



El melancólico y el creyente

Francisco Pereña



EDITORIAL
SÍNTESIS



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

El melancólico y el creyente

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado



El melancólico y el creyente

Francisco Pereña



EDITORIAL
SÍNTESIS

Ilustración de cubierta: Javier Pagola

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

© Francisco Pereña

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

ISBN: 978-84-995875-6-1

Impreso en España - Printed in Spain

A mis pacientes

Índice

[Introducción](#)

[Capítulo 1. El malestar epistémico de nuestra práctica y la psicopatología](#)

[Capítulo 2. La locura como cuestionamiento o la representación de la locura](#)

[Capítulo 3. El loco entre el reconocimiento y el anonimato](#)

[Capítulo 4. Locura y creencia](#)

[Capítulo 5. Gracchus el cazador, una aproximación a la melancolía](#)

[Capítulo 6. Melancolía y depresión](#)

[Capítulo 7. El psicótico y lo absoluto](#)

[Capítulo 8. Vacío pulsional y demanda inconsciente](#)

[Capítulo 9. Melancolía y voluntad de vivir: a propósito de Schopenhauer](#)

[Capítulo 10. Culpa melancólica y cuidado de sí](#)

[Capítulo 11. Crítica a la concepción freudiana de la melancolía](#)

[Capítulo 12. Los fenómenos de la melancolización](#)

[Capítulo 13. Melancolía y fenómenos de melancolización](#)

[Capítulo 14. La manía y el objeto de desecho como refugio](#)

[Capítulo 15. Parataxis melancólica y creación](#)

[Capítulo 16. Nietzsche y Marilyn Monroe](#)

[Capítulo 17. El caso de Aby Warburg](#)

[Capítulo 18. El objeto publicitario y el arte contemporáneo](#)

[Capítulo 19. La acedía, el entusiasmo y el duelo imposible](#)

[Capítulo 20. Acedía e historia: a propósito de Walter Benjamin](#)

[Capítulo 21. Psicoanálisis y duelo imposible](#)

[Capítulo 22. De la doctrina a la utopía](#)

[Capítulo 23. El psicoanalista ante la ley](#)

[Bibliografía](#)

Pronto llegará el día en el que el actor crea
que él es su máscara y sus coturnos.

Epicteto, Disertaciones, 1

No leáis siempre y de manera exclusiva esos libros sanos; acercaos un poquito a la llamada literatura enfermiza de la que tal vez podáis sacar un consuelo vital. La gente sana debería arriesgarse siempre de una u otra manera. ¿Para qué demonios, si no, conservar el sano juicio? ¿Para morir un día saludablemente? ¡Vaya un futuro desolador!... Hoy sé con más certeza que nunca que en los círculos ilustrados hay muchísimo filisteísmo, me refiero a una cobardía moral y estética. El recelo es, sin embargo, algo malsano. Un día que se bañaba el bandido estuvo a punto de morir del modo más humano: ahogado... Así pues, el bandido sabe por propia experiencia qué es lo que se siente cuando las ondinas le tiran a uno de las piernas...

Robert Walser, El bandido

Introducción

¿Qué es ser creyente?

W cómo podría yo soportar ser hombre si el hombre no fuera también poeta y adivinador de enigmas y redentor del azar!

E Nietzsche: Así habló Zaratustra.

Cuando de alguien se dice que es creyente no se describe un estado mental de debilidad, lo que en verdad se le reprocha es que se cuestione una creencia común o colectiva. Lo que está en juego es, entonces, si la creencia podría darse si no es en comunidad. Diré para mayor esclarecimiento que la creencia no supone la duda porque no se refiere al saber. O cree o no cree, se dice del creyente, en el sentido de si es o no es de los nuestros. Se trata, pues, de la pertenencia. La duda aparece en relación a los fundamentos del saber, y es delicada cuestión epistemológica ya que de por sí conduce al regressus ad infinitum, es decir, a la parálisis y al desconcierto. En este punto se resalta aún más la necesidad de la creencia frente al desconcierto, cuyo origen no es propiamente la duda sino la angustia traumática: soledad, desamparo y sinsentido. El remedio a esa angustia traumática, a esa afección radical de la vida humana, es la comunidad. Aunque no desaparezca es un permanente empuje a crear y reclamar comunidad, es decir, pertenencia. Decir, por ejemplo, "yo creo en Dios" no es una propuesta de saber, es un modo de pertenecer. Por esa razón la creencia se da en comunidad. Resulta así del todo paradójico que se tilde de creyente a aquel que cuestiona el carácter eterno, o al menos necesario, de una institución que no tiene, sin embargo, otro fundamento que la sumisión creyente de sus miembros o súbditos.

Lo primero que hay que esclarecer es, por tanto, el modo como la creencia funda comunidad. Es pues una pregunta por la relación entre creencia e institución, cuya expresión clásica, a través de todos los tiempos, ha sido la de "comunidad de creyentes", toda vez que lo que sostiene el amparo del sujeto es su pertenencia a dicha comunidad. ¿Es posible creer sin formar parte de la comunidad de creyentes que fuere? ¿En qué se cree? ¿En un dogma, doctrina o convicción, o en la comunidad que establece tal dogma o tal unidad de doctrina? Desde sus comienzos el cristianismo afronta de manera directa esta cuestión: ¿se puede creer en Dios por fuera de la Iglesia? Parece un sofisma, pero veremos que no lo es. Parece un sofisma porque Dios y la Iglesia deben ser de entrada campos distintos de creencia, aún cuando pudieran relacionarse entre sí según la modalidad o el tipo de creencia religiosa. Sin embargo, desde el comienzo se fue muy

contundente al respecto. Los mismos términos "herejía", o su contrario "ortodoxia", responden a esta cuestión. El hereje es aquel que pretende mantener su fe por fuera, o al margen, de la Iglesia, sin acatar la unidad de doctrina. ¿Por qué se pretende retirarle su condición de creyente? Recurrir a las maniobras del poder, que dan o no el título de creyente, no es suficiente, pues no responde a la pregunta de por qué si es mera manipulación se mantiene durante siglos en todos los terrenos, ya sea la religión o la política o cualquier modo de vínculo social, es decir, cualquier modalidad de dominio. Se trata entonces de establecer y preservar lo que vendría a ser la razón fundamental de la creencia, a saber, la de mantener y vertebrar el vínculo social, el vínculo con los demás. La creencia no se limita a ser una consolación, o mejor dicho, es consolación ante la angustia en la misma medida de su carácter comunitario. Así es siempre y, por eso, la cuestión religiosa y la cuestión política van a la par, porque más allá del dogma lo que está en juego, en la propia unidad de doctrina, es la fundación de la comunidad, la fundación, como diría Hegel, del pueblo como "ser político".

A ese respecto da igual la época. Por ejemplo, entre el 360 y el 361, Agustín de Hipona escribió dos opúsculos que, entre otros, tratan esta cuestión de manera sucinta y directa: De vera religione y De utilitate credendii. En 1954, el teólogo Karl Rahner escribe Creo en la Iglesia². En ambos casos se trata de lo mismo: no es posible la creencia sin Iglesia, ya sea la Iglesia como manifestación visible de la presencia divina en la tierra, ya sea que sin la Iglesia la fe es únicamente ilusión, cuando no soberbio y unilateral engreimiento del individuo. "Fe no es sólo aceptación de lo que yo como individuo particular creo haber oído, sino aceptación de lo que la Iglesia ha oído, conformidad con la confesión de la Iglesia", escribe Karl Rahner. La verificación no es, pues, otra que el "cerciorarse de que crees lo que todos creen". Humildad y obediencia, dice Rahner, son las virtudes del creyente. Eso no quita el orgullo de la pertenencia a la "santa comunidad de la verdad" frente al hereje que, para Rahner, queda definido como aquel que se aparta de la comunidad de creyentes. "La herejía no es siempre y necesariamente la equivocación en algo que es objeto de la fe, sino antes de eso el choque con la Iglesia y el apartamiento de esa Iglesia y de la visión que únicamente a ella se le ha dado del Misterio oculto de Dios...". El hereje es un descarriado pues cree, como diría el de Hipona, tener razón en vez de fe. Vendría a ser como el psicótico cuyo delirio, por estar fuera de la creencia y, sobre todo, del lazo social, le aparta definitivamente de la comunidad. De hecho, el disidente siempre ha sido tomado por loco, pues loco es quien ataca el lazo social que no tiene otra consistencia, como es bien sabido, que la pertenencia institucional. Daría igual una Iglesia que una comunidad profesional. Frente al delirio, la palabra de la Iglesia es, como dice Rahner, "concreta y

autoritativa", es decir, no sólo autorizada sino que autoriza al creyente en la palabra de la comunidad y es, como tal, "vinculativa", es decir, crea lazo social, crea comunidad.

Quiero con esto que se vea que la característica más propia de la creencia es ese hacer comunidad, lo que funda la comunidad, y de ese modo protege al sujeto de su angustia y de su desamparo. La doctrina pasa pues a un segundo lugar y su peculiaridad está en la unidad de doctrina más que en la doctrina misma, en la participación en una comunidad trascendental que, como diría Hegel, nunca es la suma de individuos sino lo que funda la política frente al "estado de naturaleza". La unidad política da al "pueblo" su condición de universal que le otorga y le vincula a la "eticidad del Estado". Para san Agustín la unidad de doctrina coincide con la "unidad de la Iglesia", y esa unidad ha de ser visible, ordenada y jerárquica, contra lo que pensaban los donatistas, los cuales pretendía una comunidad pura y espiritual, en suma, establecida por ellos. Por el contrario, como Iglesia visible o presencia de la divinidad de Cristo, lo fundamental es la pertenencia y no la pureza. Sin la pertenencia "te expones al peligro", y ese peligro no es otro que el desorden y la confusión social. *Fides de rebus humanis sublata, Guam horrenda confusio sequeretur*. Cuánta horrenda confusión en la vida social si se elimina la fe. *Credere in multis Guam necessarium ad humanara societatem*, titula el capítulo XII de su *De utilitate credendi*. De nuevo la idea de que sin la fe, sin la creencia, la sociedad humana está en peligro de descomposición. A su vez, la creencia sin sociedad, la creencia sin comunidad es soberbia, unilateralidad la llama Rahner, en todo caso cuestionamiento de la creencia misma que pierde su alegría por fuera de los cánticos de la comunidad.

¿Quién es más creyente, Donato o Agustín de Hipona? Para Donato la Iglesia es la comunidad invisible de los puros. Es verdad que sólo cuando Donato creó la bien visible comunidad donatista pudo cumplir el papel de hereje o de enemigo de la otra comunidad, la de san Agustín, que proclama abiertamente el valor ineludible de la institución. El de Hipona exige la visibilidad institucional de la comunidad, pues sin ella no hay invisibilidad que se pueda sostener. ¿Qué sostiene el amor de la familia?, se pregunta. Sólo la creencia, responde. La familia es la comunidad visible de un amor invisible que es, por ello, fundamental si no exclusivamente, creencia. El amor es creencia porque es invisible, pues quien dice amar a su padre o a su madre es porque cree que esos son sus padres, y esa creencia toma visibilidad y, por tanto, consistencia y remedio a la angustia traumática, en cuanto que es comunidad visible de la familia. Así se expresa el de Hipona en el capítulo XII del citado *De utilitate credendi*. ¿Quién es entonces el más creyente? Puesto que el de Hipona sabe mejor que la creencia sin el

sostén de la comunidad se deshace como humo, se podría decir que mucho más creyente es Donato, o cualquier otro hereje, que confundiría verdad y creencia, que proclama la verdad de una doctrina como creencia sin que supuestamente necesite el sostén de la comunidad, lo cual es manifiestamente falso pues en la intención del hereje está el crear su propia iglesia. Pero quizá el hereje es, por su parte, un descreído en busca de creencias más "verdaderas" y definitivas. Ahora bien, si alguien es declarado hereje, o es proclamado hereje, lo es porque lo que está en juego no es la doctrina sino la institución o comunidad. No habría hereje si no hubiera institución o comunidad de creyentes. El hereje no es tal por su desvío de doctrina sino por su cuestionamiento de la institución, de la Iglesia. No es el supuesto ataque a la doctrina, sino la unidad de doctrina lo que importa. El argumento de san Agustín arranca de que ninguna creencia se puede sostener por sí misma sin los demás, por lo que quien pretenda reunir la creencia con la verdad sin tener en cuenta la comunidad de creyentes y, por tanto, la unidad de doctrina, será no sólo un soberbio sino un ignorante, pues ignora que él mismo con su referencia a la razón nos está pidiendo que creamos en su palabra. Dice aún más san Agustín: la palabra no puede decirse sino como ficción en cuanto que es invisible, artificio que exige una lengua común o una creencia en el hecho mismo de decir. La Institución que fuere es una especie de suplencia metalingüística que sostiene no un lenguaje, lo que requeriría a su vez otro lenguaje y así ad infinitum, sino una creencia establecida como orden institucional. En la medida en que asentimos a algo que se nos dice, hacemos un acto de fe, afirma en su comentario al Evangelio de San Juan. La fe pues no se refiere tanto al contenido de lo que se cree, sino al acto de creerá. Referir la creencia al contenido de lo que se cree sería pensar que el sujeto particular puede acceder de por sí a la verdad y tomar por ello como criterio la convicción narcisista de que él no se engaña. De manera, diría san Agustín, que no hay mayor engaño que aquel que se toma a sí mismo como verdad. No hay otra relación con la verdad que el asentimiento, y no hay asentimiento si no es a lo que se nos dice, no como quien dice por decir, sino por cuanto dicho asentimiento crea la comunidad de creyentes que es el único fundamento de la relación entre verdad y creencia. La creencia será verdadera en la medida en que cree y dé con sistencia a una comunidad de creyentes. Buscar otro fundamento a la verdad es el mayor engaño, repite una y otra vez el de Hipona.

Por tanto, comunidad de creyentes y unidad de doctrina van a la par. Pero bien sabe que la unidad de doctrina es necesaria, no sólo para dar un contenido a la comunidad de creyentes, sino ante todo y sobre todo para diferenciarse como tal comunidad de creyentes, de forma que sin esa diferencia ("diferencia ética", se atreverá a llamarla Hegel en relación al Estado), la propia comunidad de creyentes sería algo muerto y

desvitalizado. De ahí viene su famosa proposición *Haeretici prosunt Ecclesiae*, que es como titula el capítulo VII de su *De vera religione*. El hereje, dice, nos saca del sopor, de la desvitalización que la homeostasis institucional produce y nos permite "ver la luz de Dios y gozar de su hermosura". El hereje, o cismático, cumple así una función esencial para la comunidad de creyentes, como es la de dar consistencia al vínculo de los creyentes frente a la amenaza exterior. Vieja tesis que ya Plutarco desarrollara como la necesidad del enemigo para vivir, que es lo mismo que la necesidad de creencias, cuya verdad viene de la unidad que se establece o se constituye frente al enemigo exterior. Pero donde Plutarco hace una reflexión moral sobre la necesidad de conocer esa necesidad de enemigo para no engañarse con ese espinoso asunto de la verdad, el de Nipona lo que propone es una reflexión más directamente política en sentido hegeliano, es decir, en cuanto que funda la comunidad o la institución. Pero la comunidad, dirá Hegel, requiere la negatividad constitutiva de la identidad positiva de la vida ética. Esa negatividad es la diferencia ética que necesita para darse al enemigo. Sin esa diferencia la comunidad carece de vida y, por tanto, de "eticidad". La creencia entonces no sólo requiere un enemigo, sino que por medio de él establece lo que llama "verdad ética". De cualquier manera, Hegel nos revela cómo la mayor degradación y el mayor daño imaginados adquieren en el Estado el nombre de verdad y ética. A Hegel debemos el habernos descubierto que el Estado es una organización criminal que se presenta como única "verdad ética". No en vano detestaba la melancolía.

Es cierto que nadie puede vivir sin creencias y la verificación clínica de esta proposición es, como intento demos~trar en este libro, la melancolía. Por otro lado estaría la cuestión de si la creencia puede sostenerse fuera de la comunidad de creyentes. Es una cuestión de capital importancia, porque decir que nadie puede vivir sin creencias vendrá a ser lo mismo que decir que nadie puede vivir sin los demás. Pues cuando yo escribo estas líneas busco sobre todo un encuentro, una respuesta, en última instancia un asentimiento a lo que digo o escribo y en definitiva solicito alguna creencia en mí, no por autosuficiente sino por todo lo contrario. Es un modo de respirar, de recibir vida en el hecho mismo de dirigirse a los demás. Es lo que formulo y subrayo como demanda inconsciente. Cuando esa demanda inconsciente no se puede inscribir, o no se puede articular, entramos en los diversos terrenos de la melancolía, que es de lo que se trata en este libro.

Ahora bien, ¿es requisito necesario de dicha inscripción y de dicha articulación la pertenencia a una determinada comunidad de creyentes? Están al menos las pertenencias a una lengua, a una familia, a un país, incluso a una profesión, modos de formar parte del

orden social. ¿Pueden sostenerse dichas pertenencias sin el asentimiento crediticio a una comunidad sin la cual ni siquiera cabría hablar de pertenencia? Ahora bien, el hecho de que la creencia y la comunidad, llamada ya política a partir de Hegel, requiera a su vez la oposición, la guerra, sin la que no puede fundarse ninguna unidad política, nos lleva a preguntarnos por la función del odio (o al menos la enemistad, como prefieren decir los filósofos de la Historia o del Derecho) en la creación de comunidad, y por el frágil papel del amor sobre el que, sin embargo, parecen cifrarse todas las demandas, que en ese sentido se resumen en una: la demanda amorosa. ¿Cómo es posible que siendo la demanda amorosa tan propia y connatural con la precariedad del hombre, se transforme en permanente daño mutuo? En este libro se aborda esa transformación desde la perspectiva de lo que llamo el aseguramiento fantasmático. El empeño en asegurarse de la respuesta a la demanda amorosa lleva a un sistema de odio y venganza, de reclamaciones y deudas, que no sólo deforma la primaria demanda amorosa, sino que la pervierte y la convierte en su contrario.

