, si no se apoyan como punto de partida en el actual enfrentamiento de fuerzas, se da en el enfrentamiento de la derecha fascista reunida frente al gobierno que se ha distanciado en los hechos de ella, pierden ambos, es decir, perdemos todos. No nos corran por izquierda, no nos atribuyan (nos conocemos) apetencias falsas. Por una vez en la izquierda: volvamos a ser amigos para pensar juntos, porque la separación nos mata. Podemos apoyar al gobierno y nos diferenciamos: no estamos con eso. No estamos con eso. Parecería que el peligro de la confusión acecha, es lo más temido, y no es para menos: ya conocemos la función

del socialismo democrático en la destrucción de la izquierda, y como si faltara poco la función del peronismo en función de gobierno, como socio del socialcristianismo y de la derecha. Pero como el gobierno nos necesita, aunque sea un poquito, en este tiempo de penurias donde su destino está en juego, hubiera merecido quizás un acuerdo donde el gobierno hubiera avalado la certidumbre de Carta Abierta de “no estar con eso”.

Y sin embargo, estamos sosteniendo una política por ser la que une, aunque al mismo tiempo separa necesariamente lo que nosotros queremos de lo que ellos quieren. En la morbosa perversión que el neoliberalismo acentuó en el campo de la política al expandir su “modelo” de vida antes nunca visto, ni tan profundo ni tan poderoso. Parecería que la recuperación de los bienes nacionales —ferrocarriles, petróleo, minas, bosques, campos, etc.— no es apoyada por la mayoría porque la población “no sabe”: ¿no será que el espacio político que debe abrirse para que eso suceda es lo que más miedo mete? ¿Ustedes creen que el grotesco de los políticos que van a la tele no esconde para ellos, y aun para todos nosotros, en su comicidad abyecta, por no decir inmundada, la amenaza que su desenfado muestra en sus caras y en sus cuerpos marcados por el terror y la riqueza que los sostienen? Tras la devota tontería familiarista (Mirtha) que nos invita a compartir su mesa, como otras divas (Moria) nos invitaban a compartir sus camas, se muestra la tersura del refectorio.

Nunca como hasta ahora el campo político estuvo tan entreverado por los límites que el terror sigue marcando. No quiere solamente darnos razones sobre lo que se nos viene, si dejamos que pasen como otras veces lo han hecho. La sensatez no es una virtud de las demandas reivindicadoras. Para lo que Pino quiere, ahora desde afuera, como una exigencia sin sostén político, Horacio dice que hay un avance contradictorio, cierto en los hechos, aún no definido, y que es necesario empujar para que se lo alcance.

## Donde todo se ha emputecido

Sabemos: en el gobierno está lo que la oposición pretende, pero también está lo que la inquieta y lo que la desborda. Si el gobierno no hiciera algo diferente, y que se opone a lo que la oposición requiere, no aparecería como “oficialismo”. Oficialismo es lo que contiene aquella parcela de independencia nacional que la oposición anhela que desaparezca. Si esa porción diferente que es lo que el gobierno tiene para nosotros de positivo no la contrariara, desaparecería la diferencia y todo sería lo mismo: la oposición sería oficialismo. Entonces en el gobierno no habría contradicción de intereses entre lo nacional-popular (para decirlo de algún modo) y lo nacional-neoliberal que necesita de lo popular para que exista. Si nosotros somos los verdaderos opositores se trata de que simultáneamente seamos opositores de los “opositores”, pero somos opositores a lo que el gobierno tiene de oficialismo. Somos los verdaderos opositores a lo que el neoliberalismo pretende dentro y fuera del gobierno: opositores al neoliberalismo transnacional de los que están afuera del gobierno, como opositores al pretendido neoliberalismo nacionalista de los que están adentro.

La oposición juega a atraerse a lo popular con otros medios: no les da jubilaciones, ni nacionaliza el correo, ni busca ponerlos en blanco, ni recupera los juicios a los represores, ni la nueva Corte Suprema, ni las AFJP, ni la ley de radiodifusión, ni intenta regular la medicina prepaga, ni se opone al ALCA. Se opone ferozmente a todo lo que hace el gobierno, salvo a aquello que el gobierno tiene de común con la oposición, que es lo que esta calladamente y en silencio avala. Si no lo hace no podría sostenerse como gobierno porque la oposición sería gobierno, y el gobierno dejaría de ser una porción de las fuerzas nacionales que tratan contradictoriamente de seguir siéndolo. Y eso dentro de los límites tajantes y temibles que la oposición ejerce. La oposición hoy en día representa lo más opuesto a la nación y a su población mayoritaria: por eso están todos juntos, son más sabios que nosotros. Si la fracción de Pino Solanas, sin abandonar su proyecto, hiciera un pacto

con el gobierno para comprometerlo, con su apoyo político necesario para seguir girando hacia lo que contradictoriamente apunta, pero carece de fuerzas para hacerlo, entonces Pino Solanas dejaría de ser oposición y sin confundirse con el gobierno pactarían sobre una propuesta que prolongaría lo que apareció esbozado en el gobierno para llevar esa política prácticamente adelante. ¿Qué hubiera pasado si el gobierno hubiera aceptado modificar sus propuestas en el caso del campo y hubiera comprendido que le convenía pactar con las fuerzas nacionales que representa Pino y no ceder hasta tal punto con los Grobocopatel?

Lo que Horacio señala como verdadera “oposición” dentro del gobierno —oposición a lo que la derecha neoliberal extranjerizante pide— es lo que la oposición, que está enfrentada al gobierno —que ha dado vuelta todos los términos—, exige: que abandone su “populismo”. Pero si fuera solo populismo, así como últimamente se lo ha pretendido definir teóricamente, este populismo sin *popolo*, la política sería un enfrentamiento formal donde el juego de las fuerzas enfrentadas, que el terror delimita, no existiría.

