

# FRACTAL

REVISTA CUATRIMESTRAL

NÚMERO 73



Uno tendría que ser capaz  
de ver que las cosas son irremediables y,  
sin embargo, estar decidido a hacer  
que sean de otro modo.

*F. Scott Fitzgerald*

Director Ilán Semo

Consejo Editorial

Elsa Cross, Claudio Lomnitz, Lorenzo Meyer, Carlos  
Monsiváis<sup>†</sup>, Carlos Montemayor<sup>†</sup>, Ricardo Pozas  
Horcasitas, Tomás Segovia<sup>†</sup>, Enrique Semo

Consejo de Redacción

José Luis Barrios, Jorge Fernández Granados,  
Fausto Alzati Fernández, Carlos López Beltrán,  
Benjamín Mayer Foulkes, Pedro Serrano, Mauricio Tenorio,  
Francisco Valdés Ugalde

Diseño

María José Farías

Edición

Alan Cruz, Pablo Cruz, Shakti González,  
Maricruz Lira, Andrés Luna, Ilya Semo

# FRACTAL

NÚMERO 73

## Sumario

### EXPEDIENTE

#### NO DESDEÑAR LAS GRIETAS

Nota	9
Ser = acontecimiento <i>Mehdi Belhaj Kacem</i>	13
El oído trágico de los intelectuales <i>Peter Starr</i>	55
Michel Onfray y el psicoanálisis de Freud: el odio como método <i>Cecilia Pacheco</i>	83
Bolívar Echeverría y el malestar en la cultura <i>Andrés Luna Jiménez</i>	115

#### EL ESPEJO DE AGUA

La balada de Mr. P Mosh o siete sonidos para peluquería <i>Javier Raya</i>	147
--	-----

Portada: Johannes Phokela, *Regarding Fontana*, 2005, óleo sobre lienzo.

*Fractal* es una publicación cuatrimestral editada por la Fundación Fractal. Número 73. Mayo-Agosto 2014. Año XVIII. Volumen XIX. Distribuidora: Tinta Roja, Truenitos #21, Col. Villa de Coyoacán, México, D.F. ISSN: 1405-3436. Los artículos firmados son responsabilidad de los autores. La Redacción no se hace responsable de los originales no solicitados con anterioridad. Dirección: Campeche 351-101, colonia Hipódromo-Condesa, delegación Cuauhtémoc, C.P. 06100, México, D.F. Teléfono y fax: 5286 9814. © Los autores.

EXPEDIENTE  
NO DESDEÑAR LAS GRIETAS



La interrogante de cómo salir de la época de la imagen del mundo sigue siendo una cuestión a la orden del día. Existe un enfoque que plantea que es sólo a partir de la destitución del concepto de Hombre como figura soberana de representación que se conseguiría una reconciliación entre la naturaleza y los derivados humanos. Los tiempos modernos nos han enseñado una concepción de la historia como una ruptura de los individuos con su situación como seres vivos. En función de esta ruptura habría, de un lado, un momento originario, remoto, y del otro, la historia, teniendo en medio un abismo, una grieta que los separa fatalmente. La técnica y la cultura, no estando ahí de antemano como elementos naturales del mundo, quedarían constituidos como un mundo aparte, una esfera separada y autónoma fuera de la naturaleza que permite, precisamente, explotar a ésta.

Un antihumanista, al que se ha glosado *ad nauseam*, objetaba a esto la perogrullada de que “también la historia forma parte del mundo”. El viraje que este planteamiento supone ha resituado el horizonte a un punto en que la vida, sin remitirse a las dicotomías entre lo humano y lo animal (o lo

natural, etc.), *bios* y *zoé*, se concibe unívocamente y como inseparable de sus formas y condiciones. Los escritos de Andrés Luna Jiménez y Mehdi Belhaj Kacem contenidos en este dossier nos darían algunas pistas en esta dirección, ya que si las contradicciones entre naturaleza y cultura son discutidas desde sus cimientos, se abriría un plano donde la noción de “historia natural” alcanzaría un sentido hasta ahora inexplorado, tornándose indistinguible de la de “naturaleza historial” y al margen tanto de la variante de una “historia de la naturaleza” como de una “naturalización de la historia”. Sin origen, sin principio, en medio de huecos y vacíos, de rompimientos y grietas que más que separar hacen posibles las composiciones. Se trata de preparar los elementos para una desactivación paso a paso de los distintos sistemas de la “naturaleza humana”, con miras a algo que podríamos denominar con Ulrich Sonnemann una “antropología negativa”, que no proceda atribuyendo predicados a una sustancia preconstituida llamada Hombre, semejante en esto a lo que en otro tiempo hizo el neoplatonismo con la teología negativa.

Los acontecimientos se presentan siempre como rupturas, en el análisis y más allá de él. Todos los problemas aquí derivan de una especie de *plus* que lleva como sello esta ruptura, ya sea cuando se considera “la transgresión como ruptura”, o caída; “la supresión o superación como ruptura”, o elevación; “la separación como ruptura”, o atomización. Estas variantes son síntoma de una obsesión con la insuficiencia de las rupturas, de las grietas, de los fragmentos en sí mismos. Una obsesión por forcluir, esconder, reprimir todo aquello que queda roto con la ruptura misma. En el caso de la alienación de la sociedad occidental con relación a la naturaleza, ha surgido el curioso programa postraumático de una aspiración a la “unidad humana”, a una reconciliación final de elementos heterogéneos, tal

como puede leerse en el escrito de Peter Starr acerca de la crítica de Jacques Lacan a las ideas de la revolución presentes en el activismo francés de los años sesenta.

Ante esto, nosotros preferimos la técnica japonesa de restauración del *kintsugi*, que consiste en arreglar las grietas de piezas rotas de cerámica con polvo de oro. Según esta tradición, las fracturas también pueden ser consideradas como partes integrantes, a su vez, de la historia y la naturaleza de un objeto, y lo correcto sería mostrarlas y embellecerlas antes que ocultarlas volviendo a una forma “completa” de los objetos. Las implicaciones aquí son múltiples, siendo el principal interés que la reparación entendida como retorno a un origen quede para bien anulada. El tiempo roto por los acontecimientos nos desplaza a otro plano fuera del de cualquier melancolía, de búsqueda de paraísos perdidos donde la unidad de nuestro Yo habría sido de antemano perfecta. Por otra parte, no es extraño que estas últimas coincidan con las expectativas de la terapia moderna dominante, la cual es criticada por Cecilia Pacheco en su escrito, donde se llega a una concepción del psicoanálisis como “curación” tal como la entiende Michel Onfray y el sentido común de millones, es decir, como un método para procurar la salud al Yo de un paciente que aguarda ésta como antaño el religioso con el pliegue sobre sí mismo de la expiación. La *maladie*, el malestar, el Mal, estarían, en este tipo de terapia, arraigados en problemas inconscientemente teológicos, donde *arché* y *télos* gobiernan su proceder.

Cabría pensar de un modo radicalmente distinto el Yo, la cura y la salud. Las interrogantes quedan seguramente abiertas: ¿cómo reclamar una impureza de los acontecimientos, es decir, cómo pensarlos sin forcluir en ellos el problema del Mal?, ¿cómo llegar precisamente a identificar lo que hay de forcluyente y reactivo en la transgresión?,

¿cómo sacar a la superficie el malestar inherente a la cultura, su separación? Y finalmente, ¿cómo hacer (esto) desde una práctica que no remita a un origen, a una cura última, sino precisamente a dejar de desdeñar las grietas, los males, pulirlos, aderezarlos, ensamblarlos?

*El Consejo de Edición*

## Ser = acontecimiento\*

Tomar en serio la reivindicación —ipredicado “femenino” si los hay!— de un ser-bruja de la filosofía arrojada por Deleuze es algo más que necesario. Jamás consigo leer a este filósofo, tan enorme como Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl o Heidegger, de otra manera que con la imagen de un hada Carabosse con los ojos enrojecidos, constantemente agitada con una risa diabólica de timbre agrio, atareada revolviendo hasta que hierva la mezcla lúgubre de su caldero trípode, sin concederse ninguna pausa más que para manipular frascos inquietantes y ungüentos repugnantes. La inmanencia, nos dice en el fondo y a pesar de todo Deleuze, es *buagg*. Y en el fondo, el ultraplatonismo de Badiou no dice otra cosa, incluso si lo hace con la prudente mediación de Lacan, quien es nada menos que su Sócrates:

---

\* “L'être = événement de Deleuze”, en *Nessie: Revue Numérique de Philosophie Contemporaine*, Fabien Tarby (dir.), n° 5, diciembre de 2010. [N. del T.]

Ya hemos visto cómo a propósito del *Fedón*, Lacan insinuaba que en él Platón embaucaba a sus discípulos acerca del tema hueco de la participación. Existe un texto aún más singular donde Lacan declara que toda la construcción política de *La República*, que es, dice, una especie de criadero de caballos bien llevado, Platón también sólo nos la expone con el sentimiento de su horror absoluto. Esa ciudad perfecta sólo sería ironía vertida sobre aquello que Platón abomina, con una abominación evidente, y que es, dice Lacan, la de todos.

Es por esto que Deleuze y Badiou se amaron tanto, incluso en el odio. Por definición. El número de cosas de Badiou que *proviene* de Deleuze es sin duda mucho más considerable de lo que ordinariamente se evalúa. Para ambos, inmanencia = náusea, lo cual nos remite a Sartre (de quien será necesario que dedique un día algunas palabras). El pequeñísimo paso kacemiano, minúsculo, pero que en el fondo armoniza con los dos (¡los tres!), es: ese asco “ontológico” es, pura y simplemente, *antropológico*. Esto es, de la noción de acontecimiento que yo trazo, lo que difiere de los dos, a quienes debo tanto (*¡a los tres!*).

El acontecimiento deleuziano es pura y simplemente la “transgresión” del principio de no-contradicción. He puesto la palabra entre paréntesis, porque intentaré indicarles en estas páginas por qué a Deleuze no le gusta el concepto de transgresión, así como Eva misma no piensa en el Mal puesto que no prestó ningún juramento a Papá. Ésta es la cuestión, de igual modo, que yo planteo a Meillassoux: decir que “el Caos es el único en-sí” equivale a decir, de igual modo, *que lo ente contradictorio es el único en-sí*. Y tal vez sea por esto, por esta concesión implícita a Deleuze, que lo implícito se literaliza explícitamente, como una forclusión que vuelve a aparecer, en el título que Meillassoux se

propone dar a su *opus magnum*: “La inexistencia divina: ensayo sobre el Dios virtual”. Forclusión, pues aquí Meillassoux quedaría dividido entre aquello que es el “nervio” de su hallazgo metafísico, la inexistencia absoluta de un ente contradictorio, y la afirmación de un en-sí caótico de las cosas, que es de igual modo un “Dios virtual”. Pues Deleuze, por su parte, estaba absolutamente convencido de que el Caos era el único en-sí de las cosas, y lo virtual el nombre de Dios. Meillassoux tendrá que elegir aquí; de lo contrario, como lo dice Badiou de Deleuze, “su idea del acontecimiento habría tenido que convencer a Deleuze de seguir hasta el final a Spinoza [...] y de llamar ‘Dios’ al Acontecimiento único en el que se difractan todos los devenires”.

Es sobre esta convicción que la *astucia* metafísica de Deleuze se despliega. Digo bien convicción: Deleuze está absolutamente persuadido de que el ser en-sí, lo virtual puro, es lo ente absolutamente contradictorio. Juzguemos nosotros mismos.

El acontecimiento es el nombre deleuziano del ser, en lo que se refiere a que es “puro devenir”.

Desde luego, no es al mismo tiempo [que Alicia] es más grande y más pequeña. Pero es al mismo tiempo que lo deviene. Es más grande ahora, era más pequeña antes. Pero es al mismo tiempo, en un solo instante, que uno deviene más grande de lo que uno era, y que uno se hace más pequeño de lo que uno deviene. Tal es la simultaneidad de un devenir que tiene como propio esquivar el presente.

Ésta es la obsesión, lo hemos visto, del masoquista: esquivar el presente, esquivar la cesura del goce fálico. Es en este sentido que espero hacerles ver sin lugar para zonas grises cómo, donde la mujer “esquiva”,

mediante exponenciación y difracción mimética, un presente que le es inaccesible, la identidad deseo = goce, el devenir-mujer de Deleuze *parodia* esta mimesis, y reúne mediante la suspensión del goce masculino la *composibilidad* del deseo y el goce, en la Esfera “incorporal” de esta misma suspensión. Es también esta suspensión, esta ingravidez deseante, lo que él va a llamar pura y simplemente acontecimiento. En su “erotología” propia podemos reconocer la matriz misma del conjunto de la ontología deleuziana.

También he dicho, y es sobre esto que me pidieron insistir, que es el masoquismo masculino, en Deleuze, lo que elucidaba la esquizofrenia.

Para elucidarla completamente, les cito las páginas de *Lógica del sentido* que a mi juicio concentran en su estado más puro *toda* la metafísica deleuziana.

Donde las series divergen comienza otro mundo, imposible con el primero. La extraordinaria noción de composibilidad se define, por tanto, como un *continuum* de singularidades, teniendo la continuidad como criterio ideal la convergencia de las series. Tampoco la noción de imposibilidad es reductible a la de contradicción; antes bien, es la contradicción la que, de cierta manera, deriva de ella: la contradicción entre Adán-pecador y Adán-no pecador deriva de la imposibilidad de los mundos en los que Adán peca y no peca. En cada mundo, las mónadas individuales expresan todas las singularidades de este mundo —una infinidad— como en un murmullo o un desvanecimiento; pero cada una envuelve o expresa “claramente” sólo un cierto número de singularidades, *aquellas en cuya vecindad se constituye y que se combinan con su cuerpo*. Está claro que el *continuum* de singularidades es completamente distinto de los individuos que lo envuelven con grados

de claridad variables y complementarios: las singularidades son preindividuales. Si bien es cierto que el mundo expresado sólo existe en los individuos, y que existe en ellos como predicado, subsiste de una manera bien distinta, como acontecimiento o verbo, en las singularidades que presiden en la constitución de los individuos: no ya Adán pecador, sino el mundo donde Adán ha pecado. [...] El primer nivel de efectuación produce correlativamente mundos individuados y yos individuales que pueblan cada uno de estos mundos. Los individuos se constituyen en la vecindad de las singularidades que envuelven; y expresan mundos como círculos de convergencia de las series que dependen de estas singularidades. En la medida en que lo expresado no existe fuera de sus expresiones, es decir, fuera de los individuos que lo expresan, el mundo es sin duda la “pertenencia” del sujeto; claramente, el acontecimiento ha *devenido* predicado, predicado analítico de un sujeto. *Verdear* indica una singularidad-acontecimiento en cuya vecindad se constituye el árbol; o *pecar*, en cuya vecindad se constituye Adán; pero *ser verde* y *ser pecador* son ahora los predicados analíticos de sujetos constituidos, el árbol y Adán. Como todas las mónadas individuales expresan la totalidad de su mundo —aunque sólo expresen claramente una parte seleccionada—, sus cuerpos forman mezclas y agregados, asociaciones variables con las zonas de claridad y de oscuridad: es por esto que las relaciones son aquí predicados analíticos de las mezclas (Adán comió del fruto del árbol).

Se puede decir que la singularidad preindividual es la “esencia” deleuziana de lo virtual como acontecimiento, es decir, un “*verdear*” distinto del árbol y de su verde, un *comer* (ser comido) distinto de los alimentos y de sus cualidades consumibles, un *aparearse* distinto de los cuerpos y

de sus sexos: verdades eternas”. Así pues, la singularidad preindividual es que existe un “Adán-vago”, dice Deleuze, “es decir, vagabundo, nómada, un Adán = x, común a varios mundos”. El hombre, dirá Badiou, es “el animal que habita la mayor cantidad de mundos”. La “singularidad preindividual” adánica es ese flujo que atraviesa tanto el paraíso original como la sucesión del pecado que le pone fin. Lo cual resulta bastante cómodo, porque *en alguna parte*, literalmente, del paraíso leibnizo-deleuziano de los imposibles vueltos todos compositibles, el pecado no ha tenido *realmente* lugar. Mi luteranismo radical resulta aquí escandalizado tanto por el juego de manos, “regresión pagana” de Deleuze como por la “superación católica” de Badiou (el acontecimiento *suprime* pura y simplemente aquello que lo precede). Y en esto radica toda la ambigüedad de Deleuze: ¡en esta genial concepción de un acontecimiento que, en el *acto* que lo realiza, es *precisamente* aquello que en él *no* ha sido efectuado! ¡Ése es su acontecimiento! El acontecimiento del pecado original es la singularidad “inocente”, o de una manera más exacta: el Adán = x, la “singularidad preindividual”, es aquella que es *al mismo tiempo* el acontecimiento y su *sitio*: aquel que ha pecado y aquel que *no* ha pecado. Pero, de todas maneras, lo que es *propiamente* acontecimental para Deleuze no es del todo el pecado original, el acto de comer el fruto y la catástrofe que de ello resulta: es el *sitio* de ese acontecimiento, Adán inocente, en cuanto que es *virtualizado* por su Desliz metafísico. La operación es, a pesar de todo, sorprendente: el pecado original, el acontecimiento mismo para un ingenuo como yo, a saber, el acto en el que se cumple, es pura y simplemente *irrealizado* por Deleuze, en el sentido de que es sencillamente *la expresión* de Adán inocente, Adán virtual.

Dicho de otra manera, en Deleuze, *ningún acontecimiento es irreversible*, contrariamente a Badiou. El acontecimiento *no* es el pecado actual irreversible, la Castración; es lo *virtual* adánico lo que peca y no peca: “la pura *reserva*”, dice en otra parte Deleuze: la Castración enteramente *reabsorbida*, neutralizada, como en el propio ritual masoquista varonil.

Por una parte, en el caso de Badiou, el acontecimiento es la pura *consunción* del sitio en el *acto* de su acontecimiento, que a continuación lo “convierte” en Sujeto (en el sentido en que Espartaco y sus tropas crucificadas, o los comuneros de París masacrados, eliminados para siempre como tales —como sitio *real*— en el acontecimiento, son “elevados” por el seguimiento de las consecuencias de determinado partido u organización política), pero por otra parte, en cierto modo, en el caso de Deleuze, es el *acto mismo* lo que es consumido en su actualidad irreversible, únicamente para “hacer advenir” la “verdad eterna” de aquello que él llama la “singularidad preindividual”: el Adán = x, a la vez el devorador de fruta y el inocente que se regodea eternamente en el Jardín, frescamente y con el glande dilatado. Tendrá una erección cuando tenga ganas de tenerla, y ahí, actualizando lo irreparable, no hará otra cosa, para Deleuze, que *expresar* el infinito de las “singularidades preindividuales” que son las líneas divergentes de Adán inocente y de Adán pecador, eternamente compositibles en el propio acontecimiento, que es lo virtual mismo: el sitio (Adán inocente) y su actualización (Adán pecador) al mismo tiempo.

Badiou es obviamente mucho más “realista”: Adán pecador suprime para siempre la inocencia de Adán. De ahí lo insoportable que hay de su parte en provocaciones del tipo “el hombre es naturalmente bueno”, “inocente”, etc. De ahí también mi posición incorregible “entre” los dos, es decir, finalmente, bajo esa sola relación, *más allá*, no por mera

veleidad narcisista, sino porque es así como para mí evidentemente *son* las cosas: Adán pecador es para mí el *expositor* de Adán inocente, es decir, de la *Naturaleza*, de la cual jamás habríamos sabido nada, como los dichos animales, nuestro gato que se regodea todo el día en el sol, si Adán no hubiera pecado. Pero esa Naturaleza (esa “inocencia”) se nos vuelve para siempre *inmediatamente inaccesible*.

Y aquí radica mi diferencia con Deleuze: para mí, lo que es “suprimido-conservado” en el acontecimiento, para este caso el pecado original, no es la Naturaleza como *virtual*, es la Naturaleza como *actual*. Mi cuerpo biológico, aquí y ahora: aquel, por ejemplo, que tratamos de recubrir *compulsivamente* con la “sexualidad”, sin jamás conseguirlo, y de ahí precisamente la compulsión, la mimetología generalizada. Es lo *actual* lo que en cada acontecimiento se nos vuelve “inaccesible”. Ésta es también mi diferencia con Badiou, quien es en el fondo “hegeliano”: el acontecimiento *no suprime* pura y simplemente eso que él supera: de ninguna manera lo hace desaparecer. Lo conserva en su *plena actualidad misma*, bajo la figura general, debo decirlo, del *Mal*: aquí radica toda la diferencia del protestantismo y del catolicismo... y evidentemente del paganismo deleuziano.

La “singularidad preindividual”, a expensas de todas esas geniales permutaciones diabólicas, con el sello “Carabosse”, es entonces algo que quiere hacerse pasar por pura y simplemente *originario*, la “gran línea de lo virtual” en el paraíso de los compositibles, el equivalente deleuziano de la *esencia*, que no es precisamente una esencia sino aquello que él llama, por su parte, un *acontecimiento* (“no Esencia, sino acontecimiento”, dice explícitamente en las páginas que me dispongo a citar): “cabeza sin cuello, brazos sin hombros, ojos sin frente”. Lo cual depende, de todos modos, del puro y simple juego de manos. Lo que en Deleuze deviene “esencia originaria” son *todas esas cosas que no existen absolutamente*, esas

cosas que en términos kanto-lacanianos la facultad imaginativa puede “desbrozar” en los “estados de cosas” actuales. Cuando se desbrozan todas realmente, producen carnicerías *en lo real*, y ciertamente no esas maravillosas esencias “noemáticas” que Deleuze coloca en el fondo de las cosas, es decir, en lo virtual: es en lo real donde el *hombre*, mucho más que todos los demás animales, encuentra cabezas sin cuello, brazos sin hombros, etc. Todo esto nos remite irresistiblemente a lo que Hegel llama la “noche del mundo” en un pasaje famoso de la *Filosofía del espíritu*, pero que tiene el mérito, por su parte, de delimitarla al animal que es susceptible de ella. Esta descripción podría sin el menor daño aplicarse a lo virtual de Deleuze:

El hombre es esta noche, esta nada vacía, que contiene todo en su simplicidad, una riqueza de representaciones, de imágenes *indefinidamente múltiples*, ninguna de las cuales le viene precisamente a la mente, o no están como realmente presentes. Es la noche, *el interior de la Naturaleza*, lo que existe aquí —puro sí mismo— en representaciones fantasmagóricas: es la noche toda alrededor; aquí surge repentinamente una cabeza ensangrentada, allá otra silueta blanca, y se esfuman también. Esta noche es lo que se divisa cuando se mira al hombre a los ojos: uno sumerge su mirada en una noche que deviene espantosa.<sup>1</sup>

Tal es el “delirio” deleuziano de las “líneas convergentes”, en lo virtual puro, donde todo es componible, incluido el deseo y el goce. Las líneas divergentes que *producen* las actualizaciones de lo virtual, como Adán

---

<sup>1</sup>“Filosofía del espíritu” es la segunda parte del curso impartido por Hegel en 1805-1806 que lleva por título *Filosofía real*. [N. del T.]

pecador actualiza a Adán inocente, o un cuerpo con órganos al cuerpo sin órganos, *sólo* están ahí para expresar el Único acontecimiento del ser como Devenir donde todas las líneas infinitas de singularidades preindividuales convergen, son compatibles. Líneas singulares que en última instancia son todas, para Deleuze, “verbos”, es decir, acontecimientos-devenires “puros”: “rojear”, “palpitar”, “circular”, “globular”, etc. La convergencia actual de estas líneas divergentes puras es pues también lo que produce, en el léxico de Deleuze, “estados de hechos”, que no tienen estrictamente nada que ver con aquello que Badiou entiende por “Estado”. Por ejemplo, la convergencia de “rojear”, “palpitar”, “circular”, “globular”, se hace en el “estado de hecho” actual “sangre”. Lo virtual es la composibilidad absoluta de todas las líneas divergentes: he citado aquí a propósito “singularidades impersonales”, con vistas al ejemplo de convergencia determinado que quería darles para ilustrar el asunto: rojear, palpitar, circular y globular, es evidente que estas divergencias convergen sin ningún problema en el estado de cosas actual “sangre”.

Para actualizarse, el acontecimiento único del ser, que es la convergencia extática de todos los imposibles, tiene que escindirse, precisamente, en líneas divergentes, y “sinterizarse” en un estado actual individuado, que “desbroza” un predicado (“verde”), en la singularidad preindividual, eternamente virtual (“verdear”), que ella no tiene por tarea sino expresar. Todo “acontecimiento” actual no es para Deleuze sino un *simulacro* de acontecimiento encargado de expresar el Acontecimiento Único de lo virtual, o todo cuanto *finge* divergir en los “estados de hechos” empírico-actuales (la “banalidad de lo cotidiano”) no hace sino *afirmar* ahora y siempre la Universal Convergencia de... todo. La gran Olla del Caos primordial, el último Noúmeno deleuziano, que no

es otro que el del Kant de la tercera crítica: ésta es la advertencia que yo lanzo amistosamente (con una amistad enteramente platónica, pues no lo conozco personalmente) a Meillassoux.

Por ejemplo, “rojear” y “azular” son dos series divergentes, que sólo convergen como estado de hecho en el “violeta”. En lo actual, hay siempre principio del tercero excluido; o rojo, o azul, o violeta: es en esto, dice más o menos Deleuze, que el estado de hecho actual, el cuerpo donde lo virtual se actualiza, ha “*devenido*” predicado. Devenido: el devenir eterno deviene actual, si me atrevo a decir. Les he mostrado de qué modo “mi” concepción del devenir no podría diferir de semejante... idealismo. El empirismo inmanentista de Deleuze es para mí un idealismo. Pero, en lo virtual, esas “singularidades preindividuales” que son las series “rojear”, “azular”, “verdear”, etc., no cesan de mezclarse: donde lo Absoluto de Schelling era la noche donde todas las vacas son negras, lo Virtual de Deleuze es el caldero donde todas las campesinas son multicolores, incesantemente... “cambiantes”, en lo connotado no fortuito de Malabou.

Pero, en la medida en que la divergencia es afirmada o la disyunción deviene síntesis positiva, parece como si todos los acontecimientos, incluso los contrarios, fueran compatibles entre sí, y que “se interexpresan”. Lo incompatible no nace sino con los individuos, las personas y los mundos donde se efectúan los acontecimientos, pero no entre los acontecimientos mismos o sus singularidades *acósmicas, impersonales y preindividuales*. Lo incompatible no se da entre dos acontecimientos, sino entre un acontecimiento y el mundo o el individuo que efectúan otro acontecimiento como divergente.

Dos acontecimientos no pueden ser en última instancia incompatibles, porque siempre son noemas expresivos, el “sentido” mismo, “suspendidos” por encima de los estados de cosas actuales: aquello que, del estado de estas cosas, “vuelve a su fuente” virtual, donde no hay sino un solo acontecimiento, y donde todas las “esencias”, incompatibles “alógicamente”, o contradictorias lógicamente en lo actual, son absolutamente compatibles y no-contradictorias. Que el pez grande coma al pequeño, diría Deleuze, no es contradictorio lógicamente, es sólo la incompatibilidad “alógica” del grande y el pequeño, que el “comer” del grande vuelve perfectamente “compatible”. La contradicción lógica, por su parte, es aquello que se aplica a un solo y mismo *ente* a la vez: imposible estar muerto y vivo a la vez, ser hombre y mujer, etc. Éste es uno de los numerosos puntos que marca la extraordinaria agudeza conceptual de Deleuze: la contradicción lógica es a partir de aquí uno de los efectos del *sentido* noemático que se eleva por encima del estado de cosas actual, y que está más allá del principio de contradicción.

En lo virtual, que es en última instancia el acontecimiento mismo, el Acontecimiento único en el que todos los demás convergen, ustedes no pueden, con pleno derecho, suponer *ninguna* divergencia absoluta: blanco y negro, ying y yang, vida y muerte, hombre y mujer, etc., las contradicciones e incompatibilidades más radicales se comunican aquí perfectamente. Por ejemplo: deseo y goce. Hemos visto cuál sería la “transferencia mortal” de acuerdo con nuestra Tesis: deseo y goce son incompatibles “alógicamente” en el cuerpo biológico mamífero *macho*. Éste transforma esta ley “alógica” *apropiada* en *principio* universal de no-contradicción “lógica”, y lo aplica al cuerpo *mujer*. ¡Milagro! *No funciona*. Como lo decía placenteramente Lacan: “*Me entrego a ti — insiste el paciente—, pero esta donación de mi persona — como suele*

decirse— imisterio!, *inexplicablemente se transforma en el regalo de una mierda* — término igualmente esencial de nuestra experiencia”. Desde este punto de vista, Deleuze está completamente en lo correcto al decir que lo ente paradójico, alógico, precede siempre al “estado de cosas” actual establecido por la lógica; y en el fondo, Badiou no dice nada distinto, y Heidegger mismo buscaba algo por el estilo con la noción de “acontecimiento”. Pero es aquí precisamente que resultará muy necesario marcar la diferencia.

Badiou no se equivoca al decir que no es tan fácil salir del platonismo, a pesar de los enérgicos argumentos que Deleuze desarrolla en este mismo libro para “demostrar” que él está más próximo a los estoicos, a aquellos que “traen todo a la superficie”, más o menos dice él. Pues lo que es “traído a la superficie” por medio de las actualizaciones “acontecimentales”, que no hacen otra cosa que expresar el acontecimiento único del ser (y por consiguiente sólo son *apariencias* de acontecimientos encargadas meramente de “decir” al infinito el ser infinitamente caótico), es ahora y siempre el Cielo “platónico” de lo virtual.

Como jamás nos hallamos allí, con Deleuze en la hoguera y salvo en una paradoja, es esa “diversión” sintética, cuyo ejemplo específico es nombrado oportunamente el pecado original, lo que *atestigua* la Gran Convergencia Cósmica de lo Virtual: sin la “síntesis disyuntiva”, que provee *après coup* el sujeto de su predicado (el acontecimiento indivisible, la singularidad preindividual “verdear”, *deviene* un verde *analítico* “después [*après*]” de la disyunción *sintética* que “lo expresa”, es decir, divide la indivisible singularidad en predicado fijo), el acontecimiento mismo no sería, evidentemente, nada. La “singularidad preindividual”, la gran línea divergente que no cesa de converger en lo Virtual Absoluto, resulta *destinada* a “expresarse” en una divergencia actualizada, un

“estado de hecho” que “fija” al acontecimiento como predicado *para* expresarlo. Aquí como en otras partes, y como lo he apuntado desde el comienzo, el acontecimiento deleuziano “singular” es una *ralentización* de la velocidad infinita del ser, ente contradictorio en el que todo sucede incesantemente dentro de todo, pero en el que ese Todo no se *expresaría* sin esa ralentización esencialmente falsificante. El acontecimiento es siempre un “falso movimiento” del ser mismo, un simulacro sin el cual la velocidad infinita de lo virtual no sería probablemente... nada. Sin el predicado “verde” que ralentiza la velocidad infinita del verdear prelógico, nosotros no tendríamos la menor idea de este último. Aquí también, el movimiento es muy “hegeliano”: lo falso es un movimiento desvaneciente de lo “Verdadero”, salvo que en Hegel existe realmente Verdad terminal, mientras que en Deleuze esa Verdad terminal es ella misma esencialmente mentira, desvarío, mezcla. Es más bien la verdad lo que es un momento de lo falso, como lo decía Debord de la sociedad del espectáculo: el predicado de adherencia lógica, “verde”, definición clásica de la verdad, no es más que un efecto óptico, literalmente y en cualquier sentido, que “expresa” la línea virtual infinita del “verdear”, línea ella misma, en la totalidad virtual, pronta a mezclarse y a confundirse con otras líneas: “azular”, “amarillar”, etc.

En este sentido preciso, las “singularidades preindividuales” de Deleuze son lo virtual puro. Son el opuesto exacto de aquello que el Sistema de Badiou tiene por singularidad, y que es siempre una especie de *real* absolutamente puro: de real absolutamente *excluido* tanto por la normalidad como por la representación. Se trata de la presentación *oprimida* por la representación como exceso, y que toma “venganza”, *eventualmente*, por medio del acontecimiento [événement]. Por ejemplo, los esclavos son esas singularidades reales que son oprimidas por

el Estado normal del mundo “Imperio romano”, y que, saliendo de su ser-sitio, de su inexistencia estatal, hacen acontecimiento (pero en ese acontecimiento glorioso se suprimen, ay, literalmente, en cuanto sitio).

Las “singularidades” de Deleuze son, por el contrario, lo virtual puro: el abracadabra de esta Carabosse del concepto consiste en transformar el *sitio* del acontecimiento, Adán inocente, en virtual puro tras su actualización en el pecado. El pecado adánico no tiene otra función que la de “expresar” lo virtual puro de Adán inocente. Es por esto que, y es con este punto que yo acabaría, la forma absolutamente *pura* del acontecimiento, en Deleuze, es el fantasma.

A modo de torsión, y aquí nuevamente “como” en Badiou, el acontecimiento es llamado “extra-ser”, pero a diferencia de Badiou, puesto que el acontecimiento es en última instancia el ser mismo, es el ser mismo lo que hace la torsión, porque “el ser unívoco es neutro. Él mismo es *extra-ser*”. Para comprender bien esta curiosa torsión, cito el pasaje usualmente canónico donde Deleuze resume su posición. Subrayo yo.