Pues bien, esa transformación forma parte del sistema de creencias, de manera que al melancólico, por ejemplo, apenas le queda un rescoldo de vida en los afanes de la furia maníaca. La guerra como fuente de vida, de entusiasmo, como consolidación de la unidad política, o pueblo, como decía Hegel, se ha convertido en componente vital de la creencia. Es, sin duda, un extraordinario malentendido. Buscamos el amor y la protección, y los encontramos en el miedo, la violencia y el daño. La contradicción, de la que se habla en este libro, entre la demanda amorosa y sus modos de aseguramiento, ha convertido la protección en un espantoso sistema de amenazas, de temores y de destrucción. Por eso, el vincular, como hace san Agustín y tantos otros (es decir, la gran mayoría de teólogos, filósofos y políticos), la creencia al sistema de la comunidad de creyentes tiene el peligro de convertir a los miembros de esa comunidad en asustados miembros del Gran Terror hobbesiano, que no es otro que el Gran Terror a ser excluido de la organización criminal de la comunidad de creyentes. La demanda de protección se desprende así de todo componente amoroso y convierte la comunidad de creyentes en una comunidad de odiosos asustados. Pero se nos dice que sin esa pertenencia estamos perdidos, no sólo extraviados, sino desolados y asolados, que esa pertenencia es nuestra única protección. Incluso se podría argüir que cuando se han visto desalojados los vínculos de la unidad política, la desprotección se extiende por una población desolada sin activa pertenencia a la comunidad política, o comunidad de creyentes, y entonces el desamparo y la desolación, en suma, la desprotección, se apodera de los sujetos que no saben qué hacer con su extravío, a dónde acudir.

También sucede, como en la sociedad actual, que cuando la organización social no protege de la angustia emerge sólo su carácter criminal y aparece un sistema de egoísmos aislados y dañinos de unos contra otros sin ninguna protección o pertenencia, que destruye el natura más sagrado del hombre, según san Agustín, como es su pertenencia a una historia de salvación. Para san Agustín, como para los estoicos, nadie se puede cuidar de sí sin cuidar del otro y viceversa, y sin ese cuidado (del que en este libro se habla en su vertiente clínica) no es únicamente el sujeto el que queda desolado y abismado, sino que la sociedad que no practica ese cuidado inherente a la comunidad de creyentes, aunque sólo sea en relación a la propia comunidad y contra la "otra" comunidad, es una sociedad descompuesta para la que cada uno de sus miembros, si se les puede llamar "miembros", es el enemigo del otro. Una sociedad, como la actual, que no practica el cuidado del otro, es una sociedad no sólo irresponsable, como la podría llamar el más cauto Tomás de Aquino, sino abiertamente demoníaca y portadora del pecado y de las tinieblas, como la llamara el más franco y descarado Agustín de Hipona, una sociedad incluso criminal sin paliativos, pues ya no se limita al exterminio de sus enemigos sino que se desentiende del llamado prójimo, siendo que dicho prójimo es, sarcásticamente, miembro de su propia comunidad de creyentes.

El dilema que planteaba Nietzsche entre el prójimo y el amigo, entre el prójimo y el lejano, su propuesta del FernstenLiebe, del amor al lejano, ya no es una corrección a los hipócritas instigadores de la comunidad de creyentes. Ni siquiera ya se puede hablar propiamente de lejano. El más alejado muchacho en la geografía está hoy cosiendo las zapatillas que tú te pondrás mañana. Nadie escapa a la explotación y al daño en una sociedad que ha perdido quizá el carácter de una comunidad de creyentes y ha devenido un mercado hostil y criminal. Ni siquiera produce escándalo alguno el que los llamados "Estados" sólo se preocupen de sanear los negocios de los a-sociales financieros mientras el cuidado de enfermos, niños, viejos, emigrantes y locos se considera demagogia o despilfarro. Ni Agustín de Hipona, ni Tomás de Aquino, ni nadie, podía imaginar que una sociedad deviniera en esto, una sociedad que se proclamó laica y que proponía la religión mercantil del progreso, progreso que no parece consistir en otra cosa que en destruir la comunidad de creyentes sin otra opción que la vuelta a tomar a los demás como objeto de apropiación y de consumo. Resultó así que ese supuesto laicismo ha consistido en ensalzar la figura abstracta del individuo para despreciar el sujeto concreto del vínculo social. De ese modo el "individuo" supone el mayor desprecio y maltrato del sujeto de la angustia y de la demanda de amparo. Se privilegia así un poder reducido a la insensibilidad. Por eso se podría decir de ese Estado liberal que es más cruel si cabe que algunas otras comunidades de creyentes sostenidas por la religión.

Estaríamos entonces ante la paradoja de que siendo la comunidad de creyentes una organización criminal, el grado de criminalidad aumenta cuando tal comunidad de creyentes deteriora el vínculo entre sus miembros, lo que empuja al exterminio, a la apropiación y finalmente a la angustiada desprotección. Estamos, por tanto, ante el problema de los grados de criminalidad como si fuera imposible escapar de esa organización criminal de la creencia. Marx significa el intento de pensar una comunidad sin el carácter criminal del poder del Estado. Eso le incluye en el pensamiento utópico.

Si en la propia condición del infans está la dependencia, si no hay sujeto que pueda simplemente existir sin la referencia y la presencia de los demás, si la creencia es el modo de confiar en un encuentro mínimamente asegurado, si, por tanto, no hay otro vínculo que la comunidad de creencia, como el melancólico con su exclusión nos enseña, ¿no cabe entonces otra opción que o la comunidad de creyentes o la muerte? Este dilema encarna una cierta paradoja, similar a la paradoja hegeliana de la libertad. "La libertad -escribió Hegel en La razón en la Historia-, en tanto que idealidad de lo inmediato y lo natural, no es algo inmediato o natural; debe ser adquirida y conquistada por la mediación infinita de la coerción del saber y del querer"4. Con la comunidad pasa algo similar: necesita la coerción de la jerarquía para existir, sea discursiva o política. Esa jerarquía naufraga, como se verá, en los terrenos de la melancolía. A esa exclusión melancólica de la jerarquía la llamo en este libro "parataxis melancólica", que tomo del estudio de Adorno sobre la parataxis en Hölderlins.

Pues bien, no hay sociedad si no es como comunidad de creyentes y no hay comunidad de creyentes sin jerarquía discursiva o política. La comunidad no se da como inmediatez horizontal sino como unidad política y, por tanto, jerárquica. Esa jerarquía se sostiene no sólo en la atribución de poder sino que requiere el ejercicio del poder, y ese ejercicio se ejerce contra alguien: contra el enemigo exterior que define el espacio jerárquico de la comunidad de creyentes. La guerra era para Hegel la "vida ética absoluta" de la unidad política o Estado. La guerra, dice en su conocido párrafo de su Filosofía del derecho, es lo que da vida a una comunidad que sin la guerra sería esa "podredumbre a la que los arroja (a los pueblos) la calma duradera". Por eso es "salud ética", y su carácter absoluto viene de ser referencia de la afirmación del Volh, del pueblo, como "ser político". Sin enemigo y, en definitiva, sin la guerra, la comunidad muere por "enfermedad ética". He aquí, pues, la ética consagrada y reducida a la exaltación y aseguramiento criminal de la comunidad.

Hegel no hace más que retomar la defensa de la comunidad que hiciera el teólogo Agustín de Hipona. Moriría de pena y de inanición, de "enfermedad ética", una

comunidad que no construyera su alianza y su unidad contra el hereje. No importa lo que se cree, decía con total franqueza el de Nipona, sino el acto de creer. El acto de obediencia y de asentimiento a la doctrina es lo que hace vínculo comunitario, precisamente a partir del acto de creer. Hereje es, como vimos, quien cuestiona el acto de creer y lo supedita a la cuestión de doctrina. Esa separación entre doctrina y obediencia le parece a san Agustín un ataque directo a la existencia misma de la comunidad de creyentes. Pero, a la vez, sin herejes la propia comunidad de creyentes perdería vida y pasión. San Agustín, antes que Hegel, sacó las consecuencias de esa idea en relación con la fundación de la comunidad. Pues, en efecto, no hay enemigo, dirá el de Hipona, si no es propter te, por ti. El enemigo es nuestro enemigo por cuanto nos vincula como miembros de una comunidad. La comunidad es esa "segunda naturaleza" a la que se refiere Hegel, en la que la voluntad subjetiva y la voluntad objetiva se integran en "el reino de la libertad efectuada". Para Hegel lo "efectuado" es siempre la institución como objetivación del espíritu, que consagra, por lo demás, el carácter persecutorio de dicha "objetivación".

El enemigo no es, por tanto, mero asunto privado del odio. El enemigo es enemigo común, pues es alimento indis [pensable de la comunidad. Como tampoco el amigo será asunto meramente privado. El amigo se confunde así con el camarada. Es gibt Kameradschaft: móge es Freundschaft geben, dice el maníaco Zaratustra, ese contradictorio personaje nietzscheano, que pelea todo el tiempo contra el radical silencio de la melancolía, ante el que Nietzsche finalmente sucumbe. Si hay camaradería puede haber amistad. Eso decía Nietzsche, el mismo que, sin embargo, escribió aquel verso: Feinde, es gibt keinen Feind, ruf ich, der lebende Tor6 \(no hay enemigo, digo yo, el loco viviente\). Sólo aquel que aún vive sin comunidad, quizá el más genuino melancólico, puede proclamar tal cosa. Pero no el que Nietzsche, en las antípodas de Hegel, llama el sterbende Weise, el sabio mortal o "muriente", el sabio de la comunidad que vive de la espada y para quien el enemigo es lo único importante. El amigo es sólo camarada, es decir, sólo producto del enemigo común. Por eso añade: Freunde, es gibt keine Freunde, so rief der sterbende Weise. Para el sabio hegeliano, o "muriente", no hay amigo. Sólo piensa en el enemigo que alimenta los discursos y la vida comunitaria, el que, en definitiva, alimenta la jerarquía. La amistad no alimenta discurso alguno, su palabra está acogida en el silencio. Miteinander schweigen, dice el verso de Nietzsche'. Sin el silencio, la tendencia discursiva es el chisme, el hereje, el enemigo, el inimicus est propter te. Comamos de este enemigo y exaltemos así nuestra amistad, mejor dicho, nuestra camaradería. ¿Hay otra manera? ¿Acaso el miteinander schweigen es posible? ¿No conduce, como fue el caso de Nietzsche, al total y absoluto silencio melancólico?](#)

¿Podemos dejar la palabra sola, a merced de su vecindad silenciosa? ¿No intentaremos enseguida descansar en tomo a la mesa y alimentarnos de ese enemigo común? Nietzsche sabía bien que su furia era sólo el respiro que se daba en su soledad, antes de que ésta le condujera al silencio, donde ya no hay ninguna compañía, ningún engaño, ninguna hipocresía, ninguna consolatio philosophiae. Ésta es la enseñanza de la melancolía, a la que Nietzsche, en su poema *An die Melancholie*⁸, llamaba bóse Gottheit, divinidad malvada, apetencia de muerte (Mordgelüst) y angustiosa avidez que amenaza la vida (... Qualvolle Gier, sich Leben zu erwingen).

Por muchas vueltas que demos no podemos eludir la pregunta: ¿cabría una comunidad de creyentes, la que fuere, pues lo que importa es el acto de creer y no lo que se cree, podría existir una comunidad de creyentes que atendiera la demanda amorosa sin tener que articularla, y así pervertirla, tras el aseguramiento de la enemistad, de la reclamación, de la deuda y de la condena del enemigo? Se podría ir incluso más atrás: ¿sería posible vivir, seguir vivo, mantenerse en la vida, por fuera de la creencia? Quizá no, pero, ¿se puede creer sin que dicha creencia sea el modo de compartir un vínculo con los demás contra los demás? La psicosis nos muestra que no hay creencia que no esté al servicio de la demanda de compañía, y que su desgracia, la del psicótico, es su soledad ante lo absoluto. El psicótico no cree en Dios, simplemente lo padece como ens realissimus. Su absoluto no es el de la afirmación, sino el silencio y la soledad, el vacío. La afirmación hegeliana del Estado nada tiene que ver, como se verá, con la solitaria afirmación de Nietzsche que quiere salvar la quiebra de la inmanencia y encontrar la inmediatez de la vida.

Toda compañía parece, pues, circular por los senderos de la comunidad de creyentes. La familia es una comunidad de creyentes, como lo es la complicidad profesional o corporativa, o la pertenencia que fuere. Para Hegel la sociedad civil es requerida por la unidad política, es mediación entre la naturaleza y la "eticidad" política. No es una sociedad mercantil, que destruye la vida ética del Estado, como después de Hegel se puede decir que se verifica. Un Estado sin vida ética es, él mismo, un esperpento mercantil que deja a sus "ciudadanos" (ya no ciudadanos sino individuos) completamente abandonados y desprotegidos. Si el objetivo de la comunidad de creyentes es la protección en una pertenencia común, ¿cabría entender esa pertenencia común al modo aristotélico como pertenencia a la comunidad de los hombres, de los hombres que son simplemente hombres, como diría Kant? Esa abstracción, se dirá con toda razón, no crea comunidad, porque falta la pasión que da cohesión y fundamento a dicha comunidad, la pasión del miedo, del odio y de la apropiación. El miedo a ser

excluido convierte al creyente en beligerante enemigo de la disidencia. Pero la pulsión misma, la vida que no para, a pesar de todas las normas, es fatalmente disidente ante todas las maniobras del sentido. En efecto, la vida no para, no se puede dejar aparcada, es empuje a la disidencia. Ahí comienzan los problemas, ya que la implacable precariedad del infans, del sujeto pulsional, de carne y hueso, que no gobierna ni se ve acompañado por los instintos que la palabra ha des-regulado y trastomado, ese sujeto pulsional o camal necesita siempre un plus de amor, y ese amor no tiene de por sí la seguridad o sostén ontológico que vincule su ser a una respuesta asegurada, respuesta que sólo se verá asegurada por la comunidad, pero a la vez la comunidad únicamente puede asegurar en cuanto que el sujeto figure como elegido y protegido frente a otros tomados entonces como enemigos de su amparo. Esa protección nunca es suficiente frente a la alteración pulsional y a la disidencia del sexo. No es, por tanto, el amor, ni tampoco la soledad del deseo, lo que crea la comunidad, sino la queja y el miedo, en suma, la violencia. Toda comunidad es, por tanto, una hipocresía que propone protección y bondad, pero ejerce únicamente el canibalismo y convierte toda disidencia en objeto persecutorio que debe ser maltratado y exterminado. Ésa es la verdadera vocación de toda comunidad, fabricada con los miedos persecutorios de la protección.

Si decimos que el Estado llamado liberal es el peor criminal, precisamente por esa desatención a la comunidad, que destruye lo único que podría justificar el hecho comunitario, como es la protección de sus miembros, aunque sea siempre a costa de otros, de los excluidos, ¿no es, sin embargo, más criminal aún el Estado que basa la protección en la persecución y daño a los excluidos de la comunidad que protege? De nuevo salta la pregunta: ¿cómo se podría pensar un Estado, o simplemente una comunidad, en la que la protección y la pertenencia demandadas no implicara el estado de guerra contra los siempre requeridos y anhelados enemigos? ¿Podría existir una Iglesia sin infierno o sin el trueque de sufrimiento por salvación? ¿Podría existir una familia sin el chantaje de la deuda? ¿Podría darse una comunidad profesional sin la complicidad expresada en la unidad de doctrina? ¿Podría existir un Estado que cuidara de sus miembros, sin necesidad de la violencia, sin la necesidad de convertir el miedo y la enemistad en su fundamento?

¿Cabe pensar algún tipo de pertenencia (y por tanto de creencia) que no obligue a la militancia? Si a la hora de la verdad, es decir, a la hora de la guerra, no compartes el entusiasmo común contra el enemigo, tú mismo serás destruido o, en el mejor de los casos, excluido. Por eso toda disidencia concreta se traduce, de hecho e inevitablemente, en resistencia ante el orden jerárquico. Tal resistencia ha de poder soportar la exclusión

que conlleva. Disidencia, resistencia y exclusión son los tres términos implicados en la posición crítica con las consecuencias destructivas de poder y de daño que vienen de toda legislación del mundo. La legislación del mundo vincula la unidad de doctrina con el daño físico y moral al excluido, sea por la raza, la religión, la enfermedad, la edad, la dotación genética o cualquier otra forma de exclusión que exige siempre el axioma de enemistad. La posición crítica ha de poder soportar la exclusión para no sucumbir al monólogo colectivo y a las estrategias de la complicidad proclamadas en función de una supuesta eficacia que al final no es otra que el mantenimiento del orden dado o jerárquico en torno a una supuesta pasión compartida, como es la Nación o cosas así. Pero la pulsión es pasión que no se puede compartir más que en el momento de la destrucción. Por eso, a la hora de la verdad, como se dice, la opción es entre comunidad y disidencia, entre deserción o daño, entre la deserción o la guerra. La deserción, como figura de la exclusión, es connatural a la posición crítica. A esta posición así entendida se la suele llamar utópica. La utopía es un fuera de lugar, proclama la no coincidencia con el orden establecido. Para unos representa el abandono de la eficacia, la complacencia abstracta, la inocencia. Para otros es, por el contrario, el espacio de la resistencia, la tenacidad en mantener el testimonio de otra posibilidad en la que la demanda amorosa y la demanda de protección no sean inevitablemente incompatibles. La utopía supone entonces mantener la rabia de la posición crítica ante cualquier comunidad de creyentes, aunque sea en el seno de la comunidad.

Así se entiende que la calificación de creyente, a la que me refería al principio, toma aquí su verdadero sentido en la utopía, aunque incluya la calificación de ingenuo, iluso o ineficaz, pues la eficacia, como "lo efectuado" hegeliano, está referida y situada directamente en el campo de la distribución de poder como forma de interlocución. El "no eres interlocutor" es una manera de decir "no formas parte de la distribución de poder", de la distribución de lugares y funciones en el orden jerárquico normativo o estipulativo. Por eso la utopía es una forma de resistencia, ya que la resistencia es ante el poder y su distribución, es no darse por vencido antes de la batalla. Se ha de mantener pues como creencia, pero creencia que no sucumbe por entero a su aseguramiento en la trama comunitaria. Frente a la Iglesia agustiniana y frente al Estado hegeliano, rechaza el daño y el exterminio que una estrategia de protección convertida en poder conlleva. La utopía es en esa consideración una forma de la distancia ética entre el sujeto y su creencia, en definitiva, entre el sujeto y su impostura, entre el sujeto camal y sexuado y su afán de dominio y agresiva expropiación. Esa distancia ética está en las antípodas de la "sustancia ética consciente de sí", que es como Hegel definía la eticidad del Estado. Nietzsche la llamaba pathos de la distancia, o el arte de la separación, que tiene el coraje

de mirar de cara la mentira que somos.