## El cuerpo que nos devuelven los dioses antiguos (Sobre *La crisálida*, de Horacio González)<sup>51</sup>

Estas notas no pretenden agotar lo que el libro dice. Retengo de Horacio González lo que más me ha interesado de su experiencia para ampliar la mía con la suya. Por eso, quisiera en estas notas solo destacar de su libro lo que para mí fue más importante y quizás antes distante: la metamorfosis. No sé si Horacio podrá reconocerse en lo que digo. Pero podrá reconocer, al menos, que permanezco en estado de crisálida todavía.

### La visitación del filósofo

El enfrentamiento entre culturas y el derecho a pensar lo que uno quiera se le presentó a Horacio, nos confiesa, en ocasión de la visita que le hizo en su casa un estimable filósofo francés. El filósofo del primer mundo recorre con su mirada la biblioteca de Horacio, “intelectual” argentino que se niega a transformarse en simple remedo del pensamiento europeo, racional y dialéctico. Descubre en su mirada escrutadora a un juez implacable, que pone al desnudo nuestra “falla geológica” inicial en relación con el pensar filosófico. “Nuestras bibliotecas, nuestras casas, nuestros programas de lectura, son visitables pero toda visita los desencanta, los arroja a la trivialidad de los horizontes ya sucedidos” (p. 13).

Estas palabras expresan la humillación que siente un hombre argentino que quiere pensar por su cuenta: esa mirada que él percibe como implacable le quita el encanto no solo a los libros sino también

51. Texto publicado por primera vez en la revista *El Ojo Mochó*, nro. XVI, 2001-2002, pp. 110-115, luego publicado en el blog *Lobo suelto!*, el 24 junio de 2021.

a su casa, y hasta a sus proyectos futuros de lectura. Basta esa mera mirada de un intelectual de la *France éternelle* para anonadar y desvalorizar su mundo: un desprecio ontológico hacia lo que es uno. “Hay que seguir hablando con el lenguaje griego, alemán o desde luego francés o inglés en la filosofía” (p. 15). El desencanto desvaloriza hasta a la propia lengua: anula nuestra capacidad de usarla como productora de pensamiento.

La filosofía, en Horacio, debe recuperar su libertad: “La filosofía habla como lo que no es y dice lo que no le corresponde”. Infractora, habla más allá de sí misma. Horacio quiere mantener vivo al menos el encanto de sus propias palabras para que por las suyas revalidemos las nuestras. Pero para hacerlo debe actualizar un poder significativo que la filosofía dialéctica excluyó de nosotros para hacernos dignos de pensar como ella.

Este libro de Horacio surge desde ese ninguneo (como se dice en nuestra habla): “de mi propia revisión [...] de la biblioteca que poseo, una vez que pude mirar las previas imágenes que otros le arrojaron”. Horacio tuvo que reponerse y comprender este desprecio para revalorizar lo más propio y originario de sí mismo, que en la filosofía dialéctica, el pensamiento más alto de Occidente, está presente solo como un momento abstractamente superado. Tuvo que ir a buscar en el pensamiento mítico arcaico, que elabora ideas encarnadas desde la metamorfosis, y comprenderla como forma primaria que labora con imágenes que el cuerpo produce, y desde allí captar lo que la cultura occidental rechaza de sí misma, sobre fondo de qué encubrimiento elabora luego la razón que impone. Sobre fondo del desdén y la humillación leída en esa mirada de Horacio debe descubrir, para anularla, el aparato teórico que la sostiene. Que a las tesis que fundan el aparato pensante de la filosofía dialéctica les falta lo que ella ha excluido de su propio origen: el fundamento encarnado del cual proviene, sobre el cual se apoya su razón excluyente. Si este fundamento no estuviera negado, la filosofía dialéctica podría pensar de otro modo una realidad humana de la que Horacio no se sintiera excluido. Por eso nos dice que en su libro

“explora la tesis del derecho a tener una tesis”, un derecho todavía no contemplado en los derechos humanos de las Naciones Unidas.

Lo cual supone que Horacio parte de una experiencia ambigua: está metido en la filosofía dialéctica, pero al mismo tiempo tiene otros amores —y eso se le nota—. Para sincerarse él quiere ir al fundamento que nos autorice a todos a pensar sin miedo y sin ser humillados por la cultura ajena, para el caso la europea en la que nos movemos. Su tesis reivindica entonces un andar errabundo: múltiples sendas sin origen común, sin centro, sin término ni jerarquías. “Estas sendas reiteradas se han forjado en formas contingentes, que no pertenecerían a una unidad previa que luego se haya ido bifurcando. [...] Nos pareció posible designar esas sendas [...] con los nombres [...] el de metamorfosis y dialéctica” (p. 18). Se trata, como vemos, de un desafío más hondo y mayúsculo: el derecho a pensar como a uno se le da la real gana temas y problemas de los cuales ninguna cultura pueda preciarse de ser la única dueña y creer que solo ella ha pensado, sentido e imaginado lo más importante.

Entonces se conectó con el origen de nuestra cultura en *Las metamorfosis* de Ovidio. Son historias, relatos, “cúmulo legendario de antiguas narraciones”. Pensamiento mítico “capaz de eximirse a sí mismo de [...] obligaciones lógicas”: fuentes de reflexión que suponen una “conciencia material” frente a la conciencia pura de la metafísica. “En cada momento de una presencia o de un ser hay una forma que le es inherente”: la vida es un transcurrir de formas en constante movimiento. Estas formas visibles pueden describirse, no están nunca quietas, cambian sin cesar, se hallan en actividad continua. La vida es ese esencial cambio de formas. Horacio se reconoce en ella.