La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser [...] La univocidad del ser *no quiere decir que haya un solo y mismo ser*: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, *producidos* siempre por una síntesis disyuntiva, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo “sentido” de todo aquello de lo que se dice. *Aquello* de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice.

Deleuze paga aquí factura por haber sido el único filósofo de envergadura en la posguerra en no haber, precisamente, pagado factura a

Heidegger. Bien se lo ha llevado, pues ha sido el único en producir una ontología que no debe estrictamente nada a este último. Sartre le pagó, Derrida y Nancy ni hablemos, Foucault y Lacan, Lacoue-Labarthe expió su dependencia a Heidegger durante toda su vida, etc. Pero esto quiere decir que Deleuze no toma en consideración la diferencia ontológica (que Badiou, por su parte, maximizará al contrario: ser y ente no tienen estrictamente nada que ver: volveré a esto pronto). No hay más ser que *de lo* ente, infinitamente múltiple, del que se dice él, y es por esto que el ser como acontecimiento es ese ente paradójico que es el no-ser que distribuye unívocamente la universal multiplicidad divergente de los entes, y los hace converger en su Paradoja genérica. El ser es el no-ser que distribuye el ser siempre diferente *de lo* ente, cuya divergencia actual no expresa más que la eterna paradoja virtual del mismo Acontecimiento.

Es por esto que he considerado *salvador* introducir la dimensión de apropiación en el acontecimiento badiouista, por su parte enteramente discriminado del ser, siempre singular y siempre resultado de *una* singularidad real. Necesito reconciliarme con la inspiración Rousseau-Marx-Freud: exijo de la metafísica que redevenga, sin ceder ninguna de sus exigencias, *con los pies en la tierra*.

Es preciso *romper* con la dimensión “milagrosa” del acontecimiento, tanto en la forma de la paradoja deleuziana como en la forma del “Misterio”, vaya, del acontecimiento de Badiou que resulta puramente “extra-ser”, en última instancia de manera inexplicable, y que por consiguiente se presta a la interpretación del acontecimiento como puro y simple “milagro”, por heroicos y concluyentes esfuerzos que haya desplegado Badiou para “corregir” esta “desviación izquierdista originaria” de su filosofía. Es preciso retomar las cosas desde la raíz: el acontecimiento es

muy simplemente *apropiación de ser*, desde lo vegetal y lo animal. Este último se apropia el ser de manera “kantiana”, o bergsoniana: en la forma del tiempo y del espacio, mediante el “despilfarro”, dirá Bergson, absolutamente supernumerario y gratuito, del movimiento en cualquier sentido, y de la duración extraordinariamente *disminuida* de los entes orgánicos en relación a los entes, por ejemplo, “minerales”.

El goce sexual es el punto extremo de ese *insensato* despilfarro apropiador: *cuanto más nos apropiamos el ser, tanto más* nuestro tiempo está contado. Se trata del punto extremo “cósmico”, deben notarlo, de aquello que exploramos más “a ras de tierra” en las presentes jornadas. La capacidad de reapropiarnos el goce mediante la mimesis y la de desplegar la apropiación del ser como tecnología planetaria son un solo y mismo fenómeno. El goce *representa* para nosotros el punto extremo de la apropiación, aunque, siendo buenos lectores de Lacan, no nos haríamos ilusiones sobre la posibilidad de un goce eternizado, que sería apropiación eternizada. Ésa no es la cuestión: pues, mucho más sería que la cuestión del “fin de las utopías”, es la cuestión de la *creencia* de la humanidad presente, y la que viene, en la posibilidad de un goce eternizado. Como lo he dicho en la *Ontologique*, la eternidad es algo bastante menos interesante, filosóficamente, que el fenómeno que nos agobia: el de su apropiación como acontecimiento, y del uso tecnológico que esta apropiación permite. Tal es el círculo vicioso esclarecedor del *concepto* de goce. Cuanto más nos apropiamos la eternidad indiferente, tanto más somos nosotros mismos “desvanecientes”: las estrellas y los planetas perduran bastante más tiempo que nosotros, pero no tienen la apariencia de apropiarse gran cosa de la eternidad que habitan mucho más plácidamente que nosotros. Apropiación del ser y patetismo del desaparecer son una sola y misma cosa, existe

una verdadera “termodinámica” perfectamente medible de esto, que de igual manera hace del patetismo de lo ente apropiador una *gracia*, pero una gracia perfectamente descriptible y “medible” en cuanto tal.

De ahí el patetismo presente siempre en los metafísicos subordinados al Tiempo, es decir, a la finitud, particularmente Heidegger. De ahí el pensamiento trágico de la ciencia como “premio al dolor”, o el pensamiento monoteísta del pecado original. Pero este premio pagado es, sin embargo, completamente “recompensado”: nos apropiamos *efectivamente* mucho más ser a través del despilfarro *supernumerario* del acontecimiento. La prestación suntuaria del movimiento en cualquier sentido “gratuito”, de la duración acontecimental desvaneciente del cielo, y luego del sílex, de la caza, de la agricultura... predisponiendo al lógico-matemático y todo aquello que de él se sigue. Este pensamiento *retira* la paradoja fundamental en la que se mantiene ahora y siempre Badiou, bajo esa relación aún *demasiado* próxima a Deleuze. La “paradoja” del acontecimiento deja de serlo, una vez que se la marca con el sello de la apropiación, en el sentido que he dado a este último concepto, y no en el de Heidegger: ésta es una paradoja enteramente *racionalizada*. El acontecimiento es lo ente que se apropia el ser. Es tan “simple” como esto.

Badiou me “felicité” hace varios años diciéndome: “¡Tú vas a darnos el Relato!”. Ahora que ya está hecho, no estoy seguro de que se alegre tanto de que recapitule mis “edades del mundo” en relación a la discusión con estos dos Maestros: 1) Momento “nostálgico-pagano” (Deleuze): el acontecimiento es aquello que no solamente conserva, sino que *hace advenir* eso que no “suprime” más que falsamente en su acto actual: Adán-Naturaleza es *expuesto* por Adán-pecador, en su “verdad eterna” puramente virtual (fantasmática). 2) Momento “antinostálgico”

católico, paulino (Badiou): el acontecimiento *suprime absolutamente* el sitio que lo hace advenir: Adán-Naturaleza (y por consiguiente la Naturaleza misma) deja de existir en Adán-pecador; Adán-pecador es a su vez *suprimido sin tregua* por Cristo: toda la humanidad es redimida para siempre, con tal que suscriba la buena nueva y el Bien. El Mal *ya no existe*, literalmente. 3) Momento protestante: el acontecimiento es perfectamente el *expositor* de su sitio, pero la supresión de éste es al mismo tiempo su “eternización”: la Naturaleza preadánica es *eternizada* por el pecado original, y el pecado original es a su vez *eternizado* por la redención crística.

Esta paradoja esclarece a cambio la astucia metafísica de la construcción de Deleuze, que confirma lo que Badiou dice al final de sus *Lógicas de los mundos*: no se puede oponer nada a una filosofía que le sea puramente exterior. Es decir, para a la vez mostrarlo y solucionármelo, la paradoja de la redención crística por medio del Calvario es que, *si uno se había quedado en el “momento judío” de la religión*, entonces para Deleuze nos habríamos *quedado*, en un sentido, en la redención real, *puesto que es puramente virtual*. Seremos, algún día, redimidos, dicen los judíos, cuando el Mesías venga, y por tanto *estamos*, para Deleuze, absolutamente redimidos, puesto que es en lo posible del futuro, el cual es actualmente, de este modo, absolutamente virtual, y *por consiguiente absolutamente real*.

Que el Mesías *haya* venido, y bajo *esa* forma, la abyección de la Cruz, hace que, *puesto que para los cristianos estamos redimidos actualmente* —con tal que suscribamos (iesquema de Badiou!) la Verdad eterna de Cristo—, entonces lo que deviene real para Deleuze es *precisamente lo que el acontecimiento virtualiza universalmente*: el pecado original mismo, el Mal. La Redención, de ser actual, no es el acontecimiento sino de

*aquello* que ella redime: el pecado original. En el “momento judío”, el pecado original era lo único actual, la Redención lo virtual, lo cual quiere decir que para Deleuze es en los judíos que la Redención era acontecimental, *ino* en los cristianos! Diabólico, les digo.

Lo que el acontecimiento hace advenir, el sitio *real* de Badiou, donde en Badiou ese sitio queda enteramente “suprimido” en el acontecimiento, pues bien, dicho sitio *deviene* inaccesible *en cuanto real*: la Naturaleza por el pecado original; el pecado original por la Redención; etc. Es esta inaccesibilidad a lo real, por la falta de la apropiación, lo que es el nombre conceptual del Mal. Entonces se me dirá, y es lo que yo quería decirles con la mención del hecho de que no se puede oponer *nada* a un filósofo grandioso que le sea puramente exterior, ipero todo eso “*sigue siendo*” deleuziano! Porque la Naturaleza, que es real, y es el sitio que se “suprime-conserva” en el acontecimiento del pecado original, tanto en mí como en Deleuze “*deviene*” virtual (y el pecado mismo luego de la Redención, etc.). Pues bien, a pesar de todo, no es lo mismo. Heidegger decía en alguna parte (en su *Schelling*, me parece) que si los grandes filósofos no se comprenden los unos a los otros (hablo de Deleuze y Badiou, ¡ay, no de mí!), no es porque busquen cosas completamente diferentes las unas de las otras, sino precisamente porque sus construcciones singulares les hacen buscar *exactamente la misma cosa*, y es *en los medios* que ellos emplean para llegar a ella que se produce siempre toda la diferencia. Se los haré ver muy claramente aquí mismo: decir, como yo digo, que el sitio no es pura y simplemente suprimido, como en el catolicismo metafísico de Badiou, *ni* pura y simplemente conservado como virtual, realizado plenamente *como* virtual, como en el paganismo metafísico de Deleuze, se debe a que en este último el “sitio virtual”, Adán inocente, que el acontecimiento hace advenir en la actualización de Adán pecador, está “por

encima”, para siempre, del estado de cosas actual donde fue realizado (toda la humanidad), aunque para mí, permanece para siempre “debajo”, inaccesible-virtual, si así quieren, *pero como real-actual*. Es la Naturaleza lo que es, aquí y ahora, en su actualidad pura, *absolutamente inaccesible*, “virtualizada” *desde abajo* y no “noemáticamente desde arriba” como en Deleuze. Así, “entre” Heidegger, el pensador más extremista de la finitud que hubo jamás, y Badiou, el pensador más extremista del infinito que hubo jamás, yo he demostrado en la *Ontologique* cómo era precisamente *mediante* la apropiación del infinito, constantemente más desplegada por la ciencia, sobre todo desde Galileo y Cantor, pero a decir verdad desde los orígenes de nuestra Historia (la apropiación fue siempre del infinito, sobrepasamiento de nuestra finitud animal: Transgresión), que nosotros *revelamos* nuestra finitud, y que nosotros la revelamos *como* Mal. Yo “transformo” el choque de la hermenéutica de Heidegger y de la axiomática sustractiva de Badiou en dialéctica: *sin* apropiación de infinito, *no* hay de finitud. Y es el mismo movimiento el que hace que nos *extenuemos* por la apropiación, que perdamos nuestros reflejos animales, nuestra velocidad y nuestra fuerza, que nos desanimalicemos: la animalidad finita que el propio animal no sospecha, que soporta tan bien, deviene patetismo, se *revela* al devenir *inaccesible* a causa del infinito del que estamos por todas partes estremecidos: conciencia de la eternidad y del infinito, conciencia de todo aquello que habita el planeta y de todo aquello que se encuentra fuera, etc.: que esclarece *patéticamente* nuestra condición finita, y la transforma *efectivamente* en Mal, donde existen muchas posibilidades de que el animal no soporte tan bien su finitud y de que tampoco hay nada que sospechar del infinito.

El pecado mismo, el Mal, es esta “Naturaleza” automática, inaccesible, en la medida en que tortura, expropia, mata de hambre, viola,

etc., *aquí y ahora*. Es decir, una vez más: *aquello* que es inaccesible, en modo deleuziano, es *precisamente* aquello que es “deleuziano”, a saber, spinozista: la pura *concatenación* sin interrupción, natural, “homeomérica”, de las causas y los efectos continuos. Aquí, en efecto *no* hay “Mal”, ni para Deleuze ni para Badiou: aquello que nos da a entender que *hay* Mal en Auschwitz o en las hambrunas africanas, es *aquello* que ha permitido eso que, en el puro orden de la “Naturaleza”, se desprende de la misma cadena que “el pez grande come al pequeño”: es precisamente el acontecimiento lo que nos ha *separado* de esa Naturaleza, de esa animalidad puramente “causal”, en el sentido spinozista del adjetivo (y por tanto deleuziano). Si no, no podríamos explicar (y Spinoza-Deleuze no podrían explicar) *por qué* la hambruna *no* existe más que en el animal que resulta ser el más poderoso, el animal máximamente apropiador: nosotros. Es de *esta* paradoja que he querido dar cuenta, y no de la paradoja del “ser mismo como acontecimiento”, en Deleuze (y de paso Heidegger), ni siquiera del acontecimiento como paradoja extra-ser, en Badiou. Hay aquí un desacuerdo, con Deleuze y con Badiou, que va mucho más allá, créanme, de la promoción de la pequeña diferencia narcisista.

He explicado de qué modo con relación a Deleuze. Con relación a Badiou, el desacuerdo se enuncia simplemente: el sitio real que hace acontecimiento es *antes* del acontecimiento que no existía: los esclavos, diría él, son los inexistentes de la situación, y llegando a existir aquí máximamente con Espartaco, se suprimen literalmente como sitio y debido a eso, para Badiou, la única cuestión que cuenta es: cómo suscribir la subjetividad positiva, política, militante, que ha autorizado este acontecimiento. Para mí, lo que el acontecimiento hace *de igual manera* advenir, es *el Mal como tal*: antes del pecado original, no existía. Antes de la revuelta de Espar-

taco, la esclavitud *como* Mal, atrocidad antropológica, no *existía*. No era nada más, precisamente, que natural, dice el Maestro: el pez grande que se come al pequeño. Así pues, lo que el acontecimiento hace advenir es *también la eternidad de la esclavitud como Mal*, es el *saber* que la esclavitud es un Mal que perdura hasta nuestros días en su verdad eterna en nuestro mundo, es decir, eternizada *como* real ahora inaccesible por el acontecimiento. Inaccesible queriendo decir aquí precisamente: lo que *nos* es ahora inaccesible, digo yo contra Deleuze, es lo real de la esclavitud, las cadenas, los latigazos, las crucifixiones, etc., *como* “Naturaleza”, *como concatenación puramente “real” e in-sensata de causas y efectos “spinozistas”*. Y éste es el único, aunque crucial, reproche que yo opongo tanto a Deleuze como a Badiou: ambos tienen anchas las espaldas para justificar su Sistema con la interdevoración “ontológica” universal (Deleuze), o con el hecho de que, en la ontología, el Mal no existe (Badiou). Por supuesto que no existe. Pero el ser tampoco existe. Y, ¡estupor! *Con la apropiación de la inexistencia del ser, de igual modo hacemos existir horrores que no existían antes.*

El sitio del acontecimiento, por ejemplo el esclavo, es eternizado *en su actualidad pura, como inaccesible*: y es exactamente esta inaccesibilidad *de* lo actual lo que hace *fantasear* a Deleuze su accesibilidad en lo virtual, o, tal vez peor, su *inexistencia* posacontecimental por parte de Badiou. Humanidad redimida por el Bien, inexistencia del *Mal* antropológico donde aparece esa consunción del sitio en el acontecimiento: la inexistencia de la Tortura, de la hambruna, del dolor, de la Muerte, de la locura: *evidencias propiamente antropológicas* de la animalidad sucediendo a las innumerables apropiaciones de ser. Aquello que por poco llamo, en vez de mi *Algèbre de la tragédie*, “el Deniego” en Badiou. Deniego de la finitud, que cree “equilibrar” el deniego del infinito en Heidegger (quien era, desgraciadamente, católico y

no luterano, como todo el mundo sabe: volveré a esto en *Le sinthome politique*). Deniego del Mal mediante la pura y simple apologética de las “verdades eternas”, que cree superar treinta años de nihilismo democrático. Deniego de la psicosis y del irracionalismo, que quiere no saber nada, no sólo de la causa por la que estos “predicados”, en modo deleuziano, afectan sólo a una especie, la nuestra, sino sobre todo aquello que el ser-en-el-acontecimiento antropológico *debe* a la manía originaria que dichos predicados, en el momento oportuno, *eternizan* de manera paralela a la pura “vía angélica” de Badiou. Desde este punto le doy toda la razón a Foucault: el acontecimiento cartesiano del *cogito* (pues es uno: existen, muy probablemente, acontecimientos filosóficos), “no es el advenimiento de una mayor tolerancia, sino que resulta ser, por el contrario, el producto de una violenta segregación de la locura, que, divina manía en la Antigüedad y alabada por Erasmo en el siglo dieciséis, es ahora aislada como patología”. De hecho, en los antiguos, la manía sagrada era percibida como al origen del acontecimiento mismo; su forclusión como patología sólo puede volver a aparecer en la Razón misma, y esto es exactamente lo que sucedió desde Hölderlin hasta Artaud como mínimo, y en la Ciencia misma que inspira mayormente al racionalismo francés de Badiou: Cantor, Gödel y Grothendieck. La *locura* se eterniza como verdad tanto como la Ciencia positiva, el *Mal* se eterniza tan verídicamente como el Bien que el ultraplatonismo nos invita a suscribir sin condiciones, etc.

Es por todas estas razones que Deleuze “sustituye” la verdad por el sentido. La “lógica del sentido”, o qué más da, del acontecimiento primordial, de lo ente absolutamente contradictorio que es lo virtual, reserva inagotable donde todos los imposibles convergen sin contradicción, da igual, digo yo, que él sea verdadero o falso: lo importante

es que la proposición que expresa este acontecimiento *haga* sentido (ya que si “el acontecimiento es posible en el futuro, y real en el pasado, es preciso que sea los dos a la vez, pues se divide en ellos al mismo tiempo”). Por ejemplo, el círculo cuadrado es falso, no existe, pero *hace sentido* precisamente como sin-sentido, y es este sentido in-sensato el que es el nombre último, para Deleuze, del ser como acontecimiento. La única “verdad eterna” de la que él hace mención es evidentemente, como hemos visto, aquella de los acontecimientos expresados mediante verbos infinitivos, las propias singularidades preindividuales en cuanto que escapan a la actualización: no *estos* dos cuerpos copulando actualmente, sino el puro “copular” que ellos expresan, no el verde de *este* árbol, sino el eterno verdear, etc.

Deleuze tradujo genialmente la consigna antiplatónica de Nietzsche a su manera: “más allá del Bien y del Mal” se vuelve en él: “más allá de lo verdadero y de lo falso”. La verdad, dice más o menos él, sólo se relaciona con la verificación del estado de cosas actualizado; el sentido, por su parte, es la “verdad” de lo virtual, verdad tan absoluta como el Saber de Hegel, puesto que reúne todo y su contrario. La verdad según Badiou, en efecto siempre se relaciona con “lo actual” de un estado de hecho, pero no exactamente en el sentido de Deleuze, e incluso no del todo. Se relaciona siempre con *un* estado de hecho singular, pero no con un predicado o cualquier cosa similar: *con las contradicciones* que lo “animan”, por ejemplo en una situación política revolucionaria, con los procesos, las cabezas cortadas, etc. Es la Síntesis *no dialéctica*, políticamente siempre violenta (es decir: incluso en arte, en amor, en ciencia), de las contradicciones que se enfrentan en *esa* situación y no en la gran Matriz de lo Virtual. Designa el régimen de imposibilidad de *enunciados* determinados que se relaciona con *tal* situación y no con “el ser” en general, virtual u

otro (salvo, diría Badiou, en la situación “matemáticas”: los debates, casi siempre extremadamente violentos como en otras partes, que oponen a los matemáticos en lo que atañe a la esencia de su disciplina, son, de hecho, interdesgarramientos en lo que atañe a la *verdad del ser mismo*). La verdad es el interdespedazamiento *concreto* de las “líneas divergentes”, ellas mismas de los “incorporales”, *concretamente* sostenidos por cuerpos que los actualizan: las *opiniones* diversas o antagonistas, incompatibles, que se sostienen *sobre* el punto ciego de una situación, y que es su verdad.

Es aquí que se aproximan lo más cerca el concepto deleuziano y el concepto badiouista de acontecimiento: en ambos casos, se trata completamente de un *ente paradójico*. A decir verdad la cercanía es tan extrema a veces, especialmente en lo que toca a la deducción matemática del acontecimiento, que a veces me he preguntado leyendo la *Lógica del sentido*<sup>2</sup> en qué medida ésta no inspiró directamente a Badiou, mucho más directamente en todo caso de lo que éste jamás ha admitido explícitamente. Salvo que en Badiou, lo ente paradójico que es todo acontecimiento —la mujer para el hombre, por ejemplo...— nunca es el ser mismo, el vacío que no tiene nada de paradójico. En tanto que en Deleuze es sin duda el ser mismo el que es en última instancia el acontecimiento: lo ente paradójico que “reúne” todos los entes.

---

<sup>2</sup> Que se relea, particularmente, la “Onceava serie” de *Lógica del sentido*, acerca del “sin-sentido”, en particular la página 86 o la página 98 sobre la paradoja de Russell, donde se originó el concepto badiouista del acontecimiento. Igualmente, en las reflexiones en el apéndice sobre Lucrecio —de quien Badiou, consenso curioso, siempre ha pensado tan bien como Deleuze—, y se reconocerán más que prefiguraciones de la ontología de Badiou mismo.

Recuerden: así como el acontecimiento, como paradoja pura, idéntica a la propia totalidad virtual como Paraíso de los imposibles, explica de este modo que “la noción de imposibilidad no es [...] reductible a la de la contradicción; es más bien la contradicción lo que deriva de aquélla de una cierta manera”, así exactamente “la fuerza de las paradojas reside en esto, en que no son contradictorias, pero nos hacen asistir a la *génesis* de la contradicción. El principio de contradicción se aplica a lo real y a lo posible, pero no a lo *imposible del cual deriva*, es decir, a la paradoja o más bien a lo que *representan* las paradojas”. Yo he subrayado todo. Así pues: la contradicción misma es muy simplemente, para Deleuze, un *simulacro* de aquello que es la esencia del ser: la divergencia, la diferencia infinita. Pero la divergencia sólo es una “esencia” tal en la medida en que no hace otra cosa que *afirmar* su distancia con la otra serie singular de la que diverge, y no únicamente la divergencia, sino también la otra singularidad de la que diverge. Esto es lo que, en el fondo, inspira a Badiou un legítimo horror, porque, de esta manera, el esclavo no está ahí más que para afirmar al Amo romano del que diverge, el proletariado no está ahí más que para afirmar a la burguesía, la Locura y el irracionalismo a la Razón y a la Racionalidad, etc., etc. Contra Hegel, dice Deleuze, “es la contradicción la que debe revelar la naturaleza de *su* diferencia siguiendo la distancia que le corresponde”, y da como ejemplo a Nietzsche, en quien la enfermedad no es negación de la salud sino “punto de vista” superior a ésta, e inversamente: la divergencia afirma la convergencia última de cualquier cosa, donde muy simplemente “ya no subsiste nada más que el Acontecimiento, el Acontecimiento solo, *Eventum tantum* para todos los contrarios, que se comunica consigo mismo por su propia distancia, resonando a través de todas sus disyunciones”.

Lo virtual es pues, aunque en modo antihegeliano, una “negación de la negación” terminal, que es afirmación pura de la Diferencia como red rizomática infinita: una contradicción de la contradicción que no tiene ya nada de contradictoria: una negación de la negación que es una afirmación pura de todo cuanto es. Por supuesto, porque la propia contradicción *determinada*, siendo contradictoria, sólo se relaciona con el Único acontecimiento “caído” y por tanto no tiene, en su esencia, estrictamente nada, digo bien *nada*, de contradictoria en la ontología de Deleuze, porque es algo que se desprende de lo ente contradictorio terminal en el que, diría Meillassoux, todo es igualmente su contrario. Nos aproximamos, claramente, a Derrida por todas las demás vías: la muerte es, en efecto, sólo una vida diferente, un punto de vista disyuntivo que afirma la conjunción última de la distancia que las separa; la mujer es sólo un hombre diferente en el que la divergencia sólo expresa la esencial convergencia virtual; etc. Por ello el Paraíso deleuziano, que se asemeja mucho a un infierno (“incesto, antropofagia”...), es “el más grande presente, el presente divino, [y] es la gran *mezcla*, la unidad de las causas corporales entre sí”.

En Badiou, el concepto de verdad, marcado con el signo femenino ♀, será la “lucha a muerte”, en modo hegeliano, del conjunto de las contradicciones que se sostienen con referencia a *una* verdad posacontecimental singular, científica, política, amorosa o artística: la verdad es pues en él, *en cuanto* “femenina”, el “hogar” efervescente de las contradicciones que se interdesgarran a por mayor. Al igual que en Deleuze, *es de lo ente contradictorio* que surgen las “contradicciones”, es decir, es de un acontecimiento que se originará la “lucha a muerte” por la verdad. Con la excepción de que en Badiou siempre se trata de *un* acontecimiento singular, y sobre todo del Acontecimiento Único como Vivero inagotable

de diferencias convergentes-divergentes, de las cuales la “contradicción” no es más que un modo entre una infinidad de otras posibles. En Deleuze, ese hogar de “contradicciones” es *el ser mismo*, de ahí la no-necesidad en él de un concepto de verdad que “acaja”, como en Badiou, el ñam-ñam inmundo que es factualmente siempre una “lucha a muerte” *singular* por la verdad (científica, amorosa...), el ñam-ñam inmundo que Deleuze ve, por su parte, “en el fondo” de las cosas y no en tal o cual “procedimiento de verdad” singular. Bien hay ñam-ñam inmundo, pero en Deleuze este autocanibalismo es el ser mismo, en su conjunto.

El “sentido” y su lógica bastan para “acoger” aquello que el acontecimiento del ser, en Deleuze, vuelve posible, es decir, “estados de hecho”, actualizaciones, que son enteramente merecedores del principio de no-contradicción, al mismo tiempo que proceden, en su “génesis”, de lo ente contradictorio mismo. Deleuze ve perfectamente, en numerosos pasajes, que el acontecimiento es una aberración topológica, donde interior y exterior se subvierten incesantemente. Badiou no dice estrictamente nada distinto, excepto que se trata siempre de *un* acontecimiento localizado, por ejemplo los esclavos o proletarios que se hallan debajo del Estado, invisibles, y bruscamente devienen encima, o cierto arte que nos hace ver o escuchar una Cosa sensible que ni siquiera imaginábamos, etc. El acontecimiento es siempre *un* ente contradictorio que interviene sobre el “estado de las cosas” (aquí el sentido deleuziano y badiouista del estado pueden casi intercambiarse) y, literalmente, lo revoluciona. Lo que es más “exterior”, inexistente, como el esclavo, deviene lo más interior, o también lo que es más interior, el esclavo o el proletario mismo en cuanto entes absolutamente necesarios para el buen funcionamiento de la totalidad antropológica, Ciudad romana o capitalismo, *se exteriorizan absolutamente*, se hacen

ver *como tales*, como existentes necesarios para la totalidad que ellos estremecen consiguientemente. Es en esto que el acontecimiento resulta siempre “aberración topológica”, como en última instancia el hombre mismo: absolutamente *interior* al Orden de la Naturaleza, y al mismo tiempo radicalmente exterior a ella, *mediante el acontecimiento arquiapropiador* de dicha Naturaleza y del ser mismo.

Audazmente, he añadido a esta sólida construcción un solo elemento, que sin embargo ha terminado por modificar radicalmente toda mi “meditación” sobre el acontecimiento: lo ente contradictorio, considerando lo que hasta ahora conocemos, no puede ser otra cosa que el hombre mismo, ese “animal anfibio”, como dice Hegel en su *Estética*, intersección paradójica de ser y ente, que

tiene que vivir en *dos mundos* que se *contradicen* el uno al otro, de suerte que la conciencia también se extravía en esa contradicción y, empujada unas veces aquí, otras allá, es incapaz de encontrar por sí misma alguna satisfacción tanto en una parte como en otra. En efecto, por una parte vemos al hombre prisionero de la realidad común y de la temporalidad terrestre, *oprimido* por las *necesidades*, *acosado* por la naturaleza, *enredado* en la materia, en fines sensibles y en el *goce* de estos últimos, *desgarrado* por los impulsos naturales y las pasiones; por otra parte, se eleva a las ideas eternas en el reino del pensamiento y de la libertad, se *da*, como voluntad, leyes y determinaciones *universales*, *despoja* el mundo de su realidad animada y floreciente y la *disuelve en abstracciones*.

Jamás encontramos, en la Naturaleza, ningún ente contradictorio, *salvo el hombre mismo*, y según un modo que se puede describir de

manera *enteramente racional*, sin *fantasarlo* en el desdoblamiento espectralizado al infinito de lo virtual, pero sin tampoco atribuirle alguna “gracia” irracional, “caída del Cielo”, eureka científico o “milagro” insurreccional. El científico supo eso toda su vida antes de conseguirlo, Mozart fue un genio por haber sido entrenado desde el biberón en la música como un mono amaestrado en las acrobacias, y la revolución es un arte sofisticado, como Lenin lo sabía. A decir verdad, el arquiacontecimiento antropológico como *apropiación de ser*, constituido en millones de años a través de los “pequeños hallazgos” del sílex (“El trueno, un volcán, o cualquier feliz azar les dio a conocer el fuego, nuevo recurso contra el rigor del invierno”, dijo Rousseau), de la agricultura, etc., depura también la concepción “badiouista” del ligero irracionalismo que su concepto de acontecimiento como *ente paradójico* precisamente aún podía dejar rondar, y que no es otro que el animal “racional”, aquel de la apropiación por medio de la lengua y la Idea (el sílex ¡es ya una Idea!), tal como Hegel lo describe de manera tan excelente.

En ambos casos, Deleuze y Badiou, es sin duda de un *imposible*, el acontecimiento mismo, de un ente contradictorio, que procede después todo lo demás. Badiou exagera un poco su desacuerdo con Deleuze cuando dice que este último pone “todo” bajo el signo del sentido: cita como prueba una frase precisamente de *Lógica del sentido*, “el acontecimiento, es decir, el sentido”. Sólo se trata de una frase, porque en Deleuze, el “sentido” y su lógica sofisticada tienen muy claramente su condición de posibilidad en un *sin-sentido radical* que es el acontecimiento mismo. Pero es el acontecimiento, en efecto, *como ser* el que soporta, en el éxtasis de lo virtual, todas las contradicciones; aunque Badiou es mucho más coherente, al definir

el ser como vacío puro, es decir, como un no-ente de este modo ni contradictorio ni no-contradictorio, y por tanto al poder *discriminar* radicalmente el ser del acontecimiento, este último ente, y sólo él, lo ente contradictorio, es decir, “transapropiador”: algo que sea todo y su contrario (nada), “como” en Deleuze, salvo que la “duración de vida” de tal ente contradictorio no es, *como tal*, eternizada, como en Deleuze. Ella permanece extremadamente corta y precaria: así de la Comuna de París, del eureka científico... y por supuesto del goce fálico; ¡no lo digo en el doble sentido! El acontecimiento como ente contradictorio, distinto del ser, sólo se eterniza, y entonces literalmente, en sus consecuencias lógicamente pautadas, contrariamente a Deleuze donde esa eternización se hace en el desafío de cualquier principio lógico, “volviendo” de manera continua a lo virtual. Consecuencias quiere decir: saber modificado de la situación (la esclavitud ya no es natural para cualquiera —ya sea para sus partidarios o para sus enemigos— que acabe históricamente por asumirla), Sujeto repitiendo ese acontecimiento en tal o cual situación concreta (Toussaint Louverture, Rosa Luxemburgo...), y desde luego “verdad” como nombre del trabajo lógico, transhistórico, de las consecuencias del acontecimiento.

La verdad es entonces más de lo que le gustaría —siempre en el caso de Badiou— aquello que *se sigue* del acontecimiento, y es ese “hogar” efervescente lo que “acoge” todas las contradicciones y que no tiene nada por sí mismo de contradictorio (como en última instancia la Mujer, aquello que demuestra para siempre nuestra Tesis: ella es contradictoria *para el hombre*, y resulta, por tanto, bastante maquiavélico por parte de Badiou haber concedido el signo femenino a su construcción sofisticada del concepto de verdad. Aquí está por lo demás, yo lo indicaría al final, el “pompoir”

en que la metafísica de Deleuze y la de Badiou se reúnen). Él formaliza al contrario sin lugar para zonas grises por qué la verdad se *fabrica* directamente en la lucha de los enunciados “imposibles” que tienen lugar en esa misma verdad, la cual sólo “se alcanza” (sin alcanzarse) mediante cruel “eliminación” de los enunciados falaces. (Pero de igual modo, los enunciados verídicos que tienen lugar encima pueden ser temporalmente “vencidos” por la mentira, al igual que los comuneros exterminados: la verdad ganará siempre al final, pero casi siempre hay, mientras sucede, terribles sacrificios de los “héroes de la verdad”: de tales sacrificios está hecha la Historia, incluso en filosofía).

Lo que al final difiere entre Badiou y Deleuze es que para este último el ser es el acontecimiento mismo, y por tanto permanece cautivo de aquello que Meillassoux llamaría la edad “metafísica” del ser considerado como *ente supremo* contradictorio.