El melancólico no sólo mira de cara la mentira que somos sino que queda petrificado por esa mirada, maestro del silencio y, finalmente, esclavo del silencio absoluto. Un hilo de vida le ata aún a la palabra, palabra que por un lado parece virgen y por otro ya cansada, sin el aliento camal del deseo, sólo su máscara y a la vez su vacío. Maestro de cómo unir ese hilo de vida con la palabra es Robert Walser. El silencio melancólico ansía la distancia, pero su carácter absoluto lo convierte en un lleno inerte. "Apenas tomo algo y ya estoy lleno", dice un sujeto melancólico al que me referiré, en más de una ocasión, en este libro. "¡Qué paradoja!", le digo. "Quizá - me responde - es porque estoy vacío". Me quedo sorprendido. Así queda bien esclarecida la diferencia entre vacío y falta, ese vacío pulsional que no inscribe la demanda inconsciente y que es cuestión central, como se verá, para entender un poco el enigma de la melancolía. El hambre supone sentir una falta y esa falta provoca un deseo como lo más propio del cuerpo sexuado, pues no viene de forma inmediata y acabada de un instinto sino del vacío que circunscribe la des-regulación del instinto y en el que se inscribe la demanda inconsciente. El vacío sin esa inscripción de la demanda inconsciente carece de toda creencia. Por eso la palabra carece igualmente de jerarquía narrativa y es inepta para el discurso de la dominación.

¿Cómo podría el psicoanalista, atrincherado en la jerarquía transferencial, escuchar al melancólico? Difícilmente, si no es porque aprende de él. Sólo hay una manera de suspender la jerarquía transferencial y el consiguiente abuso de poder, y es el aprender del "paciente". ¿Sería eso posible sin desprenderse de la unidad de doctrina y del normativismo institucional? El dilema del psicoanalista (y creo que del clínico "psi" en general) reside precisamente en que por un lado está atrapado en el falso rigor, o estrechez, de la unidad de doctrina, como único armazón de la comunidad de creyentes de la que forma parte, pero, por otro, cada vez que se presta a escuchar a un paciente (llamémosle así) traiciona a la institución, o comunidad de creyentes, que le exige la mera aplicación de la doctrina, es decir, tomar la clínica como una "técnica" y no como una escucha. La técnica consiste en la aplicación de normas, no es el arte de la distancia que escucha el aliento de la palabra que busca su afecto. Esa escucha obliga a desaprender la doctrina, a desjerarquizar el discurso. Cuánto daño y confusión origina el "psi" que pretende enseñar qué es la buena madre o el buen padre o el buen ciudadano del consenso y la cohesión social, sin entender que la madre "aprende" del modo de sentirse madre según su modalidad de afección, buena o mala, pero que la doctrina sólo hace empeorar. El psicoanalista del que hablo guarda una distancia ética tanto de la

doctrina como de la institución que la sostiene en su jerarquía. No puede, entonces, escapar de la soledad, ni tampoco de la condena con la que la comunidad de creyentes asegura su fortaleza. Por eso cito con frecuencia las palabras de Paul Celan: "Llama a la puerta de tu soledad y pregunta por el dueño: si la puerta se abre, no habrás hablado en vano a los hombres". Esa soledad es la distancia ética que separa al psicoanalista de su impostura. Por lo que considero que el psicoanalista que no sea u-tópico, que no deserte de su propio saber y de la institución que lo inviste de autoridad, se verá condenado a la hipocresía profesional, al mutuo reconocimiento institucional, al falseamiento de los "casos", y condenará al silencio toda disidencia. El psicoanálisis será en esas condiciones el adorno de un saber secreto que sólo es vacua creencia que se ignora como tal. Ésa es su impostura.

Retomando de nuevo la pregunta del comienzo, cuando a quien disiente se le acusa de creyente es precisamente para apartarle de la comunidad de creyentes. Curiosa paradoja que debe tomar esa acusación como un elogio, el elogio de la utopía como límite de la impostura.

[He aquí de forma resumida la problemática que señala el recorrido de este libro9.](#)

Capítulo 1

El malestar epistémico de nuestra práctica y la psicopatología

Conocemos el "malestar epistémico" que preside el campo "psi". Ya Falret, en sus Lecciones clínicas, expresaba ese malestar como la dificultad o imposibilidad de leer la enfermedad mental en la corteza cerebral y, de igual modo, de atribuirla a la voluntad. Adelantaba así la quiebra del método anatomo-clínico en nuestra práctica. El síntoma y la lesión no forman una unidad, sino que el síntoma expresa una determinación que no cabe leer en la corteza cerebral. No queda otra posición para el clínico, venía a concluir Falret, que la de atender al "enfermo" conforme a la particularidad de su dolencia y sin prejuicios etiológicos. A esa posición la llamó simplemente "método clínico". Algo parecido dice Kraepelin en su texto final Cien años de psiquiatría. A Falret se le atribuye la introducción de la expresión "enfermedad mental", en vez de la de "enajenación mental", y Kraepelin dedicó toda su vida a revisar una y otra vez su compendio de clasificación psicopatológica, su famoso Lehrbuch. Por eso resulta de interés que ambos terminaran expresando de manera tan directa ese malestar que proviene de la dificultad de operar con un criterio claro de normalidad en correspondencia con el monismo físico-químico. Así, por mucha taxonomía que establezcamos, el enigma permanece. Sin embargo, nuestra práctica está inmersa en un tipo de trastornos que requieren algún tipo de inteligibilidad, incluso algún criterio psicopatológico, aunque dicho criterio deba tener más en cuenta, como concluía Falret, el "enfermo" que la especulación etiológica. Por decirlo de otra manera, ha de tener más en cuenta la enfermedad de la vida que el idealismo naturalista.

Nuestra práctica no ordena los hechos según un supuesto sometimiento de tales hechos a principios cuya demostración sólo requeriría la inferencia lógica o la verificación anatómica, por lo que ni siquiera habría propiamente sometimiento del hecho al principio, sino que los hechos estarían contenidos en los principios. Nuestra práctica pretende un saber que interroga lo que el hombre es en cuanto hombre, lo cual conlleva que el objeto de la pregunta sea el pathos del sujeto que se interroga a sí mismo en la atención y cuidado de aquello que interroga. No interroga, por tanto, a un objeto de conocimiento sino al enigma de un comportamiento y de una acción, de una subjetividad, que carece de primera legitimidad y de intelección inmediata. La palabra toma entonces una presencia que no se anula, ni se reduce a la función representativa del lenguaje. Es una palabra afectada, una implicación de quien interroga en lo que

interroga. Por eso es un enigma, no algo inefable, indiferenciado o indefinido, no es una categoría, sino un enigma concreto y determinado, pero que es enigma porque lo dado no se agota en un principio genérico y, en consecuencia, en una distribución acabada de saber, como sería la pretensión kantiana.

Kant distinguía entre lo que se da a pensar y lo que se da a conocer, entre la ley, racional y absoluta, y el conocer de los fenómenos y sus principios. Ahora bien, lo que se da a pensar es la legislación absoluta del acto. En la ley moral acontece la unidad de los fines y en esa unidad teleológica del pensar y del conocer se reúnen el hombre, la naturaleza y el mundo. El sujeto, como problema epistemológico, es el sujeto del predicado, un sujeto sin subjetividad real o eficiente, sin subjetividad pulsional. El sujeto del predicado es un hueco a donde viene la síntesis de la intuición pura, de la unión entre sensación y representación. La psicología kantiana, la "psicología racional", es una psicología vacía, propiamente sin objeto, pues, por otro lado, el "sentido interno", que simplemente acompaña el proceso del conocimiento, carece de la permanencia inerte del objeto categorial y por eso no puede ser representado como sujeto. El sujeto que pone la exterioridad como conocimiento categorial no tiene existencia real. En su real existencia, el sentido interno es una real afectación del cuerpo como padecimiento, diría Kant.

Pero ¿qué es el yo fuera del pensamiento? Un cuerpo afectado, un cuerpo alterado por su escisión interna, por la disidencia que supone el no coincidir con el propio cuerpo y tener que buscar en otros cuerpos el propio cuerpo. El proceso de conocimiento es una huida de la afección corporal, de la angustia ante la soledad del cuerpo y su expropiación. En definitiva, el sujeto no es una intuición empírica indeterminada, ni tampoco una vacía condición trascendental del conocimiento. Es tanto una trascendencia fracasada como una inmanencia fracasada, una vida dañada. Nuestra práctica nos confronta cada día con esa vida dañada que es también la nuestra, por lo que todo intento de convertir la subjetividad en objeto de la representación, o en una mecánica de procesos químicos, o en una combinatoria significativa vacía, sólo sirve para alargar la agonía de una profesión muerta, para un ritual de la denegación en el que la subjetividad es un adorno biempensante de la abstracta hipóstasis del individuo. Nunca nos encontramos con ese individuo sino una y otra vez con la repetición de una angustia como padecimiento de un cuerpo viviente pero alterado y confuso, desregulado. Esa repetición es la vida subjetiva, o psíquica, que no puede ya ocupar el lugar de objeto de representación trascendental. Lo aporético del sujeto no lo resuelve el recurso a una realidad subyacente no aporética, ya se llame alma o mente. El inconsciente no puede ocupar el lugar de esa realidad subyacente no aporética. El inconsciente no escapa a lo

aporético del sujeto. No es una mecánica o combinatoria mental, o significativa, ajena al extravío del cuerpo. No es un sistema de representaciones. Entre el cuerpo y la palabra no hay entendimiento ni oposición, sino íntimo desvarío y conflicto entre la distancia del otro y la dependencia.

El debate sobre el determinismo es unilateral porque busca siempre una realidad física subyacente que dé a lo psíquico el estatuto de efecto, necesario o contingente, de esa realidad física, o que tome lo psíquico como escalón o fase de un proceso global de la unidad naturaleza-espíritu. Por el contrario, "lo psíquico" es lo originario, entendiendo ese originario como el acontecer de un cuerpo que carece de su propia coherencia inmanente, y que ha devenido, por ello, demanda, es decir, angustia y anhelo. Lo originario es el trauma. El trauma es el nombre que damos a ese dolor constitutivo de la vida. Se puede entender como determinación, pero no es una determinación unívoca, pues en cada sujeto se repite, no se reduplica, como determinación enteramente particular de ese trauma o conflicto que funda la subjetividad como experiencia de la soledad y de la dependencia. Esto crea una modalidad de vida que no es un añadido a la vida sino la vida misma tal cual, singular e insustituible, dañada por su singularidad traumática. La determinación es la experiencia misma de ese dolor, y los efectos de esa determinación forman parte de la modalidad, o de la afección, que es la subjetividad misma, cuya "ipseidad" es la expropiación del cuerpo.

Esa afección particular, su mostración, nos permite hablar de fenómenos "clínicos" o fenómenos no predecibles por ley alguna. ¿Puede admitir entonces inteligibilidad? Para que esa inteligibilidad no se convierta en sentido, pues la vida como tal, en su extravío originario, no puede tener sentido, es incompatible con el sentido, para que esa inteligibilidad no pierda de vista la vida ha de orientarse por los modos de afección de la vida, los sentimientos y los afectos que se han ido formando a partir de la pulsión como demanda que llamo inconsciente para quitarle toda dimensión transitiva o jurídica, exterior a la propia subjetividad. Los modos de afección de esa demanda, los modos de afección del cuerpo expropiado, constituyen el campo en el que podemos empezar a discriminar y a poder formular la dificultad de vivir, que atañe tanto al paciente como a su "terapeuta", y que admite efectos de cambio, o variación, no tanto de la determinación como de la relación del sujeto con su determinación, con esa determinación que no es exterior sino afectación del cuerpo en su condición de viviente. La variación o cambio no se refiere al ciclo pulsional, al empuje pulsional, que es imparable, sino al modo de protegerse de la afectación traumática con maniobras exclusivamente destructivas que ponen toda "causa" del sufrimiento en una exterioridad persecutoria y hostil. No es un

nuevo lazo social lo que supone ese cambio, pues el vínculo colectivo se hace exclusivamente a partir de la excusa de esa exterioridad persecutoria y hostil. Es una percepción afectada de la soledad, sin la reparación de la deuda o de la angustia de abandono convertida en chantaje sentimental. Se trata de considerar la posibilidad de que la angustia no se tuviera que convertir necesariamente en miedo persecutorio. Que al menos el miedo persecutorio no sea la coartada indecible de un sistema cognoscitivo o "legislativo" de dominación, que la angustia no pierda el carácter de posibilidad que pedía Kierkegaard.

La inteligibilidad a la que podemos aspirar en nuestra práctica no es por tanto la de la causalidad ciega del mecanismo físico, pero tampoco la de la causa final que propone Leibniz. Es una inteligibilidad limitada a considerar el fenómeno psíquico como espacio de postración de la afectación de la vida, la afectación de un extravío incansable del que no se puede huir pero que busca refugio en un vínculo cuya consistencia proviene paradójicamente de la destrucción. Como incansable es la tarea de mirar de cara esa afección convertida en daño, el despropósito de una afección que busca asegurarse con la destrucción de la vida del otro. Si no se quiere entrar en la hipocresía de legislar ese dolor, ese afán destructivo, no queda más que la "atención creativa", que consiste en prestar atención a la palabra que diga lo que está fuera de la ley, que diga el afecto sin que se instituya como representación. Es necesariamente creativa porque con ella querrás legislar pero de nuevo vuelves a escuchar y, entonces, de nuevo la palabra afectada toma su oportunidad. Por eso, no hay especialista de la ley psicopatológica. Sólo quien escucha y atiende, única y exclusivamente el clínico, puede intentar la palabra que no abandone del todo su afección, su "atención creativa". No es pues una inteligibilidad exterior a nuestra práctica, no es una doctrina que aplicamos a la práctica. Tampoco una teoría que proporciona una técnica, sino que es una palabra que crea la propia práctica. Ése es precisamente su límite, su propia creatividad. Es a su vez, por tanto, un límite interno a su formulación.

¿Cómo establecer en esas condiciones criterios psicopatológicos? Sólo los podemos establecer en ese campo de la palabra afectada, de forma que escribir, por ejemplo, de psicopatología se convierte en una tarea creativa, no meramente taxonómica. Cuando la formulación de un criterio adquiere una momentánea o inesperada claridad, intentamos transmitirla como una inspiración que el desamparo arroja sobre las tinieblas. Sólo alcanzamos, como veremos, una discreta diferenciación entre neurosis y psicosis, según el criterio de cómo sea tratado el desvarío pulsional, es decir, según se inscriba o no la pulsión como demanda inconsciente y, por tanto, según el criterio de su capacidad de

ficción. Qué estatuto tiene la ficción en la neurosis o en la psicosis será a mi parecer un criterio psicopatológico que puede ser creativo y darnos cierta capacidad de discernimiento. Definiré la psicosis como incapacidad para la creencia, lo cual condena al sujeto psicótico a la soledad corporal del delirio o de la creación. También podemos alcanzar algunas diferencias internas, a su vez clasificatorias, ya sea al campo de la psicosis o al campo de la neurosis. Pero será difícil aplicar dicho criterio a muchos fenómenos clínicos, a los que en términos generales intentamos agrupar como "trastornos del límite". En éstos, la falta de distancia entre el vacío pulsional y la demanda inconsciente, el que no aparezca ninguna inscripción psíquica de la pérdida, conduce a la insensibilidad y a la ira más descarnada, eludiendo todo el tiempo el compromiso psíquico con sus afectos, sin el cual parecen juguetes estropeados, ya sea en su incesante y chirriante actividad o en su aislada inhibición. Quedan así atrapados entre el afán de hacerse presentes y la ceguera para ver a quién solicitan tal reconocimiento con su chillona o muda presencia. En *Cuerpo y agresividad* traté largamente este tipo de fenómenos clínicos. En esta ocasión mi interés se centra en la psicosis melancólica. Esto obliga a definir el campo de la psicosis y la particularidad melancólica.

Capítulo 2

La locura como cuestionamiento o la representación de la locura

He querido empezar por ese "malestar epistémico" que preside nuestra práctica porque nos coloca ante el dilema de tomar la locura como cuestionamiento de la ley de lo cognoscible, o ley del dominio, o, por el contrario, como objeto de representación legible o categoría que arroja o excluye de la locura su más propia y genuina postración de la "ipseidad", como radical expropiación del cuerpo y su consiguiente exposición al otro. ¿Cómo podremos reconocer al loco? Esta pregunta nos compromete de lleno como sujetos afectados por la vida. ¿Cómo podremos identificarlo? ¿Podremos reconocerlo como objeto representable? Según establezcamos la identidad del loco así quizás podamos salvaguardar la nuestra. Pero no lo conseguimos, reiteramos una y otra vez la pregunta, y la respuesta que nos damos, la que fuere, sabemos que tiene el riesgo de la falsedad de una creencia profesional, la de salvaguardar una identidad colectiva. Porque, aunque nos engañemos, en el fondo sabemos, aun sin querer saberlo, que la pregunta sobre cómo reconoceremos al loco no alcanza nunca la respuesta de su identidad. Siempre permanece el enigma de la locura, de la postración, sin tapujos, del dolor y extravío de la vida. No conseguimos un criterio objetivo o categorial de normalidad referido a una causalidad física, local y eficiente. No esperamos la llegada de la causa. No es cuestión de que aún no la hayamos descubierto. El enigma es interno al tipo de "trastorno" del que hablamos, que liga locura y subjetividad.

¿Conseguiremos reconocer al loco por lo que le vincula al mundo no humano, por lo que le aparta definitivamente de nosotros, o lo reconoceremos por aquello que nos muestra de nosotros mismos? Esta pregunta recorre desde la Antigüedad la cuestión de la locura. Es un dilema que ya está en Sófocles y está en nosotros, y es lo que perturbó a esos dos clínicos tan representativos como fueron Falret en Francia y Kraepelin en Alemania, que intentaron reconocer al loco por lo que le aleja de nosotros y tuvieron al final que afrontar que el loco tiene demasiado que ver con nosotros. Que la locura fuera considerada, tal como decía la Tecmesa de Sófocles, como una desgracia, o un castigo de los dioses, o una vergüenza, nos indica su carácter enigmático, que interroga, antes como ahora, sobre qué es el hombre.