## Comienzo

El concepto de “metamorfosis” amplía la noción tradicional de cuerpo, ese que contraponemos a espíritu, como si para recuperarlo y ponerlo

en juego solo bastara con saber, a fuer de materialistas científicos de izquierda, que el cuerpo nos incluye en la naturaleza de lo vivo como la ciencia y la dialéctica enseñan. Horacio, al recuperar el pensar de la metamorfosis para la filosofía nos enseña a ir más lejos: el retorno a las fuentes imaginarias y sensibles del pensar abstracto.

Si las filosofías de la dialéctica nos dejan solo el cuerpo como soporte de la existencia, el materialismo que le agregamos para corregirlas tendría que ahondar en la noción de cuerpo, caja de Pandora de la que al abrirla surgen todos los males del mundo, comenzando con la mujer y la muerte. Quizás la primera metamorfosis oscura que los hombres escondemos sea aquella que por boca de quien ha perdido la razón hizo destellar una verdad escondida: Schreber se despierta una mañana y anhela metamorfosearse en mujer, sentir lo que ella siente. Y a esta metamorfosis se la llama psicótica, sin ver que la verdad más difícil solo puede ser dicha en nuestra cultura por los que enloquecen.

Tesis extraña para la dialéctica, frente a la cual reivindicará el momento escultórico como forma de pensamiento, lugar imaginario donde se asienta el acceso a la verdad en el hombre. Para pensar en serio hay que poner el cuerpo amoroso o gozoso para aceptar perderlo y que se convierta en otra cosa distinta a la que era. Es por la experiencia de este extremo límite que la verdad se afirma: la inversión “a pura pérdida” es la que nos prepara y nos hace dignos de la metamorfosis.

Ese es el desafío de este libro admirable que nos habilita para recuperar nuestra singularidad como necesaria para producir algo. Antes nos decían, en cambio, que solo pensábamos en serio cuando abandonábamos lo más propio de nosotros al olvido y al desprecio.

## **Un paso adelante**

El libro de Horacio sobre la metamorfosis expone la suya, creo, el trayecto que por su intermedio él mismo ha alcanzado: define una inserción poética en la filosofía. A la ascesis mística del santo, que se

metamorfosea para hacerse digno de que el Dios implorado invista la miseria indigna de su carne pecadora, Horacio en cambio nos propone una metamorfosis de nuestro ser pensante, que se descubre apoyado en otros poderes, esos que la dialéctica pedía que se dejaran de lado. Recuperar un pensamiento sensible e imaginativo que el concepto y la razón habían obturado.

Esos poderes negados, y hasta despreciados, son recuperados ahora como el lugar mismo de la reflexión filosófica: las metamorfosis primeras con las que el hombre inviste gozosa o cruelmente su inherencia al mundo, a los hombres, a los animales y a las cosas. Está aún presente, aunque despreciado por la dialéctica racional a la que tendríamos que acceder para pensar en serio. El tránsito de naturaleza a cultura no es un salto del espíritu ni una frase teórica. No es una relación de concepto a concepto sino de persona a persona, o de una forma corpórea a otra forma corpórea. Se actualiza, para el caso, en la visita, por ejemplo, que un filósofo hace a nuestra casa.

Esta experiencia es una praxis sobre su propia constitución como ser humano. Por eso el Horacio del comienzo no va a ser el que se encontrará a sí mismo luego de escribir su libro. Ese punto de partida, el de la humillación, es puesto como fundamento de un interrogante nuevo. Es un momento dramático, que condensa y exige, por la hondura de la ofensa, una transformación radical análoga a las que narra Ovidio de sus personajes: nos sitúa entre la vida y la muerte —de aquello que somos, por lo menos—. Ese es el desafío: aceptar esa metamorfosis que Horacio tiene que efectuar sobre sí mismo. [Y de paso cumple con la onceava tesis sobre Feuerbach: se trata de metamorfosear (transformar) al mundo, pero para hacerlo —comprende— se trata de metamorfosearse también a sí mismo. Este es también un momento necesario de la praxis de la filosofía: recuperar en los mitos el encanto de la infancia perdida de la historia. Marx, dialéctico de la metamorfosis de la mercancía en dinero, proclamó sin embargo el triunfo del progreso de la ciencia sobre los dioses antiguos].

De pronto la humillación y el desencanto que entristecen abren una fisura donde el sentido de la razón más propia se revela inquietante: para pensarnos debemos pensar con ella contra ella. Ese sería el problema: descubrir aquello que la cultura occidental vació de sentido y le quitó el encanto, pero que aún sigue vivo, pese a que ella lo hiciera para imponer al mundo que la verdad sea una, y que sea suya. El cristianismo, yo agregaría, tiene algo que ver con esto. El hombre pecador frente a un Dios único y abstracto, que se metamorfosea en la divinidad de Cristo, y de la madre en Virgen, aniquila lo vivo de la dramática humana en lo imaginario. No son equivalentes a las metamorfosis que Ovidio nos recuerda acompañan a la dialéctica destructiva, no a la poética creadora de la metamorfosis. Ese transformismo cristiano con su cielo abstracto y frío empobrece toda creación encarnada. Sirve de soporte para que la racionalidad instrumental abra un campo propio y puro, insensible. Obtura, con la noción de un dios único y del pecado, las verdaderas tragedias y transgresiones humanas que los mitos ilustran y Ovidio nos narra. Cielo de forma vivas: “las metamorfosis están concebidas como una enciclopedia teogónico-científica, donde brilla el catálogo de nombres que clarifican los hechos del cosmos, pues ellos descienden de las efigies humanas que fueron consumidas por la pérdida de la forma”.