Es por esto que Deleuze encuentra “lamentable que la filosofía trascendental escoja la forma sintética finita de la Persona, antes que el ser analítico infinito del individuo”, dice también una de esas paradojas “abracadabra” con las que Deleuze es capaz de enloquecer a su discípulo. Las “series” divergentes, convergiendo únicamente en el Absoluto inaccesible del Dios virtual donde todos los imposibles son compatibles, donde ellas hacen Síntesis (pero también “Caos” furioso, schellingiano pero desde arriba), *deben* en la actualización “individuada” —el “estado de cosas”, como él dice— “castrarse” en predicados analíticos. El “infinito” evocado aquí al que remiten es el infinito de lo virtual en el que el cuerpo orgánico, por ejemplo, es “liberado” de sus predicados orgánicos, por ejemplo en el pleno éxtasis deseante del masoquista, liberado de las localizaciones orgánicas del goce, o el delirio del esquizofrénico que confunde palabras y alimentos, etc.



*Mehdi Belhaj Kacem | Retrato por Olivier Zahm*

La castración de la castración, en lo que respecta al hombre, es, como lo muestro a lo largo de estas páginas, la asunción *sin condiciones* del fantasma. Es decir, el Masoquista a los pies de la Ama. Esto marcha tan perfectamente bien que la Ama, en el fondo, también ha castrado de manera definitiva la castración: deseo = gozar absolutamente de no estar ya obligada a pasar por la repetición de la “violación arcaica”, y triunfo en la satisfacción realizada del “deseo del deseo”, y, a escuchar de numerosas dominadoras eméritas, experimenta verdaderos éxtasis, por consiguiente una recuperación maximizada del deseo = goce originario. Es por esto que yo no dudo un segundo de que la “superación

dialéctica” sofisticada del pecado original, en el porvenir más inminente, se realice, en estricto modo deleuziano, en la *eternización paralizada* de la “imagen” de Épinal de la Ama que lleva atado al macho anuente. Imagen, Ídolo, regresan frecuentemente en el léxico deleuziano cuando hace falta rematar el concepto de acontecimiento, mediante una fina fenomenología *estrictamente sexual* en la última cuarta parte de *Lógica del sentido*, saturada de psicoanálisis, concepto que acaba por *confundirse* estrictamente con el Fantasma eterno. Pero incluso alguien tan “seductor viril”, avisado, erudito, donjuanesco, como Sollers, concluye infaliblemente en la ausencia de relación sexual como penetración, en el cumplimiento libidinal último como *evitación* de la penetración. Sin ninguna necesidad, diría él, de “trovadorismo”, de amor cortés o de astucia sadomasoquista.

Hago hincapié en estos extractos conclusivos de Deleuze:

La distinción no es entre lo imaginario y lo real, sino entre el acontecimiento como tal y el estado de cosas corporal que lo provoca o en el cual se efectúa. [...] Crimen perfecto, verdad eterna, esplendor regio del acontecimiento, cada uno de los cuales se comunica con todos los demás en las variantes de un solo y mismo fantasma: distinto tanto de su efectuación como de las causas que lo producen, haciendo valer esa eterna parte de exceso con respecto de esas causas, esa parte de inconsumado con respecto de sus efectuaciones, sobrevolando su propio campo, haciéndonos hijos de él mismo. [...] Lo que aparece en el fantasma es el movimiento por el cual el yo se abre en la superficie y libera las singularidades acósmicas, impersonales y preindividuales que aprisionaba [...]. *Entonces la individualidad del yo se confunde con el acontecimiento del fantasma mismo* [...]. El fantasma-acontecimiento

se distingue del estado de cosas correspondiente, real o posible; el fantasma representa el acontecimiento en función de su esencia, es decir, como un atributo noemático distinto de las acciones, pasiones y cualidades del estado de cosas. [...] El fantasma es inseparable del verbo infinitivo, y con ello es prueba del acontecimiento puro.

Se trata de un ABC deleuziano: de ninguna manera hay que confundir lo virtual con lo posible y lo real, que aquél subsume ontológicamente. El acontecimiento como real es el acontecimiento pasado, aquello que ha tenido lugar, por ejemplo el pecado de Adán. El acontecimiento posible es siempre, por definición, el acontecimiento por venir. El acontecimiento puro es el acontecimiento virtual como devenir: Alicia, mientras crece, ha sido más pequeña en el pasado (acontecimiento real), pero sólo es más grande en el futuro que el presente virtualiza sin descanso: el estado de cosa actual “paralizado” no es, para Deleuze, sino pura abstracción. En el masoquismo masculino esencialmente fantasmático, el deseo está siempre en el pasado, y por tanto es real, el goce es siempre posible, y por tanto futuro: sólo lo actual diferido en el que los dos componen la eternidad del fantasma es absolutamente “acontecimental”, es decir, virtual. La Ama, por su parte, parece claramente reunir la identidad deseo = goce cuya violencia falocéntrica original la ha partido.

Así pues, la distinción deleuziana no puede ser entre “real e imaginario”, porque el acontecimiento es precisamente lo imaginario donde el masoquista se instala para contemplarse él mismo, maquiavélicamente, a los pies de la Ama, y ésta lo mismo, en el puro goce “narcisista” que es en última instancia, como hemos visto con el debate Lacan-Badiou, el “goce” femenino infinito. Por él mismo la Imagen (“el Ídolo”) de la

Ama soberbia y del perro mascota manejado a su antojo, el “estado de cosa”, no significa nada; el acontecimiento es su *sentido*, su “atributo noemático”, su “verdad eterna”.

Pero *icual* es, preguntaría yo para acabar, esa “verdad eterna” como *singular*, singularidad de la Escena sadomasoquista destinada a popularizarse por doquier para los tiempos que corren? Es que lo inaccesible que el esclavo *reúne* “por encima” de sí mismo en la asunción del Fantasma como “acontecimiento”, la Ama lo tiene *debajo* de sí misma. Y no es un *hombre* lo que ella tiene debajo, es la identidad de su deseo = goce como “devenidos” inaccesibles *a causa* del hombre. Ponerlo, por su parte, debajo, es comenzar a acceder a aquello inaccesible (que ella “decide” axiomáticamente, diría Badiou). Deleuze dice maravillosamente:

De lo que se trata es menos de alcanzar lo inmediato que de determinar ese lugar en el que lo inmediato se posee “inmediatamente” como algo no-por-alcanzar...

Lo que el Masoquista, supremamente inteligente, reúne en el “fantasma” como ontología erótica última, la Mujer lo reúne siempre *en lo real*, mediante el flechazo, o las técnicas eróticas, pero nunca primordialmente mediante el fantasma. La identidad deseo = goce es el nombre erotológico/amoroso del acontecimiento, y esta identidad es, de hecho, “encarnada” por la Mujer. La mujer es el *sitio* erotológico-amoroso absoluto, porque ella es esa *materialidad* oprimida primero físicamente y luego por el lenguaje: por el Estado que impone el hombre. Una vez más, la mujer es para el hombre la aberración topológica absoluta, a la vez la carne de su carne, el hueso de sus huesos, como

dice Adán, es al mismo tiempo lo Otro radical, el exceso. Ella es por esto mismo sitio absoluto, en la medida en que un sitio se define, antes del acontecimiento que atestigua por sí solo su existencia, por ser un ente del que es indecible si es interior o exterior a la situación (así, los animales no saben si son interiores o exteriores a la Naturaleza, no habiéndola abandonado luego del acontecimiento del pecado original). Ocurre que en la mujer, deseo y goce son idénticos, y no se “pulsan” según una dialéctica de interioridad/exterioridad como en el hombre: y esta identidad *deviene* el sustituto de lo ente contradictorio para el hombre, quien descifra en él *mediante* el principio de no-contradicción que yace aquí una aberración topológica, algo que no es precisamente *ni* contradicción lógica *ni* incompatibilidad alógica. El acontecimiento maso-deleuziano consiste en *acceder* a esa imposible paradoja como condición de posibilidad trascendental de todas las contradicciones, para Deleuze, “superficiales”, que no expresan sino la paradoja misma del ser = acontecimiento. Lo “inmediato” del deseo = goce femenino *real* como “‘inmediatamente’ no-a-alcanzar”: a sus pies, sin consunción de ese sitio virtual en el deplorable acto actual de la penetración y la eyaculación.

En otros términos y para terminar, el masoquismo masculino es aquello que *predispone* a una “ontología esquizofrénica”, literalmente, porque el Masoquista es aquel que vuelve, como todo lo demás a continuación, *la imposibilidad masculina del deseo y del goce “composibles”*, poniendo en fuera de juego al segundo. Es por esto que a Deleuze le gustan tanto los reptiles, los piojos, el mundo subterráneo de los topos y de los presocráticos: el masoquista es aquel que, arrastrándose a los pies de la Ama, reúne la composibilidad del deseo y del goce que *es* originariamente esta última, en cuanto Mujer; composibilidad sublimada

a continuación como concepto en el Reino de los Imposibles que es lo virtual mismo. Y esto, con el intermediario de la mujer, identidad “oscura”, fantasmática hasta nuestra Tesis que elucida su enigma, del deseo y del goce que se trata de “reunir”.

Salvo esta excepción: el Masoquista masculino es aquel que reúne *en y por* lo virtual lo real de la Mujer al presentar su goce a sus pies, al irrealizar ese goce cerca de la plenitud virtual del Deseo que lo reabsorbe sin tregua. Pero ese “real de la Mujer” no es otro que la identidad deseo = goce, aquel que ella precisamente ha *perdido*, y definitivamente, por la violencia “falocéntrica” originaria: ella tampoco “encuentra” esa identidad sino virtualmente, pero por alguna razón “desde abajo”, “volviendo a descender”. “Lo inaccesible virtual” que Badiou estenografiaba de la esencia infinita del “gocé” femenino, la “decisión axiomática” que permite acercarse a él, asintóticamente, no se hace, como en la posición masculina, por “remontada”, sino por “redescenso”. El “*pompoir*” singular por el que las dos posiciones se “reúnen” son dos asíntotas donde, *en lo virtual*, Ama y Esclavo, hombre y mujer, “comulgan” en el acontecimiento deleuziano propiamente dicho: lo virtual puro donde deseo y goce se identifican nuevamente, siendo inaccesibles en lo real como tales para el animal humano, debido al pecado original. Tal es la “viñeta” de la escena eterna que nos describe Deleuze: él produjo completamente, por tanto, la *ontología femenina* propiamente dicha, con medios de una impresionante sutilidad. Consiguió “devenir-mujer”, en el concepto: producir, eternamente, la metafísica de la posición “mujer”, que nosotros hacemos comunicar con el “machismo trascendental”.

Sin embargo, aunque aquí bajo mi propio riesgo, tal vez podamos decir que en efecto Deleuze es a Badiou, como por adelantado, lo que

Aristóteles es a Platón, por las razones arqueolibidinales que hemos puesto aquí en evidencia. La libido masculina sólo puede ser “ascensional”, y entonces su verdad sólo puede estar “abajo”: para subir hace falta estar en el suelo.<sup>3</sup> A la inversa, la libido femenina sólo puede ser “ahondante”, contraascensional, activando los medios para “redescender” a la identidad “ctónica” deseo = goce cuya violencia falogocéntrica siempre la ha partido. Pero es por esto que ella permanece, por su parte, “arriba”: para redescender hace falta sobrealzarse. Y ésta es la “viñeta” de Deleuze en su verdad eterna.

Ahora bien, corre una anécdota sobre Aristóteles quien, poseído por su Deseo por una célebre prostituta griega, habría dejado a ésta “montarlo” a horcajadas. Aristóteles, la “mujer” de Platón, el “masoquismo” del sadismo inherente a todo platonismo, como lo ha conjeturado Milner, es asimismo la verdad de éste: mucho antes de Sacher-Masoch y Deleuze. Ontológicamente, la “verdad” de la ascensión separadora y viril es la inmundicia subterránea y ctónica que la sanciona.

En el principio, la esquizofrenia: el presocratismo es la esquizofrenia propiamente filosófica, la profundidad absoluta cavada en los cuerpos y el pensamiento, y que hace que Hölderlin antes de Nietzsche haya encontrado a Empédocles. [...] Se trata de un mundo del terror y la crueldad, del incesto y la antropofagia.

---

<sup>3</sup> *Por otra parte*, Badiou no deja de poner algunas cartas sobre la mesa, para quien sabe leer. Por ejemplo, en las notas de conclusión de *Lógicas de los mundos*: “Mallarmé narra cómo el naufragio de un navío convoca, en el caso del capitán en el fondo del mar que inscribe la escasez en la superficie de las olas, la inminencia del abismo. Entonces, en el Cielo, aparece la Constelación. Beckett narra cómo una larva, que se arrastra en la noche con su saco, le arranca a otra, encontrada por azar, el relato anónimo de lo que significa vivir. [...] Es probable que mi filosofía no apunte a otra cosa que a comprender completamente estas dos historias.”

Ese mundo, para un badiouista, o digamos para un badiouista “kacemizado”, es el de las verdades, y no del principio. El principio es aquello que *permite* terror y crueldad, incesto y antropofagia: antes del pecado original, nada de todo esto: a lo sumo figuras del tipo “el pez grande come al pequeño”. Es también la apropiación lo que permite, a continuación, la esquizofrenia, que es todo salvo “en el principio”, pero infinitamente posterior. Cuando Badiou dice que el hombre es el animal que habita la mayor cantidad de mundos, dice de manera estricta —pero inconscientemente, así que soy yo quien lo dice— que la esquizofrenia es una de esas caras, oscuras, de la aptitud antropológica para la apropiación “ilimitada” del ser. Ella no está, ciertamente, “en el fondo” de las cosas. Digamos incluso que es de este modo como yo singularizo mi “vista” del acontecimiento con respecto de la de Badiou: las verdades eternas se consiguen *también* a costa de horrores innumerables. Éstos sólo existen por nosotros. No “en el fondo de las cosas”, como para Deleuze, tampoco en la inexistencia beata a la que los condena la contemplación ontológica de Badiou, y que los irrealiza más de lo que querrían. Deleuze, de manera ética, otorga una plenitud *ontológica*, y por tanto resignada, al Mal (“antropofagia, incesto”, etc.), al virtualizarlo. Badiou irrealiza el propio Mal en el Cielo subjetivante de las verdades eternas, angélicas y benedictinas.

Concluyo en esta verdadera *profesión de fe* emitida por Deleuze, que excede, en algún sentido, su ontología estricta: ésta más bien prescribe aquello que su lector *puede hacer* mejor con ella.

Así pues, el problema es saber de qué modo el individuo podría superar su forma y su vínculo sintáctico con un mundo para alcanzar la comunicación universal de los acontecimientos, es decir, la afirmación

de una síntesis disyuntiva más allá no sólo de las contradicciones lógicas, sino incluso de las incompatibilidades alógicas. Sería preciso que el individuo se captara a sí mismo como acontecimiento. Y que el acontecimiento que se efectúa en él fuera captado también como otro individuo injertado en él.

*Traducción del francés: Alan Cruz Barrera*

## El oído trágico de los intelectuales\*

A: “*Ma peau lie Tique ?... Réponse: lait qui lie Bre sait l'impôt cible du sans blanc. C'est pourquoi on nait foutu. Parce que les dés, et qui lie Bre, sont les sans ciel...*”

B: “*Votre politique ne me dit rien qui vaille. C'est ce que nous pensions: elle n'arme pas, mais désarme...*”

Dominique Grisoni, *La Politique de Lacan*

Jacques Lacan nunca se cansó de insistir en que sus enseñanzas y escritos no se habían realizado para ser entendidos. En efecto, como ha sido recalado en ocasiones, la función primaria de las infames grafías y algoritmos de Lacan, de la rigurosa polivalencia de sus conceptos (el Otro, el *objet a*, lo real), y de su estilo alusivo y aforístico, era producir malentendidos (en francés, *des malentendus*).<sup>1</sup>

---

\* Extractos de: Peter Starr, *Logics of Failed Revolt. French Theory After May '68*, Stanford, California, Stanford University Press, pp. 37-70.

<sup>1</sup> Lacan dedicó una semana del seminario titulado *Encore* (1972-3) para deliberar sobre la proposición de que “lo escrito no está para ser entendido [*l'écrit, ça n'est pas à comprendre*]”; y otra para glosar una grafía improvisada “[que] no se manifiesta como ejemplar a menos que su uso sea, como de costumbre, producir malentendidos”. Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*,

El método de esta locura era transparente. Lacan tomó como punto de partida el descubrimiento de Freud, para quien la verdad de la psique no podía ser sino un *malentendu*, que se hace escuchar sólo a través de los fragmentos del discurso donde el significado falla, donde el conflicto entre el inconsciente y la censura permiten que el mal (y “la enfermedad”: *le mal*) sea entendido, pero necesariamente mal-entendido (*mal-entendu*). Concluía que si tal fuera el caso, la verdad del deseo, es decir, la verdad en sí, nunca puede ser dicha por completo; “las palabras fallan”.<sup>2</sup> Pero es precisamente a través de este fracaso material, de esta carencia de material, como la verdad participa de lo “real”. La grandiosa originalidad del proyecto de Lacan reside en las medidas que llamó, en un estilo tanto analítico como pedagógico, el “medio-decir” (*le mi-dire*), y que tomaría para imitar esa carencia, reproduciendo el equívoco y el sinsentido del discurso del inconsciente. En pocas palabras, fue implacable en su deseo de ser malentendido, y sus lectores han estado alegres de complacerlo.

Hay pocas áreas donde Lacan parecería haber sido más consistente y sintomáticamente malinterpretado que en materia de política revolucionaria. En este capítulo, y nuevamente en el quinto capítulo, tendré la oportunidad de examinar varios argumentos con los que Lacan buscó retratar el proyecto revolucionario como un *impasse* repetitivo y/o recuperativo. Y a pesar de ello la historia teórica y política del post-Mayo francés da testimonios una y otra vez de la ligereza con la que el terreno delimitado por la teoría lacaniana podría ser resituado explícitamente en términos políticos, e incluso revolucionarios. Si

---

*Livre XX : Encore*, p. 35; Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, p. 149.

<sup>2</sup> J. Lacan, *Télévision*, p. 3.

miramos en retrospectiva *l'après-Mai*, encontramos discípulos, pasados y presentes, del seminario de Lacan, que desempeñan papeles críticos en el movimiento feminista (Antoniette Fouque, Luce Irigaray, Michele Montrelay), en la antipsiquiatría francesa (Félix Guattari) y en el maoísmo francés (Jaques-Alain Miller, Judith Miller [hija de Lacan]), así como en el ámbito de la “teoría textual” (Philippe Sollers, Julia Kristeva). En su momento, cada uno de estos proyectos involucraba un oído selectivo de las lecciones de Lacan. Por ejemplo, ser un lacaniano en la izquierda proletaria maoísta implicaba escuchar el eco de la máxima maoísta “el Uno se divide en Dos”, dentro de la crítica de Lacan de ese falaz conocimiento unificador que él llama semblante. Implicaba también, ver los elementos esenciales de la autocrítica maoísta en el ritual de nombramiento autoautorizado —la así llamada *passé*— con el que la lacaniana *École freudienne de Paris* (EFP) designaba a sus integrantes de más alto nivel.<sup>3</sup> Sobre todo, significaba vivir la aventura de la China de Mao entre los confines de la Escuela de Lacan, una sociedad democrática, ostensible bajo la sombra de un líder que era “más que un rebelde”.

Con exactitud, no hubo nada en el trabajo de Lacan que intentara contrarrestar el extremo voluntarismo del pensamiento político maoísta o la fe de este último en la revolución espontánea. De cualquier modo, en medio del fervor revolucionario de los acontecimientos de Mayo, los puntos esenciales del desacuerdo palidieron ante la extraordinaria habilidad de Lacan para catalizar aspiraciones revolucionarias. Sus discípulos más jóvenes debieron haber sospechado de la falsedad

---

<sup>3</sup> Elisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans : Histoire de la psychanalyse en France*, tomo 2, pp. 449-450.

del rumor reportado subsecuentemente en el *The New Yorker*, de que había sido el mismo Lacan quien (a finales de Mayo de 1968) había transportado de contrabando al líder estudiantil Daniel Cohn-Bendit a través de la frontera alemana, en la parte trasera de su *Jaguar*.<sup>4</sup> Más que otra cosa, fueron los deseos de sus discípulos, sus malentendidos sintomáticos de la teoría lacaniana, los que sirvieron para perpetuar la trivial imagen de Lacan como izquierdista radical, que este rumor expresa directamente.

Conforme el ardor revolucionario de Mayo se atenuaba, la tentación creciente entre los críticos de Lacan fue insistir en las aportaciones, en esencia contrarrevolucionarias, de su trabajo. De cualquier forma, en sus argumentos (de una superficialidad incontrovertible) hubo una vez más una tendencia significativa hacia el malentendido.

Consideremos la introducción de Dominique Grisoni a la introducción de su trabajo de 1977 *La politique de Lacan* (una ingeniosa conversación satírica donde un discípulo insomne le pide a Lacan que se comprometa con Giscard o Mitterand, sólo para convertirse en presa de los equívocos y la ofuscación). Al comienzo, Grisoni intenta definir la política de Lacan como una especie de “pesimismo radical” fundado en la creencia fatalista de que “el dado ha sido lanzado [...] pues la política es tan sólo un juego lanzado *sobre* lo real al que, en consecuencia, la política misma no tiene acceso”.<sup>5</sup>

Pero la así llamada política de Lacan se resiste singularmente a cualquier ejercicio de definición que pudiera borrar su estatuto de efecto textual.

---

<sup>4</sup> Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, p. 86. Para una discusión detallada de los efectos de la teoría lacaniana en el trabajo de los jóvenes teóricos que lucharon en las barricadas de Mayo, cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 478-546.

<sup>5</sup> Dominique Grisoni, “Politique de Lacan”, p. 25.

Y de ser reductible a una posición precisa, no sería ésta: “Para querer ser capaz de cambiar *lo que es*, es mejor optar por administrar *lo que es*, lo mejor que uno pueda.”<sup>6</sup> Pues el punto al que apuntaría Grisoni en el tiro al blanco lacaniano —el de un “mánager” de las almas— es justo lo que Lacan denunció durante años en una psicología del Yo estadounidense para la cual el análisis es poco más que un proceso de adaptación conformista. En otras palabras, para volver en contra de Lacan la crítica formulada por los teóricos del Partido Comunista Francés (PCF), que habían empezado a parlotear desde finales de los años 1940, Grisoni tiene que olvidar que fue la concurrencia de Lacan con los términos de esa crítica, y a lo largo de toda su vida, la que, entre otros factores, permitió al PCF en 1970 reconocer su trabajo como la única forma aceptable de psicoanálisis.

Encontramos una insistencia similar en el impulso contrarrevolucionario de la teoría lacaniana dentro de la mordaz reseña que hace Castoriadis de *La pensée 68* de Luc Ferry y Alain Renaut.<sup>7</sup> Dentro de la reseña, Castoriadis atribuye el desarrollo de la visibilidad de Lacan, Foucault, Derrida y Deleuze/Guattari después de Mayo del 68 a un supuesto fracaso de los acontecimientos. Lo que estos “ideólogos franceses” ostentan hacia el pasado, argumenta, fue una

legitimación de los límites [...] del movimiento de Mayo: “Ustedes no intentaron tomar el poder (tenían razón)”. “No intentaron instituir contrapoderes [*des contre-pouvoirs*] (de nuevo tenían razón, pues los contrapoderes son formas de poder ellos mismos, etc.)”. Con esto se propone una legitimación de la retirada y la renuncia, del

---

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain.*

rechazo al compromiso o la aceptación de uno meramente moderado y localizado: “En cualquier acontecimiento o historia, el sujeto y la autonomía son simplemente mitos de Occidente”.<sup>8</sup>

Nada podría estar más equivocado que ver en todos esos *topoi* teóricos “la muerte del sujeto, del hombre, de la verdad, de la política, etc.” como argumenta Castoriadis contra Ferry y Renault, tal y como se expresa el *ethos* de Mayo.<sup>9</sup> La función de tales *topoi*, así como los de una lógica de la repetición estructural que Castoriadis mismo ayuda ingenuamente a ritualizar (“los contrapoderes son formas de poder ellos mismos”), fue antes que nada la de camuflar un movimiento de ruptura por parte de aquellos que participaron en los acontecimientos de Mayo. O mejor, “la ideología francesa” permitió que exmilitantes racionalizaran un repliegue masivo hacia la esfera privada, mientras les proveía la ilusión de una sensibilidad radical<sup>10</sup>. En la medida en que Castoriadis sitúa una y otra vez a Lacan en el rol de flautista de Hamelin de este movimiento reaccionario, sugiere que el malestar de la cultura política contemporánea proviene no de un malentendido con Lacan sino de haberlo comprendido demasiado bien.

Para alcanzar una comprensión tan estable de cómo Lacan ha sido entendido en la historia, Castoriadis (como Grisoni) se ve obligado a empequeñecer un cierto deseo de revolución que Lacan era propenso

---

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis, “Les mouvements des années soixante”, pp. 192-193.

<sup>9</sup> Las características esenciales que Ferry y Renault atribuyen al pensamiento del 68 son marginalmente contrarias a la banalidad de los *topoi* que Castoriadis sugiere leer en su lista. Incluyen: 1) el tema del “fin de la filosofía” (Althusser, Derrida); 2) la recursión a los paradigmas genealógicos (Foucault); 3) una desintegración de la idea de la verdad; 4) una “historización de las categorías para clausurar cualquier referencia a los universales”. Cf. L. Ferry y A. Renault *op. cit.*, pp. 40-51.

<sup>10</sup> C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 193.

a tomar en serio. Es decir, se ve obligado a enflaquecer la profunda ambivalencia o duplicidad de la teoría de Lacan acerca de la política revolucionaria, una duplicidad manifiesta en su paradójica habilidad para catalizar las mismas aspiraciones que antes parecía dedicarse a desenmascarar. La destacada ambivalencia del expediente histórico alrededor de la pregunta por la aportación revolucionaria o contrarrevolucionaria de la teoría lacaniana propone rastrear la ambivalencia en el texto mismo. En especial porque en él se descubren las huellas de una pedagogía psicoanalítica en la cual el vínculo de transferencia está necesariamente en juego.

Hay un momento de escandalosa tergiversación en el texto de Castoriadis, que de hecho nos ayuda a comenzar esta inquisición. Tengo en mente su asombroso reclamo, me refiero a la idea de que Derrida, Foucault y otros autores discutidos por Ferry y Renaut ocultan el análisis de las instituciones en general, así como la distinción entre poder de hecho y poder de derecho en particular, “sustrayendo en esencia su autoridad de la de Lacan”.<sup>11</sup>

Detrás de esta insólita declaración hay una fascinante y abundante historia institucional. Un analista practicante desde 1974, Castoriadis, se había unido en 1969 con François Perrier, Piera Aulagnier, Jean-Paul Valabrega y otros antiguos miembros de la *École freudienne de Paris* para fundar lo que se conoce borrosamente como el *Quatrième groupe* u OPLF (*Organisation Psychanalytique de Langue Française*). Antes de comprometerse con un pluralismo teórico y con la noción de que se necesitan pruebas clínicas de la doctrina psicoanalítica, los miembros del *Quatrième groupe* se unificaron en torno a la sospecha de un con-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 192

formismo transferencial que veían integrado a la estructura institucional de la EFP. Su experiencia de la Escuela de Lacan fue la de una institución cuyo democratismo ornamental (de derecho) fue socavado de manera radical por una fijación transferencial en la figura de Lacan como “monarca” de hecho (el término es de Elisabeth Roudinesco).<sup>12</sup>

Castoriadis se apresura a sobrestimar la autoridad de Lacan en lo que ve como un ocultamiento generalizado de la clase de análisis institucional que podría dar cuenta de las discrepancias de los poderes de hecho y de derecho. Pero son los mismos términos de su error los que nos ayudan a ver más allá de su declaración anterior, donde la teoría lacaniana transmite la ilusión de un radicalismo sin asumir el riesgo que implica la pregunta fundamental: ¿por qué fue que el *efecto* del discurso lacaniano tendía tan seguido a crear, precisamente, el tipo de automisificación que Lacan en principio quería exponer? La sugerencia es que, en vez de descartar simplemente el trabajo de Lacan como vehículo de una fe ambivalente, debemos examinar una ambivalencia inherente a la transmisión del conocimiento psicoanalítico, un divorcio entre intentos y efectos que parece tener todo que ver con el amor de transferencia.

“Ha sido la paradoja interminable de la posición de Lacan —argumenta Jacqueline Rose— el que se haya provisto de la más sistemática crítica de las formas de identificación y transferencia que, por fuerza de los hechos, ha venido a representar completamente”.<sup>13</sup> La ambivalencia esencial del ejemplo lacaniano para la política revolucionaria durante el periodo post-Mayo refleja una lógica de Möbius similar. Fue precisamente por el hecho de que Lacan formulara una crítica

---

<sup>12</sup> Para el *Quatrième groupe*, cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, pp. 470-477; S. Turkle, *op. cit.*, p. 260-261.

<sup>13</sup> J. Mitchell y J. Rose (eds.), *op. cit.*, p. 53

radical de la aspiración humana a la unidad —o mejor, de la única y completa Revolución— que acabó por focalizar el deseo por el Uno (la Revolución). “De 1968 en adelante —escribe François Roustang— se divulgó [entre los estudiantes de Lacan en la École Normale] una exorbitante creencia en Lacan como guardián de un gran secreto: sería él quien podría construir, o reconstruir, la unidad del conocimiento”.<sup>14</sup> Lacan se complacía en citar al cardenal Mazarin en el sentido de que “la política es política, pero el amor siempre sigue siendo amor”.<sup>15</sup> Sin embargo, su propio virtuosismo (paradójico) en estilizar su rol de “sujeto-supuesto-saber” garantizaba que, en el universo lacaniano, la política nunca fuera sólo política ni el amor sólo amor.

Tomo prestado el título del presente capítulo, “El oído trágico de los intelectuales”, de uno de los testigos más elocuentes del fenómeno cultural que fue el psicoanálisis lacaniano. A la pregunta por la que hasta ahora he sido interrogado —¿qué es lo que los intelectuales franceses modernos oyen (u oyen mal) en la teoría lacaniana?— Catherine Clément responde evocando la propensión de Lacan hacia lo trágico:

Lacan se ha llenado de *hybris* Griega, cerradura [*absence d'issue*] y desmesura imposibles. El héroe griego, el héroe trágico, del cual Lacan es un modelo perfecto teórico y estilizado, se sitúa más allá de cualquier modo de distancia... Ha olvidado la lección del mito, que como Lévi-Strauss nos indica, nos alecciona a buscar la “distancia apropiada”. Hay que mantener la distancia adecuada entre

---

<sup>14</sup> François Roustang, *Lacan : De l'équivoque à l'impasse*, p. 12.

<sup>15</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, p. 374.

usted y la locura del deseo imposible, entre usted y lo real: pero esta distancia de hecho existe, se regula desde todos sus ángulos por los múltiples códigos de la llamada vida cotidiana. En cambio, como fue descrito por Lacan, la práctica psicoanalítica consiste en *exacerbar la distancia*. Que no haya malentendido, almas miserables: su deseo está por siempre separado de su objeto, que a su vez se haya perdido, y será socavado por las separaciones más repletas de agonía. Después están todas sus sublimes sentencias, que aprehende el oído trágico de los intelectuales, siempre dispuestos a ser seducidos donde sea que lo imposible sea propuesto como tal; aquellas sentencias, cuyo ritmo arrullador concilia la delicia en la pérdida del paraíso perdido.<sup>16</sup>

Es la misma sugerencia de una frase como “el oído trágico de los intelectuales” la que necesita un examen ulterior de sus límites. ¿Cuál es la cualidad histórica o política del intelectual que ejercita un “oído trágico” y cómo fue que Lacan hablaba a ese órgano? ¿Es acaso el “oído trágico” simplemente “trágico”? ¿O hay en él otros modos de audición implicados? Es a esta última pregunta sobre la que me vuelvo ahora, reservando el tema de la cualidad histórico-política para el quinto capítulo.

#### TRAGEDIA Y COMEDIA

Desde que Freud escribió en una carta a Wilhelm Fliess, que data del 15 de octubre de 1897, que el “acentuado poder de *Edipo Rey*” descansa sobre la toma de posesión de “una compulsión que todos reconocen

---

<sup>16</sup> Citado por F. Roustang, *op. cit.*, p. 20.

por sentir su existencia en ello mismo”, el proceso del psicoanálisis ha sido interpretado en varias ocasiones como una confrontación con el significado trágico que todo sujeto humano porta consigo.<sup>17</sup> Incontables referencias al ciclo edípico, a Electra y la *Orestíada*; lecturas de *Hamlet*, *Lear*, *Medea* y *Fedro* corroboran el dictamen de Lacan según el cual “la tragedia está al frente de nuestra experiencia como analistas”.<sup>18</sup>

Durante el seminario de la *Ética del psicoanálisis* de 1959-1960, Lacan discutía acerca de la función ejemplar de la tragedia en la rigurosa mirada de la experiencia analítica. El objetivo del análisis, como él lo veía, era llevar al paciente (o *analizando*) a confrontar la cuestión de la existencia humana (“¿Qué soy-ahí?”) postulada en el espacio de la Ley y la *jouissance* enterrada que él llamaba Otro.<sup>19</sup> Así, el analizando imita al héroe trágico hasta atravesar la ansiedad característica de las funciones del ego, al nivel de un cierto horror primordial gobernado por el conjunto de misterios de la procreación y la muerte. Como en la tragedia, el análisis apunta a un territorio ético más allá de la persecución egoísta del placer, más allá de la inquietud utilitaria o su consecuente enfoque instrumental, más allá incluso del deseo de un objeto localizable —en pocas palabras, un territorio ético más allá del utilitarismo. Su fin es la *catharsis*, entendida no como “descarga” o “purga” —conceptos centrales en el inventario de Freud y Breuer del desahogo del trauma psíquico en los tempranos *Estudios sobre histeria*— sino como una forma ritual de “purificación”.<sup>20</sup> Lacan apela a la purificación trágica del deseo a través de la suposición de un sujeto que

---

<sup>17</sup> Sigmund Freud, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess*, p. 265.