La pregunta por la causa de la locura es una pregunta que coloca al loco como objeto de la representación. Esa pregunta tiene hoy su particularidad. Antes estaba la religión y

el mundo "suprasensible" o trascendental para reconocer la desgracia de la locura y alentar nuestro lamento de criaturas. Hoy sólo tenemos el mundo "infrahumano", el mundo del déficit orgánico, de lo que no llega a ser humano. Ahí entra la ceguera de la ciencia en escena. La ciencia dice fundarse con la separación entre causa y sentido. Quedaría así en manos de una nueva disciplina llamada psiquiatría la tarea de instalar la locura en ese nuevo campo de la ciencia donde la pregunta exige la respuesta de la causa y no la del sentido. Sin embargo, nos encontramos con la paradoja, o contradicción, de una causa tan escurridiza que nunca consigue ser apresada en las redes de la verificación que su estatuto epistemológico exigiría.

De todos modos, la separación entre causa y sentido, sobre la que dice fundarse la ciencia, responde a la proclamación de una ciencia pura, como si la ciencia tuviera su propia autonomía como proceso de conocimiento. No es así. El sentido no sólo está presente en la pregunta por la causa, sino que lo que mueve el anhelo de saber es la búsqueda de un sentido que proteja de la aflicción de la vida. La ciencia tiene sentido, lo que no tiene sentido es la vida. No es que la vida esté falta de sentido, como si esa falta de sentido fuese un déficit. Simplemente la vida, por extraviada que esté, no cuenta con el sentido. El sentido es un añadido de la necesidad de protección, es la respuesta teleológica a una vida inmanente que no consigue, sin embargo, la coincidencia con la vida. Vida, pues, alterada. La palabra que manifiesta esa alteración y que convierte la vida en demanda inconsciente o pulsional, intenta esa coincidencia en el lugar contrario, en una teleología trascendental. La ciencia es un modo de aseguramiento de la razón o sentido de quien toma el conocimiento como su más propia tarea, como si la vida no fuera una radical aflicción sino una representación cognoscible. Decía Schopenhauer, citando a Spinoza, que si la piedra tuviera conciencia de su caída, creería que cae por propia voluntad, es decir, representaría su caída como objeto de conocimiento, y así la subjetividad de la piedra quedaría como lo representado de la representación, pero a la vez como condición de la representación. La representación, lo cognoscible, está pues necesitado de lo no cognoscible para tomar realidad de cognoscible. "El yo está en todos los pensamientos", decía a su vez Kant, porque no es pensamiento, o el pensamiento es expresión de lo que no es pensamiento, una cosa es el pensamiento, o la conciencia que decía Schopenhauer, y otra es esa posibilidad de pensamiento que brota de una subjetividad en la que la palabra es radical aflicción necesitada de consuelo y de pensamiento.

Freud querrá hacer de lo que llama "tomar conciencia" objetivo primordial de la cura analítica: ampliar el campo de la conciencia, ampliar el dominio del yo sobre las

pulsiones. Pero quizá habría que entender también que la conciencia, según la cita de Schopenhauer, es un sentir-se y no sólo un representar-se como objeto. La conciencia es subjetividad porque es sentimiento, un sentirse que cabe llamar inmanente, antes de que sea tomada como condición trascendental del conocimiento sintético. La piedra consciente no pierde el pathos de su "petreidad", la immediatez del padecimiento de su materia determinada. Ese padecimiento es, de entrada, su conciencia como un sentirse. Que la piedra tenga conciencia de su caída no deja de tener efectos en su "petreidad". Será una "petreidad" afectada o alterada. La conciencia será ante todo un modo de padecimiento que altera su propia immediatez, pues le impide coincidir consigo misma. Esa alteración, como se verá, no es un vacío que ha de ser ocupado por lo que Kant llamaría la síntesis de la intuición que viene de los sentidos, es una expropiación que incluye la extrañeza del otro en la propia materia corporal viviente, o en cuanto viviente. El nombre de esa expropiación es la pulsión.

Volviendo a la piedra de Spinoza, ¿qué podría hacer esa piedra con su conciencia, con su padecimiento? Legislarlo, establecer la causa como ley, no como acontecimiento, sino como ley universal y necesaria. De ese modo, la piedra científica se incluiría en el movimiento universal del cosmos, es decir, perdería su inmanencia. Pero en su particularidad de sujeto dicha piedra estaría loca, y esa locura le llevaría a crear el Estado de la comunidad de las piedras y convertir así el padecimiento particular en un Estado con sentido, Estado de razón. El sentido vincula la ley de la ciencia con la ley de la comunidad. Pero el padecimiento, la aflicción, permanece, y la locura inquieta porque atestigua que esa aflicción está fuera de la ley que la misma aflicción hace posible, incluso necesaria. El sinsentido es el campo de la legislación del sentido. El loco queda así fuera del sentido, es decir, fuera de la ley y de la comunidad. Por eso da vergüenza, porque al no tratarse de un enfermo del órgano es como un estropicio del buen orden, como si rompiera el ritual que sostiene el entendimiento colectivo. La piedra de Schopenhauer no puede separar su aflicción de su materialidad corpórea, no puede separar conciencia y cuerpo, sujeto parlante y cuerpo anatómico. Sólo que así queda expropiado del cuerpo, y esa expropiación es la subjetividad. La subjetividad es el extravío mismo del cuerpo. No es ninguna figura de la trascendencia. Ni la necesidad ni la universalidad se dan en el mundo, decía Wittgenstein. Son simples leyes del conocimiento. La subjetividad supone un fracaso necesitado de ley pero fuera de toda ley. No cabe, por tanto, el anonimato de la opacidad del órgano, como tampoco cabe el sentido como teleología o causa final, o unidad de la naturaleza y el espíritu.

[Colina'](#) ha escrito, creo que de manera acertada, que la esquizofrenia es la forma de

locura que constituye el síntoma de la modernidad, de la ciencia, no la ciencia sino su síntoma, precisamente por ese rasgo esquizofrénico de una identidad dividida, de un cuerpo fragmentado, irreducible a su organismo. La ciencia, como vimos, cree fundarse en la separación entre causa y sentido, entre sujeto parlante y cuerpo anatómico y también, por tanto, entre afecto y representación. La esquizofrenia, como síntoma de la ciencia, muestra que la verdadera escisión es interna al cuerpo, es la expropiación del cuerpo irreducible a unidad. El síntoma es siempre expresión particular de ese extravío del cuerpo que es la subjetividad. El hallazgo del fisiólogo Bichat, en sus *Recherches sur la vie et la mort*, reside precisamente en subrayar ese rasgo de la condición humana que vincula, de manera escindida, la *vie au dedans* et la *vie au dehors*, siendo esta última la que mejor caracteriza, sin embargo, al hombre en cuanto se distancia del animal. El hombre está vinculado al otro de manera constitutiva y su cuerpo no adquiere unidad efímera, o alucinada, más que a través de otro cuerpo. La satisfacción misma se vincula a quien da el alimento y no tanto al alimento mismo. No se puede separar el alimento de quien lo da. Eso coloca la relación con el otro en un lugar predominante, con lo que dependencia y rechazo constituyen los polos del conflicto psíquico, la satisfacción como permanente malentendido entre conservación y destrucción, la satisfacción, en suma, como radical insatisfacción. Si la locura, en su precisa modalidad esquizofrénica, nos descubre o expresa de manera tan contundente esa escisión que llamamos cuerpo pulsional, porque esa escisión se da en la propia condición corporal y viviente del sujeto, diremos con igual contundencia que otras modalidades de locura nos revelan igualmente esa misma vulnerabilidad del viviente humano. La melancolía de manera especial. Enfermedad del alma, es aún hoy, a pesar de todos los intentos por sacarla de la psicopatología "científica", o precisamente por ello, más cercana a la más genuina tristeza del hombre y al sinsentido originario de su palabra.

Capítulo 3

El loco entre el reconocimiento y el anonimato

Nunca, pues, conseguiremos apartar la locura de nuestro camino. Nunca conseguiremos neutralizarla en el anonimato de la célula. Debemos a Hegel el haber esclarecido que ninguna "autoconsciencia" puede existir sin su relación con otra "autoconsciencia", de manera que sólo tomamos identidad por medio del reconocimiento. "La autoconsciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconsciencia, es decir, sólo es en cuanto reconocida". El reconocimiento es tanto la meta como el motor de todo comportamiento humano en las diversas modalidades de la experiencia de la subjetividad. El ideal hegeliano reside en la consecución de la certeza de sí a través de otro tan supuestamente independiente y, sobre todo, tan supuestamente libre en el reconocimiento como yo mismo. La proporcionalidad de las autoconciencias es un objetivo ideal a alcanzar, aunque cierto es que esa proporcionalidad no viene dada sino que es una conquista que va más allá de lo dado como vida natural. Sin embargo, ese ideal de relación intersubjetiva, aunque sea objeto de una conquista de la autoconsciencia, ignora la irreducible desproporción de los cuerpos y la servidumbre, como la llamó el de Hipona, a la sexualidad.

El deseo tiene su raigambre sexual en el hecho de que proviene de un cuerpo que expropiado de su regulación instintiva no encuentra otro modo de vida y de satisfacción que sus esporádicos y anhelantes intentos de apropiarse del otro cuerpo. A diferencia del animal, es un cuerpo sexuado precisamente por su expropiación. No hay sexualidad animal. Para el animal la función y el órgano se acoplan sin ningún tipo de desplazamiento o desvarío. La sexualidad es característica humana, de lo subjetivo, precisamente por la presencia de la palabra como alteración del cuerpo, como incoherencia interna que ha perdido la proporcionalidad del objeto. Esta condición de la experiencia del cuerpo como deseo y anhelo, como sexuado, se le escapa a Hegel y es lo que Kafka no pudo soportar, a causa de su extraordinaria sensibilidad a la ineludible "suciedad" del sexo, que no es otra que el carácter violento y voraz del deseo sexual, su carácter, por tanto, destructivo. Kafka conoce, pues, la sexualidad mejor que Hegel. Entiende que es manifestación inmediata de la vida pulsional, pero a la vez afán de apropiación para cerrar así la carencia de objeto adecuado, el vacío pulsional, con la afirmación caníbal del dominio del otro cuerpo. Hegel ignora esa estrecha relación del deseo con la sexualidad. Dice que "la autoconsciencia es deseo sin más", en referencia a

una supuesta autonomía obligada a negar la condición sexual del deseo. Y eso a pesar de haber desvelado que el viviente humano está sometido a una ley de reconocimiento que proviene del hecho de que no hay "autoconsciencia" que pueda darse sin su relación a otra autoconsciencia, lo que debería haberle llevado a pensar el cuerpo como sexuado precisamente por esa expropiación que supone la presencia del otro en el cuerpo humano en cuanto viviente y que lo liga al deseo y a lo que ello supone de extravío en la regulación de los vínculos o tropiezos con los demás.

Esto nos coloca ante el hecho, de continua verificación clínica, de que la subjetividad es un vacío que nos separa y nos expone al otro del que dependemos para ser. No es el vacío del kantiano yo trascendental sino el vacío que brota de la propia experiencia del cuerpo como expropiación y angustia. Al perder la vida natural su coherencia interna, su coincidencia inmanente, se abre un abismo en la propia experiencia del cuerpo que lo expone a la angustia, al deseo y al afán de apropiación. El deseo sexual muestra esa angustia que va ligada al deseo y la violenta apropiación para cerrar esa herida. El sujeto del deseo no es pues una entidad propia o sustantiva, exterior, a partir de la cual se pondría en relación con el otro, pues, por decirlo en los términos de Hegel, "este otro es ella misma". Pero este ser ella misma exige el proceso de *Aufhebung*, de síntesis, en definitiva, tanto de una como de otra autoconsciencia en una unidad superior, a saber, la unidad del espíritu o estado ideal de reconciliación y reconocimiento. Ninguna autoconsciencia puede realizarse, o llevarse a cabo, de manera unilateral, por lo cual puede y debe, incluso, ser despreciada al servicio de esa unidad superior. Por eso el objetivo no es sólo la negación de la naturaleza sino la "destitución subjetiva" para alcanzar la vida superior de la comunidad. Nadie que no arriesgue la vida, decía Hegel, encontrará la dignidad de la autoconsciencia realizada. Cuando Hegel dice que "la vida remite a más allá de sí misma", no habla sólo de la desproporción inherente a la vida de la autoconsciencia, cree en el Espíritu como esa especie de realización trascendental, busca la unidad definitiva Espíritu-Naturaleza, la gran conquista de la Historia. Tanto la vida propia como la ajena serían, pues, despreciables, al servicio de la unidad superior de reconocimiento en la comunidad. Si hay un sujeto singular, tal sujeto es a su vez espiritual o universalizado, pues sólo sabe de sí en lo universal, aunque no de manera inmediata sino mediante su *Aufhebung* en la comunidad. La comunidad es el espacio en el que la creencia toma estatuto de verdad.

Podemos así deducir que el loco en general, y el melancólico en particular, no sería más que un sujeto varado en su unilateral subjetividad, a la que le es por completo extraño el mundo y la creencia. Ésa es, por ejemplo, la crítica que Hegel le hace a Kant.

El espíritu es, por el contrario, "esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas autoconsciencias que son para sí, es unidad de las mismas: el yo que es nosotros, el nosotros que es yo" (Fenomenología..., p. 113). Ahí desemboca y se esclarece el reconocimiento, lo que llama espíritu o "comunidad absoluta".

Si el reconocimiento es el motor de la subjetividad, no se consigue, sin embargo, más que con la "destitución subjetiva", es decir, en esa comunidad donde únicamente se alcanza la supuesta libertad e independencia de las autoconsciencias. Paradoja que le llevará a considerar la guerra como el gran remedio anti-melancólico, como el modo de preservar a la comunidad de su disolución. El "señorío de la muerte" protege de la disolución del Todo (pp. 267-268). He aquí, pues, una muerte con sentido, formando parte del Todo de la comunidad. La violencia descarnada de la sexualidad aparece ahora transformada en ley del Estado y fuerte cohesión de la comunidad.

El loco está perdido para la comunidad. ¿Cómo podríamos reconocernos en él, en ese sujeto incapacitado para la guerra? El loco queda irremediabilmente fuera del reconocimiento e incapaz para la acción, zu Grunde, se ha extraviado definitivamente y "se ha ido a pique", ha caído en la contingencia de lo sensible y ha sido expulsado de la "necesidad del espíritu". No podemos, pues, identificar al loco más que a través de su expulsión, lo que nos impide reconocemos en él. Por eso, el loco, en la medida en que nos vincula como presencia de la unilateralidad de la familia, es permanente vergüenza ante el tribunal de la comunidad. No nos reconocemos en el loco y, en cuanto nos ataño, nos avergonzamos de él y de nosotros mismos. Sólo a través de la vergüenza nos ataño, nos incumbe y nos interpela. La vergüenza, que Schopenhauer asociaba a la sexualidad, a su voracidad apropiadora, con Hegel se vincula más bien a la locura. El loco significa la quiebra de la proporcionalidad del reconocimiento.

Ese afuera de la comunidad puede encontrar un nuevo afuera del mundo humano que nos alivie de la vergüenza. El nuevo criterio de ese afuera del mundo lo encontramos hoy en el déficit orgánico. El loco no será ya entonces un maldito de los dioses, ni la vergüenza de la comunidad del reconocimiento. Pasa a ser del orden de lo infra-humano, el infra-dotado. No el esclavo que identificamos y reconocemos en el dominio y la apropiación sino un definitivo anónimo (ajeno por completo a nosotros), un objeto anónimo, a la vez que enteramente localizado y controlado en el déficit orgánico. En definitiva, un objeto adecuado de conocimiento que borra tanto su subjetividad como la nuestra. Un objeto de conocimiento para un sujeto cognoscente instituido por la comunidad "psi". La ciencia cree apropiarse del loco y así se enajena ella misma. Pero se

podría decir que a cambio libramos al loco de su condena social. Su identificación por el gen, o el neurotransmisor que fuere, parecería ser más justa y, por así decir, más democrática, pues si el criterio democrático es la igualdad, ninguna mayor que la del anonimato celular o proteínico, que no requiere ninguna identificación ni reconocimiento por el linaje, el nombre o la historia. El coste de ese anonimato será declarar al sujeto desaparecido. Por inútil y "desalmada" que sea la operación, no deja de tener efectos. El loco no es ya el "hijo de la noche" que escapa de la comunidad, sino que está curiosamente en manos del mayor control imaginable, sin escondite posible: el control biológico o químico. Robotizado, es decir, aniquilado. Trabajo rutinario de aniquilación cuyo objetivo no es tanto la neutralización del mal funcionamiento de la proteína o del neurotransmisor como la aniquilación del sujeto, de eso que se suele llamar "persona" o modo de figurar en el espacio hegeliano del reconocimiento.

Hegel quiere apuntar a un espacio más sofisticado del reconocimiento. Dice que "el individuo que no ha arriesgado la vida puede ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este ser-reconocido como una auto~ consciencia autónoma". Si tomamos ese arriesgar la vida como la vida del deseo, cabe decir entonces que el control químico aniquila toda posibilidad de "arriesgar la vida". Con lo cual, de nuevo, no resulta, y el loco robotizado no nos inquieta menos que el delirante, o alucinado, o el amargo silencio del melancólico. De nuevo nos incumbe y nos angustia, por eficaz que nos pueda parecer su expulsión del mundo de los humanos. No hay manera. En el psicótico encontramos lo que tememos: la soledad y la angustia, el carácter paranoico de nuestros sentimientos y el miedo a la desvitalización de nuestros cuerpos.

Por eso, no da resultado referir el loco a la maldición de los dioses, ni tampoco condenarlo al mundo infra-humano. Es nuestro más cercano prójimo, el que alerta de nuestra íntima extrañeza y de nuestra hipocresía, aquel que ni siquiera con la ayuda megalomaniaca del delirio consigue el reconocimiento social, pero que nos descubre en nuestra más apasionada mentira sentimental y discursiva.