La metamorfosis no luchó contra la dialéctica, pero la dialéctica tiene el objetivo de destruir a la metamorfosis: convertirla en un momento superado de su propio desarrollo. Horacio quiere recuperar poderes que con ella se han perdido o nos sustrajeron. La experiencia de conocimiento implicará siempre la transformación y la puesta en juego del hombre que piensa. Pensar es desarraigarse para reencontrar por fin ese arraigo arcaico perdido desde el cual sea posible una vida entera.

La razón dialéctica también produjo monstruos. Produjo entonces hombres que piensan acotados por los límites de la dialéctica, más bien de la razón instrumental que olvidó su origen. Por eso Horacio debe rechazar la teoría de la recepción, que no hace sino producir sujetos solo receptivos —¿alienados?— a la razón del amo. En el ámbito del

saber son los “académicos”. En el campo de la política son los posibilistas. En el campo de la vida son los *aggiornados*. Es decir, sujetos solo para pensar, sentir e imaginar dentro de los límites que la cultura imperial ha trazado. La “teoría de la recepción”, nos dice, no es más que la interiorización de este profundo desprecio, humillado, hacia uno mismo.

Pero también Horacio debe encontrar en la filosofía misma aquellos que entrevieron este valor de lo negado. Son los escritores y filósofos a los cuales acude para apoyar su propio camino que ellos ya abrieron. Kafka, Nietzsche, Lévi-Strauss, Heidegger, y hasta el mismo Hegel. Aunque disienta con alguno de ellos los considera como aquellos que denunciaron el empequeñecimiento de la filosofía por la dialéctica, y el necesario retorno a las fuentes de la tragedia antigua para comprender la nuestra.

## Diferencias

La dialéctica es el pensamiento adulto de la historia. La metamorfosis es, en cambio, el pensar añorado de “la infancia de la humanidad”. Horacio quiere pensar cómo prolongar lo infantil de la cultura “adulta”, las culturas arcaicas, en el presente nuestro. Quiere reavivar en sí mismo un abandono penoso al que no puede resignarse. Y de pronto con la metamorfosis se abre todo el campo de la historia que es vivida y narrada como si fuéramos niños o solo adultos que olvidaron la infancia. Ambos modos de pensar se muestran como antagónicos. Cuando aparece la dialéctica, la metamorfosis se esconde avergonzada. Cuando aparece el pensar de la metamorfosis, la dialéctica “se abstiene o se agrieta”: se declara impotente ante la irracionalidad despreciada, o se escinde el sujeto. Pero en realidad somos cada uno de nosotros los agrietados o los que nos abstenemos. Con la metamorfosis, en cambio, se recupera otra forma de pensamiento. “El pensamiento de la metamorfosis es uno de los más arcaicos senderos de la imaginación

pensante humana. Surge con la propia idea de surgimiento, emerge con la propia idea de emergencia, nace con la propia idea de nacimiento” (p. 53), ordenando el Caos primigenio.

Hay pues una concepción del pensamiento que incluye lo impensado por nosotros, o más bien una forma de pensamiento que no circula solo por los conceptos.

### **Las formas originarias de la razón abstracta. Las metamorfosis**

Es muy difícil dar cuenta del libro de Horacio sin transcribir lo que él nos dice: no tendríamos una descripción que lo mejorara.

Diríamos, arriesgándonos, que las metamorfosis son las transformaciones originarias hacia las cuales apunta el pensamiento racional en busca de su origen, para devolverle la relación perdida con las cosas, su cercanía más próxima a lo vivido. Casi un ensueño, que aunque mediatizado como distancia con lo que evoca, se apoya y se prolonga desde las formas reales en que decantó como idea en el imaginario de aquel que las piensa. ¿Cómo conciliar lo imaginario con la filosofía? Se trata de pensar con imágenes y con conceptos, ir desde lo mismo a lo diferente, volver del contenido racional a la forma sensible, recuperar el arraigo en lo vivido del cual la razón se distancia sin abandonarlo.

Horacio nos dice:

hay un pensar en el trasfondo del ser que intenta a su vez ser pensado, ocasionando dos desgarrones bien conocidos en filosofía. El primero, buscar los orígenes del pensar supone contar con la alegoría de la naturaleza, del sí mismo y de la diferencia entre lo que es pensar y lo que es pensar sobre el propio pensamiento (en irrisorio acto de metalenguaje). El segundo, buscar los orígenes del propio pensar supone imaginar menos una respuesta sobre el origen de la materia pensante que sobre los surcos típicos en los que recaen una y otra vez los estilos reflexivos. Estos estilos son los que aparecen en las ruinas de

la lengua, en las expresiones ritualistas, en las torpezas de la expresión y en los diversos despojos de y en lo que hablamos. Es el pensamiento real actuando en la laboriosa resignación de tener que pensar sin que en el pensamiento surja la conciencia de sí (p. 21).

Horacio no puede permanecer en ese planteo primero que supone una “nada sin rostro ni contornos, si no estamos dispuestos a desmaterializar el conocimiento o alejarlo de sus concreciones o figuras realizativas” (idem). La nada sin rostro ni contornos que desmaterializa al pensamiento expresa lo más propio negado del sujeto, que cree que existe porque solo piensa desde el ser y la nada.