<sup>18</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p. 285.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Écrits*, p. 549.

<sup>20</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, pp. 286-287.

llama, siguiendo a Heidegger, “ser-para-la-muerte”,<sup>21</sup> contra aquellos que reducirían el psicoanálisis a una terapia estrictamente técnica de descubrimiento y trabajo sobre el material psíquico reprimido.

Para ejemplificar el proceso de la purificación trágica, Lacan se vuelve a la figura de Edipo —no el belicoso rey de Tebas, sino al marchito e ingeniosamente desafiante héroe de Sófocles en *Edipo en Colono*. Vagando en un estado de suicidio suspendido y sustraído de los “bienes” mundanos, en la zona intermedia entre el parricidio y la pulsión de muerte, Lacan se refiere a él como “el entre-dos-muertes” [*l’entre-deux-morts*], Edipo en Colono remite a la “libertad trágica” del héroe que delibera y consiente su maldición: “en la base de la verdadera subsistencia de un ser humano, la subsistencia de la sustracción de sí mismo del orden mundo”.<sup>22</sup>

De acuerdo con la primera y principal de las cuatro proposiciones de Lacan sobre la ética del psicoanálisis —“la única cosa de la que uno puede ser culpable es ceder terreno al propio deseo”— Edipo permanece “renegando hasta el final, exigiendo todo, sin renunciar a nada, sin reconciliación”.<sup>23</sup> Su única pasión (aunque se trate de una pasión unificadora) es la pasión por el conocimiento —o bien, “el deseo de tener la última palabra sobre el deseo”.<sup>24</sup> Así, el desfigurado Edipo prueba ser un consumado practicante de la *entrée-en-Je* (entrada-en-Yo) como imperativo propuesto por la máxima freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* (“donde era Ello, ha de ser Yo”), imperativo restringido a lo imposible que penetra en la verdad del deseo de uno, estableciendo aquello que Lacan llama “experiencia ascética freudiana”.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 357

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 352-353.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 370 y 358.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

Al cargar sobre la espalda la maldición que pesa sobre la estirpe de Lábdaco, Edipo se vuelve el emblema de una paradoja trágica en el corazón de la teoría lacaniana, donde la *entrée-en-Je* (el advenimiento de la subjetividad) siempre conduce al reconocimiento de una *entrée-en-jeu* (entrada en juego) que le antecede —en otras palabras, se trata del reconocimiento del hecho de que el sujeto como sujeto (como *Je*) siempre fue generado por ese “juego de símbolos” (*jeu des symboles*) en medio del cual ha nacido.<sup>26</sup>

Con respecto a Antígona, Lacan hace una lectura muy parecida a la que hace del padre de ella. Al rehusarse al compromiso con su deseo de enterrar el cadáver de su hermano Polinices, y con ello penetrar la zona “entre dos muertes”, Antígona gana un estatura trágica a través de su conjetura (criminal) del *Até* (perdición, ruina; impulso atolondrado) familiar. En efecto, incluso con mayor claridad que su padre parricida, Antígona representa la paradoja trágica donde la búsqueda del sujeto de una “ley propia”, su *entrée-en-Je*, siempre se trata de la “aceptación de algo que comenzó por ser articulado en generaciones que lo anteceden, que en estricto sentido es *Até*”.<sup>27</sup>

Pero Antígona literalmente eclipsa a Edipo. En su lectura de *Antígona*, Lacan insiste una y otra vez en la fascinación que cuelga de su embelesadora y brillante imagen visual:

De hecho, Antígona nos revela el campo de visibilidad que define al deseo.

---

<sup>26</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, p. 232.

<sup>27</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p. 347.

Este campo de visibilidad se enfoca en la imagen que se apodera de un misterio hasta ahora nunca articulado, pues nos obliga a cerrar los ojos en el mismo momento en que lo miramos. Sin embargo, esa imagen es el centro de la tragedia, puesto que es la misma imagen de Antígona. Sabemos bien que en los argumentos moralizantes, por encima y más allá del diálogo, es Antígona la que nos fascina, Antígona en su insoportable esplendor. Tiene las cualidades de atraernos y, a su vez, alarmarnos, en el sentido de que nos intimida; esta terrible víctima voluntaria nos perturba. Es en la conexión con un poder de atracción como éste que deberíamos buscar el verdadero sentido y el verdadero misterio, el verdadero significado de la tragedia...<sup>28</sup>

Para el espectador, el momento de la transición definitiva de Antígona hacia su muerte-en-vida y su comprensión del horror de Até está marcado por el “intolerable brillo” de una belleza cuyas funciones paradójicas son; por un lado, postular un reino de la *jouissance* que pasa a través de los bienes terrenales (aquí se entiende: a través del conflicto entre familia y la tierra del padre central a Hegel en su lectura del juego); y por otro, exigir la entrada a ese reino. En otras palabras, la violenta luminosidad de la belleza trágica de Antígona constituye una barrera que sitúa al espectador ante “el inefable terreno del deseo radical que es el terreno de la destrucción absoluta”, mientras opera en el espectador una “ceguera esencial”.<sup>29</sup> Al darse cuenta de lo que Lacan llama “una belleza que no debe ser tocada” (*un beau-n’y-touchez pas*), la tragedia repite la estructura del fantasma.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 256 y 327.

<sup>30</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 298 y 345.

Lacan se refiere al lugar innombrable del deseo apocalíptico y la *jouissance* enterrada fuera de la barrera fantasmática como a “la Cosa analítica” (*la Chose analytique*).<sup>31</sup> Derivado del término de Freud (*das Ding*) como primer elemento externo alrededor del cual el niño orienta su exploración, la Cosa de Lacan designa el espacio del objeto fundamental perdido: “el Otro absoluto del sujeto, [que] uno debe encontrar de nuevo”.<sup>32</sup> En la vida del niño, la Cosa viene a ser dentro de varias etapas, una *jouissance* involuntaria original con la madre (como paradigma del “Otro absoluto”), que empieza por la “represión primaria” en la que el niño se ve imposibilitado de articular como demanda su deseo para recapturarlo.<sup>33</sup>

El sitio vacío inaccesible, delimitado por esta primera experiencia del Otro, toma una forma definitiva con el derrumbe del complejo de Edipo. Lacan hablará del acto que interrumpe a la pareja imaginaria de madre e hijo como desalojo de “significante fálico” —significante del deseo del niño de ser el falo de los deseos de la madre— por el “significante paterno” o *Nom-du-Père*.<sup>34</sup> La ausencia del significante primario —del significante fálico o el “significante del *désir de la mère*”— que resulta de la cadena de significantes que constituye al sujeto como sujeto viviente de deseo, refuerza la hendidura (*Spal-*

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>33</sup> J. Lacan, *Écrits*, pp.690-691.

<sup>34</sup> Hay un concepto implícito en este análisis —el del llamado “*désir de la mère*”— cuya duplicidad esencial puede ser ilustrada por una referencia al juego del carrete de Freud. El carrete que el niño lanza (*Fort*) sirve de símbolo: 1) Para la madre como objeto del deseo del hijo. 2) Para el hijo como único objeto del deseo de la madre; es decir, como falo. Con el rechazo del carrete (este “asesinato de la cosa”) el niño ensaya una represión edípica del significante fálico o significante del “*désir de la mère*”, que lo suspenderá en lo simbólico y consolidará la Cosa (ahora, lo Real) como espacio imposible de pérdida irremplazable.

tung) que comienza con la represión primaria. Por tanto, mientras la Cosa se desarrolla hacia un espacio negativo horadado por fuera y alrededor del significante reprimido del *desir-de-la-mere*, el sujeto se halla más y más descentrado junto con las líneas expresadas en el *Cogito* de Lacan: “No soy, ahí donde soy juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, ahí donde no pienso en pensar”.<sup>35</sup> Entre otras cosas, el “falo” es el nombre que Lacan da a eso que prohíbe el deseo del Otro (como sitio del ser del sujeto), y refuerza también la existencia en el modo de “carencia-de-ser” (*manque-à-être*).

Lacan deja pocas dudas sobre la ejemplaridad de Antígona como heroína trágica, inseparable del rigor con el que ella carga, “milagrosamente”, un “corte significativo” —del que ambos la constituyen como sujeto (como sujeto a la muerte) y deseo barrado de la madre<sup>36</sup> en el cual reside el secreto de su ser:

No obstante empuja hasta el límite la realización de algo que podría llamarse, simplemente, la pulsión de muerte como tal. Ella encarna tal deseo: Medítenlo. ¿Qué pasa con su deseo? ¿No debería ser el deseo del Otro y vincularse al deseo de la madre?<sup>37</sup>

Se sigue de esa particularmente trágica relación una suspensión radical de “todo ciclo del ser”, un llamado a la polémica de “todo lo que tenga que ver con la transformación, el ciclo de generación y corrupción, o la historia misma”.<sup>38</sup> La heroína trágica se acerca al límite de la pura

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>36</sup> Peter Starr escribe “(m)Other”. [*N. del T.*]

<sup>37</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 277 y 331.

pulsión de muerte, y a una consecuente interrupción del proceso del deseo como una infinita persecución de satisfacción imposible.

Pero la realización subjetiva del ser-para-la-muerte es propiamente insostenible; Até, dice Lacan, “designa el límite que la vida humana puede cruzar por sólo unos instantes”.<sup>39</sup> Es en realidad la pulsión de muerte lo que nos dice por qué, para Lacan, el deseo siempre vuelve a la orilla de la experiencia de la aniquilación apocalíptica. Pues la pulsión de muerte es en principio ambivalente con respecto a la temporalidad esencial. Revelada y oculta en la resoluta atemporalidad del trágico ser-para-la-muerte, la pulsión de muerte también sirve de “matriz del deseo”, dado que provee la energía necesaria para la represión primaria.<sup>40</sup>

Hablar de la pulsión de muerte como “matriz del deseo” equivale a recordar aquello que la pulsión de muerte instituye en la represión primaria —esto es, la Cosa (materna). Como el espacio imposible de una bondad enterrada —en especial de la bendición que servía como objeto del deseo de la madre— la *Chose* sirve al mismo tiempo de causa y objeto del deseo.<sup>41</sup> Constituido por un falo barrado, alberga el origen mismo de la cadena significante cuyo mandato irrealizable es producir, en adelante, el retorno de una experiencia imposible de satisfacción. Es al tiempo, producto de la institución del deseo de muerte y matriz de una “creación *ex nihilo*”.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>40</sup> Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, p. 167.

<sup>41</sup> El nombre que Lacan da al significante que funciona tanto como causa y finalidad del deseo es *objet (petit) a*. Suple al falo y (con frecuencia parte del fetiche) aquello que garantiza la fantasía masculina y la perversión polimórfica, así el *objet a* es puesto típicamente en circulación por la mujer en su rol dual de objeto de deseo y guardián del falo. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, pp. 67-68; J. Mitchell y J. Rose (eds.), *op. cit.*, p. 143.

<sup>42</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, pp. 252-253.

Como la pulsión de muerte, la Cosa implica una vinculación espiral de Möbius; del deseo de muerte radicalmente atemporal, con el deseo como forma de deslizamiento temporal. Tal vinculación sirve para señalar las limitaciones de la tragedia en la constitución de una ética psicoanalítica. Lacan define el obrar trágico en el epicentro de aquella ética como la suposición triunfante de un ser-para-la-muerte. Esto a través de un acto de negación que es idéntico a la entrada del sujeto en la significación.<sup>43</sup> En otras palabras, la tragedia implica una aceptación absoluta de la fatalidad derivada del hecho de que el nacimiento del sujeto-infante acaece dentro de una red de símbolos cuya totalidad se extiende al grado de dar forma a su destino hasta —y más allá— de la muerte.

Pero la ambivalencia del orden simbólico se presenta a lo largo de las líneas visibles sugeridas por mi discusión sobre la pulsión de muerte. Aparte de ser el lugar de la Ley paternal, es también el lugar de un deseo capaz de prevenir la trágica aniquilación de las fuerzas vitales. Es lo que puede leerse inmediatamente después de la evocación de una “realización subjetiva de un ser-para-la-muerte” en la red simbólica, dentro del paisaje “Discurso de Roma”:

La servidumbre y la grandeza donde el ser vivo sería aniquilado, siempre que el deseo no preserve la parte que juega en las interferencias y las pulsiones que los ciclos del lenguaje hacen converger en él, cuando la confusión de las lenguas lleva a los órdenes a contradecirse unos con otros en su tarea de demoler la obra universal.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 361-362.

<sup>44</sup> J. Lacan, *Écrits*, p. 279.

Si la primera de las cuatro proposiciones éticas de Lacan —el mandato de no ceder al deseo propio— sólo fomenta la ruptura de la historia y la transformación natural de manera arquetípica en el acto trágico de asumir la muerte, su cuarta y última proposición nos devuelve al deseo como desplazamiento metonímico, de significante a significante, descarrilado por la ausencia de objeto: “No hay otro bien que el que pueda servir de paga el costo de entrada al deseo; dado ese deseo se entiende aquí, como en otras partes hemos definido, como la metonimia de nuestro ser”.<sup>45</sup>

Esta ambivalencia es lo único que permite a Lacan, durante la última semana de su seminario sobre la *Ética*, postular la comedia y la tragedia como dimensiones opuestas de la experiencia humana, sin ser ambas incompatibles. Comedia y tragedia son definidas por la alienación que sufre el esclavo del deseo al entrar al Orden Simbólico. Sin embargo, mientras la tragedia implica una actitud lúcida de confrontación en el territorio de la destrucción radical, el arresto de la historicidad en nombre de una esencia pura, la comedia reside en el perpetuo vuelo del deseo, un deslizamiento sin fin de la vida: “No se trata del triunfo de la vida como de su vuelo, el hecho de que la vida se escape, se fugue, sustraída a todas las barreras que se le oponen, incluidas las más esenciales, las constituidas por la delegación del significante”.<sup>46</sup>

He mostrado cómo la ética del psicoanálisis en Lacan ocasiona por un lado un enfrentamiento con el deseo de muerte como tal, y por otro, un abrir paso al deseo como proceso infinito de sustitución; en pocas palabras, explotando la fisura dentro del concepto mismo de deseo. Agregaría, ade-

---

<sup>45</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, pp. 370-371.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 362.

más, que esta ética es propiamente tragicómica en cuanto que presupone un ritmo diferencial que pulsa a lo largo del texto lacaniano, ritmo de vida y muerte, aniquilación apocalíptica y metamorfosis desiderativa, absoluta desolación y esperanza infundada.

El nombre que Lacan da a ese nodo entre lo trágico y lo cómico y que permite el ritmo diferencial no es otro que “el falo”, definido (en *La signification du phallus*) como “significante privilegiado de la marca donde la cuota del logos se mezcla, o es unida en matrimonio, con el advenimiento del deseo”.<sup>47</sup> No una síntesis dialéctica, sino más bien el punto a partir del cual una absoluta carencia de significado pasa de inmediato a la promesa del Significado mismo, el falo significa, en palabras de Slavoj Žižek, una “oscilación entre la carencia y el plusvalor que al significarse constituye la dimensión propia de la subjetividad [humana]”.<sup>48</sup> El que este proceso infinito de cruzar y recuzar la marca fálica podría mostrarse él mismo como *impasse* es un prospecto.

#### LOS PELIGROS DE LA LIBERACIÓN

Para Lacan, como para Bataille, es axiomático el hecho de que la “transgresión en la dirección de la *jouissance* acontece si es respaldada por un principio de oposición que asuma la forma de la Ley”.<sup>49</sup> Con su deseo por saber “qué es lo que se encuentra al fondo del deseo”, la heroína trágica va en busca por los caminos en que su ser es modelado por una dinámica recuperativa inherente a esta dialéctica entre el deseo

---

<sup>47</sup> J. Lacan, *Écrits*, p. 692; traducción modificada. Para la traducción de esta oración, cf. Jane Gallop, *Reading Lacan*, p. 145.

<sup>48</sup> Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 223.

<sup>49</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p. 208.

y la Ley.<sup>50</sup> Lo que aprende es que la *jouissance* humana depende del movimiento transgresor que reafirma ulteriormente las mismas leyes, normas sociales o tabúes contra los cuales ella se levanta.

Hablando de manera estricta, aquello que he llamado lógica de la recuperación comienza por la faceta más próxima, la faceta demasiado humana, de esta perspectiva trágica. Empieza con la huida liberacionista del conocimiento trágico cuyo efecto, como muestra Lacan, es agravar la misma alienación del deseo que intenta negar. En otras palabras, la lógica de la recuperación comienza ahí donde el avance de recuperación inherente a la transgresión se encuentra con la lógica de la *Verneinung* donde “no” significa “sí” y el desconocimiento, reconocimiento.

Hay un momento en que Lacan parece adelantarse a la ahora divulgada noción de que el capitalismo moderno es el único capaz de apropiarse de impulsos contestatarios para consolidar su poder hegemónico:

Al menos, al relacionar esta miseria (la miseria del mundo), al discurso del capitalista, yo denunciaría a este último. Sólo apuntaría que no puedo hacer esto con la seriedad suficiente, puesto que al denunciarlo lo refuerzo: siendo normalizado es, a la vez, perfeccionado.<sup>51</sup>

Dentro de un marco freudiano, el modelo principal para la conceptualización de procesos por los cuales las estructuras normativas son perfeccionadas por medio de la recuperación que se alimenta de tendencias transgresoras, es el superyó en su doble rol de agente y producto de la

---

<sup>50</sup> En la compatibilidad de la tragedia con la lógica de la transgresión, cf. Georges Bataille, *La littérature et le mal*, p. 20.

<sup>51</sup> J. Lacan, *Télévision*, p. 26.

represión. La lógica eternalista de una formulación tal como “puesto que al denunciarlo la refuerzo” le debe visiblemente más al modelo del superyó que a un análisis fundado en la historia de la hegemonía capitalista de corte gramsciano.

La centralidad del superyó en el pensamiento de Lacan sobre el tema de la recuperación se vuelve evidente con su crítica de la desviación hedonista del “sexo-izquierdismo” (Deleuze/Guattari, Lyotard, et al.).<sup>52</sup> No es sólo que la ideología liberacionista presupone una inocencia original del deseo natural que antecede a la represión cultural y familiar, mientras que Lacan insistirá en que el nacimiento del deseo es estrictamente contemporáneo de la represión. El “sexo-izquierdismo” en realidad redobla “la maldición al sexo” al grado de confundirla con la liberación de una prohibición cuyo origen es el superyó: “Él está gozosamente articulado como imperativo: ¡*Gocen [Jouis]!*!”.<sup>53</sup> Si el acto fundacional de la ideología liberacionista que descansa en una *méconnaissance* se hace particularmente susceptible de recuperación por el orden de la cultura (llámese capitalismo desarrollado, si se prefiere), esto se debe a que, al repetir la prohibición del amo, destituyendo (y por lo tanto, borrando efectivamente) el verdadero sitio de la enunciación, la ideología liberacionista vela el poder del amo, contribuyendo así a satisfacer la condición mayor de la continuidad de su funcionamiento como poder.

Lacan había construido un argumento similar en su “Impromptu de Vincennes” de 1969, cuando acusó a los militantes estudiantiles de tomar el papel de los esclavos espartanos bajo el régimen de Pompidou: “¿Tampoco saben lo que es un ilota<sup>54</sup>? El régimen los exhibe; dice: ‘Mí-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>54</sup> Esclavo de los lacedemonios en la sociedad espartana. [N. del T.]

renlos gozar' [*Regardez-les jouir*]"<sup>55</sup> El rebelde liberacionista encarna el *plus-de-jouir*: un plusvalor de la *jouissance* cuya función (como aquella del homólogo marxiano) es la de ser recuperado por y para el amo.<sup>56</sup> Por otra parte, al igual que la histérica, cuyas contestaciones llevaron al psicoanálisis a constituirse en un principio como discurso del amo, el rebelde contrapone su *jouissance* al orden social, pero lo hace en nombre de una ley superior con la que él se identifica ingenuamente.<sup>57</sup>

Dando respuesta al reparo al que llega Jaques-Alain Miller, afirmando que sus reclamos sobre el efecto recuperativo de las aspiraciones revolucionarias sirven para desmotivar a su audiencia joven ("Franca-mente, estás desalentando a los jóvenes"), Lacan dice:

Ellos pusieron el peso sobre mis hombros, lo cual estaba de moda en ese tiempo. Tenía que tomar partido.

Un posicionamiento cuya verdad era tan clara como que ellos se habían apiñado en mi seminario desde entonces. Prefiriendo mi ligereza al sonido del látigo (*De préférer, somme toute, à la trique ma bonace*).<sup>58</sup>

Que Lacan hablara de los revolucionarios de Mayo como gente que prefirió su *bonace* —literalmente, la calma del mar antes o (como en este caso) después de una tormenta— sirvió claramente para ilustrarle a los golpeadores de la C.R.S esa búsqueda por el amo menos malévolo

---

<sup>55</sup> J. Lacan, "L'impromptu de Vincennes", p. 25.

<sup>56</sup> El que Lacan haya intentado colocar a los estudiantes militantes en el papel de "sexo-izquierdistas" no es el menor de los muchos malentendidos que permean en "Impromptu".

<sup>57</sup> Julia Kristeva, *Polylogue*, p. 523.

<sup>58</sup> J. Lacan, "L'impromptu de Vincennes", p. 53.

que Jambet y Lardreau asociarían al realismo político de Freud.<sup>59</sup> Pero la respuesta de Lacan también se juega en el adjetivo *bonasse*: “*d’un bonté, d’une simplicité excessive*”; en el “Impromptu”, Lacan provocó la risa con el incierto, aunque coherente, pronunciamiento: “¡Pero yo soy un simplista!”.<sup>60</sup>

En la semejanza homónima de la superficie plácida y reflexiva, con una lerdia simplicidad (ambas mudas y obtusas), yo propondría la lectura que alude al “puro espejo de una superficie ecuánime” el cual Lacan comparó con el analista-pedagogo como portador de un amor transferencial que llamó “sujeto supuesto saber” (*sujet supposé savoir*).<sup>61</sup> El amor del militante por el analista-pedagogo depende de un ulterior funcionamiento del “objeto *a* encarnado”, es decir, depende de su posicionamiento en el otro como espacio en que “ello [*ça*] es sabido”, o en este caso, donde la verdad del deseo revolucionario supuestamente reside. No es suficiente con insistir en que saber la verdad de dicho deseo significa conocer la carencia que condena al vuelo sin descanso de una satisfacción imposible. El punto de Lacan aquí es un corolario de la estructura universal del deseo: que el conocimiento de un momento revolucionario autopresentado y consumado en potencia, que los militantes originalmente suponen en el Otro, sólo puede ser una ilusión narcisista, una reflexión invertida del yo ideal revolucionario en el plácido espejo de un “sujeto supuesto saber”.

A principios de la década de 1970, Lacan había abandonado plenamente la insistencia en el poder de lo Simbólico para contrarrestar los efectos narcisistas de las duplicaciones imaginarias. Uno de los efectos de este desarrollo fue la creciente atención hacia la fundamental

---

<sup>59</sup> Christian Jambet y Guy Lardreau, *L'Ange: Pour une cynegetique du semblant*, p. 51.

<sup>60</sup> J. Lacan, “L'impromptu de Vincennes”, p. 23.

<sup>61</sup> J. Lacan, *Écrits*, p. 109.

ambivalencia del Otro, cuya posición como garantía de la cultura parecía ser inseparable de su función como tercero divisivo (y por tanto distópica) de la comunicación interhumana. Este giro trajo consigo el descubrimiento del reflejo narcisista dentro del diálogo con el Otro, pensado en un principio como descanso parcial del Imaginario.

Ninguna existencia en la cultura humana puede escapar a esta relación entre el Otro como “imagen invertida del sí mismo”, y la idealización (o ideologización) del “modo narcisista de relacionarse” en el cual está fundado.<sup>62</sup> Aun así, es el esclavo rebelde, el *ilota*, quien percibe agudamente esa relación en esencia narcisista con el Otro. Pues la misma intensidad del deseo revolucionario que el rebelde transmite al sistema comunal viene a repetirse en el amor del rebelde por el Otro, y en el extremo de la ausencia de respuesta del Otro. Esto es visto por Lacan como la imagen en el espejo del yo ideal del rebelde. Es la radicalidad en la expectativa del rebelde de obtener un plusvalor conferido por el sistema, una exigencia de amor en la forma de una confirmación de su fe revolucionaria, que hace que sus exigencias sean rechazadas más intensamente en la forma de un plusvalor recuperable por el Otro como el que garantiza el orden de la cultura.

Lo que el análisis sugiere es que los efectos repetitivos y recuperativos que Lacan atribuye a las revueltas políticas deben ser remitidos a un intenso (pero no atípico) narcisismo de la relación del rebelde con el Otro. A este respecto hay que considerar el recuento de Lacan de los fracasos del “deseo naturalista de liberación” adjudicado a los libertinos o los librepensadores, como precursores ilustrados del contemporáneo

---

<sup>62</sup> Juliet Flower MacCannell, *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious*, p. 71.

“sexo-izquierdismo”.<sup>63</sup> Comparando la transgresión libertina a la ordalía, un modo medieval de juicio por medio del sometimiento al fuego, agua hirviente o hierro incandescente (raíz de nuestros castigos modernos), Lacan habla de la invocación a Dios como autor de la naturaleza, para dar cuenta de “las extremas anomalías de cuya existencia nos han advertido el Marqués de Sade, Mirabeau y Diderot, entre otros [...]”. Aquel que se somete a la ordalía, encuentra al final, sus premisas, es decir, el Otro hacia el cual esta ordalía es dirigida, resulta ser, tras un último análisis, su Juez”.<sup>64</sup>

Se recurre a Dios-como-Otro-y-último-Juez que señala la reafirmación de la Ley en lo profundo de la inversión sádica: “La apología del crimen únicamente empuja a una confesión desviada de la Ley. El Ser supremo es restaurado a través del Maleficio”.<sup>65</sup> Una reafirmación recuperativa tal de la Ley divina encontrará a cambio su origen en el narcisismo constitutivo de la relación entre el Otro y el sujeto humano, pero resaltada por su libertinaje; específicamente, dentro de la estructura del Otro como un “la imagen narcisista del yo ideal invertida en el espejo”.<sup>66</sup> El libertino es un ejemplo de la acción que va más allá del reconocimiento hegeliano, donde “el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo de ser reconocido por otro”, a este deseo, como Anthony Wilden lo ha descrito en un contexto diferente, como “el que *toma el lugar* del Otro en el deseo”.<sup>67</sup> El malestar del libertino no reside en el deseo autoalienante de desear a través del Otro, inherente a la

---

<sup>63</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p. 12.

<sup>64</sup> *Idem.*

<sup>65</sup> J. Lacan, *Écrits*, p. 790.

<sup>66</sup> J. F. MacCannell, *op. cit.*, p. 69.

<sup>67</sup> J. Lacan, *Écrits*, p. 268; Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, pp. 22-23.

existencia humana, sino más bien en la manifestación de ese *deseo en un Dios*. Lacan acaba por develar este sueño narcisista de una radical autosuficiencia al evocar una lógica de la repetición, por ejemplo, en el argumento de una reemergencia de lo divino, edicto Paternal dentro del discurso libertino hacia sus víctimas.

*Traducción del inglés:*  
*Jerónimo Plá Osorio e Ilya Semo Bechet*

#### BIBLIOGRAFÍA

- Georges Bataille, *La littérature et le mal*, París, Gallimard, 1957.
- \_\_\_\_\_, *Lacan*, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.
- Cornelius Castoriadis, “Les mouvements des années soixante”, en *Mai 1968: La Brèche, suivi de Vingt ans après*, París, Éditions complexe, 1988.
- Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68: Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985.
- Sigmund Freud, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 25 vols., Londres, Hogarth, 1975.
- \_\_\_\_\_, *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess*, Nueva York, Basic Books, 1954.
- Jane Gallop, *Reading Lacan*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1985.
- Dominique Grisoni, “Politique de Lacan”, en *Le Magazine littéraire* 121, febrero de 1977.

- Christian Jambet y Guy Lardreau, *L'Ange: Pour une cynegetique du semblant*, París, Grasset, 1976.
- Julia Kristeva, *Polylogue*, París, Seuil, 1977.
- Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_, "L'impromptu de Vincennes", en *Le Magazine littéraire* 121, febrero de 1977.
- \_\_\_\_\_, *Le Séminaire, Livre II : Le moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Le Séminaire, Livre VII : L'ethique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Le Séminaire, Livre XX : Encore*, París, Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Télévision*, París, Seuil, 1974.
- Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Juliet Flower MacCannell, *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986.
- Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Nueva York/Londres, W. W. Norton & Company, 1985.
- Elisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans : Histoire de la psychanalyse en France*, 2, París, Seuil, 1986.
- François Roustang, *Lacan: de l'équivoque a l'impasse*, París, Minuit, 1986.
- Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1978.
- Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, 2da ed., Londres, Tavistock, 1980.
- Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989.

## Michel Onfray y el psicoanálisis de Freud: el odio como método

Una contundente sentencia proferida a finales del siglo XIX suscitó una manera distinta de concebir el alma: para Nietzsche nada define más el destino de los seres humanos que su cuerpo. Nacer hombre o mujer es una experiencia interna del tiempo, de la forma de estructurar el pensamiento y de las relaciones afectivas. El mundo, antes de esta revelación, dedicó muchas maneras de desviar la atención de la sexualidad. El cuerpo representó el recinto del pecado, el origen del caos del mundo. Debía estar ausente, negado como lo dictó durante siglos la tradición judeo-cristiana. Este conflicto definió la historia del pensamiento en Occidente. En *La gay ciencia* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1887), el filósofo alemán anhela la llegada de un médico filósofo, un *conquistador* de la salud total de un pueblo, una voz

capaz de encontrar la *verdad*. Nietzsche quiso fortalecer la herencia de la Ilustración y creyó importante incluir en su pensamiento una mejor comprensión de lo irracional. Todas las prohibiciones estipuladas para controlar y regular el deseo, para acostumbrar el cuerpo al sometimiento del trabajo industrial, crearon una sociedad con enfermedades nunca antes vistas. Los males tenían una rara manifestación física pero ningún médico podía curarlos. Los fármacos fallaban para sanar sufrimiento cuyo cauce era invisible, interno, oscuro. Era necesario empezar a escuchar el alma asfixiada dentro del sistema penitenciario en que el cuerpo se había convertido.

En 1900, año de la muerte del filósofo alemán, irrumpe en el panorama intelectual de Viena un libro envuelto en la bruma de esta “inteligencia mundana” que la Ilustración no logró producir y que a Nietzsche tanto le hubiera gustado tener: *Traumdeutung* de Sigmund Freud. Muere una forma de pensamiento para dar pie a un conocimiento basado en una pregunta más rigurosa y profunda. A partir de entonces, pero no sin opositores, los sueños lograron convertirse en objeto de la meditación científica, fueron una llave de entrada al material más íntimo del que está hecho el deseo, la memoria y el sufrimiento. Hasta el siglo XIX la vida se entendía como un complejo fisiológico. Freud se encarga de convertirlo en un yacimiento en el que tras las estructuras materiales se acumula el residuo del mito, la religión y la cultura. La novedad de esta idea le costó al creador del complejo de Edipo, el aislamiento de la comunidad médica durante más de una década. A lo largo de esos años su pensamiento fue ignorado cuando no, objeto de las burlas más atroces.

La revisión de la obra de Freud ha dado pie a una infinidad de debates, como si en su conjunto la idea de una mente estructurada por capas

psíquicas en perpetuo juego dinámico aniquilara al espectro modernista: la pátina corriente de una cultura orgullosa de su progreso y de su avance tecnológico. Las ideas que se gestaron en la calle de Bergstrasse 19, para bien o para mal, pronto se difundieron por el mundo y se convirtieron en tema de una polémica incesante. Ante la lluvia de indignaciones proferida por los sectores más conservadores del catolicismo, como era de esperarse, Freud no tuvo más remedio que explicar, con un escueto sentido del humor, que su profesión se trataba esencialmente de ganarse la vida destruyendo las ilusiones de los demás.

Para realizar un estudio juicioso del psicoanálisis en el siglo XXI, no es posible ignorar las aportaciones de las comunidades psicoanalíticas anglosajonas, francófonas, germanas ni latinoamericanas. Hablar del psicoanálisis en nuestros días, por tanto, implica adentrarse en el mundo de una investigación internacionalizada. Desde que Jean Martin Charcot (1825-1893) enseñó sus descubrimientos sobre la patología nerviosa a un atento y joven Freud en el anfiteatro de Salpêtrière, Francia no ha dejado de producir una cultura crítica sobre la psique cuyos exponentes primordiales han sido Jacques Lacan (1901-1981), Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-2004). Sometido a una constante revisión y a la intachable prueba del tiempo, el psicoanálisis desde Freud ha modificado muchas de sus premisas, siendo la más evidente la reforma hecha a la teoría sobre la psique femenina.