Capítulo 4

Locura y creencia

La locura, por tanto, en cualquiera de sus modalidades psicopatológicas, revela, expresa, o atañe a lo más recóndito y desnudo de la subjetividad, a saber, la entrada de la creencia como espacio en el que encuentra alojamiento el extravío del cuerpo. No se puede vivir sin creencia. Ésta es la cuestión. Un experto en ello, como era Nietzsche, escribió que "todo espíritu profundo necesita una máscara; más aún, en tomo a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra..." (Más allá del bien y del mal, 40)¹. La palabra nos condena a la ficción, pero esa ficción no es un añadido a la vida, es un falseamiento necesario para vivir. La verdad es un falseamiento de la vida por cuanto busca un lugar de adecuación. La verdad, pues, tiene que ver con la palabra, una especie de palabra adecuada, como si ella misma fuera verdadera. No tenemos más que la palabra para hacemos con la verdad, pero la palabra nos condena a la ficción. La ficción nos separa de la inmediatez de la vida, de su inmanencia. Pero no tenemos otra modalidad de vida que esa ficción. No es pues una palabra abstracta (que se puede llamar "racional"), es una palabra afectada de su mentira. No está fuera del afecto. Está afectada a la vez que es incapaz de expresar la "verdad" de esa afección, afección que por tanto se puede nombrar como aflicción. La palabra necesita engañarse todo el tiempo, como si no fuera una palabra afectada o afligida sino una palabra que daría cuenta y sentido al afecto, como si ella estuviera des-afectada. Esa ignorancia es especialmente peligrosa o dañina porque da a los afectos el destino colectivo de la apropiación o destrucción legislada, con la que cada pueblo o comunidad ahuyenta sus miedos y pone en la exterioridad categorial o discursiva el origen de la angustia y de la aflicción. Así, con esa exterioridad se fabrica el objeto persecutorio que sostiene el vínculo con los demás. La palabra que ignora su origen, su aflicción, es una palabra de condena, de acusación, orientada por la organización colectiva del daño. De ese modo toma vida, curiosamente, a través del discurso y de la creencia. Sin esa creencia se desvitaliza. Es una paradoja que aquello que separa de la inmediatez de la vida sea a la vez modo de recuperar vida por medio de la transformación de la aflicción en violencia colectiva.

De esa paradoja, de esa hipocresía, el loco se muestra completamente incapaz. Entre la aflicción desnuda y desconsolada de la melancolía, y la paranoia del sentido como certeza, se produce el recorrido circular de la psicosis. Allí donde el melancólico fracasa

con el sentido, y por tanto con la creencia, el paranoico, aunque sólo sea para defenderse del abismo melancólico, levantará, a falta de creencia, el monumento de la Verdad del sentido, es decir, un sentido que adquiere certeza en sí mismo, sin el requisito de la comunidad, sin necesidad de legislación grupal. La paradoja que nos descubre es que el sentido no se puede desligar del mundo de los demás o, lo que es lo mismo, que no hay sentido que no sea persecutorio, y que el humano, en última instancia, es como Josef K., un reo que busca tribunal. Si el cuerpo del hombre está expropiado e intervenido por el otro, el sentido no es más que la interpretación persecutoria de esa exposición al otro. El esquizofrénico, como tal, es decir, antes de devenir paranoico o concluir melancólico, nos enseña que el alma y el cuerpo no son sustancias distintas sino que son en todo caso el nombre de una escisión radical que implica la pérdida de la inmanencia de la vida, la pérdida de su coherencia interna, una escisión o aflicción del cuerpo que arruina su orden sustantivo y su consiguiente orden lógico basado en la existencia de un sujeto autónomo o espiritual anterior al predicado, como pretendía Kant. No hay tal sujeto autónomo y mucho menos autosuficiente. El sujeto de la psicosis es, de manera manifiesta, el sujeto de la desesperación. La creencia, el sentido y la predicabilidad van tan juntos que cualquier fisura arruina ese temible y cruel sinsentido del poder, en el que la filosofía y la política se alían para una misión que consiste en espiritualizar con la creencia una servidumbre que no puede ser más que de los cuerpos sexuados sometidos al desorden del deseo. El cuerpo quiere escapar de su soledad inventando la necesidad del espíritu frente a la contingencia del cuerpo. Ésa es la servidumbre del creyente.

La ligazón que ya los clásicos de la psiquiatría, como Kahlbaum, establecían entre melancolía y paranoia, era una intuición de cómo melancolía y paranoia llevan a cabo una lucha encarnizada entre esa necesidad del espíritu, esa certeza del sentido "verdadero" que, como la paranoia nos demuestra, está hecho de poder destructivo, y la "verdad" de la soledad del cuerpo que encarna el melancólico y que jamás, sin embargo, consigue, de manera eficaz, la indiferencia ante otros cuerpos, pues esa soledad proviene de su condición alterada, es decir, de un cuerpo expuesto en su propia corporeidad a otro cuerpo, y esa exposición necesita el sostén del amor y su aseguramiento en el sentido y la promesa. Esa carencia de sentido es lo que da al cuerpo melancólico ese carácter de presencia física, inabordable y severa, que invade el espacio y paraliza igualmente a quien con él habita. La vida se me impone, decía un sujeto melancólico, no puedo hacer nada con ella.

Por eso la locura es siempre, para todos, un penoso padecimiento y un penoso descubrimiento, pues es como si se desvelara que esa soledad y esa exposición alterante

es una condena sin remedio. Y quizás no puede ser de otro modo, pues si nadie puede vivir sin el otro y, sin embargo, está separado del otro, eso quiere decir que está solo de manera radical, que es una soledad ante todo corporal, irremediable, de manera que está condenado tanto a esa soledad como a su contrario: el violento griterío de la necesidad que crea la ficción colectiva, el delirio colectivo al que acude para guarecerse.

Penosa es, pues, la locura como penoso es lo que la locura nos descubre acerca del hombre en cuanto hombre, de su condición de sujeto material y, como tal, sujeto de una inmanencia fracasada. Es lo que Sófocles, por medio de Odiseo, nos dice. Para Odiseo la locura de Ajax revela, más allá de que sea un castigo de los dioses, que "nosotros los mortales nada somos sino apariencia y vana sombra" (Ajax, 210)2. No es lo que parece, nadie es lo que parece, pues como sujetos somos portadores de una ficción, y nada produce más miedo que la ficción, una vez que se pierde el ropaje de la comunidad, ese escondite. Nada es lo que parece. La locura nos enseña el revés de la trama, es decir, que hemos de engañarnos para vivir y que sin ese engaño no se puede vivir, literalmente no se puede vivir, se carece de energía vital, pues el estado de ánimo depende de nuestras creencias. El carácter colectivo de la creencia proporciona el soporte del que se carece, aunque ese soporte no sea otro que el miedo, el pánico a ser expulsado de la comunidad de los creyentes. ¿Cómo se podría soportar la disolución sin la unificación?, se preguntaba Hölderlin. Su locura fue expresión de que, en efecto, la palabra sin la creencia termina adquiriendo un peso insoportable.

Epicteto3, el filósofo estoico del siglo 11, dio la mejor y más soberbia definición de la locura: loco es aquel que no puede mentir. No se trata de un mandato moral, sino de una exposición insoportable a la verdad, o si se prefiere, a la verdad imposible, a la ausencia de verdad, a la mentira como tal, tanto la del sentido como la del poder social, es decir, a la "fenomenalidad" del mundo construido sobre la falacia del principio de causalidad. Por eso he dicho que el loco, o más propiamente el psicótico, que no es religioso puesto que no es creyente, está expuesto a lo absoluto, no como principio de orden, sino como lo que es, un abismo en el que se destruye todo orden sin que se consiga la naciente unificación que pedía el republicano y trágico Hölderlin. Es como si lo absoluto no fuera el principio incondicionado que pretendía el legislador Kant, sino una especie de absoluto radical, pero sin ley ni necesidad, el absoluto humano sin más, oscuro y vacío, necesitado de permanente afirmación. Un absoluto necesitado de afirmación supone un absoluto abismático, un vacío en el interior de la vida. Ésa es la figura hegeliana del horror (Ungeheuer, lo monstruoso, que es como Hölderlin traduce el deinós de la Antígona de Sófocles como definición de lo humano) que el loco encarna en

ese instante de perplejidad que le atañe sin saber bien qué es lo que le atañe. Ése es el desconcierto de la vida del hombre, explosión de la identidad que quizás nadie conoce mejor que el esquizofrénico, obligado a la paranoia, o a la catatonía o congelación intemporal de esa perplejidad, cronificación que la moderna psicofarmacología ha "objetivado" en la robotización de su comportamiento. Hölderlin o Nietzsche muestran esa quiebra de la identidad adoptando diversos nombres "propios" en el momento del derrumbe final.

Así culmina la certeza psicótica, sea esquizofrénica, paranoica o melancólica, la certeza que se corresponde con el hecho de que la vida no es suya, ni siquiera su palabra, esa que ha de inventar cada vez porque carece de coherencia y de complicidad. Cuando uno consigue oír eso se estremece. Pero no se quiere oír eso, no queremos estar ahí a la hora de escuchar eso. Nos decimos que no estamos ahí para contagiarnos del loco ni para oír lo que dice de nosotros mismos, estamos, nos decimos en el mejor de los casos, para atenderle, para cuidar de él, para encontrarnos con la tarea de cuidar de alguien y sin la que, en verdad, no se puede vivir. Esa tarea es lo más digno de nuestro oficio porque cuando nos levantamos con la ensoberbecida idea de conocer su secreto, de convertirlo en mero objeto de conocimiento, entonces comienza el desastre, la desaparición de la extrañeza del cuerpo que el loco ha introducido en el mundo del sentido y del poder. Se le pide entonces que se declare enfermo, que se identifique con la enfermedad como supuesto camino de curación. Es curioso. Se le dice: identifíquese como enfermo y así estará curado. Esta nueva taumaturgia recuerda al Tribunal de la Inquisición, que requería que el reo se confesara pecador para poder ser ajusticiado, pues sólo así podía aspirar a la salvación eterna.

Pero esa logomaquia requiere en nuestros tiempos el talismán de la causa, una causa "científica", una causa eficiente que devuelva al mundo su sentido, su principio de unidad. Preguntarse por la causa de la locura es expulsar de raíz lo que la locura revela del hombre en cuanto hombre, es decir, como sujeto viviente y corporal, como fracaso de la inmanencia. Es como preguntarse por la creación del mundo o por cómo hacer el mundo a nuestra medida antropomórfica. La locura rompe la unidad de medida respecto a qué sea el hombre y el discurso "psi" la sutura con la proclama del principio de causalidad y orden.

Si el loco no puede mentir, el mejor antídoto será contraponerle una mentira institucional, es decir, la referencia doctrinaria que instituye una profesión. Si el clérigo predica la verdad de la creencia, no disimula, sin embargo, que creencia y sentido se dan a la par. El científico "psi" lo disimula, y por eso se empeña en representar el principio

de causalidad. Es más denegador que el clérigo e instaura la crueldad que, como decía Schopenhauer, consiste en "creer que tu sentimiento difiere del de la víctima". Desconoce así la común aflicción, y que la locura, si se quiere decir así, muestra un saber que no queda atrapado en la ficción científica, en la falsedad de un discurso des-afectado. Este discurso, vestido de "seriedad científica", justifica, ante todo, más que a un sistema, a una profesión que exige ese esfuerzo para no caer en una especie de melancolía colectiva. En este campo de lo "psi" deberíamos mantener el rigor de asistir y cuidar de quien no sabemos mucho más de lo que nos enseña. Cuidar del loco es digno oficio que no merece la perversión mágica de la doctrina ni la curación por el "asesinato del alma".

Tan necesaria es la creencia para vivir que incluso se podría usar como criterio psicopatológico la particularidad del modo de engañarse, del modo, como se verá, de asegurarse de una súplica carente, de entrada, de toda legislación y de toda garantía. Unos se engañan con la inercia que arrasa con toda pregunta, otros reclaman la verdad y la justicia y no paran de quejarse y de pedir cuentas a los demás en nombre de un resarcimiento imposible, otros, por último, no pueden parar en su afán de poder y también de legislar un definitivo reconocimiento. El loco tiene su propio modo de aseguramiento. Para asegurarse quiere la implacable certeza de lo absoluto, de lo que se basta a sí mismo, y, por ello, al no alcanzar la complicidad colectiva que da la creencia, la certeza que necesita no conoce su límite. Ignora con la pasión paranoica, no quiere creencias, exige el sentido total y la interpretación definitiva. Una tarea implacable y solitaria que por mucha resistencia que oponga acaba agotándole, al no poder contar con la complicidad común. Por eso, la locura siempre cuestiona todo aquello que creemos sagrado, sea la razón, la sociedad o la común convivencia.

Por ello, el diálogo que nos empeñamos en establecer con la locura es un diálogo absurdo y triste porque no es más que la solicitud de que se deje apresarse en la interpretación, que se resigne a ser objeto interpretado, lo cual es imposible, aunque sólo sea porque la interpretación sería incompatible con la definitiva certeza. La interpretación se basa en la creencia de que el mundo tiene sentido y pide, por tanto, interpretación. Pero el paranoico, por ejemplo, sabe que el creyente cree, como tal creyente, lo que no es verdad. Por eso el creyente es creyente. Si no, no podría soportar esa ley del sentido total y de la laberíntica e interminable interpretación en la que no hay escondite posible. El escondite es la creencia, es decir, la mentira. Ése es el vestido con el que Adán y Eva abandonan el mítico paraíso. Quien cree esconde la mentira en el ropaje de la verdad. Pero el paranoico, en cuanto psicótico, está excluido de la creencia

y, por tanto, de la mentira. Está desnudo y ese mítico paraíso es sólo el infierno de lo absoluto. No tiene escapatoria, no tiene escondite. Está expuesto al sentido total que, por ser total, está impedido de interpretación, a la vez que requiere para su propio sustento renovada, repetida e interminable interpretación. Esa es su condena, su total exclusión. Excluido de la creencia no puede interpretar, sólo afirmar, sólo tiene certeza. El delirio paranoico persecutorio no es como el delirio colectivo que, siendo persecutorio, está, sin embargo, limitado por la trama social. El delirio paranoico con el que el psicótico persigue el mundo es una persecución interminable y desesperada, agotadora, que sólo se salda al final con la derrota. Pongamos la melancolía en el comienzo de la exclusión de la creencia o al final, tenga el melancólico acceso o no a la locura del sentido total, su derrota acaba en una única certeza, la de que el abismo que nos separa de la vida no tiene remedio y la de que está excluido de la creencia. No tiene pues pliegue donde esconderse, por barroco que haya sido el delirio en el que pretendía refugiarse. Está derrotado, pues no es creyente. No tiene otro descanso, otro escondite, que la muerte.

Capítulo 5

Gracchus el cazador, una aproximación a la melancolía

Podemos proponer como metáfora, para ir adentrándonos tímidamente en ese universo de la melancolía, el sencillo e inquietante relato de Kafka, Gracchus el cazador. Este esbozo de relato forma parte de los cuadernos en octavo que Max Brod publicó. Hay varias versiones. Max Brod condensó todas las diversas redacciones de Kafka en un solo relato, y después de la edición crítica publicada por la editorial Fischer, uno ya no sabe bien a qué atenerse. A veces cambian incluso frases enteras'. Pero para lo que aquí nos interesa, diré que Gracchus es un cazador de la Selva Negra que ha muerto persiguiendo un gamo, pero que por razones extrañas aún no ha abandonado la tierra, por lo que tanto es un muerto como un viviente, o un muerto viviente, a quien el alcalde de Riga, ciudad italiana a la que acaba de llegar cuando comienza el relato, le pregunta por su relación con "el más allá", a lo que Gracchus responde: "estoy siempre en la gran escalera que lleva hacia allí, me muevo en ella hacia arriba, hacia abajo, a la derecha, a la izquierda, siempre en movimiento. El cazador ha sido convertido en una mariposa. No se ría, no se ría". "No me río, atajó el alcalde". Nadie se ríe, nosotros tampoco. Gracchus ha perdido su conexión con la vida natural, ha perdido la coherencia de su vida y no consigue otro lugar, deambula sin saber bien en qué dirección ni por qué motivo, transformado finalmente en mariposa está, como el campesino de El proceso, "ante las puertas de la ley" que no puede atravesar pero que, sin embargo, es una puerta a él destinada. La transformación en mariposa, la figura misma de la metamorfosis, coloca al cazador en una absurda errancia, sin tino, que ya sabemos que sólo la definitiva entrada en el reino de la muerte puede parar. Ya no hay cazador que persiga la pieza, bien pertrechado de armamento, rifle y municiones. Gracchus lo explica: "había vivido con gusto y con gusto morí; me desprendí del morral, de las municiones y del rifle, que siempre había llevado con orgullo, y me deslicé en la mortaja como una muchacha en su vestido de novia. Aquí yacía y esperaba. Después sucedió la desgracia". Desgracia es estar muerto sin poder deslizarse en la mortaja, estar condenado a vagar y esperar en vano. No hay ni guardián ni ley. Eso es una desgracia, pues ya no sabemos cómo se entra o se sale del proceso. Quedas expuesto así a una condena que no tiene ley y que sólo es condena. No hay inocencia posible, puesto que la culpa es, en definitiva, una deuda sin acreedor y, por tanto, sin posible resarcimiento.

Por eso, el alcalde apostilla: "un maldito destino", y pregunta a continuación: "¿y

usted no tiene la culpa de nada?". El cazador responde: "¿La culpa? En absoluto, era cazador, ¿qué culpa hay en ello? Cumplía mi cometido de cazador en la Selva Negra que todavía entonces albergaba lobos. Yo los acechaba, les disparaba, daba en el blanco, los desollaba. ¿Constituye eso una culpa?". En El proceso, Leni le dice a Josef K que confesar la culpa es "la posibilidad de escabullirse", de encontrar un acreedor. Pero Gracchus no tiene esa escapatoria. No hay confesión absolutoria, sólo muda condena. Es más, como cazador no puede ser culpable pues cumplía con el cometido que le vinculaba al mundo de la naturaleza. Acechar, disparar, abatir, es el cometido del viviente, perseguir, dañar, escapar de la melancolía. Pero sobre la culpa nadie puede decidir. El alcalde le dice: "yo no soy quién para decidir sobre eso". Como si dijera: si no es suya, yo no soy quien pueda atribuirle; por mucho que usted cumpla su cometido, la culpa es asunto suyo. Como dice el sacerdote a Josef K., "el tribunal no quiere nada de ti". Tú eres un condenado sin tribunal, sin refugio, sin ni siquiera el alivio del castigo. Que al final Gracchus diga que el culpable es el barquero, aquel que navega en la laguna Estigia entre la vida y la muerte, saca la culpa del campo de la ley positiva y del sentido, la saca a la vez de la vida y del lenguaje, que es lo que hace del melancólico un excluido sin remedio. La culpa podría ser un escondite en el que escabullirse. De ahí que cuando aparece en el horizonte de la melancolía, adquiere ese carácter reiterativo, pesado, que aplasta y arruina la palabra, reducida en ocasiones a mecánicos e inertes autorreproches, que secan con su reiteración la poca vida que queda a la palabra vacía de creencia. Es una culpa que no vincula a los demás. Como culpa sin ley ni sentencia, es una condena que sólo se alimenta de la propia acusación. No hay acusación concreta y la sentencia no figura en ningún código, está escrita en la propia carne, como explica el relato En la colonia penitenciaria. Quizás por esto Gracchus se empeña en mantener su recuerdo de cazador feliz en vez de solazarse en el autorreproche. Echar la culpa al barquero es darle un destino indefinido y pudoroso. No es una excusa, es aceptar la derrota. No siempre el melancólico se entrega impudicamente a los autorreproches. Sería un error clínico verlo exclusivamente desde ahí, y no ver su derrota, su definitiva soledad. El autorreproche es sólo un tímido e insistente intento de alcanzar el mundo, el intento de encontrar un nombre para su condena.