Si el mito estuvo en el origen de las formas del pensamiento originario, que retenían aún el movimiento de las cosas y los seres, Horacio va a buscar la fuente de su propio pensar poético que sirve, como es visible en quienes, admirados, lo escuchamos y lo leemos, para hacer brotar su pensamiento en el nivel más denso de sentido al cual la palabra llegue. Reconocimiento de poderes antiguos que todavía alimentan su pensamiento. Pero el pensar de la metamorfosis no es un mero pensar con imágenes: sirve a otros fines. Muestra, porque es mimesis, que corresponde a una experiencia diferente desde la cual acceder a otra forma de conocimiento. Y esta exige un compromiso distinto a aquel que se accede solo pensando los conceptos racionales de la dialéctica. ¿Pensar con sujeto? ¿Es suficiente decirlo? Las suyas son, pensamos, coalescencias más de cuerpos que se intercambian, y no solo de imágenes y de palabras que se combinan y se mediatizan, por medio de un pensar con conceptos que les da su contenido racional, y las enlaza desde un orden externo.

### **Imaginar, metamorfosear**

Pero la metamorfosis es algo más hondo y más profundo: implica que todo el sujeto, desde su corporeidad afectiva, se pone en juego. Va más

lejos que la noción de “identificación” freudiana, porque supone otro mundo de relaciones humanas. El sentido trágico del Edipo griego no es el mismo que circula en el Edipo cristiano que Freud le atribuye. Adquiere su sentido sobre fondo de los mitos y la tragedia antigua: “un ensayo de mimesis absoluta”, otra confianza en el poder de un imaginario ampliado. Uno se transmuta en lo otro: trasvasa desde su propia forma todo su ser a otro ser diferente y se convierte, dejando de ser lo que era, en una forma distinta que anula la anterior y la consume en la nueva. Y esta metamorfosis exige, para llegar a realizarse, asumir la experiencia más dolorosa: dejar de ser uno para ser otro. Esta transformación de los cuerpos es un presupuesto del pensamiento. No hay verdad, es decir movimiento que pase de algo a otro algo, sin que la vivencia exija que cada uno alcance los límites, trágicos o exultantes, que el destino, implacable, impone a los hombres. Horacio está, me parece, a la búsqueda de ese punto incandescente desde el cual plantear una lógica que está más en el orden del existir que en el del yo pienso solamente. En esos límites extremos, en abismo, se produce la transmutación de la metamorfosis. La profundidad del estar afectado nos muestra el lugar donde la verdad por fin se enraza y desde allí se elabora.

Lo que Horacio describe como “el momento minucioso”, “el *punctum* en que se da el cumplimiento al sino fatídico”, o “el instante de oro”, “la marca exacta en que la materia bulle en toda la expectativa del pasaje”, no es sino el momento, creo, en el que el mito preanuncia la escena del tormento, por ejemplo el rayo que cae con su verdad traspasando la carne viva de la mujer amante al tener la certidumbre, la certeza absoluta de lo definitivo, la muerte del amado cuyo retorno estaba esperando. El *punctum* es la verdad en acto, el momento en que lo irreparable se ha consumado. ¿Cómo no llamar “verdad” a este reconocimiento insoportable que nos cuesta la vida?

La metamorfosis será luego el arte de la consolación que transforma al dolor y lo consuela. No abre un cielo infinito y vacío para el alma, sino la permanencia transmutada de los cuerpos en la naturaleza viviente que nos acoge y en la que nos prolongamos. No solo

es la transformación en la que adquirimos una forma nueva, sino que en la misma forma está presente, si sabemos animarla, la “verdad” del *punctum* anterior del cual provenía. La metamorfosis es en cierta manera un silogismo encarnado: si pasa tal cosa es porque antes hubo otra que la requería. Pero para que esto suceda ha sido necesario que la verdad sensible, por más que duela, sea vivida y aceptada. Sin dolor no hay verdad, y sin verdad no hay consuelo. Sin poner en juego la corporeidad del sujeto no hay verdad verdadera, sensible, dolorosa. Pero tampoco hay éxtasis gozoso, que es otro *punctum* de la suprema dicha humana. Este punto también puede ser el “momento donde se verifica el castigo o la honra culposa de los héroes”.

Se dirá que en los dos casos también estas figuras pueden ser asumidas por la verdad lógica, racional, dialéctica, pero lo hace sin tragedia ni dichas humanas. La tragedia es un hecho del ser, no solo del lenguaje. Al aceptar como consuelo que el otro se transmuta, también aceptamos formar parte del mundo donde todo se metamorfosea, y por lo tanto que también nosotros lo hacemos. Otra verdad, diferente a la dialéctica, circula y avala a la metamorfosis.

Podríamos entonces decir: este *punctum* que da paso a la metamorfosis que consuela es también el mismo *punctum* que fue dejado de lado, superado, cuando dejó paso a la filosofía de la dialéctica y del desconsuelo. Ese umbral sensible del pensamiento fue obturado, superado, por el racionalismo de la dialéctica. Hegel puede hablar de la muerte y decir: “el espíritu conquista su verdad solo a condición de reencontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”. Pero aun el desgarramiento absoluto es allí un momento que para el espíritu transcurre en el pensamiento, y que luego supera, no es el de nuestro cuerpo que sufre la muerte como límite absoluto ante la nada. La verdad para Hegel encuentra su *punctum* en ese desgarramiento solo pensado, desgarrado solo racional, punto de partida de su pensamiento. Hay muerte para que haya espíritu y se desarrolle la dialéctica hasta alcanzar por fin la Idea. La fugacidad necesaria de nuestra vida solo es requerida para que la Idea sea.