Las dos guerras mundiales provocaron en la humanidad no sólo el desencanto del sueño moderno si no también la búsqueda de un remedio más eficaz y práctico que la cura del inconsciente. Fue uno de los momentos en que las críticas a las teorías de Freud fueron más crudas. Los conflictos bélicos son malos tiempos para filosofar. La

urgencia por remediar las secuelas traumáticas que ocasionó la guerra cambió de una manera total el concepto de intervención terapéutica. El psicoanálisis se consideró como un tratamiento destinado a la alta burguesía, exclusivo para una especie de “paciente ideal”: el que tiene el tiempo y el dinero para recostarse en un diván y recordar el trágico origen (como lo es en la mayoría de los casos) de las patologías de su personalidad.

Sobre psicoanálisis se sigue discutiendo, a pesar de que parece ser una práctica en extinción. Cada vez son menos seguidores quienes se quejan de realmente no tener el tiempo de conocerse a sí mismos. Es interesante plantear la siguiente pregunta: ¿cómo se discute en el siglo XXI la práctica de conceptos como “inconsciente”, “elaboración del sueño” o “complejo de Edipo”? La flexibilidad que la discusión ha adquirido se debe en parte a la bendición (y a la vez arma de dos filos) de la “pluridisciplinidad”. El tema provoca la curiosidad, cuando no perplejidad, en todos los miembros afines a las disciplinas intelectuales, sean éstos científicos o artistas. Uno creería entonces, que por la tradición ilustrada, los filósofos franceses estarían dispuestos a ejercitar su criterio desde el plano de la conciliación. Aún más si se trata de un joven filósofo francés, como Michel Onfray (Argentan, 1959), ferviente seguidor de la obra de Nietzsche.

Onfray incluso creyó tan necesaria la educación filosófica de las nuevas generaciones que fundó la Universidad de Caén, una institución antiacadémica y popular, preocupada por difundir una filosofía práctica cuyo manifiesto se publicó en 2004. Su finalidad no es tanto enseñar la filosofía como enseñar a pensar filosóficamente, aunque esto último queda en entredicho una vez que se comprende el mecanismo del análisis de Onfray.

Parecería como si un caluroso día de verano, aturdido por su propia fama o por los porcentajes de sus ventas editoriales masivas, Michel Onfray se hubiera sentado a la sombra de un manzano en flor a pensar en todo lo que está mal en Freud. El ejercicio debió parecerle sencillo, en especial cuando sus ideas atacan no tanto un pensamiento como a una persona. Los fallos saltan a la vista: adicción a la cocaína, amor desbordante hacia la madre, relación incestuosa con la hija Anna y si la discusión revelara su verdadero origen de baja, es factible asegurar que Onfray se habría encargado de quejarse del olor corporal de Freud. Además, como lo demuestra la tantas veces reproducida imagen del médico vienés, Freud fumaba y en el rígido mundo perfecto de Onfray un psicoanalista no puede permitirse el lujo de ninguna forma de manifestación oral. En Freud, el gusto por el cigarro es otra más de sus debilidades. Lo absolutamente intolerable para el autor es la pretensión del médico vienés a atreverse a creer que fundó una nueva ciencia, la cual hizo aportaciones tan meritorias como las de Darwin a la evolución o la ruptura de la física aristotélica de Galileo.

No carece de encanto pensar que aún ciento diez años después de la publicación de *Traumdeutung*, alguien siga rumiando con la idea de calumniar a Freud. Al parecer es aún inexistente el personaje capaz de desplazarlo de su protagonismo en la escena de los culpables. Los ataques en contra del médico vienés son fundamentalmente los mismos desde hace cien años... algo que por cierto termina por afirmar la teoría de la compulsión a la repetición. Esta especie de “retorno a lo conocido” se encuentra en un ejemplar de unas serias 500 páginas. En *Freud. El crepúsculo de un ídolo* (2010) este “rebelde sin causa” francés pretende demostrar el fracaso sistemático de la

implantación de una nueva ciencia. Esta afrenta cuenta con su propia estrategia de guerra: la “lectura completa” de la obra de Freud, la cual según Onfray evitará el prejuicio que siempre se deriva de la “holgazanería intelectual”.<sup>1</sup> Esta jactancia, un tanto romántica pero factible, se realizó en cinco meses. Es un tipo de información que recuerda más a una hazaña deportiva que a un ejercicio intelectual, más del tipo de frases “recorrí Europa en dos semanas”. Por desgracia el ejercicio sistemático de la lectura nunca ha sido garantía de una mejor comprensión (y esto debería de saberlo alguien que se vanagloria de ser un filósofo). Los ejemplos sobre los inconvenientes del *speed reading* abundan y no es necesario enumerarlos. Además el autor, haciendo uso de la tradición del *épargne* tan característico de la cultura campesina francesa, advierte haber comprado la edición de *Presses Universitaires de France* (PUF), una de las más baratas y más difundidas. Mala idea. La confesión trunca el heroísmo, pues el intento de comprender el psicoanálisis en un tiempo récord puede, eso sí, ser muy nocivo para la salud... para la salud mental tanto del autor como del pobre lector. De hecho lo es. Un psicoanalista promedio (porque la decencia así se lo obliga a un profesional cuyo material de trabajo es la compleja psique humana) necesita estudiar por lo menos diez años para considerarse, en grado mínimo, capaz de realizar la espeleología psíquica. En ese sentido, el psicoanálisis más que ser una ciencia es la conformación de una cultura de la introspección.

De entre todas las ediciones que existen de la obra freudiana es sabido que la edición de PUF es una de las más criticadas por parte de los especialistas. La traducción de la obra de Freud continúa

---

<sup>1</sup> Michel Onfray, *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, p. 29.

siendo una de las primeras barreras para un correcto aprendizaje de su legado. Las ediciones populares no pueden darse el lujo de preocuparse por este inconveniente.<sup>2</sup> En español existen dos grandes traducciones que difieren en diversos puntos y sobre lo cual también se polemiza: la traducción de Luis López Ballesteros y la de José Luis Etcheverry.

Como si la aventura no fuera de por sí complicada, Onfray enmarca sus hipótesis en lo que él llama “la escritura de una historia nietzscheana de la filosofía” a partir del discurso del método en el prefacio de *La gaya ciencia*. Así es como se estipula la promesa de analizar el freudismo y el psicoanálisis por el precio de uno. ¿Acaso no fue Lessing quien dijo que se daña a sí mismo tanto el que promete demasiado como el que espera demasiado? Pero a Lessing, llegaremos más adelante. Con este suculento itinerario en mente, Onfray en verdad debió haber previsto algo más de tiempo que sus cinco meses de lectura para criticar dos entidades que en apariencia son lo mismo pero que en realidad no lo son.

El ejercicio de este modo de pensar permite la construcción (o en todo caso la reconstrucción) de una de las difamaciones más comunes y de mayor mediocridad: que Freud era un mentiroso quien dedicó sus horas de trabajo a edificar su propia leyenda: “El psicoanálisis fue una aventura existencial autobiográfica”.<sup>3</sup> Esta “autobiografía” con tintes literarios, como se hace referencia al psicoanálisis en reiteradas ocasiones, sólo activó un mecanismo que permitió al descubridor del inconsciente justificar sus terribles faltas (recordemos que no sólo

---

<sup>2</sup> Élisabeth Roudinesco, “Roudinesco déboulonne Onfray”, en *Le Nouvel Observateur*, 16 de abril de 2010.

<sup>3</sup> Onfray, *op. cit.*, p. 35.

fumaba: también quería a sus hijos) y su ausencia de toda formalidad científica. Esto lo demuestra el que las tesis fundamentales del psicoanálisis provengan de un sofisticado sistema de plagio de la obra de Nietzsche y de Schopenhauer, como lo demostraría la incorporación a la psicodinámica de la crítica a la religión cristiana, la abolición de la distancia entre la carne y el espíritu y los intentos del hombre por sublimar su naturaleza humana. En ese caso quedarían por escribirse los ocasos de muchos otros ídolos: de Spengler, Husserl o Heidegger. Con una latente manía del eterno retorno a lo largo de este “estudio” sobre Freud, el filósofo francés seguramente prepara ya más sorpresas editoriales.

En *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, Onfray simplifica el cuerpo teórico del psicoanálisis en diez “postales” o *clichés*, aludiendo al juego de palabras que en francés refiere tanto a “imagen” como a “tópico”:

1. Freud descubrió el inconsciente por medio del autoanálisis.
2. El lapsus es el testimonio de una psicopatología por medio de la cual se accede al inconsciente.
3. Es posible interpretar el sueño, el cual es la expresión de un deseo reprimido.
4. El psicoanálisis pertenece al ámbito de la ciencia.
5. Freud descubrió una técnica capaz de curar las psicopatologías.
6. La conciencia de la represión durante el proceso de análisis cura los síntomas.
7. El complejo de Edipo es un fenómeno universal.
8. La resistencia al análisis es un síntoma de neurosis.
9. El psicoanálisis es una disciplina emancipadora.
10. En Freud permanece la racionalidad crítica de la Ilustración.

Onfray se propone derribar estos *clichés* protegido por una especie de disfraz filosófico y asegura que en todo descubrimiento científico se encuentra la “enfermedad” del investigador. Por tanto, el psicoanálisis no es una ciencia sino un constructo literario con la finalidad de crear una hagiografía, por lo que cualquier simpatizante con las teorías freudianas no es más que un “turiferario”. Los postulados psicoanalíticos vistos bajo esta óptica se reducen a un fraudulento mecanismo de fabulaciones, las cuales fungieron como justificaciones científicas a la propia psicopatología de Freud. Al hacer uso de este engaño el médico vienés estructuró un cuerpo teórico presuntamente científico y sólo funcional para la particularidad de su caso, por lo cual es de suponerse que es imposible de implementar en cualquier otro ser humano.<sup>4</sup>

Comienza entonces la activación de un cuestionamiento con olor a Inquisición que parece más el método del odio que un cuestionamiento productivo. Pero a toda acción corresponde una reacción inversa y en el colmo de la simplicidad cada una de las “postales” encuentra el negativo de su equivalente en las “contrapostales”: la hipótesis del inconsciente es el resultado de la cultura decimonónica, un producto directo (por no llamarlo plagio) de las lecturas no asumidas por Freud a lo largo de toda su obra. Para Onfray los accidentes de la vida cotidiana nada tienen que ver con la represión libidinal. Antes son productos literarios. De allí se deriva que la terapia psicoanalítica sea inoperante y navegue dentro de los mares del pensamiento mágico. En cuanto a su eficacia científica, los presuntos éxitos de la disciplina son resultado de algo que podría denominarse como “placebos” de la cura por la palabra.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 30.

Con este alentador panorama Onfray prosigue: los médicos que se empeñan en utilizar la asociación libre, la interpretación de los mecanismos de defensa y el diván no son más que charlatanes quienes basan su sabiduría en la literatura griega; ésta no puede considerarse como un acervo de sabiduría universal. Es decir: cualquier afirmación por mínima que sea en torno a la herencia ilustrada del psicoanálisis podría ser penalizada hasta con la muerte. Para Onfray todos los personajes de la puesta en escena son producto de la ficción y cualquier semejanza con la realidad es una mera coincidencia.

Los “historiadores críticos de Freud”<sup>5</sup> han sido los responsables de proveer las municiones para pelear en este campo de batalla en la guerra por acceder a “la verdad”. Más de un siglo de discusiones queda resuelto en el mundo, ése sí mágico, de Michel Onfray. Por fin la humanidad ha encontrado a un verdadero héroe. En cinco meses de lectura y quinientas páginas de letanía, la leyenda se pulveriza. Pero también (y esto es sólo la página 35), la batalla comienza.

Nietzsche en efecto se preguntaba si el conocimiento es fiable desde la perspectiva de una cultura cristiana que niega al cuerpo; una ciencia que es por definición experimental y que se conforma con los datos que obtiene de los campos directamente accesibles, está sujeta a la mera especulación y genera un reflejo incompleto de la realidad.

Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una concepción negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estado

---

<sup>5</sup> Más adelante veremos quiénes son estas “fuentes críticas” tan importantes para Onfray.

aparte, hacia un más allá, hacia un afuera, hacia un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido tal vez la enfermedad lo que hasta ahora ha inspirado al filósofo. El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas al socaire de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador — y muy a menudo me he preguntado si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, mas que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*.<sup>6</sup>

De este párrafo parte Onfray para ajustar su crítica a Freud, pero entendiendo el psicoanálisis como una filosofía de la enfermedad y de la negación del cuerpo. Cabe señalar el gran talento del autor para descontextualizar las citas. En el párrafo siguiente Nietzsche continúa y propone cuál debe ser la aspiración ideal del conocimiento:

Sigo esperando a un *médico filósofo*, en el sentido excepcional de la palabra —un médico que se dedique al problema de la salud total de un pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad— que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la “verdad”, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...<sup>7</sup>

¿Acaso Freud no es claramente ese “médico filósofo” que logró unir la ciencia a la vida? ¿Qué es lo que Nietzsche realmente hubiera pensado

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 64.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 65.

del psicoanálisis? La premisa de Onfray es falsa: Freud no escribe sobre *su* propio cuerpo, sobre *su* fisiología, sobre *su* pensamiento. Freud parte *del* cuerpo y de la relación que entabla con la mente, de cómo percibimos la realidad del mundo; habla de los seres humanos, de los hombres y las mujeres que viven y padecen en ese mundo que les impide la realización de sus anhelos y a la vez provoca el deseo de otro cuerpo.

El problema es la forma en la que se “fabrica” el conocimiento; esto implica un grave problema para la ciencia. Es uno de sus mayores obstáculos. La ciencia no ha logrado defenderse del conflicto que subyace ante el hecho de que entre el observador (un sujeto individual) y el objeto (el cual se convierte en un problema de estudio) hay una relación estrecha, activa en todo momento a lo largo de la investigación científica. El “problema” científico en sí no es algo que exista por sí solo; el problema es algo que se busca de forma deliberada desde la necesidad subjetiva del investigador. Es el cuestionamiento el que desencadena todo el proceso racional del análisis del objeto. El problema es siempre una construcción del observador y no se puede establecer como un fenómeno privativo al campo de los estudios psicoanalíticos.

En todo caso no deja de ser sorprendente que un escritor que ostente una formación filosófica fracase en considerar sus propios prejuicios ante la materia de su estudio. Onfray parte de la definición del psicoanálisis como una “filosofía”. La simplificación conlleva siempre un peligro de por medio. Cualquier diccionario especializado en la materia, define al “psicoanálisis” como un sistema sumamente complejo de explicaciones fisiológicas, lingüísticas, filosóficas y culturales, cuya aplicación práctica es el ejercicio terapéutico. Se dice que el psicoanálisis es en primer lugar un método de investigación cuya preocupación

primordial es hacer evidente la significación inconsciente de los actos, las palabras y las producciones imaginarias de un individuo (es decir: los sueños, las fantasías y los delirios). Su definición como método psicoterapéutico se basa, entre otras cosas, en interpretar la resistencia (acción natural de todo aparato psíquico a revelarse), la transferencia (la carga afectiva que se desencadena entre el paciente y el terapeuta) y el deseo (término controversial por provenir del alemán *Wunsch* y que implica tanto el ansia por obtener un objeto anhelado como su eminente connotación sexual).

Freud tardó mucho tiempo en llamar “psicoanálisis” al conjunto de sus descubrimientos. En su primer artículo *La psiconeurosis de defensa* (*Die Abwehr-Neuropsychosen*, 1894) utilizó el término *análisis psíquico*, el cual cambió por *análisis psicológico* y después *hipnótico*. El término *psico-análisis* lo escribió en un artículo publicado en francés. *Psychoanalyse* aparece por vez primera en alemán en 1896 en *Nuevas observaciones sobre la psiconeurosis de defensa* (*Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen*, 1896). El uso del término implicó el abandono de la hipnosis y de la catarsis como método para la obtención del material de análisis, utilizando como único recurso la asociación libre. En un mundo en el que la Historia es generadora de monumentos, nunca se ha levantado ninguno a la valiente Anna O., quien realizó la primera sesión psicoanalítica como la conocemos: sin apoyarse en el recurso de la hipnosis. Fue hasta 1922 cuando Freud escribió una de las definiciones más explícitas en donde llama psicoanálisis a un “método para la investigación de procesos mentales prácticamente inaccesible de otro modo”.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. Jean Laplanche & Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, p. 319.

Es probable que con sus “imágenes” o “postales” aberrantes, Onfray pretende entrar al ilustre panteón de opositores del psicoanálisis, un grupo que incrementa su número de miembros en razón proporcional a las promesas de la nueva ola de publicidad médica y la proclamación de su infalible capacidad para prometer el camino hacia la felicidad en unos cuantos instantes y... billetes. Pero no hay nada nuevo bajo el sol. A Freud se le ha odiado desde todas las aristas del pensamiento y casi desde el mismo instante en que proclamó su ciencia médica: la epistemología, la lingüística y la filosofía del lenguaje lo han despreciado tanto como la medicina y la psicología. La comunidad científica en su conjunto ha dudado si es factible considerar los postulados freudianos como parte de un cuerpo teórico, puesto que falla en poder demostrar de manera verificable y repetitiva la codiciada “materialidad” del inconsciente. El apoyo a las tesis de odio contra Freud cuenta con una extensa tradición editorial, misma que no escapa a nuestro verdugo en cuestión.

En un apartado del libro, Onfray revela sus fuentes bibliográficas. El apéndice lleva como sugestivo (aunque consecuente) título: “El odio como método”. El autor se basó para programar su tesis en uno de los trabajos más controversiales escritos hasta la fecha y que la totalidad de la comunidad psicoanalítica en Francia condenó de inmediato. Se trata de *Le Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, París, Les Arènes, 2005.<sup>9</sup> Bajo la dirección de Catherine Meyer, editora del sello independiente Les Arènes, el libro reúne una serie de artículos cuyo proyecto en esencia es realizar una

---

<sup>9</sup> Trad. esp.: *El libro negro del psicoanálisis: vivir, pensar y estar mejor sin Freud*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

especie de *Libro negro del comunismo* pero sobre el psicoanálisis. Con ese título, ejercicio de la más baja calaña editorial y publicitaria, no hace falta adivinar el contenido: Freud, ese judío ávido de dinero y gloria, aparece como un estafador y un mentiroso carente de toda ética. Los autores que contribuyeron a tan noble empresa son en su mayoría historiadores, psiquiatras y filósofos quienes definen el psicoanálisis como una “metapsicología” y estiman necesario informar “al público en general” acerca de los peligros de someterse a una terapia cuyo método es la improvisación y cuyos estudios clínicos, resultados y metodología carecen de cualquier seriedad científica. Los defensores del freudismo consideraron que el libro era en realidad una publicidad velada a las terapias conductivo-conductuales (TCC), cuyo éxito en términos estadísticos, frente a la creciente aversión al psicoanálisis, promete mejores resultados en un tiempo corto sin tener que pasar por los esfuerzos y sufrimientos de años en el diván. Para este tipo de acercamiento a la enfermedad mental, los seres humanos se rigen por un sistema de creencias que cuando falla puede repararse por medio de un ajuste cognitivo.

Sería imposible mencionar la cauda de libros críticos en contra del psicoanálisis, los cuales se remontan a una literatura con más de un siglo de tradición. Para Onfray el detonador (o como él lo llama “el desencadenante de mi lucidez”, p. 464) fue *Souvenirs d'Anna O.: une mystification centenaire* (1995) de Mikkel Borch-Jacobsen y *Le Dossier Freud: Enquête sur l'histoire de la psychanalyse* (2006) en colaboración con Sonu Shamdasani. El primer libro sustenta la idea de la mentira psicoanalítica; el segundo es una módica variación sobre la imposibilidad de basar una teoría en el autoanálisis de su fundador. En esencia la “literatura negra” sigue el mismo sistema: dudar de los postulados

éticos y científicos de Freud, algo que él mismo denominó la *fausse reconnaissance*. Las discusiones se reducen a cometarios proferidos por los habitantes de una especie de vecindad de élite: ¿Freud alguna vez se acostó con Minna Bernays? ¿Era adicto a la cocaína? ¿Era favorable al fascismo? ¿Son sus teorías un plagio? ¿Ambicionaba la fama a toda costa? ¿Es el psicoanálisis la ciencia del nazismo? ¿Destruyó la vida de su hija Anna Freud?

Con una sonrisa sádica, y por si no hubiera sido suficiente, el caso de Emma Eckstein le parece a Onfray el epítome de los fracasos médicos de Freud. Aquejada de hemorragias nasales, migrañas y reglas dolorosas, la paciente acude a la consulta de Freud. Éste diagnostica una estructura psíquica fundamentalmente histérica. Como parte del tratamiento le pide a su estimado amigo, colega y cirujano Wilhelm Fliess (1858-1928) que le realice a la paciente una operación en la nariz, órgano asociado a conflictos sexuales. Tras la intervención, Eckstein presenta una fuerte hemorragia nasal imposible de parar. Ante la inminencia de muerte es necesario acudir a otro médico (Fliess se encontraba en Berlín) para efectuar una revisión de emergencia. La raíz del problema es una penosa negligencia médica: una porción de gasa que Fliess por descuido dejó dentro de la cavidad nasal. Eckstein quedó desfigurada de por vida. Onfray señala en esto otro argumento más para pulverizar al psicoanálisis, aunque Emma Eckstein se encargó en persona de degradar a sus médicos. Lo curioso es que ella al final dedicó sus días a la práctica psicoanalítica.

Por si no fuera posible creer en la ineficacia de método psicoanalítico, existe el capítulo “Una abundancia de curaciones de papel” (pp. 329-349) en el que Onfray descarta uno a uno los casos emblemáticos del psicoanálisis publicados en *Cinq psychanalyses* (1909), un libro que reúne

en francés historias clínicas clásicas: *Dora*, *El pequeño Hans*, *El Hombre de las Ratas*, *El presidente Schreber* y *El Hombre de los Lobos*. Esta “serie de mentiras” (p. 334) responden a la necesidad del médico vienés por crear una ciencia con el estilo de la novela policíaca:

Así, Freud curó a Anna O. pero no a Berta Pappenheim; curó a Dora pero no a Ida Bauer; curó al pequeño Hans pero no a Herbert Graf; curó al Hombre de las Ratas pero no a Ernest Lanzer; curó al Hombre de los Lobos pero no a Serguéi Pankejeff; en otras palabras, curó en los papeles, en el silencio de su gabinete, a lo largo de artículos y páginas; curó para los biógrafos que son hagiógrafos, curó para las leyendas y las enciclopedias, los diccionarios y los discípulos, pero no los cuerpos a los cuales, para hacerlo, daba la espalda una vez más. Las curaciones freudianas son nouménicas, intelectuales, teóricas, pero lo real desmiente a la cohorte de creyentes en los poderes del mago.<sup>10</sup>

Esta simplificación de los casos expuesta bajo un estricto código de éxito/fracaso, bueno/malo, arranca de su contexto el resultado de estas historias clínicas. Pero lo que sucede con Onfray es que su confusión proviene de tergiversar una realidad por estar escrita en el modo de la ficción. El estilo literario de Freud, y por lo cual mereció el Premio Goethe de literatura en 1930, lo hace correr el peligro de plantear un estudio científico desde un ángulo metafórico. En Freud, la realidad y la ficción se confunden, generan un estilo híbrido semejante al problema de la novela histórica. Esto sucede en todos los registros de la operación de la escritura, sean científicos o no. La genialidad de

---

<sup>10</sup> Onfray, *op. cit.*, p. 334.

Freud consiste precisamente en borrar esa frontera entre los géneros y las disciplinas, con lo cual crea una “medicina filosófica”.

La acusación que señala que ninguno de los casos tuvo un buen desenlace es algo muy relativo. Freud nunca ignoró que frente a las complejas situaciones que se presentan en la vida, el paciente armado de las estrategias psicoanalíticas puede sobrellevar ciertas cargas existenciales pero no todas. Si estos casos, y no otros, merecieron su publicación fue porque en ellos Freud vio los rasgos de la histeria, la fobia, la paranoia y la neurosis. Le permitió construir el edificio teórico psicoanalítico porque en estos cinco casos emblemáticos descubrió el significado etiológico de la vida sexual y la importancia de los sucesos infantiles. Pero lo que verdaderamente revolucionó la manera de pensar sobre las enfermedades mentales fueron dos componentes, también clásicos, elementales en la vida anímica: la resistencia y la represión.

En la cura psicoanalítica, el paciente tiene que “educarse” en el sentido de saber encontrar en su discurso las claves para allanar el arduo camino a sus deseos inconscientes. Con frecuencia el sujeto se opone a la indagación del médico y al procedimiento de las preguntas que éste le efectúa a favor del descubrimiento de su vocabulario psíquico. Este proceso requiere de paciencia y de un gran esfuerzo en el caso del analizado, pues la resistencia es difícil de vencer y de interpretar. En los *Estudios sobre la histeria (Studien über Hysterie, 1895)* se puede encontrar la enumeración de los diversos fenómenos clínicos de resistencia. Ésta es un elemento que debe ser abolido pues impide la cura y obstaculiza un correcto ejercicio del diagnóstico. Durante el proceso analítico una forma especial de la resistencia es la llamada “transferencia”, en la cual el recuerdo verbal se reemplaza por una “actuación” (muchas veces en el más puro estilo teatral) del material oculto por

parte del paciente. Entre más se profundice en los recuerdos dolorosos que en su origen provocaron los síntomas, la resistencia aumentará proporcionalmente. Freud consideró la resistencia como un elemento inherente al análisis. En su forma más simple, la resistencia es una defensa para evitar la emergencia del material reprimido. De allí que el objetivo de todo tratamiento psicoanalítico sea “volver consciente lo inconsciente”:<sup>11</sup> máxima y fin último del análisis de la personalidad. La represión, por tanto, pertenece al dominio de la prohibición y es el origen de toda neurosis.

Aunque los pacientes sometidos a la relación terapéutica intuyan que se les ha abierto la puerta de salida a sus pesares, existe una resistencia a la curación. El drama de todo tratamiento psicoanalítico es que de forma inconsciente el paciente no desea la mejora; de lograr exitosamente la salud perdería el beneficio de lo que Freud llamó la “ganancia secundaria”. Freud solía decir que la aproximación más factible a una “cura” es cuando el paciente, al relatar su periplo, termina por comprender que su historia es como muchas otras; la salud es admitir la participación en la corriente de la vida y saber que si bien la experiencia traumática es siempre única, resulta ser una condición inherente al riesgo que implica vivir.

A Onfray no le basta mencionar el caso Eckstein e insiste en mostrar otra evidencia más: el famoso caso denominado *El hombre de los lobos*, uno de los historiales más importantes desde el punto de vista de la técnica como de la teoría psicoanalítica y uno de los más logrados desde la perspectiva literaria. Para comprobar la equivocación de Freud cita un libro que apareció en 1974. Se trata de *Conversaciones*

---

<sup>11</sup> De allí la frase inmortal del psicoanálisis: “*Wo Es war soll Ich Werden*”.

con *el hombre de los lobos* de Karin Obholzer. En la entrevista Serguéi Pankejeff (nombre verdadero del “hombre de los lobos”) se queja, ya a los ochenta y siete años, de padecer terribles depresiones y de haber pasado a lo largo de su vida por siete terapeutas distintos. Onfray acusa: Freud juró en los papeles su curación, cuando en la realidad su paciente sigue asediado por los mismos fantasmas. Un señalamiento tal implica olvidar que en el claro recuento del médico vienés, se muestra a los lectores una historia clínica cuyo pronóstico no puede ser más que reservado. En primer lugar cuando Pankejeff llega al diván de Freud ya ha pasado por diversos tratamientos psiquiátricos con motivo de una “locura maníaco-depresiva”. Freud señala como una de las claves del caso una fuerte tendencia familiar a los múltiples estados de la tristeza. El diagnóstico de, en aquel entonces el “joven ruso” se trataba de una histeria de angustia (zoofobia) la cual con el tiempo se transformó en una neurosis obsesiva de contenido religioso. Debido a la fuerte resistencia del paciente y una personalidad poco desarrollada con severos rasgos de infantilismo, fue sumamente difícil encontrar la raíz de su mal. Éste se encontraba, entre otras cosas, en el recuerdo de haber presenciado la “escena primordial”. Por medio del análisis del sueño de Pankejeff de los cinco lobos que lo miraban fijamente desde el árbol al que daba su ventana, Freud logra extraer la información esencial.

Un psicoanalista entrenado sabe que desde los primeros párrafos del relato de Freud se infiere que el paciente sufre de un grado tan alto de neurosis que raya en la psicosis. Por tanto la intervención en un momento tan desarrollado de la patología no puede obrar milagros. Freud logró descubrir la etiología del mal de Pankejeff pero se mostró reservado ante la falta de fuerza y valentía psíquica de su paciente de quien dice: “Su temor a una existencia independiente y responsable era

tan grande, que compensaba todas las molestias de su enfermedad”.<sup>12</sup> Es decir que este caso no sólo es una muestra de un paciente con un elaborado mecanismo de defensa si no también, el de un paciente que en el fondo no desea su curación. Basta con señalar cómo Pankejeff incluso logra que de su “enfermedad” se logre publicar un libro. Esa atención debe haberle resultado aduladora. Este es un tipo de paciente que desea retar al psicoanalista como si dijera: “Conmigo no puedes”. El peregrinaje con los siete analistas tiene la ganancia secundaria que Freud le predijo: no tener que enfrentarse a la vida. Freud reconoció en *Análisis terminable e interminable* (*Die Endliche und die Unendliche Analyse*, 1937) su equivocación y cree que los motivos por los cuales Pankejeff, “un hombre a quien la riqueza había echado a perder y había llegado a Viena en un estado de completo derrumbamiento”,<sup>13</sup> no logró curarse son tan interesantes como la etiología de su enfermedad.

Los opositores al psicoanálisis encuentran polémicos y sospechosos todos los casos terapéuticos de Freud. Pertenece a la historiografía especializada en el tema el análisis puntual de cada una de estas historias, las cuales merecen un poco más de rigor metodológico para aseverar las acusaciones de las que son objeto. Hasta el momento *Freud. El crepúsculo de un ídolo* ha recorrido el itinerario clásico de las blasfemias habituales. Pero el capítulo que más revela el odio y la intolerancia desmedida de Onfray, no tanto al psicoanálisis si no a la familia Freud, es el dedicado a su hija Anna. El filósofo francés la describe como producto de un “accidente de alcoba” (p. 193), enferma de anorexia y de inclinaciones lésbicas. Las cenizas de Anna Freud quedan reducidas a ser el epítome

---

<sup>12</sup> Sigmund Freud, “El hombre de los lobos”, en *Obras completas*, p. 1943.

<sup>13</sup> Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en *Obras completas*, p. 3340.

de la “apoteosis del abandono edípico” (*idem*). La belleza de esta simplificación trabaja de nuevo para demostrar las incongruencias de Freud. ¿Por qué analizó a su hija si en *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1924) se advierte sobre los inconvenientes de analizar a los amigos, los parientes y los allegados? Lo más novedoso del capítulo X, “La Antígona virgen y mártir” (p. 193) (por otra parte complemento a “La gran pasión incestuosa”, p. 125), es decretar la muerte de Marilyn Monroe como una falla del tratamiento psicoanalítico.

En 1956 el gran símbolo sexual de todos los tiempos se encontraba en Londres para filmar una película. Durante su estancia la actriz llamaba todos los días por teléfono a su analista en los Estados Unidos, Marianne Kris, en un intento por evitar caer, una vez más, en otra de las crisis depresivas que desafortunadamente tanto le aquejaban. Ante la gravedad de la situación, Kris le recomienda a Monroe acudir a una consulta con Anna Freud. Durante una semana Monroe desaparece de los estudios de filmación, en uno de los episodios más misteriosos de la historia del cine. El trabajo de Freud con Monroe, permitió salvar a la actriz de la cuerda floja. En agradecimiento y como una parte normal de cualquier servicio terapéutico, Monroe envió lo que Onfray llama un “jugoso cheque” a su nueva amiga y terapeuta por sus honorarios (p. 204).

John Huston intentó filmar una película sobre Freud y el caso de Anna O. con la idea de que Monroe actuara el papel protagónico. Marianne Kris aconseja a Monroe que no acepte el contrato posiblemente con la finalidad de evitar una irrupción desfavorable en el desarrollo de su tratamiento terapéutico. A pesar de las quinientas páginas de guión escritas por Jean-Paul Sartre, la implicación de unas siete horas de proyección cinematográfica desalienta a Huston y la propuesta fracasa. Esta anécdota da pie para especular un poco más

allá y percibir cierta rivalidad de egos entre los dos grandes hombres. Pero en la treceava edición del Festival de Cine de Berlín, Houston presentó *The Secret Passion* (1962) con Montgomery Clift en el papel de Freud y Susannah York en el papel de la paciente histérica.