Así que concluye: "Nadie leerá lo que escribo, nadie vendrá a ayudarme; y si fuera un deber ayudarme, entonces todas las puertas se cerrarían, todas las ventanas cerradas, todos en la cama con las mantas cubriendo la cabeza, toda la tierra sería un albergue nocturno. Eso tiene sentido (das hat guten Sinn), pues nadie sabe de mí, y aunque supiera no conocería mi paradero, y si lo conociera, no sabría sujetarme allí, no sabría cómo ayudarme". Así se presenta el melancólico, que habita una tierra convertida en "albergue

nocturno", en esa radical exclusión. "Nadie leerá lo que escribo". Ésa era la convicción de Kafka. No podía imaginar que sería objeto de insistente recuperación interpretativa de todo tipo. Hablamos de Kafka y lo leemos, convertido incluso en adjetivo calificativo, en guiño colectivo. Kafka ha devenido kafkiano. Siempre sucede con el genio melancólico, tan expuesto en su desnudez creativa, como Nietzsche, que todo el mundo pretende apropiárselo y estampa su rostro en cómics y camisetas. Quizá sea una manera de ignorarlo. El texto prosigue: "nadie sabe de mí, ni podría saber cómo ayudarme". Gracchus dice más: "la idea de ayudarme es una enfermedad que se cura metiéndose en la cama". No hay ayuda posible si no crees que alguien te reconoce y te puede ayudar. No hay ayuda posible sin su creencia. Pero el melancólico no comparte creencia alguna, es un excluido de una existencia que piensa, sin embargo, fundada en creencias ante cuyas puertas espera en vano. No puede descansar en el escondite de la mentira compartida, de la creencia compartida de la ley. No hay ayuda posible y "meterse en la cama" es su único escondite, ya sin retomo. Gracchus concluye: "No pienso... Estoy aquí, no sé más; no puedo hacer otra cosa. Mi barca carece de timón, se mueve con el viento que sopla en las regiones inferiores de la muerte". Ése es el final.

¿Quién no ha podido exclamar en algún momento "nadie vendrá a ayudarme y si fuera eso un deber todas las puertas se cerrarían... y la tierra entera se volvería un albergue nocturno"? ¿Quién no ha sentido que la ayuda es una enfermedad de la que, sin embargo, nadie se quiere curar? ¿Acaso se puede vivir sin cuidar de alguien? ¿En qué lío estamos metidos que necesitamos creencias comunes para poder vivir? Pero si no se consigue cuidar de alguien la desgracia es definitiva.

Capítulo 6

Melancolía y depresión

La melancolía no sólo es una constante de la locura desde los griegos hasta la época moderna, sino que expresa también una especie de dolor universal en el que todos nos reconocemos. Quizá por eso la melancolía fue considerada desde sus comienzos en las dos vertientes de creación y tristeza, las más decisivas a la hora de pensar la subjetividad. La melancolía, en esas dos vertientes, quedaría abierta a la posibilidad de tomar la tristeza y el vacío pulsional como creación del superviviente. Esa cercanía provoca, no obstante, una particular aversión a la melancolía. Lo insoportable de la melancolía es su desnudez, pues sólo la máscara nos da un lugar entre los demás.

Esa aversión que tiene una razón o motivo en el hecho de expresar la soledad y la impotencia, es decir, lo más insoportable del dolor psíquico, encuentra su acomodo en la psicopatología que se empeña en expulsar de su campo la melancolía, como si la melancolía fuera un corrosivo para el montaje de la psicopatología oficial que daría su fundamento a la moderna disciplina psiquiátrica. Recordemos la propuesta de Esquirol, en los albores de la psiquiatría, de expulsar de la nueva ciencia a una melancolía que era término perteneciente a poetas o moralistas. Dicha propuesta tendría fortuna años después con la introducción del término depresión. Para Adolf Meyer, considerado fundador de la psiquiatría americana, la depresión tenía la ventaja de unificar las diversas modalidades melancólicas, desde la melancolía simple a la melancolía con delirio, o la melancolía crónica, o las que llama homicida y suicida. De esta manera, la depresión sería el vocablo de su unidad. Expulsada la melancolía, la depresión nos acerca a un entendimiento profesional manejable y de buen acomodo social. Es la función principal que ha cumplido y cumple el diagnóstico de depresión: reunir los más diversos trastornos bajo el común denominador del estado de ánimo triste o inhibido. López Ibor escribe, en su texto de 1966 *Las neurosis como enfermedades del ánimo*, que la depresión permite definir la neurosis por el estado de ánimo en vez de por el conflicto pulsional, como pretendía Freud.

Ahora bien, ¿qué es un estado de ánimo? Según él, una tonalidad afectiva sobrevenida como alteración. Pero en realidad el estado de ánimo es el sentimiento mismo de la vida, el modo de sentir-se, de estar afectado como viviente, de padecer la vida. ¿Por qué entonces contraponerlo al conflicto pulsional? La primera y primordial afección es la angustia, primera afección, o alteración, de la vida por la pérdida de su

coherencia inmanente. La angustia es, pues, una afección inmediata de la vida como expropiación, como dependencia y rechazo. El estado de ánimo como sentir-se tiene la particularidad de ser un sentir-se en el otro. El niño se ve en el rostro de la madre y en ese verse se modela su estado de ánimo. No es algo sobrevenido o circunstancial, es la experiencia misma de la expropiación y de la dependencia, de la angustia y del conflicto psíquico que surge de esa dependencia y de tener que dar a la vida el estatuto de demanda inconsciente. Estado de ánimo y conflicto psíquico de ningún modo se oponen sino que se articulan en el sentir-se sin adecuación a la inmediatez de la vida imparabile. Contraponerlos es darle al estado de ánimo el estatuto beatífico, y enteramente falso, de estar sometido a la recta razón de la vida social o, si no, al estatuto patológico del desvarío de la razón. Es proponer una racionalidad vacía, meramente legislativa.

Así pues, el estado de ánimo, como tal, sería un criterio diagnóstico no por evidente menos confuso y, por tanto, falso, pues el estado de ánimo, sea la tristeza, el desánimo o desaliento, la angustia, la euforia o el rencor, se corresponde con la propia condición subjetiva, con sentimientos producidos por la exposición primordial al otro, sin que el estado de ánimo delimite un criterio psicopatológico no ya preciso sino mínimamente inteligible. Razón por la cual la psicopatología oficial se ha visto obligada a recurrir a dos rasgos, digamos, externos para la delimitación diagnóstica: la duración y la intensidad. Si dura demasiado o si es de excesiva intensidad, estaríamos entonces en el terreno propiamente psicopatológico, y entonces cabe aplicar un criterio más "científico", que es como opera la logomaquia "psi". Si es continuo y de excesiva intensidad, estaríamos ante una depresión endógena, término éste, endógeno, que, como ya quisieron explicar Tellenbach y López Ibor, tanto es somático como psíquico, sin que en ningún momento quede definido ni lo somático ni lo psíquico. En todo caso lo psíquico queda adscrito a una psicología "racional", para la que el sufrimiento pareciera ser el resultado de un déficit de razón en vez de "el fondo de toda vida", como lo nombra Schopenhauer. Lo psíquico es lo originario porque la vida se da alterada y el nombre de esa alteración es la pulsión o presencia del otro en el cuerpo, lo que va a abrir el difícil campo de la articulación de la voracidad pulsional con la demanda inconsciente.

De todos modos no se puede desconocer que el éxito de esta versión psicopatológica de la depresión alcanza ese dominio tan fácil debido a la promoción comercial de los antidepresivos o estabilizadores de ánimo, que ante la afección tienen el objetivo preciso de la insensibilidad, como si fuera posible su consecución. Una sociedad des-socializada e insensible, que desconoce la pérdida y la ausencia, y una psicopatología reducida a proporcionar remedios a no se sabe qué, se aúnan en esta común respuesta "leucotómica"

de aniquilar lo más posible el deseo y la sensibilidad. La des-socialización y la des-subjetivación van juntas porque no hablamos del sujeto del predicado, ni siquiera del sujeto de la intencionalidad, sino del sujeto pulsional que vive en ese extravío y en ese vacío que le separa del otro del que, sin embargo, no puede prescindir más que con la muerte.

La depresión expresa esa indefinición de un estado desvitalizado, sin que esa afección dé lugar a ninguna construcción afectiva, a ningún vínculo afectivo con los demás, más que a una angustia confusa y cronificada ante exigencias que no atienden ninguna demanda. Por un lado, es expresión de una sociedad progresivamente des-socializada e inerte ante la soledad. Por otro, resulta paradójico que se elija un criterio diagnóstico que en vez de acotar un terreno lo extiende hasta la total indefinición. Pero en esa indefinición el negocio aumenta. Veremos, sin embargo, que a la hora de la destrucción salvaje de la mercancía humana, llamada fuerza de trabajo, se reprochará a los "pacientes" el que no afronten sus dificultades sin tanta reclamación y abuso de los recursos públicos. Se verá entonces la contradicción de haber des-socializado a la vez que se des-responsabilizan quienes han provocado tal des-socialización.

Por el momento, la melancolía sigue siendo molesta para la psicopatología y también para una psicofarmacología que busca una objetivación del estado de ánimo por fuera de la afección subjetiva del conflicto psíquico. También parece molestar a una corriente psicoanalítica que profesa lo que se ha llamado religión del deseo, y que ha definido la melancolía, y la depresión en general, como "cobardía moral". Buen ejemplo, quien así se expresa, de lo que Robert Walserz entendía por "cobardía moral": el "filisteísmo ilustrado". Ni parece un criterio psicopatológico ni una atinada calificación de la escrupulosidad moral del melancólico. Es más bien una defensa en contra de la melancolía, un remedio, el del alistamiento, en tiempos de precariedad, en el entusiasmo de la causa colectiva, de la creencia que ni se da ni se sostiene sin iglesia. Como decía Schopenhauer, "la alegría siempre miente al deseo", aunque también cabría preguntar si puede darse el deseo sin su particular mentira.

Capítulo 7

El psicótico y lo absoluto

Cierto es que la tristeza y el desánimo, el hecho de que nuestras creencias revelen de vez en cuando su interna inconsistencia y el miedo que eso puede suscitar, forman parte de la sensibilidad, incluso se podría decir que de un cierto rigor ético que sabe que nuestro ánimo está asociado a nuestras creencias y que sin ellas no es posible vivir. Mas la particularidad de la melancolía, que la sitúa en el campo de la psicosis sin remedio, es, como vengo diciendo, la incapacidad para la creencia.

Cuando establecemos un criterio con la pretensión de hacer inteligible la psicosis, no podemos construir dicho criterio al modo kantiano del objeto categorial, que aunque provenga de la sensación empírica es construido en el espacio trascendental de la síntesis a priori. La dificultad reside en que si nosotros nos constituimos en sujeto cognoscente con su correspondiente objeto de la representación, abandonamos el terreno que queríamos indagar. Indagamos una alteración, o trastorno, que no se deja representar porque no es mecánica, no es exterior a su posible conocimiento. Eso significa que implica a quien indaga en la experiencia del trastorno. No tratamos, pues, de un cuerpo como objeto de representación sino de un cuerpo afectado y alterado en su propia o interna condición corporal. La experiencia de esa alteración nos acerca al loco en la medida en que nos acerca a nosotros mismos. Por esa razón he definido la clínica psicoanalítica como "clínica de la compasión". No entiendo la compasión como deber moral sino como un nombre de la experiencia más desnuda de la alteración, tan ajena y tan cercana a la vez, pues es experiencia de la catástrofe de la identidad del cuerpo. Es, como diría Schopenhauer, una renuncia al "egoísmo" inherente a la pulsión y que nos protege, con el cierre del "principio de individuación", del dolor originario que traspasa la propia complacencia. El padecimiento ya no nos es ajeno, y así se abre la quizá efímera posibilidad de un saber y de una serenidad que no se distrae en el empeño de conocer la causa. Más arriba me he referido a la "atención creativa" o cómo en la escucha del "paciente" se puede encontrar una formulación de lo que aprendemos en esa cercanía, sin embargo abismática, de la alteración que no se agota en ningún concepto. No cabe pues cierre categorial alguno. Nos orientamos en una experiencia que da que pensar y también que sentir, de manera que aprendemos de quien hablamos porque nos da que pensar y que sentir a nosotros mismos, que tenemos el deseo y el afán de esa escucha y de esa transmisión.

Un criterio que no es un cierre categorial es una sensibilidad que no pierde de vista lo ligada que va la "representación" al afecto o, de modo previo, a la afectación. Un criterio, pues, que no tiene otra permanencia que el tiempo de su inspiración. Es un rasgo de cómo se produce la subjetividad, esa quiebra de la inmanencia por la presencia del otro en el cuerpo. Es, pues, testimonio de esa alteración. Como testimonio "fundador" es enteramente singular. Por eso se puede decir, por ejemplo, que hay tantas psicosis como sujetos psicóticos. Pero a la vez, ese rasgo, o testimonio de la aflicción más traumática, sin remedio, alude a una psicosis única, independientemente de su modalidad, incluso de su constancia. No sabemos si se es todo el tiempo psicótico, como no sabemos si se es todo el tiempo sujeto, si no necesitamos no sólo el olvido de la aflicción sino su ignorancia, retenidos en el ritual y en la monotonía del código rutinario de las conductas. Incluso lo que llamo trastornos del límite deben su particularidad, como dije, a esa des-subjetivización o a esa insensibilidad. Cabe decir, pues, que la normalidad, como predominio de la homologación normativa, sería la institucionalización de esa insensibilidad. Ninguna sociedad podría subsistir sin la insensibilidad ante los crímenes que requieren su dominio normativo. Pero esa insensibilidad, esa des-subjetivización, no quiere decir que la vida se pare, o quede mientras tanto a la espera. La vida, la pulsión, no para, es imparable. La mejor definición de la pulsión la dio Nietzsche. Es el eterno retomo de lo mismo. La pulsión no para. Por eso, el predominio de la insensibilidad conlleva a su vez la destrucción, el daño, la desconsideración, el hacer sufrir, la mayor crueldad bien resguardada en el socorrido bien colectivo. Nunca el psicótico consigue esa normalidad, ni siquiera en los casos de mayor leucotomía farmacológica. Su rasgo más característico sería lo que Nietzsche llamaría subjetividad absoluta, como vida en su más desnuda condición de vida alterada, sin representación y sin el límite que funda el cuerpo del otro cuando se incorpora como demanda inconsciente.

Hablamos pues de un sesgo o criterio que obliga a volver sobre la cuestión de la "psicosis única". Ya se trate del delirio paranoico que ensalza la certeza del Sentido Total o de la quiebra esquizofrénica del cuerpo o del abismo de la desvitalización melancólica, hay en todas esas modalidades de la psicosis una afección del extravío del cuerpo, la más radical soledad, aquella que nace del abismo que separa al sujeto del otro. Por eso hay que volver a hablar de "psicosis única", no sólo porque siempre cabe encontrar a la melancolía en toda modalidad de psicosis, sino por esa común dificultad o imposibilidad, como ya estableció Epicteto, para la mentira, es decir, para la creencia, ya se compense con la certeza más absoluta o descubra su absoluto más genuino: el vacío pulsional, el abismo, que sólo el hombre, como decía Hölderlin, conoce como su más verdadera condición. El joven Hölderlin se lamentaba de la "esforzada y violenta

resistencia" a la que le obligaba "el combate de la nada", y el Hölderlin más adulto decía en su Schichsalslied, canto del destino, que carecemos de lugar donde descansar, que carecemos, en suma, de escondite². La relación del psicótico con lo absoluto, es decir, su incapacidad para la creencia, le obliga, antes o después, a enfrentar de manera radical, no como afirmación doctrinal sino como agotamiento de la voluntad de vivir, ese abismo que le deja sin remedio a merced de los vientos que, según Gracchus, vienen de la región de la muerte. El joven melancólico Carlo Michelstaedter lo dijo así de claro: "Lo absoluto es negación de la vida"³. El espíritu, por tanto, no es el estado ideal de la reconciliación en el reconocimiento, es un vacío sin ley o guardián y sin temporalidad. Nietzsche quiso transformar ese vacío en un pensamiento de plenitud, en una atrevida afirmación, insistente y constante, una afirmación como Presente Total, sin proyecto y sin historia, es decir, una afirmación que le devolviera la certidumbre del instinto, que recuperara la vida inmanente. La vida, decía, es el eterno retorno de lo mismo, la pulsión como afirmación. Nietzsche no tolera la falta, el deseo, vive en el abismo convertido en afirmación. Desde ahí, renunciar es renunciar a la vida, renunciar a sí mismo, como dice en La gaya ciencia. No hay que tener miedo a sí mismo, repite, porque sabe que ésa es la base de todo miedo, el cual se torna persecutorio para poder soportarse y apartarse de sí mismo, poner así su causa en el objeto persecutorio. Sabía que ese miedo era el terreno del poder de dañar, el terreno de la promesa donde el hombre sucumbe y se aparta de la vida. Su afán era encontrar la coherencia con la vida instintiva que la palabra había estropeado, reconducir el extravío absoluto a la afirmación absoluta de la vida. La derrota estaba anunciada: el silencio total.