“La forma drástica del destino siempre es mitigada por la infinitud cósmica de las formas. Las metamorfosis son un recurso que aminora el sufrimiento”. Y cabe preguntarnos entonces cuál de ambos tiene un contenido más cierto: el valor desconsolador de la verdad dialéctica, que al pensar al mundo nos separa del mundo, o el consuelo liberador de la metamorfosis, que nos reintegra y nos reconcilia con la vida enigmática de la naturaleza.

### Confesión

[Yo aprendí con Horacio que la metamorfosis tampoco me es ajena. Ese pájaro nocturno que llega desde un largo viaje en cada primavera hasta el árbol de mi casa, y en el cual se posa, cuyo canto solitario quiebra de pronto el silencio de la noche, en él escucho a mi madre muerta metamorfoseada en pájaro nocturno, y vuelve con su canto y me despierta al despertarse en medio de la noche en la que todos duermen, y me llama con su melodía inesperada para consolarme y acunarme de nuevo. Y que se volverá a ir, lo sé, cuando se aproxime el día y luego cuando venga el otoño, repitiendo su primera dolorosa e inolvidable partida, pero con la promesa de que ha de volver con la misma certeza que vuelven las estaciones, para animarme a que la espere, porque siempre regresará como pájaro que canta de noche para anunciarme que está junto a mí otra vez viva, mientras yo la evoque y la reconozca, renacida, en su canto. Mi madre vuelve a la vida metamorfoseada en el pájaro que me llama y me canta. Está muerta, sí, también lo sé, pero no está muerta: se ha metamorfoseado en pájaro y en su forma de pájaro sigue viva. Y ese pájaro lleva ahora para mí su nombre].

La metamorfosis despierta vibraciones más íntimas que los conceptos, y abre un universo encantado que acoge en el magma sensible de las formas creadas por la naturaleza todos los dolores y las penas, pero también los goces. Es lo más propio lo que se actualiza y se siente, o más bien es el todo de uno mismo lo que allí se invierte. Una idea no

puede metamorfosearse en otra cosa, salvo que lo haga en otra idea, porque su ser se construye con lo que los hechos decantan, por abstracción, para todos. Pero la plenitud vivida de la cual parte se ha desvanecido. La metamorfosis, en cambio, transforma nuestro ser en otro ser en el cual se prolonga.

Horacio, que es también poeta, quiere que lo maravilloso del encantamiento poético de su propio imaginario vivo, en acto, acceda junto con el pensamiento para mostrar que allí la coherencia hunde sus raíces en un estrato que el pensamiento dialéctico elude para no sufrir el dolor de una mujer como Alcione (como veremos luego). Por eso Horacio nos sobrecoge como si al hablar él fuera, por su propia poesía y su riqueza, aquel que aún tiene el privilegio excepcional de estar vinculado con los dioses antiguos y germinales de nuestra existencia. Pero también quiere que sepamos que esos dioses antiguos que nos hablan aún siguen viviendo entre nosotros, en este confín aborigen de la tierra.

Asombra la precisión y la poesía de su lenguaje que se ha distanciado del pensamiento formal, porque sus palabras abren un espacio casi nunca transitado: nos dan el saber de la cosa con palabras que envuelven al concepto y lo acogen pero lo forjan y lo transfiguran para darle un destello y una fulguración que antes no tenían. Por la magia metamorfofísica de sus palabras alumbraba un sentido nuevo en las cosas que nombra y que ya fueron tantas veces nombradas, pero que ahora abren un espacio imaginario, sensual y sensible, diferente, para pensarlas.

### **Los sueños, preanuncios intensivos**

Los mitos trabajan con la materia de los sueños. Los sueños han sido comprendidos como la vivencia más intensa de una lógica imaginaria y afectiva de la vida que la vigilia, deslumbrada por el presente inmediato, deja de lado. Y son los sueños mediadores para interiorizar los saberes

más hondos de la historia humana: réplicas de momentos extremos, únicos de tan intensos y desgarrados, “un ensayo de mimesis absoluta de lo humano, como si poseyeran el don de la réplica incesante de las formas conocidas del mundo, un omniformismo que llevaría a imaginar que esas formas son imperecederas” dice Horacio.

Tenemos la impresión de que la metamorfosis como pensamiento artístico quisiera buscar la mimesis excelsa de un momento de la vida que, gracias a ella, podría ser detenido, inmovilizado. Momento estanco que intentaría quizás fijar el pasaje entre la vida y la muerte, como si ese llamado genérico a la transformación [la metamorfosis] pudiera ser traicionado con el descubrimiento de un punto selecto, de vibrante elaboración, y quieto [...] instante escultórico, ilusoriamente inmóvil de esas formas que se van turnando como ilimitadas escamas en movimiento.

Un punto selecto, de vibrante elaboración, y quieto: amenaza de la reflexión dialéctica que retenga solo la filigrana racional de la vida. La metamorfosis es, por el contrario, nos sigue diciendo Horacio, un momento intensivo de la vida, forma recipiente, donde se presenta entonces la verdad de otro modo, que no pertenece a la vida discursiva y a la dialéctica del mero pensamiento. La metamorfosis es un modo de pensar, es cierto, pero que transforma las presencias y las imágenes de una situación crucial de la vida humana para extraer de ellas, o expresar por medio de ellas, una sabiduría que de algún modo detiene el tiempo en el tiempo. Condensa allí un límite absoluto de las situaciones límites de la vida humana, esas que, como destino, la armonía divina sacraliza luego. No es extraño que el mito de Alcione al cual acude Horacio, para revelar con él su propio pensamiento, sea aquel en el cual la verdad se enuncia como un momento intensivo que pone todo en juego. Y nos muestra cómo una forma se trasmuta en otra.