Marilyn Monroe, por su parte, no dejó de padecer fuertes episodios depresivos. El día de su muerte contactó a su último analista Ralph Greenson, un psicoanalista habituado al trabajo con las estrellas de Hollywood, ya desde entonces siempre en el borde de la locura. Poco tiempo después de la conversación telefónica, Marilyn murió de una sobredosis de barbitúricos. La escena del crimen hasta la fecha sigue sin esclarecerse y Greenson en un primer momento fue acusado de la trágica muerte de la actriz. Para Onfray ésta es la prueba ineludible de que una vez más, la ciencia psicoanalítica no pudo dar prueba de su eficacia y así evitar la desaparición de una de las mujeres más bellas de la historia. Monroe estipuló en su testamento el deseo de heredar la cuarta parte de sus bienes y sus derechos de autor a Marianne Kriss, quien a su vez legó su fortuna a la Fundación Anna Freud. Este hospital surgió, no de la idea de abusar de la neurosis característica (y hasta cierto punto necesaria) del mundo de la farándula, si no de asistir a los niños que quedaron huérfanos después de la Segunda Guerra Mundial. El esquema psíquico con el que Onfray presenta a Anna Freud, no es más que una triste repetición de las observaciones superficiales que suelen rodear la leyenda de una de las colaboradoras más originales de la teoría psicoanalítica.

De la carta que Freud escribe a Fliess en 1895 anunciando el nacimiento de su hija, no se puede derivar ningún rechazo o decepción del cual se infiera hostilidad hacia la recién nacida. En su juventud Anna Freud terminó sus estudios preparatorios y decidió convertirse

por elección propia en maestra. En la época era muy difícil que las universidades vienesas aceptaran a una mujer como alumna. Mucho se ha escrito acerca de la relación tan peculiar que la hija sostuvo con su padre. No es viable considerar el análisis del primer psicoanalista del mundo a su última hija, como otra “herejía”. Cuando Anna se sometió al tratamiento ella tenía 23 años y la práctica psicoanalítica aún no había estipulado las formalidades con las que se ejerce la terapéutica hoy en día. De hecho era frecuente que Freud y Jung, antes de su ruptura, se contaran sus sueños a lo largo de los paseos que solían tomar juntos. El psicoanálisis era un ejercicio intelectual mucho más libre y no estaba constreñido a la seriedad con la que se le conoce en la actualidad. Además los principios de la “transferencia” aún no estaban del todo terminados y duele reconocer que si hubo algún daño hacia Anna Freud fue uno de los precios por obtener el conocimiento. Desde entonces los analistas están entrenados para no interferir en sus propios asuntos familiares.

Entender la vida de Anna Freud como una vida llena de tormentos e inhibiciones revela una mentalidad muy baja por parte del autor y un desprecio a las aportaciones que ella realizó para la teoría psicoanalítica. Autora de un estudio acerca de los mecanismos de defensa, introdujo en la disciplina psicoanalítica el estudio de las perturbaciones infantiles, algo que hasta la época era raramente estudiado. El psicoanálisis infantil es una de las especialidades más difíciles pues como es natural un niño no cuenta con los mismos recursos verbales que un adulto para elaborar la descripción de sus angustias ni de sus obsesiones. Al tomar esto en cuenta, Anna Freud desarrolló un método para el análisis infantil el cual requiere de la fina sensibilidad del observador así como de una agilidad fuera de serie para ganar la confianza de los jóvenes pacientes. En la práctica terapéutica

el juego, el dibujo y la asociación libre son algunos de los elementos para descifrar las primeras construcciones del vocabulario psíquico infantil. Onfray, este velocista de la lectura, de alguna manera “olvidó” consultar la biografía de Robert Coles, uno de los más cercanos colaboradores de la psicoanalista. Su semblanza de Anna Freud muestra a una brillante mujer interesada por mejorar el mundo a través de la ayuda a la infancia, por completo desinteresada de la popularidad o de las ventas de sus libros.<sup>14</sup>

Las quinientas páginas que conforman la antología de atrocidades cometidas por el psicoanálisis parecerían estar escritas para poner el punto final a toda discusión. La gran ironía del asunto es que en el hipotético ejercicio de un juego inverso, el análisis de Onfray por Freud, el primero podría ser objeto de un “libro negro”, repleto también de tupidas páginas en donde se describiera la génesis de su odio. El estudio de Onfray lejos de realizar una “psicobiografía nietzscheana”, no es más que la revelación de su propia biografía. Es necesario prevenir que en esta lógica de dudosa factura positivista del filósofo francés, el resultado de su conclusión señala a Freud como una personalidad fascista y antisemita.

Como si el complejo de Edipo fuera el único eje desde el cual se deriva el psicoanálisis, el ataque de Onfray regresa de manera compulsiva a éste. En este temor a la familiaridad “siniestra” en el sentido en el que Freud lo entiende (*Unheimlich*), uno de los equívocos más grandes de este dueño de las “verdades antifilosóficas” es creer que el sueño se compone únicamente de una carga libidinal que refiere al complejo de Edipo. Pero el psicoanálisis no es como Onfray lo pinta. Se equivoca en el método de interpretación de los sueños el cual afirma

---

<sup>14</sup> Cf. Robert Coles, *Anna Freud. The Dream of Psychoanalysis*, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1992.

es otro plagio, esta vez de *La interpretación de los sueños* de Artemidoro (s. II). Sorprende en todo caso la omisión evidente de la diferencia entre *Oneirokritiká* y *Traumdeutung*. En la antigüedad los sueños eran considerados premoniciones. Para Freud el sueño no habla del futuro. Es la descarga psíquica de todo el material reprimido durante la vida diurna y su enlace con el vocabulario personal del paciente en análisis, el cual por medio de la metáfora traduce su vivencia en un relato onírico. Freud nunca se propuso escribir un “manual de los sueños” para la interpretación del analista; se trata de un manual de interpretación *del* sueño; éste permite al paciente la “lectura” de su sueño y por consiguiente la posibilidad de generar su interpretación. En el procedimiento freudiano el analista renuncia al desciframiento onírico para otorgarle el protagonismo a quien ha soñado. Todas las interpretaciones en el sujeto son la manera en la que la realidad y los acontecimientos se han filtrado a través de él en la forma de un “secreto”.

Esta aclaración es fundamental para comprender que el discurso psicoanalítico sólo funciona si se articula dentro de la práctica psicoanalítica. El analista no escucha con una teoría, sino para comprender la palabra del paciente cuyo discurso en ese contexto es todopoderoso. El analista escucha para que aquello que no ha sido escuchado por el paciente aparezca ante él. Esto es una de las diferencias esenciales entre la TCC y el psicoanálisis; las primeras funcionan en torno a un agrupamiento de síntomas generales que nada tienen que ver con una historia personal. Por el contrario, la experiencia psicoanalítica es irrepetible pues depende por entero de las experiencias vitales del individuo. En ese sentido, el intento por derrocar el psicoanálisis, es un intento por destruir la intimidad humana. Nabokov veía en el psicoanálisis la posibilidad de convertir la oscuridad del pasado humano en una especie de

épica. Hasta el ser más insignificante encierra dentro de sí la posibilidad de comprender su valor en el fragmento de tiempo que le pertenece. De allí surge el *Ulises* de James Joyce, uno de los escritores que mejor entendieron la importancia de las aportaciones del psicoanálisis al pensamiento occidental. En la vida corriente de un ser humano el estado de vigilia desata una aventura interna que el sueño traduce por las noches en imágenes en apariencia dispares. Nuestra identidad se construye sobre el relato que nuestras mentes elaboran a partir de la formación de huellas anémicas; éstas surgen de experiencias como el trabajo, el amor, el odio y el deseo. El psicoanálisis ayuda a comprender el idioma personal con el que leemos nuestra vida. Renunciar a esta posibilidad es fomentar el declive de la noción de sujeto.

Onfray falla en ver que la ciencia de Freud es una ciencia elaborada a partir de la síntesis de la cultura occidental. Es la posibilidad de retornar al conocimiento clásico en el sentido griego: un conocimiento en el que el arte y la ciencia no estén escindidos. Preocupa mucho que un filósofo adopte una postura escéptica frente a la existencia del inconsciente por no poder demostrar su existencia física. El hecho de no comprender algo no implica su inexistencia.

Tal vez Onfray sea el anuncio del hombre del futuro en el peor de los sentidos: un hombre embriagado de positivismo, incapaz de soñar y anclado a la experiencia de lo material. Para Onfray el mundo debe ser práctico, como lo demuestra su obra. Un análisis psíquico únicamente sustentado en clasificaciones y generalizaciones corre el peligro de crear una sociedad “funcional” en donde no exista ni el deseo ni la tristeza. Esta obsesión permanente por la alegría deshecha un registro muy importante de experiencias. La alegría, el placer, la satisfacción sólo se conocen por el peso que sus opuestos aportan. Es un derecho humano el poder sentir

aflicción ante los deseos no realizados. Todas las críticas que se le han hecho a Freud, en realidad se resumen en una crítica a nosotros mismos quienes no podemos soportar una “verdad” que no ha sido ajustada ni maquillada para agradarnos en permanencia. Freud, como Darwin o Copérnico, son objetos de odio porque a los seres humanos nos es imposible aceptar que carecemos de la importancia que creemos tener.

La única observación válida en la crítica de Onfray es que no existe una consistencia en el discurso freudiano. Pero esto más que ser un defecto es una virtud. El “discurso” pertenece al dominio de la filosofía, en el sentido de un cuerpo organizado de ideas, con una estructura y una lógica interna. Ese proyecto es irrealizable en el psicoanálisis. A Freud le fue imposible prever hacia dónde le llevaría su aventura en el conocimiento de la emoción humana. Es por esa razón que se expresa en varios géneros literarios: los escritos eminentemente “técnicos”, los metapsicológicos, los estudios de caso y las reflexiones sobre la cultura. En Freud la “coherencia interna” de una obra no es una preocupación. De allí surge la importancia de estudiar sus escritos en el sentido de su periodización. Freud parece ser la materialización del sueño de Nietzsche, el ejemplo de una “ciencia joven” capaz de cuidar la libertad humana, de purificar el cuerpo y de abolir el pasado. En este ideal del libre pensamiento se busca la obtención de la libre espiritualidad (*Freigeist*).

La gran aportación de Freud fue su capacidad para sintetizar la cultura occidental en una ciencia que le permita a los seres humanos encontrar una voz propia, ser capaces de experimentar una vida libre de la costumbre del miedo y la duda. En Freud la medicina es la palabra o mejor dicho la apropiación de la palabra.

Freud intentó encontrar un camino (ni siquiera una respuesta) a la presencia de la gran pregunta fundamental en todas las culturas a través

de la historia de la humanidad: ¿quiénes somos? Es una de las interrogantes que acompañan y definen nuestra infancia expresada en toda simplicidad. Para un niño tal vez el primer ejercicio de su mente es lograr imaginar de dónde proviene su existencia en un mundo que se le presenta nuevo, visto por vez primera y ante la perplejidad que provoca la experiencia de existir sin un pasado previo.

El libro de Onfray preocupa porque implica un grave retroceso en la evolución del pensamiento occidental. El autor se olvida de ejercer un mínimo grado de autocritica pues su primer olvido es que él es un hombre del siglo XXI interpretando una teoría que se gestó a finales del siglo XIX. No se puede exigir a Freud que escriba para la posteridad no sólo en el sentido de actuar y vivir siempre para la temible costumbre de la biografía, sino en una previsión de todos los cambios que se sucederían en el siglo XX, uno de los más complejos de la historia de la humanidad. Estas “nuevas críticas” al psicoanálisis son el retrato de una sociedad carente de toda intención de detenerse a reflexionar en su vida interna. La crítica de Onfray recuerda a las comidas instantáneas de una sociedad de consumo ávida de arreglos inmediatos.

Si la alternativa contemporánea al psicoanálisis son las terapias cognitivo-conductuales, entonces los *self-help books* han ganado la batalla en contra de la cultura de la introspección. Cada vez habrá menos lectores dispuestos a enfrentarse a las obras completas de Freud a quien sólo se conocerá por las escuetas fichas reduccionistas que se encuentran en *Wikipedia*.

*Freud. El crepúsculo de un ídolo* es un regreso al más puro y estricto estilo romántico en el que se confunde la vida del autor con su obra. En su vertiente más apocalíptica anuncia la llegada del hombre del futuro, un hombre medicado, con una psique numérica, sin afectos, sin pasado y,

lo que sorprende más, un hombre ya incapaz de cometer errores. En este anhelo de perfección, no puede surgir ningún aprendizaje.

El último libro de Onfray más que ser un fingido apéndice de la obra de Nietzsche parece más la lectura que hubiera hecho Elisabeth Nietzsche sobre Freud. Habría que hacer en todo caso, una crítica a los usos que la ciencia institucionalizada ha hecho del psicoanálisis, del cual se derivaron las terapias a corto plazo que ostentan un método comprobable para alcanzar la cura en tiempos breves y simplificando la relación entre el médico y el paciente en beneficio de una especie de mercantilismo científico.

Pero así como Onfray logra reconocer (como única concesión) que Freud no era un hombre perezoso, pensemos en Onfray como una oportunidad para leer a Freud, como un incentivo para revisar lo que podría considerarse una aportación al legado del pensamiento de las Luces. Por más que revisemos su obra, hurguemos en sus pertenencias, entrevistemos a familiares o leamos las quejas de los pacientes inconformes, no podemos saber realmente quien era Freud. Cuando Onfray intenta justificar su postura apoyándose en Nietzsche, lo que hace es traicionar a Nietzsche. Su postura no es otra cosa más que una síntesis de las críticas de la extrema derecha, del puritanismo norteamericano y de la extrema izquierda libertaria; su libro es un anacronismo; su libro, en fin, es una apología a un positivismo del cual Nietzsche precisamente trataba de huir:

“Ciencia” (tal como hoy se practica) es el intento de crear para todos los fenómenos un lenguaje convenido y común con el fin de hacer una naturaleza más fácilmente *calculable* y, por ende, dominable. Pero este lenguaje convenido, que reúne todas las “leyes” observadas, *no*

*explica nada*: sólo es una especie de *descripción brevísima* (abreviadísima) de lo que acontece.<sup>15</sup>

En *Autobiografía* Freud parece contestarle a Onfray en un acto de telepatía, como si el creador del psicoanálisis hubiera previsto todas las objeciones futuras de las cuales sería objeto:

Llegan, en efecto, hasta mí objeciones de increíble ingenuidad, tal como la de que la tosca pedantería de la terminología psicoanalítica repugna a la sensibilidad estética francesa. Ante esta objeción no podemos menos de recordar al inmortal caballero Riccaut de la Marlinière, creado por Lessing. Otra de las manifestaciones contrarias a nuestra disciplina presenta un aspecto más fundamental y ha sido acogida por un profesor de Psicología de la Sorbona. Me refiero a lo que para el *génie latin* resulta insoportable la manera de pensar del psicoanálisis. Este reproche cae en parte sobre los anglosajones, amigos y aliados de Francia, que han aceptado generalmente dicha manera de pensar. Ante tales manifestaciones podría creerse que el *génie teutonique* ha acogido al psicoanálisis con los brazos abiertos desde su mismo nacimiento.<sup>16</sup>

Que distintas versiones de Nietzsche nos dan Freud y Onfray. Freud escucha la filosofía para poder escuchar al hombre. Onfray utiliza la filosofía para callar a un hombre. Disfraza de indignación intelectual su incapacidad por el verdadero trabajo filosófico: ver más allá de

---

<sup>15</sup> Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, p. 113.

<sup>16</sup> Sigmund Freud, *Autobiografía*, p. 69.

lo evidente. El *cliché* de Onfray consiste en carecer de la curiosidad y el ingenio para presentar de una manera nueva los problemas del psicoanálisis y aportar una mejora a la concepción del inconsciente. Presentados en la forma de una lista de errores y comparados con la crítica que hizo Nietzsche de la ciencia, da la impresión de que la filosofía actual vive una época de ideas cortas. Parece increíble además que el inventor del psicoanálisis tenga más sentido del humor que el crítico, cuya fría pesadez intelectual se olvida de una de las lecciones más sabias de Nietzsche: la capacidad de reírse de uno mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Robert Coles, *Anna Freud. The Dream of Psychoanalysis*, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1992.
- Sigmund Freud, *Obras completas*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Autobiografía*, Madrid, Alianza editorial, 2001.
- Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada editores, 2004.
- Michel Onfray, *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, México, Editorial Taurus, 2011.
- Elisabeth Roudinesco, “Roudinesco déboulonne Onfray”, en *Le Nouvel Observateur*, 16 de abril de 2010.

## Bolívar Echeverría y el malestar en la cultura

*El malestar en la cultura* (1930 [1929]) ocupa un lugar fundamental entre los textos que sitúan a Sigmund Freud como un referente para comprender las transformaciones que han experimentado en el último siglo el concepto de cultura y el estudio de los fenómenos culturales. La tradición teórica inaugurada con el psicoanálisis, así como las distintas formas como ésta se ha integrado a las disciplinas humanísticas y sociales, continúan aportando elementos de gran importancia para las múltiples maneras de tematizar actualmente el problema de la cultura.

Plantear una relación entre la reflexión filosófica de Bolívar Echeverría, autor de la teoría de la cultura que comentamos en este ensayo, y las ideas vertidas por el fundador del psicoanálisis en aquel texto de 1929, podría parecer, por varias razones, problemático. Freud no se encuentra entre los referentes que suelen destacar los lectores y comentaristas de

la obra del filósofo de origen ecuatoriano. Es verdad que no figura en sus escritos con la frecuencia o la relevancia que lo hacen Marx, Heidegger, Benjamin o los autores de la Escuela de Fráncfort. Podría también señalarse que las ocasionales menciones que Echeverría hace de Freud en sus textos tienen por objeto retomar elementos más o menos aislados que no llegan a ser fundamentales en su reflexión filosófica, mientras sí lo son, por ejemplo, aquellos que retoma de Sartre, autor que rechazaba la idea del inconsciente y las teorías freudianas que de ella se derivan.

Si bien Echeverría alude en ocasiones explícitamente al “malestar en la cultura”, es preciso decir que lo hace más como una manera de ilustrar un aspecto de su propia crítica de la modernidad capitalista, en virtud de una relativa semejanza de este aspecto con el planteamiento de Freud, que como una recuperación de éste en un sentido próximo al original. La idea del “malestar” funciona de maneras muy distintas en ambos autores, empezando por las grandes distancias que separan sus conceptos de cultura, y Echeverría no elabora este planteamiento más allá de dicha analogía ilustrativa.

No obstante todo lo anterior, y si bien lo que retoma explícita y directamente de Freud es relativamente poco, cabe señalar, por otra parte, la relevancia del diálogo que, en aras de construir una definición de cultura, Bolívar Echeverría entabla con diversos autores y corrientes teóricas del siglo XX que encontraron en el psicoanálisis importantes herramientas para el estudio de los fenómenos propios de sus respectivas disciplinas. Es en buena medida debido a este diálogo con ciertas derivaciones de la teoría psicoanalítica —en particular aquellas que resultaron de su aplicación a la investigación antropológica y lingüística— que es posible, como

podrá apreciarse más adelante, encontrar resonancias freudianas en algunos aspectos del trabajo teórico que permite a este autor formular un concepto de cultura. Es también en virtud de ello que nos parece posible elaborar de un modo distinto y sugerente, a partir de su propuesta, la idea del “malestar en la cultura”. La fórmula freudiana puede tomarse en préstamo para aprehender algo que en realidad se encuentra ya insinuado o sugerido en distintos puntos de la obra de Echeverría.

Así pues, el interés de este ensayo se dirige a hacer un breve esbozo y comentario sobre cómo este autor construye su concepto de cultura, haciendo énfasis en los elementos que nos permitirán, en el apartado final, plantear en qué sentido puede entenderse aquella fórmula a partir de su elaboración teórica. Ensayamos una manera de explorar la propuesta de Bolívar Echeverría localizando y desarrollando este elemento que está apenas sugerido en algunos de los textos que legó como una valiosa contribución al pensamiento crítico sobre la modernidad y la cultura contemporánea.

## I

Bolívar Echeverría, de cuyo fallecimiento recién se cumplieron cinco años, sostenía que los tiempos que corren están marcados por una crisis cuya radicalidad la constituye una crisis civilizatoria. El problema de la cultura llegó a ocupar un lugar fundamental en su itinerario reflexivo debido a la relevancia de este concepto en el contexto teórico contemporáneo, que se encuentra frente al desafío de pensar en su complejidad y densidad histórica las vertiginosas transformaciones sociales y culturales que acontecen actualmente.

Echeverría se introduce en la problemática que encierra el concepto de cultura partiendo de la constatación de que la discusión que gira en torno a ella se ha vuelto inabarcable en nuestro tiempo, debido a la actual multiplicidad de disciplinas y orientaciones teóricas que se ocupan de estudiar el intrincado universo de *lo cultural*. Si bien durante el siglo XX fueron objeto de diversas críticas las acepciones sustancialistas, elitistas y occidentalistas de cultura que provienen del discurso moderno, el concepto tiende ahora a ser ampliado de tal manera —observa Echeverría— que en ocasiones su objeto llega a desdibujarse. Advierte también que, a pesar de la multiplicación de los enfoques y la ampliación de los horizontes temáticos de las disciplinas que se ocupan del estudio de los fenómenos culturales, no es sencillo encontrar claves explicativas que hagan “conmensurables” los aportes de las distintas y heterogéneas orientaciones de investigación; claves que permitan una suerte de traducción entre sus distintos lenguajes y aparatos conceptuales.

Al formular un concepto de cultura, Bolívar Echeverría intenta hacer una contribución en el sentido que ya se insinúa en las observaciones anteriores. Busca seguir en la línea que replantea el concepto lejos del encumbramiento de las culturas de la tradición occidental como parámetro contra el que se miden todas las formas de cultura; lejos también de aquella “inspiración logocentrista (‘es asunto del espíritu’) y elitista (‘es asunto de las bellas artes)’”;<sup>1</sup> pero, al mismo tiempo, intenta evitar su ampliación desmedida, acotando y definiendo con precisión aquello que busca aprehender con el concepto. Mediante una elaborada articulación de elementos provenientes de diversas tradiciones filosóficas y

---

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 129.

de las ciencias sociales, construye una propuesta que invita a tender los puentes teóricos que se requieren para facilitar y potenciar ese diálogo entre las disciplinas que, en aras de comprender en toda su complejidad los fenómenos culturales, se buscan unas a otras. Se trata de un esfuerzo teórico heterodoxo y creativo que intenta, en última instancia, contribuir a la discusión contemporánea sobre el problema de la cultura, que tiene frente a sí el desafío de situarse a la altura de la crisis de la civilización contemporánea.

La elaboración teórica de Bolívar Echeverría sobre la cultura va tejiéndose en un diálogo que sostiene desde la filosofía, tomando como base su formación en la tradición del marxismo crítico —Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno, Benjamin—, con algunos autores de la semiótica y de la antropología estructural. Simultáneamente, va entablando una discusión constante con las acepciones de cultura que construyó el discurso filosófico moderno y que encontraron cauce en el ámbito de las ciencias humanas y sociales. Echeverría considera que desde los esquemas legados por la modernidad resultan inaprehensibles algunos aspectos fundamentales de lo que él identifica como la dimensión cultural de la vida social.<sup>2</sup> Se trata de una dimensión —observa— que presenta comportamientos y actividades innecesarias e “irracionales” desde el punto de vista productivo o funcional de una sociedad —eso que no cabía, por ejemplo, en los esquemas de las corrientes antropológicas que suponían un modelo ideal-funcional de la estructura social y del proceso de trabajo—; comportamientos y actividades cuya realización, sin embargo, parece ser indispensable para las sociedades humanas. “Bolívar Echeverría —comenta

---

<sup>2</sup> Cf. Echeverría, “Lección I. La dimensión cultural de la vida social”, en *Definición de la cultura*, pp. 16-41.

Roger Bartra—, con gran sensibilidad, recoge esa dimensión incongruente y mágica para proyectarla, a la manera de Koestler, como un fantasma dentro de la máquina marxista”<sup>3</sup>

Echeverría advierte también que la cultura, en sus manifestaciones históricas, se resiste a ser subsumida en un esquema que la supedita o la considere un simple reflejo de otras dimensiones más fundamentales y decisivas; como una superestructura, por ejemplo, como planteaba el marxismo ortodoxo. Por el contrario, su intervención en los procesos históricos opera de manera determinante en los comportamientos individuales y colectivos —afirma—, e incluso cuando no incide en el desenlace de dichos procesos, parecería ser la dimensión cultural la que les imprime un sentido específico. Estas apreciaciones generales constituyen el punto de partida de la elaboración teórica de Echeverría, y nos dan indicios de los problemas fundamentales a los que su concepto de cultura buscará ser sensible.

Cabe recordar que buena parte de la filosofía moderna —concédase aquí cierto esquematismo— consolidó una dicotomía tajante entre cultura y naturaleza; al grado de considerar que, en aras de alcanzar la primera, el Hombre debía reprimir, domar o distanciarse de la segunda, ya se tratara de lo natural extra-humano o de su propia naturalidad. Los términos de esta oposición fueron matizados y criticados de distintas maneras a lo largo del siglo XX, desde aperturas como las inauguradas por Nietzsche o el propio Freud, y el ser humano se ha ido reconciliando, al menos en la teoría, con su animalidad. Queda entonces el problema, abordado de muy diversas maneras por el pensamiento contemporáneo, de cómo tematizar la innegable discontinuidad que se observa entre el mundo de

---

<sup>3</sup> Roger Bartra, “Definición de la cultura. A propósito de un libro de Bolívar Echeverría”, p. 74.

lo humano con respecto del mundo animal y de la naturaleza en general. Echeverría considera que es posible adentrarse en este problema con miras a construir un concepto de cultura a partir de una lectura de Marx “aleccionada” por la ontología fenomenológica y la filosofía existencial. Más específicamente, emprenderá esa búsqueda a partir de una reelaboración, orientada principalmente por algunas aportaciones de Heidegger y Sartre, de la teoría del proceso de reproducción social expuesta en *El Capital*.

Por otro lado, el lugar teórico y conceptual del cual parte la propuesta de Echeverría puede ubicarse por medio de la oposición entre las posturas que Sartre y Lévi-Strauss expresaron en aquel debate que sostuvieron a finales de la década de 1950. Echeverría se remite a esta polémica, que condujo a sus interlocutores al problema de la especificidad de lo humano, para dar cuenta del conflicto que le parece estarse jugando debajo de las transformaciones que el concepto de cultura ha experimentado a partir de los discursos teóricos de la modernidad.<sup>4</sup> En las posturas allí expresadas, Echeverría encuentra concentrados los aspectos principales de la problemática contemporánea de la definición de cultura.

Sartre le criticaba a Lévi-Strauss pretender tratar teóricamente a la vida humana estrictamente como si fuese una variante del mundo animal. Estudiar a las comunidades humanas como si se tratara, por ejemplo, de colmenas de abejas, dejaba fuera —consideraba Sartre— lo esencial del ser humano. Echeverría añade que, si bien Lévi-Strauss lo hacía de manera revolucionaria, insistía en el error fundamental de las ciencias antropológicas modernas, que consiste en pretender encontrar leyes naturales en un mundo cuya peculiaridad reside precisamente

---

<sup>4</sup> Cf. Echeverría, *op. cit.*, *Definición...*, pp. 33-40.

en trascender el mundo natural. Sartre planteaba que, si bien sobre el comportamiento humano y la vida social pesa la estricta vigencia y determinación de ciertas estructuras naturales, lo fundamental en ellos reside en que el modo humano de vivir esas determinaciones y la manera como esas estructuras se hacen efectivas en la vida social concreta, implica la intervención de la libertad de los individuos. Lévi-Strauss, por su parte, criticaba a Sartre el introducir la noción metafísica de libertad en la explicación de un mundo que, si bien —como demuestra en sus propias obras el autor de *Las estructuras elementales del parentesco*— da cuenta de la capacidad exclusivamente humana de crear y variar sus formas de comportamiento, no deja, sin embargo, de estar regido por leyes inmutables.

¿Es el sujeto humano una corporización singular de formas sociales dispuestas por estructuras profundas e inamovibles, o bien, se trata de un sujeto libre, capaz de fundar una legalidad propia sobre la legalidad natural y de disponer de las estructuras en función de su capacidad inventiva? La oposición entre ambas perspectivas, representadas aquí por dos de sus más destacados exponentes, parece ser, sugiere Echeverría:

...una variante más del combate permanente que Nietzsche observa en la historia de la cultura occidental entre el principio “apolíneo”, que afirma la preeminencia de la forma institucional y el *nomos* (la estructura) en la constitución de la vida humana, por un lado, y el principio “dionisiaco”, por otro, que ve en ésta principalmente lo que hay en ella de sustancia pulsional o irrupción anómica (de “ek-sistencia”).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

Se trata de una oposición entre dos vías que se desarrollaron como perspectivas críticas ante el concepto de *espíritu*, propio del discurso moderno, que operaba, ya fuera abiertamente o de manera implícita, como referente o fundamento de la aproximación teórica a lo cultural. Dado que Echeverría considera que ambas vías encuentran su expresión última en las corrientes representadas por Lévi-Strauss y Sartre, la tensión entre ellas y los problemas que se concentran en aquel debate constituyen su punto de partida en el intento de explorar otras densidades teóricas que, en diálogo con estas posturas y retomando de ellas algunos elementos, trasciendan el planteamiento de la cuestión en términos de una rígida oposición binaria en aras de aproximarse a una definición contemporánea de cultura.

## II

El principio materialista, propio de la tradición que Bolívar Echeverría toma como punto de partida, sostiene que el ser humano no se distingue *sustancial* o *esencialmente* del mundo natural: forma parte de éste sin importar lo peculiar que pueda ser la relación que ambos sostienen entre sí. Esta relación, ese “diálogo” que el animal humano entabla con la naturaleza y que le permite subsistir y reproducirse como especie, es, en principio, análogo al que podemos observar en el conjunto del mundo animal. El proceso de reproducción de una comunidad humana se realiza, igual que en el caso de los demás animales gregarios, mediante la apropiación, alteración y consumo de elementos u objetos que obtiene de la naturaleza a partir de ciertas estrategias que implican una determinada organización entre sus miembros. No obstante, Echeverría observa que, en los modos específicos en que se reproducen los grupos

humanos, se advierte que este proceso tiene una doble consistencia, o bien, presenta dos niveles: uno puramente operativo o “físico”, fundamentalmente idéntico al que observamos en el mundo animal; y otro de distinto orden, coextensivo al anterior pero extraño desde la perspectiva de la animalidad pura, que persigue objetivos “meta-funcionales”, no-operativos, y cuya realización dota a la comunidad de una determinada figura o identidad, siempre distinta en el caso de cada grupo humano. Sobre el proceso básico de la reproducción animal, cuyo objetivo fundamental es la reproducción física del cuerpo comunitario, el ser humano no puede sino encabalar esta suerte de segundo plano “meta-físico” que lo desvía de aquél, dando así lugar —afirma Echeverría— al proceso de reproducción propiamente *social*. Así pues, en el sentido que se desprende de lo anterior, Bolívar Echeverría sostiene que la existencia social consiste en el diálogo que la naturaleza sostiene con el animal humano, esa extraña parte de sí misma que, no obstante y sin dejar de serlo, cobra una peculiar autonomía con respecto de ella.

Echeverría sigue de cerca a Marx en su consideración de que este diálogo, cuya consistencia es metabólica, se realiza a través de la mediación de la técnica, ese campo instrumental del que el ser humano se sirve para introducir en la naturaleza las modificaciones necesarias para construirse un mundo para la vida. Cabe enfatizar, sin embargo, que la técnica no es entendida por Echeverría sólo como aquellos objetos mediante los cuales una sociedad transforma su entorno y cuyo grado de perfeccionamiento y complejidad se da en función de las relaciones sociales y del desarrollo de las fuerzas productivas. El campo instrumental es entendido por el autor en un sentido ampliado o complementado por la perspectiva que podemos encontrar en Heidegger cuando trata el problema de la técnica o en la antropología simbólica influida por la ontología fenomenológica.

No sólo se refiere entonces a las herramientas en un sentido puramente material, sino también a los saberes sobre las mismas, a los escenarios de interacción donde los recursos técnicos son utilizados, a los entramados simbólicos que se construyen en torno a ellos. En suma, el campo instrumental comprende todo aquello que le permite al animal humano hacerse de un mundo para habitar y reproducirse en términos comunitarios y construir o introducir en la naturaleza un “cosmos” dentro del que la existencia social es dotada de sentido.

Con la mediación que constituye el campo instrumental, el animal humano produce a partir de aquello que extrae de la Naturaleza bienes u objetos para su consumo, y al hacerlo le da a esos objetos una determinada *forma*. Si bien cumple, en general, las mismas funciones vitales que realizan los demás animales gregarios, el ser humano las lleva a cabo siempre de una forma específica —distinta en cada comunidad—, afirma Echeverría. Toda actividad productivo-consuntiva que realiza el animal humano involucra la producción y el consumo de las formas de los bienes y de las funciones que constituyen su proceso de reproducción social. Se trata, pues, de las formas que singularizan a una comunidad humana. En el despliegue histórico de las sociedades humanas, observa Echeverría, se advierte que la reproducción de estas formas se prioriza por encima de la reproducción del cuerpo comunitario mismo.