Un primer criterio para deslindar el campo de la psicosis sería, pues, esa relación mortífera con lo absoluto, que en la melancolía se muestra como abismo. El delirio quiere acallar el vacío, cubrirlo. El delirio paranoico, por ejemplo, es el desesperado intento de un sentido total, y por ello infinita y absolutamente persecutorio, no construido desde la inscripción de la demanda inconsciente que permite ligar la palabra al otro y dar a lo persecutorio el descanso y el límite de la ambivalencia amorosa, sino desde el abismo ilimitado del vacío pulsional. La potencia del delirio proviene de ese vacío pulsional, viene del subsuelo. La pulsión, sin objeto adecuado y sin regulación autorreproductora, es un vacío en el cuerpo viviente. La pulsión, obligada al deseo y trastomada por la palabra, no es anulación del cuerpo ni del instinto, es un cuerpo viviente que enloquece por su extravío. El delirio se alimenta de esa potencia enloquecida. Por eso el delirio debe perdurar todo el tiempo, para no sucumbir a la derrota.

¿Cómo resistir desde la derrota que el melancólico representa? En la melancolía se presenta sin paliativos la derrota de la causa, del sentido y de la creencia, y el modo de resistencia del melancólico, antes de sucumbir, dará su particularidad a esa común derrota de toda creencia. ¿Podrá adquirir alguna otra certeza que no sea la de la muerte? ¿Podrá soportar la absoluta inconsistencia que le define? Ésta es la cuestión. Dicha inconsistencia, que Paul Celan, sobre todo en los últimos poemas, señala repetidamente, no es un mero aserto sabio, es un padecimiento que no admite solución. No es la dificultad del sujeto atrapado en la posición narcisista del ideal desmemoriado y estancado que no consigue articular su propia demanda inconsciente en el movimiento temporal de su inconsistencia. Es una inconsistencia, digamos absoluta, que a veces, como en el caso de Aby Warburg, podrá mostrarse como creación en el espacio de una memoria que le circunscriba el vacío absoluto de lo que llama el "dios melancólico". Cuando Abraham o Tellenbach hablan de la melancolía, no se refieren a ese vacío o a esa lucha por algún tipo de memoria. Se están refiriendo a la neurosis obsesiva. Que Tellenbach considere como núcleo de la melancolía la necesidad de orden y la escrupulosidad de la severidad superyoica, es confundirla con la neurosis obsesiva y, por tanto, ignorar aquello que sería lo más específico de la locura melancólica y que sitúa la melancolía en el campo de la psicosis por su común tronco con lo absoluto y la certeza, lo que le impide la metáfora o la interpretación. La melancolización obsesiva debe ser vista desde las exigencias del Ideal y la hostilidad superyoica que maltrata al sujeto descalificándolo ante el tribunal del yo-ideal y hostigando su deseo con el temor a ser destruido por su propia agresividad. Se irrita o se melancolice, el obsesivo tiene el escondite de un yo instalado en el tribunal de las reclamaciones como acusado y como acusador. Está protegido del vacío pulsional del que el psicótico sólo a veces consigue protegerse con la desesperación del delirio. La certeza en la que el psicótico ha de vivir, sea para el sentido (paranoia) o su contrario (melancolía), o se exprese en la alucinación corporal, no guarda relación con la verdad como efecto metafórico, sino con lo absoluto o real que no deja posibilidad de escondite al sujeto. Cualquier intento de esconderse le llevará, en el mejor de los casos, a un delirio que al final siempre resultará insuficiente y, por tanto, necesitado cada vez de más trama para sostener su certeza, o a un silencio definitivo. Walser, por ejemplo, no puede creer, "creyendo no se consigue nada, absolutamente nada, ni lo más mínimo". Sólo que lo que se consigue creyendo es, ni más ni menos, que permanecer en la vida, por mucho que Nietzsche pretenda conectar con una vida que no se piensa a sí misma, que sólo actúa, que sólo es afirmación, sin dolor, inmediatez del eterno retorno de lo mismo. No en vano su escritura es su síntoma, su protesta y su creación, la expresión creativa del "dolor originario", del "nacimiento de la tragedia". No en vano su escritura es un camino. Nietzsche no escribe ni en el

despacho ni en el claustro sino en el continuo viaje. El camino hace soportable la vida. Por eso su escritura es un camino en el que el viajero se hace acompañar de su sombra, es el camino que le lleva de lo insoportable del abismo pulsional a lo soportable de su despiadada escritura, su verdadera sombra. Cuando acabe retornará lo insoportable en el silencio total.

La soledad del melancólico no es la soledad del deseo que una vez despejado el sistema persecutorio de reclamaciones, una vez que afronta la soledad del cuerpo, es lo que da vida al conflicto con los otros y a la demanda de amparo. El melancólico manifiesta que el deseo puro no existe, pero no alcanza, sin embargo, a inscribir su demanda de amparo, a la que, como Gracchus, considera inútil o imposible, propiamente una enfermedad. No es, por tanto, la falta que transita en las relaciones afectivas, ni la posibilidad que respeta la separación del otro, es el vacío pulsional desprovisto de inscripción de la demanda inconsciente. Tampoco es un vacío autónomo, como la versión heideggeriana puede llevar a creer, ni tampoco el espacio de los símbolos que ignora el cuerpo pulsional, el conflicto indeleble que introduce la palabra en el cuerpo.

Capítulo 8

Vacío pulsional y demanda inconsciente

Veamos más de cerca este asunto del vacío pulsional. Ya he explicado que la pulsión es una desregulación de la vida instintiva. Eso implica que no hay objeto de por sí adecuado, por lo que la pulsión es un cuerpo que abraza un vacío. La única inmediatez de la vida es su carencia instintiva. Decía que no es ningún vacío simbólico. Es real. El campo de la experiencia es el cuerpo, donde la vida no para, pero donde el cuerpo viviente está, en lo más íntimo de su corporeidad viviente, vinculado a otro cuerpo sin el que no tiene cuerpo "propio" pero del que a la vez le separa un vacío. Si mi cuerpo es dependencia de otro cuerpo y a su vez no "es" ese cuerpo, la experiencia del cuerpo se convierte en experiencia de expropiación. Digo cuerpo pulsional o vacío pulsional para referirme a esa vida del cuerpo alterada o expropiada y por eso no vacía sino vacío, no déficit sino alteración o afectación. No es un vacío de vida, es alteración de la vida que insiste, que no para, que no atiende al vacío de su objeto, que no tiene, por tanto, límite y por ello se hace temible, porque su fuerza equivale a destrucción. Es un cuerpo vivo pero afectado, de forma que la vida es esa afectación, no ninguna representación sino esa afectación. Es un cuerpo natural, quiero decir que el cuerpo es naturaleza pero cuerpo pulsional quiere decir que es una naturaleza, o una inmanencia, que ha perdido su coherencia interna y se convierte así en empuje, pues la vida, repito, no para, no descansa, se convierte entonces en empuje dislocado, en vida desquiciada, sin límite, y por eso fuente permanente de angustia.

Al cuerpo pulsional lo he llamado traumático porque al ser el campo de la experiencia de esa des-regulación interna, de esa alteración, es experiencia de desamparo y por tanto de angustia. Es un cuerpo afligido, a pesar de todos sus adornos, que en su propio vivir es demanda de vida. No es una demanda añadida, es una demanda en el hecho pulsional mismo. El cuerpo está afectado por su expropiación y dependencia del otro. La expropiación del cuerpo es la palabra con la que esa expropiación se dirige a los demás. Si la llamo demanda inconsciente es porque el inconsciente no es una sustancia subyacente, sino la inscripción de las huellas de esa expropiación del cuerpo por la palabra. El inconsciente no es un almacén de representaciones, impulsos, etc., como a veces Freud da a entender. Con Freud topamos siempre con la contradicción entre sus hallazgos y sus explicaciones. Descubre la pulsión y el inconsciente pero no consigue explicar su carácter "originario" de alteración, de afectación. Eso le lleva a mezclar el inconsciente como sistema de representaciones con una especie de naturalismo ingenuo

que vuelve a confundir lo psíquico con lo representativo y el inconsciente con un código de símbolos o significaciones alucinadas. La relación entre inconsciente y pulsión es tan estrecha que cabría establecer su diferencia en que en la pulsión la vida es alteración y empuje que no para, mientras que en el inconsciente la vida es experiencia subjetiva de su alteración, de su expropiación y de su dependencia del otro. Pero el inconsciente no es un añadido a la pulsión, es inscripción de las huellas mnémicas que la catástrofe de la expropiación del cuerpo ha dejado en nosotros.

Por eso, el inconsciente expresa el carácter de la pulsión como demanda, como vida afectada que busca en el otro el afecto. La vida afectada busca sus afectos. Esto es lo que la expresión "demanda inconsciente" quiere indicar. No hablamos, pues, de inconsciente representativo, ni tampoco del inconsciente como sistema lingüístico, ni arquetipo de significaciones universales. El inconsciente es, como la pulsión, actividad, no tiene sentido. Es demanda en cuanto alteración y presencia del otro, pero no tiene sentido. Es vida trastornada por la demanda, o en cuanto demanda. El inconsciente es esa vida y ese trastorno, no es portador de significados hipostasiados, muestra la expropiación del cuerpo, y la palabra está estrechamente vinculada con esa expropiación. Esa expropiación del cuerpo es la palabra. La demanda inconsciente es la palabra, no el discurso sino la palabra como catástrofe, la palabra que retorna a su "origen" desesperado, al vacío pulsional, a la vida alterada y sin sentido. Por eso, más que de representación hemos de hablar de huellas de la catástrofe y de demanda inconsciente, de ese extravío del vivir del cuerpo que se orienta por otros cuerpos, como deseo, no como regulación instintiva. El inconsciente liga la demanda y el deseo en la propia vida afectada o alterada. Hablar de representación inconsciente tiene el riesgo de volver a introducir el inconsciente y lo psíquico como sobrevenido a la pulsión. De ese modo la pulsión se ve reducida a lo biológico y la representación a un supuesto campo de conocimientos des-afectados.

Freud parece contraponer afecto e inconsciente. Pero habla, sin embargo, de sentimientos inconscientes, incluso de angustia inconsciente. La represión, que es el modo como se intenta regular la actividad inconsciente y la experiencia del desamparo introduciendo el olvido y los desvíos sintomáticos de la expropiación y dependencia del cuerpo, la represión, decía, no suprime el afecto. De ningún modo. Busca, por el contrario, construir afectos. Quiero decir que trabaja para construir afectos a partir de la afectación o alteración de la vida pulsional. Se podría decir que trata de transformar la afección primordial, o su angustia, en afectos, los que fueren, desde el amor al odio. La represión no suprime el afecto, lo busca. La palabra busca siempre su afecto, nunca está

desligada de la afección, de la afectación. En sus Lecciones introductorias al psicoanálisis, Freud consigue decir no sólo que la angustia es el "destino" primordial de la pulsión, es decir, la afectación pulsional, sino que el "proceso de represión" es un "proceso de transformación del estado afectivo". La angustia es pues la afección más genuina, la afección de lo insoportable de la vida, de su imparable desquiciamiento y confusión que intenta orientarse con la fabricación de "objetos" persecutorios. El trabajo del "proceso de represión" o de "elaboración" inconsciente se orienta por la construcción de afectos. Se podría entender entonces la represión como inscripción de la demanda inconsciente. De cómo se ligan la palabra y el afecto, de cómo la palabra afectada articula de una u otra manera la demanda inconsciente, dependerá la modalidad sintomática del conflicto, del vínculo con los demás, la modalidad de inscripción de la pérdida y de la separación, de la soledad.

De la pulsión no se puede huir, repetía Freud. De la vida no se puede descansar más que con la muerte. ¿Cómo se puede soportar la vida, su alteración? El deseo, que da al vacío pulsional el estatuto de falta, orienta la pulsión hacia la "ficción" del objeto. De esa manera, el deseo, como diría Schopenhauer, se siente como "necesidad", es decir, como dolor, o angustia, ante la insatisfacción, ante la indeterminación del objeto de la satisfacción. El deseo será, pues, una carencia para-sí, no sólo ante sí, y ese para-sí es, sin embargo, para alguien, no para el concepto o la representación. Lo que mueve al hombre, repite Schopenhauer, es la afección (la Voluntad), no la representación. El deseo no pierde su carácter de insatisfacción, de búsqueda del objeto, de constante y renovado investimento libidinal, incluso de ficción, de invención del afecto. Cuando el investimento libidinal no se da, cuando falla la invención del objeto, la efímera buena avenencia entre la representación y el afecto, entonces la angustia aparece de manera masiva, total y contundente, mostrando a la pulsión misma como lo insoportable de la vida, o la vida como insoportable. Pura afectación, pura aflicción, la angustia no es ante algo externo, es ante la pulsión, es expresión de esa aflicción, de la alteración pulsional. La libido es el nombre freudiano de la transformación de la afección en investimento o invención del "objeto", en suma la transformación de la afección en afecto. Si la afección es angustia por el extravío de lo natural ante la presencia desreguladora del otro, el afecto es el vínculo que consigue esa afección con el prójimo. La pulsión como demanda se orienta hacia el afecto.

El problema es que en ese afecto pervive el afán de apropiación. La expropiación del cuerpo busca la apropiación del otro cuerpo, o del cuerpo-otro si se quiere decir así. Y esa apropiación pretende ser un modo de asegurar el afecto y el deseo. Ahí empiezan los

problemas, pues esa voracidad, como de manera más abierta expresa el deseo sexual, conduce a la insistente paradoja de destruir la vida del otro sin el que, sin embargo, no se puede vivir. Se le quiere muerto y eso ahonda más la insatisfacción, y así ante cualquier signo de vida aparecerá de manera intensa la angustia de abandono. Los afectos entran en esa vorágine contradictoria de la dependencia y del rechazo, de la dependencia y del sentimiento de invasión, de la dependencia y del rechazo a una demanda invertida de voracidad que no es más que expresión de la angustia propia. El problema del afecto está, pues, en su aseguramiento, en la pretensión de su aseguramiento, pues es una forma de anestesiarlo. Al campo de ese aseguramiento lo llamamos fantasmático para oponerlo, por un lado, al delirio que es una pasión descreída y fanática por un otro absoluto y por ello absolutamente persecutorio, y, por otro lado, para expresar la configuración de una escena en la que el otro aparece como agente sodomita, consistente y poderoso, y también de un sistema de derechos, reclamaciones y deudas, que organiza de entrada el universo de las creencias, de los temores y de las servidumbres. El afecto queda cautivo de esa servidumbre, hecha de idealización y de odio. Si el fantasma se construye sobre el núcleo sadomasoquista del poder, es porque su objetivo consiste en vincular poder, protección y satisfacción. Por eso cumple la función de asegurar la respuesta del otro. Se hipoteca así la demanda inconsciente bajo el modo de asegurar una respuesta del otro. Se convierte entonces en miedo. La demanda pierde la libertad que le da el dirigirse al deseo del otro, y entonces se esclaviza a la respuesta. Ese miedo, ese terror, se expande en una trama que alimentan unos y otros, los participantes del vínculo colectivo en cualquiera de sus modalidades, y que convierten las relaciones en chantaje emocional, en ofensas y victimismos, derechos y reclamaciones, deudas y servidumbres, en miedo, temor y ansiedad. Siempre que queremos asegurarnos del otro nos esclavizamos al miedo y ya ni siquiera cuenta lo que queremos. Dicho aseguramiento devuelve el afecto a la afección angustiada de la dependencia a una figura reducida al poder, al puro dominio. El afán de aseguramiento sólo conduce al miedo, a la servidumbre y al chantaje. Una vez más se ve que el núcleo del fantasma es sadomasoquista.

La tarea analítica debería entonces consistir en un cierto desprendimiento de ese embrollo fantasmático del resentimiento que permita no perder de vista la orientación de la demanda por el deseo, que permita salir de la parálisis de la escena incestuosa que se odia pero que no se puede abandonar, por haber puesto el vacío pulsional en su polo opuesto, en el exterior, en el mundo, por lo que viene a resultar que es el mundo lo que acongoja y angustia. En la psicosis, el predominio del vacío pulsional sobre la trama de los vínculos afectivos gobernados por su aseguramiento familiar, el predominio entonces de la angustia más desnuda, del desamparo menos decible, conduce a la pasión delirante,

a la furia del paso al acto o, a veces y en algunos momentos, a la pura creación, la más desentendida de las trampas del chantaje y de la seducción del reconocimiento.

Se podría entonces considerar como rasgo diagnóstico diferencial entre psicosis y neurosis la inscripción o no de la pulsión como demanda inconsciente. Sin esa inscripción sólo queda el vacío de la pulsión. No se puede decir de manera definitiva que en la psicosis haya desaparecido la demanda inconsciente, si entendemos que la pulsión tiene estatuto de demanda justamente por ser el Fahtum de la expropiación del cuerpo. Pero sí se podría decir que en la psicosis el vacío pulsional, resultado de la expropiación del cuerpo y de la quiebra de la inmanencia de la vida, es pura mostración del desamparo, como si no cupiera su olvido en la trama del movimiento de la demanda inconsciente. Incapacidad para el olvido, "dolor original y eco original de tal dolor", que decía Nietzsche del poeta lírico'. Cómo convertir ese "dolor original" en afirmación será la pasión nietzscheana. Por eso, su única referencia era la subjetividad absoluta, una subjetividad absoluta que quiere negarse a sí misma por medio de la afirmación absoluta. La tarea de la demanda inconsciente es proseguir el camino de la vida como demanda, y encontrar los vínculos afectivos que la hagan soportable, sin que el objeto persecutorio sea el único recurso. Siempre hay un malentendido con el otro por su condición alterante de objeto que es a su vez sujeto, y la palabra que introduce la relación entre inconsciente y pulsión es expresión de ese malentendido. Por eso sólo puede orientarse por los vericuetos de la metáfora y de la invención, como si la palabra que introduce ese malentendido pulsional fuera, sin embargo, el único lugar de la promesa de redención. Para ello, la experiencia de la dependencia del cuerpo respecto del otro cuerpo, y, por tanto, sin objeto adecuado y sin definición de su satisfacción, ha de construir el vínculo del afecto con el otro bajo el modo de esa dependencia articulada como demanda, única forma de que el otro tenga una presencia en el deseo y en la palabra.