## La historia mítica del rey Ceix y de Alcione

Ceix emprende un viaje por mar. Alcione, su esposa, temiendo el peligro, quiere acompañarlo. El rey, que es su esposo, no acepta que ella lo enfrente. Temía con causa: la tempestad se desencadena, las aguas destruyen el barco. Pronunciando el nombre de su amada, Ceix muere vencido por las olas.

Alcione espera que Ceix retorne vivo. Pero la diosa, a cuyo templo acude Alcione para implorar su regreso, no puede soportar que siga creyendo que su marido está vivo estando ya muerto. ¿Cómo hacer para que ella sepa en verdad que Ceix ya no existe y, sin decirlo en palabras que puedan ser negadas, adquiera la dolorosa certeza de saberlo muerto? Le encomienda la tarea a Sueño, que es el dios del sueño, quien envía a Morfeo para que se le aparezca en su mismo lecho mientras duerme, transfigurado en Ceix. (La metamorfosis aquí exige una metamorfosis previa para que los dioses accedan a los mortales: que Morfeo se metamorfosee en Ceix).

El sueño trae su presencia viva y Ceix mismo, como sombra, le anuncia a Alcione su propio estar muerto. Presencia real e imagen soñada coinciden: los dioses son su garantía. Es el mismo muerto el que le anuncia, de cuerpo presente, que está muerto. Lo ve pálido, desnudo, y con el cabello todavía mojado del naufragio. Cuando Alcione despierta no hay nadie, pero ya sabe, de un saber profundo y certero, la verdad que despierta antes ignoraba. No puede sobrevivir a “un dolor tan profundo”.

“Fue una sombra, y sin embargo una sombra clarísima, la sombra verdadera de mi esposo”. El sentimiento piensa la verdad solo si es capaz de actualizar en la ausencia la imagen más honda del amado, su cercanía más extrema. No es el concepto distanciado que un nombre puede evocar con el sonido y al que le cabe permanecer distanciado de aquello que evoca. Es la presencia misma y la intensidad más dolorosa hasta la que hay que llegar para que, desde esa hendidura que tiene la forma misma viviente de lo que se ha perdido, la “verdad” de su ausencia sea

cierta. La verdad de su muerte resplandece con la del amado muerto: la hace presente y lo sabe ido. Le da la vida más intensa y le agrega, en la juntura, la inexistencia. Pero también la propia: quiere estar unido a él también en la muerte. Alcione elige no ser para estar unido al no ser de Ceix. Este acto de fidelidad al amado, que enternece a los dioses, puede ser llamado “verdadero”, porque el ser del otro al que estaba unido fue asumido con la vida propia: la distancia fue salvada. ¿Podría haber “verdad” más profunda, no expresada solo con palabras, fuera de aquella donde la propia vida da caución sin distancia a la figura del amante muerto?

Y el dolor que es de muerte la lleva a la muerte pero también a una figura nueva donde los límites se rompen y una conciliación diferente se crea: Alcione busca al esposo real cuya figura de sombra le anunció su destino, y encuentra en la playa que las olas acercan su cadáver. Para ir a su encuentro volando sobre las olas Alcione se transforma en pájaro: su amor tiene alas. “Unas ligeras alas, increíblemente, han surgido de su cuerpo. Como pájaro desgraciado roza las olas, lanzando un grito de aflicción, lleno de quejas, con su delgado pico”. Con ese pico duro besa la boca de Ceix, que también se metamorfosea en pájaro. Y porque así lo han querido los dioses harán juntos su nido en un remanso que ellos les abren, y los pájaros que de ellos nacen se llamarán alciones.

## **Pensemos**

Los dioses se compadecen de su sufrimiento “verdadero” porque por él circula la experiencia más honda, pero la vida debe seguir su camino, y de allí la metamorfosis: Alcione se transforma en pájaro, “costo indescriptible de una metamorfosis”. “Costo”, dice Horacio: fue pagada con la propia vida. Para metamorfosearse en pájaro es preciso primero que el dolor alcance aquí el máximo intensivo: que haya hincado sus dientes hasta la médula del sufriente. Esa muerte que cada uno le debe a la naturaleza la metamorfosis la transforma en vida, aunque diferente:

“restitución amorosa en el mundo animal”, dice Horacio, porque sigue siendo vida. La mujer se metamorfosea en pájaro y ya no sufre; y los pájaros del aire, que se llamarán alciones, en su forma alada prolongan la vida de esa mujer sufriente, que murió de amor.

Pero la metamorfosis ya estaba germinando en la intensidad con que su afecto le daba su vida al otro. Lo mismo se transforma en lo diferente, y en el alción, ahora sagrado, ella se libera y nos libera del dolor de la tierra. “En ellos, su memoria oscura alude a la cruel remembranza de que han sido humanos. Solo resta el nombre, último filamento de la memoria humana”. Ahora podemos pensar, imaginando y recurriendo a otros seres reales y vivientes, que en ellos el propio sufrimiento podrá redimirse porque lo perdido se ha metamorfoseado en otro ser vivo. El nombre sobrevive en la forma nueva: tampoco perece y tendrá entonces una vida eterna, tan eterna como lo que sea la vida de los hombres y llamen a las cosas por su “verdadero” nombre. El nombre de las cosas es una prolongación de la vida humana que a través de ellas introduce, tránsito compasivo, la vida histórica en la naturaleza acogedora, y la enriquece.