Lo distintivo del proceso de reproducción social, para este autor consiste en su doble consistencia *política* y *semiótica*. Mediante la primera hace eco del planteamiento aristotélico (*zoon politikón*), afirmando que el animal humano está facultado para disponer de su socialidad como de algo a lo que se le puede dar forma. Dicho proceso es constitutivamente político en la medida en que la reproducción

física de la comunidad no puede darse sino mediante un proceso en el que se reproduce también —y es posible alterar— la figura concreta de socialidad del sujeto humano, esa red de relaciones sociales y de reciprocidad que lo definen e identifican. En otras palabras, al producir y consumir alteraciones de la naturaleza, el animal humano produce también la forma concreta de su socialidad. Ello implica que el proceso de reproducción meramente físico o animal deviene una *sustancia* que es “formada” mediante el proceso de reproducción propio del animal humano. Desde el punto de vista de la animalidad, cabe entender esta discontinuidad en términos de una deformación o desviación, admite Echeverría —quien recuerda que Nietzsche se refería al ser humano como un “animal enfermo” —, dado que se trata de un animal que no cumple sus funciones vitales como fines en sí mismas, sino como “vehículo de la realización de un *télos* meta-animal (meta-físico), el de la (re)producción de una figura concreta para su socialidad”.<sup>6</sup>

### III

Bolívar Echeverría plantea que el proceso mediante el cual el sujeto humano se (re)produce en términos políticos puede entenderse simultáneamente como un proceso comunicativo; es decir, que tiene una consistencia semiótica, indisociable de su consistencia política. Con ello se refiere, en principio, a que la producción y el consumo de todo tipo de objetos y formas es también una producción y consumo de significaciones. La base de la definición de cultura de Echeverría se constituye por la teorización sobre cómo, en este entramado de lo

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 131.

político y lo semiótico, mediante la actividad práctica y *significativa* sobre la Naturaleza, que tiene lugar como parte del proceso de autoproducción humana de una figura concreta para su socialidad, se abre la posibilidad de la metamorfosis del sujeto social.

La dimensión semiótica de la vida humana puede entenderse como un proceso de comunicación que el sujeto social lleva a cabo consigo mismo y que se efectúa mediante la secuencia cíclica de su proceso de reproducción.<sup>7</sup> Introducir, durante la fase productiva de este proceso, una modificación específica en aquello que se extrae de la Naturaleza, es decir, dotar de una forma concreta al objeto producido mediante el trabajo humano, equivale a cifrar y enviar una significación determinada para que sea posteriormente descifrada en la fase consuntiva del proceso, momento en el que el sujeto social interioriza la propuesta de alteración emitida mediante la producción del objeto. Cada una de las formas que se producen es, en este sentido, un “mensaje” inscrito en la consistencia cualitativa de los objetos, las actividades o los comportamientos humanos que son formados. En este sentido, el cosmos que el animal humano construye para sí, el mundo de las formas que lo singularizan e identifican como sujeto social, es un universo de signos, sugiere Echeverría, y su actividad práctica un constante cifrado y descifrado de significaciones.

Uno de los aspectos más interesantes del trabajo teórico de Bolívar Echeverría es precisamente su manera de elaborar la teorización semiótica del problema de la cultura. El autor advierte que la

---

<sup>7</sup> Cf. “Lección III. Producir y significar”, en *ibid.*, pp. 71-108. Véase también “Valor de uso: ontología y semiótica”, en Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2010.

descripción que hizo Roman Jakobson del proceso de comunicación lingüística, central para la semiótica de la segunda mitad del siglo XX, se corresponde y puede ponerse en paralelo —concepto por concepto, incluso— con aquella que hizo Marx del proceso de reproducción social en general. Ello no resulta extraño, apunta Echeverría, pues, si consideramos desde una perspectiva amplia el campo instrumental del que dispone el sujeto social para las actividades productivo-consuntivas mediante las cuales se reproduce física y políticamente, encontraremos que el lenguaje se inscribe de una manera muy peculiar dentro de ese campo. La palabra —plantea— puede ser vista como un objeto práctico, indispensable para la construcción del mundo de la vida humana, que se trabaja y se consume, y cuya practicidad *sui generis* se distingue en el mundo de los objetos producidos por ser pura y completamente semiótica, desatada de su materialidad. Al trazar una homologación entre las teorías de Marx y de Jakobson, Echeverría propone que existe una identidad esencial entre los procesos que estos autores describen; en otras palabras, que ambos en realidad se refieren, desde distintas perspectivas, al mismo proceso.

Toda semiosis o proceso comunicativo requiere de lo que en la terminología de Jakobson es denominado el “código” —aquello que para Ferdinand de Saussure era la “lengua”—, “instrumento” que poseen como horizonte común el emisor y el receptor, a partir del cual les es posible cifrar y descifrar significaciones. El código, que consiste en un conjunto de principios y normas de composición o cifrado de mensajes, determina el proceso comunicativo en la medida en que establece los límites dentro de los cuáles una composición de elementos potencialmente significativos adquiere efectivamente una función significante. En otras palabras, permite u ofrece una multi-

plicidad, si bien amplia, limitada de maneras posibles de producir significantes y significados.

El código, en la homologación que propone Echeverría, se corresponde con el campo instrumental del que el ser humano se sirve para la composición y la des-composición de mensajes inscritos en la consistencia cualitativa de su mundo. Constituye un horizonte general de posibilidades de inscribir o inventar formas para los objetos y las acciones humanas que forman parte del proceso de reproducción social. Ahora bien, Echeverría retoma de Jakobson el planteamiento de que un código, en su existencia histórico-concreta como instrumento que permite la semiosis, presenta siempre una sub-estructuración instrumental, un *subcódigo* que actúa de manera sobredeterminante en el uso que del código hacen los sujetos singulares, recortando ese horizonte general de posibilidades de componer y des-componer mensajes. Esta subcodificación se configura históricamente en función de los modos concretos de uso del código general o abstracto que una comunidad ha privilegiado de acuerdo con las necesidades y funciones semióticas involucradas en su existencia social. Es decir que, de entre la multiplicidad de maneras posibles de emplear el código para cifrar y descifrar significaciones, producir y consumir formas en la constitución de un mundo para la vida humana, el sujeto social ve siempre acotada esta multiplicidad en función de su compromiso histórico con una subcodificación determinada.

Conviene hacer énfasis en el hecho, implícito en lo expuesto hasta aquí, de que el proceso de reproducción social no existe en términos genéricos o abstractos. Lo que observamos en el mundo histórico son innumerables maneras, todas ellas singulares y distintas, de llevarlo a cabo, de darle concreción histórica. Cada una de ellas es vista

por Echeverría como una subcodificación del código estructural o general del comportamiento humano, una acotación o un recorte del horizonte de posibilidades inagotables de dar forma a los objetos, a las funciones vitales para la reproducción de una sociedad, a los objetivos meta-funcionales propios de la existencia social y a los modos de la vida humana en general.

Ahora bien, Jakobson, tal como ha sido teorizado de distintos modos desde Saussure, plantea que la semiosis se desenvuelve siempre en medio de la tensión que se genera entre el código —siempre subcodificado en su existencia histórico-concreta— y el habla o el uso que se hace del mismo. En virtud del paralelo trazado por Echeverría entre la propuesta de Jakobson y la de Marx, lo anterior se traduce en una dinámica marcada por la tensión entre el campo instrumental y el uso que el sujeto social hace de él para introducir formas en el mundo natural y humano. Esta tensión inherente a la semiosis, indica Echeverría, implica el hecho de que el código está siendo permanentemente cuestionado en su capacidad simbolizadora o en su instrumentalidad por la actividad humana. Por lo tanto, la reproducción de la figura concreta de la socialidad de una comunidad y del conjunto de sus formas identitarias, se desenvuelve en medio de esta tensión y es motivo del cuestionamiento de la vigencia de la subcodificación que singulariza al sujeto social y prefigura la introducción de las formas específicas que componen su mundo.

Conectando su teorización semiótica con algunos planteamientos que resultan de la investigación antropológica del siglo XX, Echeverría afirma que en el mundo de lo humano, en la diversidad de sus formas y en todas sus actividades, es posible advertir que coexisten dos modalidades básicas o generales de hacer uso de la subcodificación, dos maneras que

pueden caracterizarse por su contraposición. Una de ellas se desenvuelve como un cumplimiento ciego, automático, de las disposiciones inscritas en el subcódigo, tal como está configurado en un momento histórico determinado, mientras la otra se manifiesta como una “asunción cuestionante”, crítica o reflexiva de dichas disposiciones. La vida cotidiana del animal humano —afirma Echeverría—, se muestra como una oscilación y un entrecruzamiento entre ambas modalidades, que denomina respectivamente de existencia “rutinaria” y de existencia “en ruptura”. Aquello que Echeverría propone entender por cultura se hace especialmente manifiesto en esta última modalidad, en los momentos de la vida social en los que el sujeto suspende el comportamiento automático o conservador y se abre a la posibilidad de modificar la subcodificación y producir formas distintas.

#### IV

La cultura, afirma Bolívar Echeverría, “es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta”.<sup>8</sup> Siendo propiamente una dimensión de la vida social, la cultura está presente en todos los modos de su realización y en todo momento; sin embargo, se hace especialmente manifiesta en los momentos de existencia “en ruptura”, en la medida en que este modo de la reproducción se realiza como un cuestionamiento abierto de la vigencia de la subcodificación que identifica a una comunidad humana. Echeverría entiende, pues, la cultura como las actividades cuya realización impugna la vigencia de

---

<sup>8</sup> Echeverría, *op. cit.*, *Definición...*, pp. 163-164.

la subcodificación que singulariza a la comunidad humana; ese comportamiento que, al constituirse como un empleo crítico del sistema de posibilidades semióticas estipuladas en un momento determinado, promueve modificaciones o actualizaciones en él.

Así, Echeverría recupera la etimología del concepto afirmando que *cultura* hace referencia al *cultivo* de la identidad del sujeto social; identidad o mismidad que no es sino esa propuesta singular de subcodificación del código general del comportamiento humano que representa cada comunidad humana en la historia.<sup>9</sup> Para el autor es fundamental insistir en que se trata de un cultivo crítico *dialéctico*, en el sentido de que la permanencia y continuidad de las formas identitarias se dan a través de su constante alteración; a través de una dinámica que oscila entre su consolidación y cuestionamiento, entre su cristalización y disolución. Se trata de una dinámica —afirma— que sistemáticamente de-sustancializa y re-sustancializa dichas formas y en el que corren el riesgo de perderse. La cultura consiste, pues, en la reproducción autocrítica de la singularidad concreta del sujeto en la medida en que él mismo la pone en crisis mediante este proceso, al impugnar la vigencia de la subcodificación que prefigura la introducción en su mundo de las formas que lo identifican. Así, Echeverría propone entender la identidad como el conjunto de formas que singularizan a un sujeto humano, haciendo énfasis en que ella consiste sólo en una coherencia interna puramente formal y transitoria, de consistencia evanescente: “una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y disolución de sí misma”.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. “Lección V. La identidad, lo político y la cultura”, en *ibid.*, pp. 147-171.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 149.

La teoría de la cultura de Bolívar Echeverría busca ser particularmente sensible a esta cualidad, a ese carácter evanescente y transitorio de la identidad del sujeto humano que, sin embargo, conserva su mismidad a través de su transformación. Se advierte entonces lo importante que resulta esta historicidad para comprender los fenómenos relacionados con la identidad y la cultura. Se trata, cabe señalar, de una historicidad inaprehensible para las concepciones sustancialistas de cultura que encontramos en el discurso moderno. Todas ellas tienen en común la misma inconsistencia, plantea Echeverría, “la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una sustancia ‘espiritual’ vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana y la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su ‘humanidad’”.<sup>11</sup> La cultura es por ellas entendida, o bien como un patrimonio heredado del que el sujeto puede apropiarse, o bien como una entequeia que se auto-reproduce y de la que el sujeto no es sino un simple vehículo. Se la concibe como dotada de una consistencia fija y consolidada que se desprende de un núcleo sustancial, sólo susceptible de enriquecerse o empobrecerse. De ahí que, en el discurso moderno, plantea Echeverría, quede descartada por principio esa relación de interioridad, esa interdependencia entre el objeto cultural y el sujeto de la cultura, que es la clave para comprenderla en su consistencia evanescente.

La teoría de Echeverría, por su parte, no sólo libera las nociones de identidad y cultura de aquella carga metafísica, sino que también las sitúa lejos de la pretensión, que no es sino el corolario de la sustancialización de la identidad, de que la cultura consistiría en el resguardo o la conservación de ésta. Contra el fundamentalismo identitario, afirma que la actividad

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 26.

cultural implica poner a prueba la vigencia de las formas propias, “aventurarse al peligro de la ‘pérdida de identidad’ en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad”.<sup>12</sup> En el despliegue histórico de las culturas, en términos de larga duración, Echeverría observa un indetenible proceso de mestizaje cultural, en el que cada forma social, mediante su reproducción, se abre a las otras para transformarlas y ser transformada por ellas. Una mirada más cercana a esta idea, a partir de algunos elementos de la teoría semiótica y antropológica que retoma Echeverría, nos encamina a lo que dentro de su propuesta puede entenderse como el “malestar en la cultura”.

Antes, cabe apuntar que, si bien en el terreno filosófico asociamos las nociones sustancialistas de cultura con el apogeo de la modernidad y aún con los inicios del siglo XX, todavía subyacen en las acepciones contemporáneas que son moneda corriente en los *mass media* y en el discurso político de los Estados nacionales, al cual Echeverría dirige también su crítica. Estos conciben la cultura como un patrimonio de formas propias, una “herencia cultural” que debe ser cuidada o cultivada. La cultura promovida en este sentido, señala Echeverría, es el cultivo de una identidad “museificada”, construida artificialmente en torno a la figura del Estado-nación; construcción que implica la negación de las identidades histórico-concretas que, o bien son desdeñadas, o bien forzadas a conformar la “identidad nacional” en versiones cristalizadas de sí mismas.

Si bien Echeverría rechaza la noción metafísica del Origen (*Ursprung*) de la identidad que está frecuentemente en la base de los discursos nacionalistas o fundamentalistas, un elemento sugerente en su teorización consiste

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 164.

en plantear que el recurso a la hipótesis de un momento originario —así como el uso racista o etnocéntrico que se ha hecho de este recurso— no está necesariamente atado a ella. En realidad, desde la teoría semiótica que Echeverría desarrolla para tematizar el problema de la cultura, resulta ineludible la idea de un episodio inaugural, un momento originario de constitución del sujeto, de la fundación de su mundo y de la figura concreta de su socialidad. Aquí entra en juego un concepto fundamental dentro de la teoría de la cultura de Echeverría, aquello que denomina la *transnaturalización* del animal humano: el momento del desgarramiento de su vida vivida en animalidad pura; el momento de irrupción de su politicidad/semioticidad en medio del mundo natural. Lo exponemos brevemente a continuación.

## V

Saussure había planteado que en el código comunicativo de las sociedades no existe conexión alguna, previa a la semiosis como tal, entre los significantes y sus significados. Es decir, en el hecho de que en un código, a una determinada composición de elementos significantes — fonéticos o escriturísticos, por ejemplo—, le corresponda un significado específico y no cualquier otro, se observa una clara arbitrariedad. Según esta idea, no suele haber, en general, ninguna conexión que prefigure dicha correspondencia; salvo en casos como, por ejemplo, el de los significantes “onomatopéyicos”, cuya presencia, de cualquier manera, no es generalizada en los universos semióticos del animal humano.

El planteamiento de la “arbitrariedad del signo”, no obstante, fue criticado por el estructuralismo, en gran medida como resultado de la aplicación de la teoría lingüística a la investigación antropológica.

Diversos autores —comenzando por Lévi-Strauss y Jakobson, recuerda Echeverría— han insistido en que, si bien en un sentido inmediato puede apreciarse la asignación arbitraria de significados a determinados significantes, es posible advertir, en un estudio más detenido, que dentro de cada universo semiótico —cada propuesta de subcodificación del código general de lo humano, diría Echeverría— existen tendencias “a preferir determinadas formas perceptibles [...] y a rechazar otras, así como también a preferir determinados aspectos [...] del material conceptual, y a rechazar otros, todo ello espontáneamente”.<sup>13</sup> Este hecho documentaría la existencia —afirma Echeverría— de un nexo que, por debajo de la aparente ausencia de conexión previa entre significantes y significados, articula la esfera de la expresión y la esfera del contenido en los sistemas comunicativos del animal humano.

Echeverría se remite a investigaciones como las del antropólogo francés André Leroi-Gourhan sobre el origen de los sistemas semióticos, que concluyen que en el código del comportamiento comunicativo de las sociedades queda algo así como la huella o la marca del “shock de la hominización”. Echeverría reformula filosóficamente esta idea mediante el concepto de “transnaturalización”: la *Aufhebung* de la animalidad del ser humano. Con ello se refiere a la singular manera como éste trasciende su *ser animal* dialécticamente, es decir, transformándose en otra cosa pero conservando una relación de contradicción con aquello que es transcendido. Mediante el concepto de transnaturalización, Echeverría hace referencia al “surgimiento” del animal político, a esa transición violenta en la que su animalidad deviene

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 116.

sólo la sustancia que pasa a ser *formada* por lo social. Se refiere a esa suerte de ruptura del “paraíso” que constituye el mundo puramente animal; ruptura que hace de la naturalidad del ser humano una simple plataforma de partida para una necesidad de otro orden, necesidad que conmina al animal transnaturalizado a perseguir una serie de metas absolutamente extrañas desde la perspectiva de la pura animalidad. Se trata, por lo tanto, de la ruptura o discontinuidad que representan la irrupción de la politicidad humana y la apertura del universo semiótico en medio del mundo natural.

De manera que ese nexo al que hacíamos referencia, aquel que, por debajo de la arbitrariedad aparente, articula las esferas de la expresión y del contenido, de los significantes y los significados, remitiría a una suerte de momento originario del sistema comunicativo, en el que fue primigeniamente resuelta la necesidad del animal humano de introducir un Orden en el Caos, de alegorizar lo innumerable o decir lo indecible; de enfrentarse semióticamente a lo Otro afirmando su sí-mismo, como condición indispensable para dotar de sentido a su existencia y construir un mundo para la vida humana. La transnaturalización —plantea Echeverría— sería entonces la razón de que la simbolización elemental del código del comportamiento humano no sea fundamentalmente arbitraria, “de que siga una necesidad profunda, difusa pero imborrable”.<sup>14</sup>

Así como en el caso de los sistemas semióticos en general, Echeverría considera que puede suponerse un momento originario y fundador de la identidad de un grupo humano determinado: el episodio singular de transnaturalización al que remitiría la simbo-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 118.

lización elemental del código de su identidad concreta. “Sería un episodio ‘fundador de identidad’ porque implicaría necesariamente la creación de una subcodificación arcaica y fundamental para ese código general, la elección inaugural de un cosmos singularizado y excluyente”.<sup>15</sup> Claro está que la formulación de esta hipótesis no tiene como objetivo lanzarse a la búsqueda de este episodio en el mundo histórico ni aventurar ideas sobre los pormenores del suceso. Se trata de una manera de aprehender estructuras civilizatorias profundas y de un recurso, plantea Echeverría, que “puede tener la gran virtud heurística de recordarnos el carácter constitutivamente contradictorio y conflictivo que tienen todas las innumerables versiones de lo humano, y todas sus culturas”.<sup>16</sup>

La transnaturalización constituye una aventura traumática y, en ese sentido, está siempre inconclusa. Refiere siempre al proceso de “deformación” de la animalidad del ser humano en el que, del conjunto de las funciones y cualidades propias de la vida puramente animal, son algunas reprimidas, otras fomentadas y sobredimensionadas, y otras sublimadas o sustituidas, en función de lo que es requerido por el proceso de reproducción social. Da lugar a una relación de subordinación que jamás pierde su tensión conflictiva. De manera que la cultura, plantea Echeverría, en cuanto cultivo de las formas identitarias, es siempre también el cultivo de esta contradicción inherente a la existencia humana, de este conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada.

---

<sup>15</sup> Echeverría, *op. cit.*, *La modernidad...*, p. 137.

<sup>16</sup> *Idem.*

## VI

Decíamos previamente que la reproducción autocrítica de la identidad humana implica su apertura a las otras formas sociales y que, en esta operación, se encuentra frente a la posibilidad de transformarlas y ser transformada por ellas. Bolívar Echeverría considera que la cultura entraña una peculiar *saudade* —Roger Bartra prefiere hablar de *melancolía*—<sup>17</sup> dirigida hacia el otro, hacia las otras formas identitarias, en las que quizá “la contradicción y el conflicto propios hayan encontrado una solución, en la que lo humano y lo Otro, lo ‘natural’, se encuentren tal vez reconciliados”.<sup>18</sup> El proceso de mestizaje cultural que Echeverría observa en la larga duración de la historia de la cultura estaría motivado por esta peculiar aflicción, esta búsqueda que lleva a las formas sociales a abrirse a las otras, “anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas”.<sup>19</sup>

Es a partir de este punto de la teoría de Bolívar Echeverría, que podríamos aludir a una suerte de “malestar”, inherente a la cultura en cuanto tal, que se relaciona con la tensión entre la forma de lo humano y la animalidad que se le resiste; malestar que se manifiesta en esa búsqueda de toda identidad humana por encontrar en la otredad algún tipo de solución al conflicto propio. La actividad cultural tendría como motor profundo esta suerte de “pulsión”, este deseo de reencontrarse con lo Otro que conmina al sujeto social a buscar incesantemente en

---

<sup>17</sup> Bartra, *op. cit.*, p. 75. “Esta *saudade* —continúa Bartra— es una especie de locura erigida en expresión cultural de la identidad”.

<sup>18</sup> Echeverría, *Definición...*, *op.cit.*, p. 165.

<sup>19</sup> *Idem.*

las otras formas identitarias elementos que, al integrarlos a la propia, ayuden a resolver, atenuar o apaciguar esa angustia, ese malestar inherente a la forma de lo humano en cuanto a calidad de transnatural.

Lo anterior puede suponerse como el fundamento o la base de la multiplicidad de configuraciones histórico-concretas que este “malestar en la cultura” adopta en función de la singularidad de cada forma de humanidad. Si mediante la reproducción crítica de las formas identitarias del animal humano se reproduce y cultiva también el conflicto insalvable que implica su transnaturalidad, podemos pensar que la configuración histórica del “malestar en la cultura” de un grupo humano determinado le viene de las formas concretas que en su caso adopta la relación o el conflicto que sostiene con lo natural extra e intra-humano. Es decir, le viene, por una parte, de las formas que adopta el conflicto que necesariamente supone su relación con el entorno natural que le rodea y, por otra, de las formas de represión, fomento y sublimación de las funciones o cualidades propias de su animalidad que son exigidas a los sujetos, tanto en términos individuales como colectivos, por las estrategias comunitarias de enfrentamiento con lo Otro y de diálogo con la naturaleza. Exigencias que conforman códigos de comportamiento que hacen posible el cumplimiento de las funciones del proceso de reproducción social en las formas propias de una comunidad determinada y que, en esa medida, constituyen parte fundamental de la identidad que cultiva.

En este sentido, podríamos considerar que en cada alteración del medio natural, en cada forma inducida sobre un material extraído de éste, en cada comportamiento exigido al sujeto individual para la realización de las funciones necesarias para la continuidad del cuerpo social o para la reproducción de sus formas identitarias —incluidas

las exigencias que éstas implican en términos de auto-represión o fomento de las cualidades físicas y psíquicas de los sujetos—, en cada celebración ritual o experiencia festiva, se encuentra cifrada o codificada la configuración histórico-concreta del malestar que subyace a la actividad cultural del grupo humano que las realiza. En todas estas formas, actividades y comportamientos estaría simbolizado el conflicto que resulta de la presencia y la reproducción de esa versión singular de lo humano sobre la sustancia natural.

Así, cuando la relación de una sociedad humana con lo Otro supone para ella un conflicto demasiado agudo, cuando la naturaleza se yergue frente a lo humano poderosa y permanentemente amenazante —así sea una amenaza latente, que no necesariamente llega a concretarse—, ello es inconscientemente simbolizado por la comunidad en su producción cultural: en la trama mitológica que da sentido a su existencia, en sus rituales y en sus instituciones, en los comportamientos socialmente requeridos a cada uno de sus miembros, etcétera. La reproducción de la forma de la socialidad de un grupo humano que debe vivir en tales condiciones lleva siempre la impronta de esta amenaza latente o efectiva.

Acorde con esta idea, observamos que Bolívar Echeverría retoma, como un elemento fundamental para su reflexión sobre los principales temas de los que se ocupa a lo largo de su obra, el planteamiento que Sartre expone en su *Crítica de la razón dialéctica* sobre la “escasez absoluta”. Se trata de la determinación básica de la concreción de la socialidad en tiempos arcaicos, en los que el animal humano se veía permanentemente amenazado por la naturaleza y donde la posibilidad de destrucción del mundo de lo humano estaba siempre latente. Determinación que obligaba a la socialidad a concretarse en torno a estrategias de supervivencia

donde la técnica se desarrollaba en términos —como planteaba Walter Benjamin— de una “técnica mágica”, destinada a pactar o incidir en las fuerzas sobre-humanas, en el mundo natural deificado, para conjurar su poder y así evitar la destrucción de mundo de lo humano. Ante las circunstancias impuestas por la “escasez absoluta”, las formas de represión, potenciación y sublimación de la animalidad humana conformaban códigos de comportamiento que exigían de los sujetos fuertes sacrificios como condición necesaria para la realización de las estrategias comunitarias de defensa ante la amenaza de la naturaleza y como contribución a la lucha colectiva por afirmar la identidad en el enfrentamiento hostil con lo Otro. Las formas institucionales del mundo premoderno, propone Echeverría, pueden ser vistas como medios de sublimación del sacrificio exigido por la comunidad a cada uno de sus miembros.

La “escasez absoluta” de la que hablaba Sartre puede a su vez suponerse como una determinación general con base en la cual adquiere su configuración histórico-concreta el “malestar en la cultura” de las sociedades que la enfrentan. A esta determinación, relacionada con el conflicto entre lo humano y lo Otro extra-humano, se agrega en cada caso aquella que le es correlativa y que resulta de la forma del conflicto entre lo humano y lo Otro intra-humano, su propia animalidad, para dar lugar así a lo que se manifiesta sintomáticamente como esa “*saudade*” de la que habla Echeverría, y que queda codificado o simbolizado, así sea difusamente, en las formas que singularizan al sujeto humano.

Es en este sentido, cerca y lejos de Freud al mismo tiempo, que nos parece que puede pensarse el “malestar en la cultura” a partir del entramado teórico que le permite a Bolívar Echeverría formular un concepto de cultura y reflexionar sobre los fenómenos histórico-culturales que formaron parte de su itinerario reflexivo. Buena parte

de su labor intelectual estuvo dedicada a hacer un diagnóstico crítico de la cultura de las sociedades actuales; de lo que puede denominarse la crisis de la cultura contemporánea, correlativa a la crisis civilizatoria que marca los tiempos en que vivimos. En sus ensayos encontramos agudos análisis y una serie de claves de inteligibilidad en torno a lo que, desde la perspectiva de lo desarrollado en este ensayo, podemos entender como la configuración histórica del “malestar en la cultura” contemporánea; configuración que obedece a las pautas que la modernidad capitalista impone a la realización de la actividad cultural en las sociedades actuales, al reproducir de manera artificial y sistemática la “escasez absoluta”. En esa dirección se encauza la importante contribución al pensamiento crítico sobre la cultura de nuestro tiempo que es posible encontrar en la obra de Bolívar Echeverría.

## BIBLIOGRAFÍA

Roger Bartra, “Definición de la cultura. A propósito de un libro de Bolívar Echeverría”, en *Revista de la Universidad de México*, n° 608, febrero de 2002.

Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica/Ítaca, 2010.

\_\_\_\_\_, *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2013.

# EL ESPEJO DE AGUA



## La balada de Mr. P Mosh o siete sonidos para peluquería

1.

Espero. Espero mientras espero. Espero  
el momento en que la espera empieza a sentirse  
como un agua estancada, a ras de barbilla, lecho  
de río se vuelva al volver para lavarnos con su misma  
leche de piedras los manchones de semen de la ropa,  
que la tortura cobre su todo anegado, como  
una corbata que ahoga de azogue de agua,  
que la revista saque del revistero con las cosas que pasan,  
que le toque su turno de costillas y rastros o que  
sin más un loto se cruce de piernas.

Crustáceo lagar sin llegar, no hay ambiente para epifanías,  
no hay sol. Toda canción es nacimiento, me digo,  
modestamente canturreando un bolero sabio. Límbica,  
te digo, huellas de espera cóncava, herrumbrosa y hueca  
como salitre de campana o aeropuerto transplantado.  
Los aeropuertos algo tienen de naves de iglesia.  
Las voces sobre mi cabeza son la señorita Dios.  
Sacar con la mano vacía el puño  
lleno de raíces. Transplantar la realidad como un traje,  
meter flores crucificadas en una maleta  
y un espejo roto a manera de mascota  
en el cajón olvidado.  
Nadie atropella espejos como gatos.  
Dejarle su botecito de agua para saber mirar.  
Las instrucciones de los relojes no curan el tiempo.  
El hueco transplantado sigue siendo la medida del mar  
y los siete colores del pasto desde arriba, muy arriba,  
por encima de nuestra puerca ternura.

2.

Es que me gusta el rock, te contaba,  
porque parece que le fuera a uno la vida en ello.  
Nadie mesa los cabellos de la pólvora  
mejor que una adolescente, pedazo de abanico  
repujada en su sinardor, en su iterarse,  
bella así, a su modo, como una coincidencia.  
El día martes se pone de pie, con su cara de pesebre,  
que le gusta verse ahí, dice, enmarcado en el espejo  
como por el mundo, como poniéndose al mundo  
de sombrero o marco, chamarra de piel y todo.  
Una lección. Una huella cae del árbol,  
fruta rellena de estancias de agua. No hay didáctica  
en la espera (se sopla las uñas), el párpado  
puede condenar solamente la luz que no obture,  
la luz tiene la boca llena de cuchillos:  
los puntos cardinales se disputan como hienas  
su siguiente paso;  
el parpadeo es obturación, rugido seco, luz  
de Polaroid, imagen pasada por brasas y metales  
para echarle llave o un gabán lleno de fotografías  
como una cueva, un retrato hecho de voz; al parecer  
la imagen de la señorita aparece honda, polvosa.  
El viento

3.

está pintando su autorretrato.

Tiene los piecitos lastimados como Edipo.

Se pone la verdad a su medida: le queda bien,  
como un calcetín. Se llena las tres pestañas de luz,  
porque la pólvora había sido parpadear, encontrarse  
completo a pesar de todo, a pesar del choque de autos  
que fantaseó durante todo el camino, con la boca  
llena de vómito, parapetados párpados caídos.

Es que no me pasa nada. De verdad  
que no me pasa nada. Aunque es difícil aburrirse,  
en eso debemos estar de acuerdo.

El mérito de algunos es ser completamente inesperados;  
otros son un eco de sí mismos: cumplen años.  
Entonces un piano cayó en el centro del cielo  
como un rayo, un estornudo de metales  
y casquillos trinando, moneditas de sangre  
como insectos preñados de metrónomos.

4.

El terror del terror: su grito ciego  
desborda el párpado sin mirada,  
la sala de espera donde las madres  
guardan su papelito, como en las carnicerías,  
para que les entreguen a sus hijos muertos.  
Es como un don, solía decirle su madre:  
todo lo que ve lo convierte en aeropuerto.  
El mundo es una dona  
y tú eres el centro ausente  
que le da sentido, sin ti  
el mar perdería sus bordes,  
se derramaría como una copa rebosante,  
como una cabeza despeinada.

Medusa vive en la ceguera.  
Medusa vive en un parpadeo.

Por tu bien, me decía,  
mejor que no metas la mano  
en el panal de los horizontes.

Este es el último poema de mi adolescencia  
y está maldito.

Apenas nos interrumpimos es Medusa  
quien toma como propia la causa de los objetos,  
como si una mirada pudiese provocar  
la existencia de las cosas.

Parpadear es pronunciar.  
Mi escuela fue todo este tiempo un número equivocado.

Salí a pasear con mis audífonos y no volví.

Medusa saca la lengua: vestida  
de su grito lo que pide es un beso.  
La cuenca de sus ojos restriega  
las larvas de luz tras los goznes del ojo.  
Me doy a entender como puedo.  
Flechazo, pedernal, Pedro  
Picapiedra pintando al fresco  
en la caverna de la especie.

Hay algo cavernícola  
en todo este misterio.

5.

Córtele los dedos.  
Rebájele las cejas.  
Rícele el sexo.  
Levántele tecatas.  
Ajústele dormideras.  
Empólvele la grupa.  
Extírpele muñones.  
Despúntele los labios.  
Degrafilele sobacos.  
Aláciele su espanto.  
Dómele.  
Císquele.  
Rásquele, mi Jason.  
Zúmbele, diablo panzón.  
Domestíquele su amor.  
Métalo en cintura.  
Tíñale el tábano.  
Límele el respunte.  
Rápele la espina.  
Hiérvale, sin más, un pie.  
Déjelo bonito.  
Tréncele el latido.  
Límpiele el sobrante.  
Bárrale los huesos.  
Ahora sí todos conmigo  
vamos a bailar.

6.

Una vida deleznable en la licuadora.  
Mezclar con todo el amor del mundo.  
Con todo el dolor del mundo.  
Luego con más amor  
hasta el límite en que el amor  
escurre asco por las mejillas  
sin afeitar, donde los aviones  
provenientes de otras estepas  
aterrizan.  
Escriba, sobre todo escriba.  
Ponga ron,  
hielo.  
Mezcle bien.  
Añada amor  
hasta que la mezcla deje  
de moverse. Unte sobre la piel  
escoriada de puercos besos,  
sobre la semilla de la negritud  
para dar abrazos, sus ramas  
crecerán lentas como versos,  
como sinfonías para cepillo de dientes,  
pinceles de crin de bestia  
o pelucas autorizadas por el consejo  
de lenguas romances, de travestis  
en bares fronterizos, grebas humanas

cantando hasta el amanecer de la garganta  
en un auditorio de espejos.  
Si lo suyo no es el ron,  
añada el hidrocarburo  
de su preferencia.

7.

Abre la ventana.

Escucha.

Escucha.

Eso es el poema.

## Cese de hostilidades

PABLO LAZO BRIONES

Los relatos de fin de guerra pueden ser narrados desde variadas sagas que nos hacen comprensible el horror de la guerra, o al menos soportable. El relato del cese definitivo de fuego es una de estas sagas. La más alentadora quizá después de las experiencias insoportables de décadas de pérdidas humanas, de intranquilidad cotidiana, de dolor y odios contenidos, de un temor que se ha vuelto cotidiano. Pero no hay que olvidar que se trata de una saga, esto es, de una de las posibles versiones, poéticas o épicas, de los hechos de guerra y su posible conclusión, lo que equivale a decir que se nos narra una conclusión siempre posible de esa hostilidad, *o no posible nunca*. La declaración del “cese al fuego” es una promesa de término de la hostilidad, de la persecución, de la venganza y de la irracionalidad de la muerte como estrategia. Esta declaración tiene el encanto de una esperanza de paz, ¡al fin!, que no obstante deja la posibilidad abierta y *permanente* de volver a la guerra.

Siendo una saga entre otras, el relato del cese al fuego de ETA del 20 de octubre de 2011, que es declarado como evento público en el video difundido por el grupo. En donde se pueden observar dos elementos de comunicación que contienen dos relatos en realidad: por un lado, el discurso mismo de cese al fuego con carácter de “permanente y de carácter general, que puede ser verificado por la comunidad internacional”, la disposición abierta de entrar en una fase de diálogo democrático; la “oportunidad histórica” de la protección de derechos básicos y de territorialidad vía la negociación, el respeto a los acuerdos por las dos partes (los gobiernos español y francés y el grupo en resistencia) que llevarán a la independencia política y la autonomía económica; por otro lado, la saturación (aún) de los elementos simbólicos y gestuales de la lucha armada, de su amenazante y contradictoria presencia: las capuchas en la cabeza, los puños levantados al final del discurso, un banderín con la serpiente enredada en un hacha (símbolos de la astucia de la injerencia política entreverada con la violencia del terror) y la leyenda “*Eta Bietan Jarrai*” (literal, “seguir en ambas”, es decir, seguir en ambas luchas, la militar y la política), y las consignas conclusivas de todo comunicado suyo ratificando el sentido socialista nacionalista radical.

Hay que recordar que el 23 de marzo de 2006, ETA anunció un “cese al fuego *definitivo*”, que duró nueve meses solamente... La nota, que causó gran conmoción internacional y el recelo instantáneo del Partido Popular en España (recordemos las declaraciones de su líder, Mariano Rajoy, en su momento), aún se encuentra en los medios y bastan un par de indagaciones que cualquier estudiante de historia de primer grado puede hacer.<sup>1</sup> También cabe tener memoria histórica de los

---

<sup>1</sup> Véase por ejemplo la nota del periódico *El Mundo*, 23 de marzo de 2006: <http://edant>.

ochocientos y tantos muertos durante cinco décadas en que nos hemos relatado la saga del conflicto desde el punto de vista de las víctimas.

Pero la saga de la familia ETA, de este linaje endogámico, remite a un momento muy anterior y menos cargado de estas consecuencias históricas. Por supuesto menos cargado de otras perspectivas críticas de la suya. El relato de esta saga comienza con un nombre que es al mismo tiempo una consigna y una contraseña, un salvoconducto: “*Eta Ta Askatasuna*”, “País Vasco y Libertad”, o, en otra traducción quizá más libre pero más incisiva, “*Nación Vasca y Libertad*”. La posición política ganada así en realidad es sólo la cara visible de un movimiento mucho más amplio y rico en sus aspiraciones de una revolución total, axial. Así lo demuestran dos documentos fundacionales que reflejan la altura ideológica del movimiento: el libro *Vasconia* de Federico Krutwig, aparecido en 1962, y la “Carta abierta de ETA a los intelectuales vascos”, de 1964. Cuando uno lee estos documentos se encuentra con un andamiaje conceptual bastante bien armado y claro, orientado por la crítica al capitalismo imperialista, la defensa de un nacionalismo socialista radical y la exacerbación del sentimiento étnico vasco queriendo universalizarse hasta ser motivo fundamental de la lucha armada. Se trata, en palabras de Krutwig, de considerar “la lucha entre Euskadi y el Estado español como lucha de un país colonizado contra el imperialista”.<sup>2</sup> Los medios violentos de esta lucha se justifican por la real ilegitimidad de un medio nacional e internacional que se enmascara de democrático y representativo cuando detrás de la máscara es excluyente, explotador y vertical en las decisiones que convienen a una pequeña parte de la

---

clarin.com/diario/2006/03/23/elmundo/i-02215.htm

<sup>2</sup> Federico Krutwig, *Vasconia*, citado por Luigi Bruni, E.T.A. *Historia política de una lucha armada*, p. 33.

población, una burguesía ilegítima que se alimenta de un pueblo, de un proletariado, depauperado. Es esta ilegitimidad, propone Krutwig, lo que da pie a una “ilegalidad” legítima:

La conquista de la independencia de un pueblo es internacionalmente algo ilegal (en el concepto de la legalidad admitida por los Estados existentes); de aquí que el pueblo oprimido no tenga otro camino que el de los medios ilegales para alcanzar su independencia y soberanía nacionales, para obtener el derecho superior que las conveniencias internacionales han establecido. El pueblo oprimido deberá forzar para que su Derecho sea reconocido.<sup>3</sup>

En la “Carta abierta de ETA a los intelectuales vascos”, un trabajo colectivo de militantes de ETA en su encarcelamiento, es más enfática la crítica a las instituciones espurias de un sistema ilegítimo que promueve aparentemente los derechos de todos cuando en realidad sólo vigila los intereses de unos cuantos. Las resonancias del primer Marx humanista, de Mao Zedong, de Frantz Fanon en su célebre libro *Los condenados de la tierra*, crítico del colonialismo, y del Che Guevara se dejan sentir con frecuencia en esta Carta. Al modo en que Althusser hablará poco después de los aparatos ideológicos de Estado como instrumentos altamente sofisticados de administración del poder desplegados en la cultura, en la religiosidad, en las formas de comercio y educación. La Carta levanta la voz para defender un autogobierno nacional vía la revolución universal encarnada en el Pueblo Vasco:

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

...el cambio de estructuras lo vamos a hacer en Euskadi; va a ser una revolución Vasca. La sociedad que vamos a edificar ha de facilitar el desarrollo de la etnia vasca en todas sus manifestaciones.<sup>4</sup>

¿Qué sucedió entre este primer momento fundacional del grupo y su declaración de cese al fuego? Una primera respuesta que aventuro: el deslizamiento, lento y no siempre advertido por sus propios militantes, de este primer momento de conformación ideológica de ETA, cargado de una robusta conceptualización crítica y un atractivo programa de revolución social, a su virtual disolución por cansancio, por falta de recursos económicos y logísticos, pero sobre todo por falta de legitimidad como proyecto político viable.

¿Qué es legitimidad política? ¿Cómo se legitima un movimiento de disidencia política sin que se agote en sus propias mecánicas de defensa de sus motivaciones ideológicas? Un par de datos esenciales para comprender la pérdida de legitimidad de ETA en su última faceta: el brazo político y visible de ETA, Batasuna, fue declarado ilegal en 2003, al tiempo que el rechazo social a los medios de la violencia ganaba visibilidad internacional en múltiples marchas y declaraciones por la paz de grupos cada vez más numerosos en el mismo País Vasco. La legitimidad política de un movimiento social puede medirse por la interconexión de tres instancias: uno, las instituciones, que no son espuriamente representativas sino que realmente encarnan; dos, los movimientos sociales y la aceptación social de éstos, que se ven salvaguardados por, tres, los medios de poder y legalidad vigentes. Cuando alguna de las

---

<sup>4</sup> VV. AA., “Carta abierta de ETA a los intelectuales vascos”, en Luigi Bruni, *op. cit.*, p. 57.

tres instancias choca con las otras dos, o todas entre sí, hablamos de ilegitimidad política generalizada, de un desplazamiento y una corrupción de la legitimidad ideológica que deviene ilegitimidad real.

Permítaseme introducir un par de anécdotas personales que pueden ilustrar este desplazamiento, relatadas sin el menor intento de banalizar la cuestión: en Bilbao, en donde viví durante tres años como becario doctoral, constantemente fui invitado a reuniones en pro del movimiento de resistencia de ETA en las que se leían algunos vetustos textos de Marx o Lenin, sin mucho bagaje de conocimientos y sin mucha técnica interpretativa, sin aparato crítico-ideológico de alguna vigencia tras cien años de transformación del marxismo hacia dentro de sí mismo. No obstante, en estas reuniones abundaban los gestos protocolarios y de cierta solemnidad teatral cuando se leían tales textos, cuando se tomaba la palabra para comentarlos y se conectaban instantáneamente con los atropellos de una Euskadi ocupada, y entonces se hacían llamados un tanto vaporosos a la insurgencia, aunque cargados de una febrilidad violenta. Después de un par de horas de este febril ir y venir de interpretaciones y consignas peregrinas, el siguiente momento de las reuniones se seguía con rondas de cerveza y “calimocho”, y horas de “marcha” por distintos “baretes” del Casco Viejo en los que la efervescencia revolucionaria iba bajando de tono conforme el alcohol subía a la cabeza.

Otra anécdota ilustrativa es la que le ocurrió a un amigo latinoamericano cuando conoció, y se enamoró, de una chica pro-etarra en un bar. Al comienzo todo fue sorpresa por las diferencias culturales en la gastronomía y el ambiente de bares, por los distintos acentos casi incomprensibles de un mismo idioma compartido, y por el encanto de un estereotipo de seducción latino reproducido y encarnado en la

charla. De estas señales y anzuelos se pasó a la inevitable discusión sobre las diferencias políticas y económicas de los países de pertenencia, y ante la confusión de él sobre el nombre de España y el País Vasco, que usaba indistintamente, surgió la también inevitable pregunta, un tanto excluyente, por parte de ella: *¿y qué haces tú aquí en un país que no entiendes?* La pregunta indicaba la diferencia entre España y Euskadi, y la increíble inadvertencia por parte de él del movimiento separatista nacionalista que involucra. La charla se puso rijosa cuando él argumentó que sí advertía la diferencia, y que entendía las motivaciones de la lucha de ETA aunque no sus medios violentos. Ante esto ella respondió que él no podía entender nada de una lucha en un país de ocupación dictatorial, de imperialismo y sometimiento disfrazado de Estado democrático. Él, mexicano de clase media baja, respondió: vengo de un país con quinientos años de historia de imperialismo y pobreza que se ha disfrazado de muchas cosas para continuarse, comenzando con la conquista que muchos españoles, y vascos, por cierto, llevaron a cabo en varias partes de mi país, así comenzó nuestra historia de sometimiento, que no hemos superado hoy día... Después de estas palabras, y como se gustaban realmente, buscaron un punto medio: comentaron con aire conciliador lo difícil de la evaluación generalizante en pro y en contra de los movimientos sociales, él puso como ejemplo la manifestación por calles de Bilbao contra el gobierno mexicano por la extradición de sospechosos etarras de tierras nacionales en 2001, y lo extraño del asunto hablando de un país con tradición de amistad diplomática; ella confesó tener a un exnovio etarra en la cárcel que le daba miedo porque no entendía del todo su extremismo... Se creó entre ellos una solidaridad compartida en la que no hallaron grandes diferencias al

compartir una misma posición de sometimiento, y la charla se volvió a calentar con otras rondas de “calimocho” bajo la estruendosa música estadounidense de moda que ambientaba su nueva cercanía vasco-mexicana. Resta decir que el encuentro acabó en un enamoramiento profundo de algunos meses, hasta que él, sin beca, tuvo que regresar a su país.

En mi apreciación estas anécdotas tienen que ver con la resimbolización del movimiento de resistencia en formas de socialización y reconocimiento manejables en el día a día de ciudades como Bilbao o Santander, en donde la mayor parte de los pro-etarras realmente no eran etarras pero se servían de un “capital simbólico” revolucionario, para decirlo con una fórmula tomada de Pierre Bourdieu, que resignificado y reproducido en la funcionalidad del trato social cotidiano les daba las herramientas de inclusión en sus propios núcleos sociales identitarios. La violencia de ETA, con los años, pasadas las generaciones, se diluye y se disemina como forma de socialización y aceptación.

Pero por supuesto ésta es sólo una saga más de las derivaciones del movimiento de ETA, la que puede observarse a nivel de calle. Volviendo a la otra saga, la del desplazamiento de la carga ideológica del movimiento a su carácter sospechoso por los medios de violencia que utiliza, sostendré que puede pensarse desde el uso y abuso de la idea de su fundamento, es decir, la revolución total y axial, que ha sido la constante y la justificación de los medios violentos. ETA ha descansado en un uso y abuso de la revolución como fetiche, lo que ha animado sus medios violentos. La revolución como fetiche: se cree que un solo movimiento social (aunque se pueda extender por años) da el viraje de todas las cosas sociales, se cree que es el

parteaguas en el tiempo entre un antes y un después absolutos, y es así la promesa mesiánica cumplida en la tierra a través de las manos del revolucionario.

La crítica a un uso fetichizado de la revolución tiene que ver con la crítica al encuadre histórico-social que la hizo posible: la modernidad y su avance (o *desviación* de la modernidad en su avance, como ha dicho Habermas ya hace tiempo), la modernidad y el futuro que sería posible cuando se toman en cuenta los verdaderos efectos de las revoluciones en sus dimensiones reales. Y es que, como ha indicado P. Lanceros, la revolución ha escrito su acta de nacimiento como hija de la modernidad, del cambio tomado como valor en sí, de lo nuevo como divisa, y por tanto como negación del lenguaje mítico del pasado que la antecedía, de lo viejo estático. Pero al hacer esto, simplemente invierte los términos y pone en el lugar de la vieja hipóstasis una nueva, sigue hablando en lenguaje mítico, sigue jugando el juego de reiteración en el que el mito se re-cita en el imaginario colectivo aludiendo a un *no-lugar* que curiosamente funda los lugares, a una ausencia que funda las presencias: la Revolución que es el aplazamiento por excelencia, la promesa que justamente por no cumplirse funda nuestros afanes colectivos de libertad, democracia o igualdad, que restaura una y otra vez así una condición social por medio de una instauración mítica.

Nuestro paisaje de sujetos modernos —cansados, resignados o póstumos— ha sido decidido por la Revolución. Entiéndase: ni por aquella ni por ésta, ni por la suma de todas. Por ese singular colectivo, con optativa de mayúscula, que ha nutrido el imaginario de la modernidad y que ha configurado su realidad, por esa promesa

siempre aplazada, siempre emplazada, que ha dado lugar (y tiempo) a tantas modernidades diferentes, a tantas modernidades diferentes y diferidas.<sup>5</sup>

Pero en nombre de este aplazamiento/emplazamiento eternizado y “suprahumano”, como en nombre de toda divinidad mítica, explica el vasco, se exigieron sacrificios siempre humanos: el nuevo mito de la Revolución se erigió, y sigue erigiéndose, a costa de sus propios hijos, los hombres modernos.

Es esta misma perspectiva del sacrificio exigido por la Revolución, como violencia de un discurso mitificado, la que transita las páginas de Hannah Arendt en su vigoroso libro *Sobre la Revolución*.<sup>6</sup> En este texto, Arendt reflexiona sobre la relación problemática entre violencia y autonomía de la libertad de los sujetos en una esfera pública, poniendo en juego el interesante argumento que sostiene que la violencia no pertenece esencialmente al mundo político del poder, y por tanto las revoluciones violentas, si bien pueden ser interpretadas como fenómenos que acompañan la instauración de una esfera pública libre, no les son esenciales. Con esto opone una interpretación rupturista o mítica de la revolución a una lectura histórica concreta de la que se pudiera seguir un marco de acción que diera continuidad estable a sus efectos, que diera pie a formas de acuerdo y paz legítimos, lo que llama Arendt la “felicidad pública”.<sup>7</sup> Lo que se sigue de un uso mitificado de la revolución es simplemente el reino de la violencia institucionalizada, lo que cancela sus consecuencias de libertad y autonomía en la esfera pública. Y este uso mitificado de la revolución como ruptura

---

<sup>5</sup> Patxi Lanceros, *Política mente. De la revolución a la globalización*, p. 44.

<sup>6</sup> Cf. Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 50 y sig.

está enlazado paradójicamente con la mitificación de la marcha del progreso histórico como algo inevitable, fatal, es decir, a la “concepción continuista” del progreso, que incluye su propia ruptura para hacerse posible, para “avanzar” en la línea de la historia necesaria (el concepto dialéctico de la revolución en Hegel, y aún la noción de revolución como un “salto dialéctico” de Marx, tienen mucho de esta paradoja que Arendt intenta superar).

Volviendo a la cuestión de ETA, puede decirse que existe y ha existido en su saga fundacional el uso mitificado de revolución en el sentido criticado por Arendt: la dimensión de “progreso humano” y avance en una línea histórica irreprimible, fatal. También puede encontrarse el uso mitificado de revolución como aplazamiento/emplazamiento de un no lugar en un futuro siempre por venir. Dadas estas notas fetichizadas de revolución, cualquier acto, cualquier medio de violencia, se justifica desde la altura incuestionable de la misión cuasi divina de esa revolución.

El dilema ético-político de ETA, pues, puede formularse del siguiente modo: por un lado, las justificaciones ideológicas que sostienen su andamiaje conceptual revolucionario apuntan a necesidades y problemas sociales realmente existentes, pero tales justificaciones se revelan fetichizadas en última instancia por ampararse en un uso mitificado de revolución. Por otro lado, los medios para conseguir estos fines son execrables: el secuestro, el asesinato de blancos políticos (aquí se hace tambalear la institucionalidad entera, sí, pero con ella la legitimidad del movimiento de resistencia también), y lo que es peor, el asesinato de víctimas civiles como estrategia desesperada cuando el grueso de la sociedad ya no cree más en estos medios violentos. Este dilema no

puede resolverse simplemente discerniendo fines justificados de medios perversos, porque estos medios a su vez tienen, como hemos dicho, una problemática justificación en el ámbito de una institucionalidad corrupta que se está cuestionando, que se está tildando de injustificada a su vez por ser producto del colonialismo más cínico, de la ocupación imperialista de Euskadi, de una institucionalidad dictatorial incapaz de abrirse a ningún tipo de diálogo democrático. Entonces, desde esa perspectiva, los medios atroces del terrorismo se desplazan a un lugar poco confortable entre la violación de derechos básicos, crímenes de lesa humanidad e impotencia de ser reconocido por un medio político en donde reina la verticalidad de poder dictatorial.

Quisiera introducir aquí, para aclarar la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad de las tácticas violentas de ETA y su (posible) abandono total, un argumento de Walter Benjamin sobre el discernimiento de los medios de la violencia considerados en su calidad de meros medios, sin el reino de fines que los justificarían. La enérgica reflexión de Benjamin sobre la tensión entre violencia y política, entre trasgresión e institución, o entre fuerza revolucionaria y su institucionalización o pacificación como imposición de un único poder, puede ayudar a pensar el porqué de la insistencia de ETA en la violencia y su extraño cese al fuego declarado como definitivo. Benjamin propone una reflexión que va más allá de la *figura* del tema de la violencia y penetra sin rodeos en su *fondo*, o, para decirlo con mayor exactitud, en su *trasfondo de sentido*. Este trasfondo de sentido inalienable de la reflexión sobre la violencia, gracias al cual se desvincula de cualquier figura manipulable en los medios políticos o de divulgación, puede advertirse en estas palabras del autor de *Iluminaciones*:

...de ser la violencia un medio, un criterio de ella podría parecerse fácilmente dado. Bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos. Por tanto, su crítica estaría implícita en un sistema de los fines justos. Pero no es así. Aún asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, lo que contiene no es un criterio de la propia violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio seguiría sin resolverse.<sup>8</sup>

Lo que de entrada quiere pensar Benjamin es el estatus ético de la violencia, la cualidad valorativa de los medios que se pueden catalogar violentos, y cuáles de estos medios pueden considerarse legítimos o ilegítimos de acuerdo a criterios éticos. Supera así toda atadura del tema de la violencia a cualquier tipo de subordinación al reino de los “fines” de tales medios violentos, incluido por supuesto el reino de fines de la manipulación del tema de la violencia. Ciertamente es que Benjamin tiene en mente hablar de una estructura diferente de medios-fines, la propia de la reflexión que vincula los fines del derecho y la política con la valoración de la legitimidad de los medios violentos admisibles desde tales fines. Esta vinculación es lo que le interesa discernir para ganar una reflexión independiente de medios y fines por separado. Lo que me interesa dejar asentado aquí es que, con la ganancia de esta reflexión independiente de medios y fines de la violencia, se obtiene tanto la crítica que propiamente lleva a cabo Benjamin en su texto como la crítica a las formas de violencia concreta del grupo etarra, o de cualquier otro grupo que hable de la violencia como forma única

---

<sup>8</sup> Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, p. 23.

de abrir el campo de una “verdadera revolución social” (el uso fetichizado de revolución).

La preocupación central de Benjamin es ésta: cómo discernir un tipo de violencia que es fácilmente manipulada como medio de un poder que se estatuye como único, es decir, la violencia como mecanismo del poder estatal, manifiesta en los instrumentos jurídicos procedimentales y las leyes mismas que componen el *statu quo* social de imposición de un orden para todos. La cuestión central aquí radica en cómo reflexionar en este tipo de violencia justificada por los fines del poder del Estado, cuando se ha descubierto que es tanto fundadora de este poder como el secreto de su conservación en el tiempo. Parte del aspecto novedoso de la reflexión de Benjamin está en el reconocimiento de las justificaciones que se han dado de una violencia tal, mismas que encuentra tanto en la concepción del derecho iusnaturalista y sus refuerzos darwinianos (la violencia sería connatural a nuestra naturaleza, una “materia prima más”, y tendría la función de una selección del más apto y fuerte), como en la concepción iuspositivista (la violencia se justifica por los fines del derecho y la justicia, y el Estado es el único censor de la violencia como hecho histórico admisible).<sup>9</sup> El derecho natural sólo piensa cómo un caso de violencia se ajusta a un fin ya dado, y conduce a un “casuismo sin fin”, por lo tanto no es útil para pensar los medios de la violencia en sí mismos. En cambio el derecho positivo, al menos, aporta el “fundamento hipotético” adecuado para pensar la violencia independientemente de los casos a los que se aplica, pues permite pensar las distintas formas de violencia y las cataloga históricamente. En todo caso, este punto de partida, piensa Benjamin, habrá de superarse con la reflexión de la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

violencia circunscrita a su calidad de medio, sin estar supeditada a su justificación vía los fines. De otro modo no se sale de la paradoja de que fines justos puedan implicar medios de extrema violencia. Ésta es la paradoja, dicho sea ya, en que se encuentra ETA desde su fundación ideológica.

Con esta aclaración teórica Benjamin gana algo realmente importante: la distinción de una violencia consustancial al nacimiento y formación de un Estado, consustancial a la constitución de su poder, sobre todo, otro poder. A esta violencia le llama “mítica” o “fundadora de derecho”. Se trata de la violencia inscrita en las disposiciones e instituciones estatales desde su nacimiento, pero también en los mecanismos en que éstas se prolongan y se conservan. Por ejemplo, los mecanismos de una policía siempre activa como instrumento de persecución y represión, pero también los mecanismos de la pena de muerte como intimidación y fundamento del derecho que decide sobre vida y muerte, o los mecanismos de la huelga tramposamente preparada como prolongación de un poder estatal, lo que llama la “huelga general política”, contrapuesta a una huelga auténtica entendida como resultado de la lucha de clases o “huelga general proletaria”. El servicio militar obligatorio, y la ideología militarista que generaliza como salvaguarda de un estado de cosas y un orden social, es otro ejemplo central de esta violencia “conservadora” de derecho.<sup>10</sup>

Una de las reflexiones más interesantes que nos ofrece así Walter Benjamin, de cara al uso de medios violentos de ETA y su cuestionamiento ideológico de un estado colonialista neocapitalista,<sup>11</sup> es la referente a

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>11</sup> Cf. “Carta abierta de ETA a los intelectuales vascos”, *op. cit.*, pp. 52-53.

la condición siempre paradójica del poder del Estado: la violencia no permitida por éste cuando se arroga el papel de gran censor de lo que se admite y se prohíbe en la totalidad del campo de lo social, la violencia que él llama “violencia pirata”, se manifiesta como amenaza al Estado vigente al mismo tiempo que es un resultado de su propia acción violenta. La acción violenta del Estado, justificada por el derecho que él instauró, protege y prolonga, es ocasión de otra violencia “no legítima”, que lo quiere transgredir siempre, e intenta por medio de esta transgresión instaurar un nuevo derecho, un nuevo estado de cosas entero que amenaza el presente.

Se explica así la violencia de forma nada ingenua, no como simple manifestación de fuerzas naturales irreprimibles pero controlables en ciertas circunstancias, o como simple expresión momentánea de un altercado, de un gesto de dominio o de un problema social localizado (un grupo minoritario, ETA, en contra del Estado como representatividad de la mayoría). De forma más universal, la violencia que transgrede la ley es fundadora de nueva ley, y ésta es la paradoja de la sutileza de la violencia que hay que tomar realmente en cuenta a la hora de evaluar y legitimar ciertos medios instrumentales o tácticos de la violencia. En la máxima “la primera función de la violencia es fundadora de derecho” es donde se aloja este sentido paradójico y sin embargo necesario de la violencia.<sup>12</sup>

La cuestión realmente paradójica del cese al fuego definitivo de ETA, y la historia de violencia que está detrás de él, es la de si este gesto narrativo, esta saga, es una nueva fundación de derecho e institucionalidad o es de nuevo una “violencia callada” que no funda nada sino la promesa de más violencia. Dicho con otras palabras: ¿es este gesto

---

<sup>12</sup> Benjamin, *op. cit.*, p. 30.

narrativo el comienzo de una nueva forma de resistencia legítima que no se condena por sus propios medios de violencia extrema ilegítima? En otro lugar he distinguido entre una forma de resistencia social cíclica y otra forma de resistencia que, siguiendo la idea de Simon Critchley de una “política intersticial”, llamo resistencia intersticial.<sup>13</sup> La primera se distingue por ser un acto repetitivo, incluso obsesivo, estacionario, de salvaguarda y aseguramiento de un lugar que se está resistiendo, sea éste simbólico (un discurso sobre la identidad originaria, sobre la pureza de la raza como lugar a defender), o real (una plaza, una sección de una ciudad en una guerra, un país entero considerado último bastión de la resistencia, por ejemplo). Esta forma de resistencia cíclica, si bien puede haberse extendido como la forma más conocida y aceptada políticamente, es débil en cuanto a su efectividad estratégica pues es fácilmente ubicable (*panoptizable*, en sentido foucaultiano) dado que se concentra en manifestar públicamente su lugar defendido, y por tanto puede ser reducida justo a ese lugar al que vuelve en su circularidad, más viciosa que virtuosa, es decir, puede ser arrinconada fácilmente al reducto que defiende ostensiblemente (un ejemplo polémico de la suerte de esta modalidad de resistencia es la reducción del movimiento zapatista en México a sus términos arrinconados, reales y simbólicos, de no cooperación y, a la postre, de aislamiento infértil respecto al cambio social que se proponía).

La segunda forma de resistencia, la intersticial, no defiende cíclicamente un lugar, simbólico o real, sino una *condición insatisfecha*, los derechos violados en un caso de manifiesta torpeza por parte de una

---

<sup>13</sup> Pablo Lazo, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, p. 163 y sig.

institución de procuración de justicia, el maltrato histórico hacia un grupo minoritario, el no cumplimiento de las expectativas de un movimiento revolucionario, por ejemplo. Aunque este segundo tipo de resistencia es insistente en los gestos sociales de su insatisfacción, no es ni cíclica ni ostensible en su estrategia de oposición, sino fluyente y sutil: con tácticas casi invisibles para un dispositivo panóptico de poder, sabe fluir y “colarse” por entre las contenciones y enmurallamientos de su armadura social, no se propone como “anti-” (anti-institucional, anti-democrática, anti-fascista, anti-imperialista, etc.), como elemento de oposición frontal, sino, diremos aquí siguiendo una insinuación derridiana,<sup>14</sup> se propone como estrategia deconstructiva de “dislocamiento” del sistema desde su interior. Es por esto que es inventiva, creadora de recursos de desviación o redireccionamiento de los discursos y disposiciones verticalistas del poder, y en este sentido es desmitificante de todo deslizamiento “hacia arriba”, hacia el cielo trascendente de los fetiches inamovibles de cualquier forma de ideología, incluida por supuesto la ideología de la revolución como fuente de la transformación total y final de la sociedad (y que con Michel de Certeau señalamos como fuente de las tácticas cotidianas propicias para los movimientos de resistencia interculturales en contra del discurso monolítico ideológico del multiculturalismo).<sup>15</sup>

La resistencia intersticial, con sus permanentes tácticas de reinención de los sentidos de los discursos, las disposiciones políticas y las normatividades, es la que da lugar a la dinámica dialéctica de un reconocimiento nunca acabado, siempre por ganarse, por parte de los

---

<sup>14</sup> Cf. Jacques Derrida, “Tímpano”, en *Márgenes de la filosofía*.

<sup>15</sup> Lazo, *op. cit.*, p. 173.

sujetos disidentes, que siempre son miembros de una comunidad a la que encarnan, y desde cuya *mediación*, de forma legítima, reflejan sus insatisfacciones en múltiples (re)acciones frente a un sistema de injusticia o manipulación política. Queda así enlazada la actividad permanente de reinención imaginativa del medio social con la *resistencia permanente* como forma de organización estratégica de lucha social, de una violencia necesaria para la verdadera transformación de nuestro estado de cosas.

La resistencia de ETA, quiero proponer finalmente, ha sido cíclica en el primer sentido de resistencia que he descrito. Por ejemplo, hablando de la estrategia de sus militantes de entrar y salir del País Vasco al sur de Francia, éste es un “entrar y salir” que no añade mucho al movimiento, que curiosamente, a pesar de la gran movilidad en los territorios, se estanca en un tipo de *resistencia cíclica*, poco efectiva en términos de movilidad de transformación de los propios términos del movimiento y aún más estéril en términos de transformación social. Además, tal estrategia se ganó con los años el rechazo de la población más amplia, que tildó estas acciones de cobardía. Lo mismo puede decirse del uso de capuchas y símbolos que insisten en el anonimato de las acciones. Otro argumento que soporta la ubicación de la resistencia de ETA como cíclica (hasta antes de su declaración de cese al fuego definitivo) es la concepción del mundo capitalista que se cuestiona, que es aún, hasta las declaraciones del año 2011, la del mundo del poder bipolar capitalismo-socialismo, y sería útil ver la capacidad de transformación en sentido intersticial del movimiento de resistencia bajo la perspectiva de una globalización que no siempre es homogeneizante y bipolar, sino que provoca fragmentaciones y horadaciones sociales que pueden ser su

propia promesa de agonía, es decir, las células de movimientos múltiples de resistencia efectiva. Es ésta la perspectiva de Negri y Hardt, por ejemplo, que se podría proponer al ETA para una nueva configuración.<sup>16</sup>

¿Qué puede ocurrir después de la declaración de cese al fuego definitivo de ETA? ¿La Lotta continúa?, para decirlo con una consigna tomada de una lucha por el reconocimiento de un contexto distinto, el canadiense, pero del cual se puede tomar cierta orientación práctica para luchas sociales en el modo de la resistencia pacífica. Con esto quisiera indicar la posible “pluralización” del movimiento de ETA, tanto en el sentido de las “multitudes” de Negri y Hardt, como retomando la experiencia canadiense, o bien la experiencia colombiana, de inclusión de diferencias culturales en un proyecto nacionalista que no es ya más endogámico, autocentrado. La resistencia de ETA puede ser en adelante intersticial y no confrontativa con las instituciones, a condición de que venza su concepción mitificadora de la violencia y se cuestione su fundación en una idea fetichizada de revolución.

---

<sup>16</sup> Cf. Antonio Negri y Michael Hardt, *La multitud y la guerra*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1967.
- Walter Benjamin, "Para una crítica de la violencia", en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991.
- Luigi Bruni, E.T.A. *Historia política de una lucha armada*, vol. I, Bilbao, Txalaparta, 1987.
- Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Patxi Lanceros, *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Pablo Lazo, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Antonio Negri y Michael Hardt, *La multitud y la guerra*, México, Era, 2007.



# hagamos

todos de México  
un país de lectores

En 1969 cuando el ser humano pisaba la Luna, en México comenzaron las transmisiones mundiales por onda corta de Radio México Internacional, la estación que trazaba mapas y paisajes sonoros de este país para quien estuviese interesado y a distancia.

Este 1 de enero de 2011, el Instituto Mexicano de la Radio recupera esta emisora, ahora vía internet:

# radiomexicointernacional

Escucha México; México te escucha



[www.radiomexicointernacional.imer.gov.mx](http://www.radiomexicointernacional.imer.gov.mx)

IMER: Radio pública a tu servicio... ahora, en donde quiera que estés