Hay saberes que necesitan penetrar muy hondo para que sean ciertos: debemos encarnarlos en nuestro propio cuerpo. Hay que ganar primero el espacio de las formas ajenas para abrir desde allí la dimensión de la metamorfosis en la cual se prolongó de otro modo aquello que cada forma, cerrada sobre sí misma, detiene y aísla. Esa es, según pienso y quizás deforme, esa verdad difícil que Horacio me descubre en las metamorfosis: el macerarse de los cuerpos para que el saber llegue, en verdad, a serlo. Horacio sabe que el mundo de la metamorfosis ha sido vivido por nosotros antes de leer a Ovidio. Que hay una proximidad imaginaria que la racionalidad conceptual de nuestra cultura ha despreciado y al hacerlo nos ha empobrecido. Donde las parejas de Chagall en “verdad” vuelan por los aires como pájaros.

Horacio no recupera solo el saber de los eruditos y comentadores de la literatura clásica sino también “el pequeño arte de la lectura regocijada y libre”. Este regocijo es el del gay saber nietzscheano. Al

participar de lo que la narración de la metamorfosis narra son las propias facultades las que se despiertan y se reconocen más allá de todo comentario sabio. La metamorfosis es un proceso realizado, una mutación de la cual no hay retorno, aunque aprendemos que el mundo es el producto de las metamorfosis que humanizan toda la naturaleza y hacen de ella una liberación compasiva de la historia humana.

Horacio describe a la metamorfosis como una forma de tránsito final, dado por el hecho de que solo en la muerte uno humano se transforma en lo otro natural, rompiendo la separación definitiva instaurada por la dialéctica entre cuerpo y espíritu. Lo hace para señalar que este hacernos lo otro de la naturaleza está siempre presente, antes de nuestra mente que marcará el tránsito, en cada relación personal que mantenemos con ella. Hay atisbos: somos el perro, el árbol, el gato, el caballo, hasta esa vaca cuyos ojos glaucos y piramidales miraban los míos, uno frente al otro, y yo compartía su tristeza infinita, destinada como estaba a la muerte, solo semejante a la que uno sentía. La muerte, siendo diferentes, ella animal, yo humano, nos unía en un mismo sentimiento. Somos el ciprés o la tipa o la albahaca cuando la olfateamos, hasta la mosca que revolotea o la cucaracha que aplastamos con pena de suprimir algo viviente, somos ese pez que se desliza bajo el agua, somos ese pájaro que canta de noche y con el que compartimos una soledad infinita, la soledad de todo lo que vive.

### **Por último**

Horacio nos está revelando un encanto ido: lo que cada uno tendría que valorizar cotidianamente en su vida, esas metamorfosis primigenias, imaginarias pero también corporales, que constituyen el fundamento ontológico de un arcaico siempre presente, que nos abren desde la sensibilidad la existencia dolorosa o gozosa de lo otro. Solo así podremos aspirar a pensar y a vivir en serio algo que será irreductiblemente propio, más allá de toda diferencia de cultura y de tiempos. Donde no

exista la jerarquía entre lo superior y lo inferior, sino la participación activa que producen las pequeñas metamorfosis para animarlo desde lo imaginario y el afecto. Horacio quiere que la filosofía contenga y prolongue este transformismo en sus ecuaciones racionales y en apariencia neutrales. El fondo de la dialéctica es la metamorfosis, que da de mamar a su pensamiento, “la conversión del éxtasis en concepto”. Ese es el descubrimiento que toma su punto de partida en Ovidio, pero que fue en realidad un reencuentro de lo más propio suyo en las palabras del poeta latino. Horacio nos muestra en este hermoso libro, con la maestría de su inimitable prosa, rebosante de imágenes, de ideas y sobre todo de poesía, cuánto le debemos después de leerlo. Al llegar a la última página uno siente lo inabarcable de un pensar fulgurante, al que solo podemos acceder por atisbos: dádiva generosa para aprender a generar nuevos pensamientos.

La universalidad de lo racional contra la singularidad de lo imaginario: eso fue lo determinante en el comienzo del libro cuando enfrentó a la universalidad de la filosofía dialéctica en la mirada inquisidora de Rancière (a quien por otra parte admira). Lo separaba a Horacio de sí mismo en sí mismo: en la metamorfosis de su biblioteca universal, creía, transformada en biblioteca rústica, en la cual enfrentaba su propia imagen de escritor argentino. Tenía que recuperar el pensamiento de la metamorfosis para revalidar el propio. Ahora podía mirar su biblioteca en paz: había podido decir lo suyo. Pensar desde su propio ser, sin concesiones, otra vez altivo, con el derecho a pensar lo que a él se le diera la real gana. Se había liberado de la mirada paranoica con la que la razón ajena nos persigue día y noche.

La presente edición de las Obras de León Rozitchner hace justicia tanto con el valor y la actualidad de su pensamiento como con la necesidad de un punto de vista de conjunto que dé a luz los cuantiosos inéditos en los que seguía trabajando, así como sus grandes obras editas. Hay en estos textos reunidos una filosofía que parte de la materialidad sensible del cuerpo para forjar una nueva prosa del mundo.

La importancia de este título consiste en exponer la filosofía de Rozitchner en un cotejo a fondo con otras filosofías contemporáneas, mediante una lectura comprensiva y a la vez refutativa que lleva al autor a argumentar de un modo particular en cada una de las confrontaciones que realiza. Al conservar el texto en este estado inicial, es decir, como apuntes que Rozitchner preparaba para su propia comprensión, quien los lee se convierte en testigo de un modo de organización dialógica del pensamiento, en el que el uso de corchetes y paréntesis permite ir entretejiendo las conexiones entre el nivel formal de la lectura y las repercusiones que en un nivel personal le provocan, revelaciones que sitúan la propia experiencia lectora como yacimiento subjetivo, como fuente de su propia palabra.



9 789877 281309