De eso, como decía, trata la clínica psicoanalítica, de cómo despejar y elaborar esa demanda inconsciente, de cómo despojarla de los intentos de aseguramiento que organizan un universo de hostilidades donde únicamente hay miedo y servidumbre. Por eso es requisito del tratamiento psicoanalítico que la propia demanda de tratamiento se clarifique para que no la estrangulen los temores por el aseguramiento, o se encapsule en la escena incestuosa, parálitica, en una especie de tratamiento "eterno", modo, una vez más, de matar la demanda con su aseguramiento. La demanda como tal introduce la dimensión temporal. Nietzsche sale al camino y la pasión de Aby Warburg era encontrar el aliento de vida que se escondía en los legajos de la Biblioteca del mundo. Quería traspasar lo que llamó "eternidad esquizofrénica" para alcanzar la memoria marginal del

Nadlleben, de lo que aún sobrevive. Pero la esclavitud a un "ideal narcisista" parálitico impide si no inscribir sí articular o movilizar la demanda inconsciente en la vida con los demás. Cualquier movimiento del otro sería una afrenta o una exigencia insoportable. Así se asegura su permanencia.

Poder articular la demanda inconsciente es tomar presencia en el otro, en cuanto que es también ausencia, es el modo en que existe en y para el otro en su particular modalidad de presencia y de distancia. Ese ritmo da a la pulsión su temporalidad sintomática, ligada a la experiencia del conflicto psíquico. El síntoma no es un símbolo, es la manera de bregar con la soledad y el malentendido sin que el aseguramiento que se solicita a los otros lo disuelva en el ideal persecutorio. El problema de la relación con los demás no es un problema de conocimiento, es la afección radical y originaria, cuya modalidad sintomática será particularidad de cada sujeto, el modo de sentir al otro. El problema que plantea el fantasma es que el sujeto quiere asegurarse de los otros y de ahí su dimensión nuclear sadomasoquista y todas esas diversas formas paranoicas de la agresividad y de la apropiación, del poder y de la deuda. Ése sería el modo hegeliano del conflicto del reconocimiento. Por esa razón decía que la tarea analítica trata de articular la demanda inconsciente, de despejar el entramado de su parálisis, de su eternidad "asintomática" en una escena fija que impide la distancia y la movilidad de la presencia y de la ausencia. Lo que llamamos "fantasma" es esa escena fija en la que se convierte la afección de la vida y su dependencia, confundida la insatisfacción con la satisfacción, sin que el sujeto pueda tomar esa afección y sus modalidades afectivas como su síntoma. Para mover esa escena fija, el sujeto tendrá que tomar distancia de sus habituales modos de estancamiento y de destrucción (reivindicación, chantaje, amenazas, temores de sodomización, exigencias y deudas) que no son más que modos del aseguramiento fantasmático. El aseguramiento fantasmático sustituye la angustia por el miedo, que adquiere así el paradójico efecto de asegurarse de la angustia a ser abandonado con un miedo que no encuentra nunca su fin. El síntoma, por el contrario, expresa el modo particular de cada cual de cómo se inscribió la demanda inconsciente como posibilidad y también de cómo se quiso asegurar como estado o estancamiento. En todo caso, en el síntoma el sujeto no está aniquilado por la angustia del desquiciamiento de su dependencia, que no deja como respuesta más que la violencia o la total inhibición. El estatuto del síntoma se puede descubrir en un análisis como solitaria repetición de los modos de solicitar y de rechazar, de desear y de temer, de amar y de odiar. No tenemos otra "identidad" que la repetición sintomática. El síntoma es repetición y conflicto, repetición de un conflicto. La inscripción de la demanda inconsciente es conflicto básicamente entre la dependencia y el rechazo, entre el anhelo y su decepción. La

Versagung freudiana es tarea de la vida sintomática, de la vida de cada sujeto.

Ahora bien, sin esa demanda el vacío de la pulsión (su falta de objeto y de definición) es soledad radical y abismática, sin otro recurso que una palabra creada cada vez con la pretensión de lo absoluto, o un delirio necesitado de permanente confirmación, o el silencio definitivo. El hecho pulsional, la condición pulsional del viviente humano, requiere para orientarse que la pulsión se muestre y opere como demanda inconsciente, en definitiva como falta, pues la demanda inconsciente es la vía de acceso al deseo, sin duda contradictorio y única orientación en el connatural y contradictorio desorden sentimental. Si la pulsión introduce la presencia del otro en el cuerpo, el único modo de no hacer de esa exposición al otro angustia y empuje a su destrucción es articular o incorporar esa exposición al otro como una demanda inconsciente que no quede definitivamente anulada por los modos fantasmáticos de apropiación. Esta cuestión es fundamental para pensar la construcción, más que de la subjetividad, del sujeto. Si la subjetividad expresa el hecho de la expropiación del cuerpo, el sujeto lo es propiamente del síntoma, es decir, de cómo está marcada su demanda por el malentendido y la contradicción. El sujeto psicótico se enfrenta a la ardua tarea de tratar el vacío de la pulsión como absoluto y de cómo poder construir desde ahí un vínculo con los demás. Para ello, tiene que crear cada vez la palabra de ese vínculo, cada vez, como Sísifo, como una tarea infinita sólo limitada al final por el cansancio mortal.

La demanda inconsciente da la posibilidad de dirigirse al otro desde la vulnerabilidad, desde esa debilidad que tanto asustaba a Nietzsche y que tanto odiaba. Sólo veía en ella la hipocresía del resentimiento. Pero si la debilidad es, en efecto, la "enfermedad de la vida", la quiebra de la inmanencia autosuficiente, también es memoria de un desamparo común y posibilidad de un deseo que no sea sólo destrucción de vida, voracidad destructiva que convierte la demanda misma en persecutoria. Desde la debilidad se construye el afecto, al menos su posibilidad, a pesar de estar todo el tiempo expuesto a su decepción. Que el afecto soporte su Versagung, su decepción, quiere decir que no quede atrapado e inmovilizado en la disyuntiva decepcionar/ser decepcionado. Si no es así, el afecto queda devastado por la angustia y la consiguiente afección destructiva. El afecto requiere que la pulsión se descubra como demanda. Sin ese esclarecimiento, el otro sólo es daño y amenaza, o, como en la melancolía propiamente dicha, un extraño inabordable. El melancólico se convierte él mismo en el mayor extraño, presencia puramente corporal, desnuda, de un cuerpo deslibidinizado, carente del pliegue del deseo. Sin creencia, su presencia es muda y única, sin trama, sin

dialéctica. En general, la soledad del psicótico es irremediable y su palabra está marcada por la soledad de un aislamiento que no tiene a quién dirigirse. Decir es demandar y responder. Esa orientación al otro conlleva lo que podríamos llamar la experiencia del otro, del cuerpo del otro, de su alteridad y de la nuestra, pues el deseo no es un lugar ni una ventanilla de reclamaciones, sino una demanda de amparo, un no-lugar, ya que no tiene un espacio propio, sino que vive del deseo del otro.

Cuando digo que el deseo es el límite interno de la pulsión, me refiero precisamente a esa manifestación e inscripción de la pulsión como demanda inconsciente, que es límite que no ignora la falta de satisfacción que es el deseo mismo, que soporta la falta de satisfacción definitiva y absoluta, la falta de objeto único y adecuado. El deseo adquiere su carácter sexual del hecho de que el cuerpo expuesto tan de raíz al otro es un cuerpo que busca su satisfacción en el otro cuerpo, de manera que el mismo alimento adquiere ya en el bebé ese carácter de satisfacción de otro cuerpo. De ahí que las "patologías" del objeto único y definitivo buscan su satisfacción destruyendo el sujeto del deseo, confundido con el objeto único, o destruyendo, mediante la total apropiación o el asesinato, al otro cuerpo. El sujeto del deseo es condición de la creencia, porque sabe que el objeto se ha de investir e inventar, que la verdad es silencio y soledad, y que la palabra, por tanto, está condenada a la mentira.

No es fácil vivir sin que la palabra inscriba la pulsión como demanda y así dé un lugar al otro, que es lo mismo que darse un lugar, como es un infierno el no poder articular una demanda que, por esa razón, se ve sustituida por la reivindicación o la deuda, en definitiva por el odio. Se puede decir, entonces, que no hay deseo sin creencia, sin la creencia, o puede que la mentira libidinal, de que el cuidado del otro es una promesa de salvación en la que el amor nos redime y los demás constituyen nuestra fuente de vida. Ese deseo no es abstracto, no tiene finalidad trascendental, aunque en ocasiones busque la trascendencia de Dios o del Estado para disimular la soledad del cuerpo y crear así el belicoso entusiasmo de la pertenencia. De ese modo, se cambia la potencia del no-ser por el poder de una supuesta protección sadomasoquista, en el que el deseo muere a manos de su aseguramiento y queda convertido en deuda, en obligación y en obstáculo. Nietzsche odiaba el deseo porque creía que separaba de la vida. No conseguía entender que esa vida que reclamaba con tanta firmeza es carencia, está alterada y afectada. Sabía que la vida consiste en el "arte de fingir", pero a la vez que reclamaba su máscara se desesperaba con ella, y no hacía más que exponerse y desnudarse. El deseo tiene que ver con la máscara porque es metáfora o desplazamiento, conlleva la palabra y su ficción. La palabra y el afecto se implican en el investimento

libidinal. Este investimento es también una invención.

La metáfora del amor, por ejemplo, cree que quien es objeto de elección es, sin embargo, el único. La metáfora nos señala que el lenguaje, condición de la existencia del sujeto, es una ficción. Perder la guía de la naturaleza nos hizo ficticios y el arte (o la creación) es nuestro consuelo y nuestro descanso cuando, al menos en algún momento, conseguimos desprendemos del "discurso" y de la charlatanería. El desplazamiento de la metáfora interroga por un significado siempre ausente, y el deseo que nos moviliza es también anhelo de sentido y de amparo. Por eso, busca finalmente verse sostenido en algún modo de pertenencia que le aparte de las malas compañías del miedo y del temor, y le done la idea de tener un lugar en los demás, que le salve de su inconsistencia. Lo paradójico es que busca librarse del miedo con un mayor temor. El no-lugar del deseo, la potencia, pretende así el amparo de la pertenencia, del formar parte de unos modos colectivos, a la vez que afectivos, de entendimiento y, sobre todo, de protección, como paradójico resulta querer librarse del conflicto con la guerra. La guerra es la figura paradigmática de la necesidad de enemigo que configura un espacio exterior para el conflicto pulsional. En la guerra antigua el enemigo era objeto de apropiación vampírica. Trasladar el conflicto pulsional al campo de batalla crea una belicosidad destructiva que las leyes instituidas nunca consiguen contener. De la estrecha relación entre crueldad y vida colectiva ya hablé, por ejemplo, en *Cuerpo y agresividad*².

La institución, entiéndase como regulación colectiva o grupal de la vida afectiva, es la ficción que diseña y designa los objetos apropiables y alienta así un "lugar" para el deseo. Pero al ser una ficción busca sostenerse en la violencia o en la crueldad. Sin esa ficción pareciera que no se puede vivir. No parece fácil, en todo caso, vivir sin ese universo de la creencia que regula unos ideales afectivos que se encaman en un cierto aseguramiento del objeto y que hacen de la vida un permanente malentendido y, en suma, una falsedad, un falseamiento de la soledad y de la vulnerabilidad. Nadie puede vivir sin los demás, ésa es la condición pulsional del viviente humano. Veremos que el que nadie pueda vivir sin los demás implica que nadie puede vivir sin cuidar de alguien, pues, si no es así, sólo se pretenderá su apropiación caníbal o vendrá la inanición melancólica. Una película reciente, *Melancliolia*, de un danés llamado Lars von Trier, ilustra muy bien esa posición devastadora del melancólico ante la que no cabe otra opción que el débil y, sin embargo, resistente entramado de los palitroques de la creencia, con los que se construye lo que en la película se llama una "cueva mágica", es decir, una ficción.

Capítulo 9

Melancolía y voluntad de vivir: a propósito de Schopenhauer

Atendamos un momento a lo que nos dice un pensador que afronta de manera tozuda la voluntad de vivir y que fue, quizá, el primero que estableció la primacía de la afección, de lo afectivo, sobre la representación del objeto. Probablemente fue el filósofo más cercano a Freud o que, incluso, abrió el camino a Freud. Discípulo de Kant, puesto que Kant era su referencia filosófica fundamental, fue, sin embargo, su crítico más radical. Cuando dice que el sujeto conoce pero que él es incognoscible, no se refiere al sujeto o yo trascendental de Kant. Tampoco está hablando del límite gnoseológico o epistémico de la "cosa en sí". Está hablando de la vida que escapa a su conocimiento. No se puede captar la vida. No se puede captar la vida como algo exterior, como una realidad exterior, no se la puede representar. La representación es "irrealidad" o ficción. La vida toma el nombre de voluntad, pero no la voluntad como "libre albedrío" sino la actividad volitiva como la vida misma, ni siquiera como la decisión subjetiva de vivir. La voluntad de vivir es un impulso ciego y primario, inconsciente, pero también impersonal, que "constituye la verdadera e indestructible esencia íntima del hombre". Parece referirse, por tanto, a lo que llamamos pulsión. Esa pulsión o voluntad como impulso ciego e irrefrenable empuja a la vida y ese empuje es la vida misma. No viene del sentido, ni propiamente del deseo, sino que es empuje ciego de la voluntad de vivir que opera a espaldas de un supuesto sentido dado. La vida como tal, en cuanto vida, no tiene sentido. Dice, por ejemplo: "La vida no se presenta en modo alguno como un regalo para disfrutar, sino como una tarea, un trabajo a realizar y vemos, tanto en lo grande como en lo menudo, una menesterosidad universal, un fatigoso esfuerzo, un continuo apremio, una lucha sin término, una actividad forzada, con un empeño extremo de todas las fuerzas corporales y espirituales. Muchos millones reunidos en pueblos tienden hacia el bien común..."². El llamado "bien común" no es otra cosa que el empeño, la "actividad forzada" para encontrar la ficción de un "bien común", para lo que "se enzarzan en guerras por insensatas quimeras o por una política sofista: entonces ha de manar el sudor y la sangre de grandes masas por la ocurrencia de unos pocos... Mas ¿cuál es el último fin de todo esto? Conservar por un corto tiempo a efímeros y atormentados individuos, en el caso más afortunado con una miseria soportable y una comparativa ausencia de dolor, a los que enseguida acecha el aburrimiento; luego la procreación de esta especie y de su frenesí. Desde este punto de vista, en esta obvia desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir nos parece, tomada objetivamente, como algo

insensato y, subjetivamente, como una vana ilusión que se apodera de todo ser vivo para hacerle trabajar al extremo de sus fuerzas por algo que no tiene valor alguno...".

¿Qué fin tiene todo este despropósito?, se pregunta Schopenhauer. Su respuesta es contundente: "conservar por un corto tiempo a efímeros y atormentados individuos". Y la conclusión no lo es menos: la voluntad de vivir es "algo insensato" y "no tiene valor alguno". No se puede justificar por ningún finalismo, sino por su empuje ciego e irreductible: "un ciego apremio de un impulso sin fundamento ni motivo algunos". Estamos manejados como "marionetas" por ese empuje ciego que es la potente e irresistible voluntad de vivir. Si es ciego e irresistible es porque es ciego y connatural al viviente, es pues "incondicional" y ese impulso es el que hace "crecer las plantas" o enzarzarse en guerras destructivas, lo que viene a resultar una curiosa voluntad de vivir si exige tanta destrucción. La afinidad entre Schopenhauer y Freud a la hora de pensar la pulsión como empuje a la vida (Freud le añadirá la pulsión de muerte para entender la destrucción) es el entenderla como empuje cósmico que no se reduce a la particularidad del sujeto parlante o del viviente humano.

Schopenhauer indaga en la vida y en la voluntad de vivir como inmanencia cósmica, o a-subjetiva. La actividad volitiva y la vida coinciden en la inmanencia total, que elimina el sentido y toda pregunta por el sentido. ¿Por qué hablar de voluntad, de voluntad de vivir, y de representación? Si la representación aparece entre los hombres como necesaria es porque la voluntad de vivir, a-subjetiva, no se basta a sí misma, no se basta a su inmanencia, sino que la actividad volitiva es expresión de una carencia que se reitera sin poder escapar de ella, ni de la actividad volitiva, o pulsional, ni de su carencia o quiebra de la coherencia inmanente de la vida. Esa carencia forma parte de la vida misma, de la vida pulsional, que se repite como fracaso de su inmanencia, de su regulación interna o inmanente, y que carece del objeto correspondiente a la actividad volitiva. Esa carencia sería pues un nombre de lo que vengo llamando vacío pulsional, que se repite en la propia actividad volitiva o pulsional y que se "repara" con la "representación" o el modo de poner una realidad exterior, atributiva. "Re-presentación" en vez de mostración (o manifestación), pues lo que se muestra en la actividad volitiva o pulsional es el vacío o esa quiebra de la inmanencia que muestra el melancólico: la *Versagung* de la inmanencia, su quiebra, su derrota, la soledad y extravío del cuerpo.

En efecto, se trata del cuerpo, y eso lo sabe Schopenhauer. En el cuerpo y sólo en el cuerpo es donde la vida es voluntad de vivir, pero precisamente porque es un cuerpo expropiado por el otro cuerpo de la dependencia vital o pulsional. Ésa es la radical alteración de la palabra, o presencia inapelable e indiscutible, incluso inevitable, del otro

en el cuerpo. Cómo corporar la vida será de entrada tarea caníbal y destructiva de la vida del otro. Del otro queremos consolarnos con su reconocimiento y representación, pero no soportamos su vida. Quizá ése sea el egoísmo del que hablaba Schopenhauer, el afán de apropiación de la vida del otro, la voracidad caníbal. Pero eso es una paradoja, o razón del conflicto psíquico. De la misma manera que la voluntad, ciega y desorientada, busca la representación que invente un mundo, una realidad exterior cognoscible, esa ciega voluntad destruye a su vez lo que afirma, es decir, donde busca protegerse introduce la destrucción. Así pues, si no se puede escapar de la representación, tampoco la representación escapa de la voluntad ciega, de la desesperación de la pulsión. La sexualidad era para Schopenhauer campo privilegiado de la vida alterada donde se muestra esa imbricación entre afán y destrucción, entre deseo y apropiación. En el instinto encontramos una inmanencia conseguida, o afirmando, encontramos una vida propia, coincidente consigo misma, una vida del todo a-subjetiva. No hay, pues, ningún "misterio" en el instinto, como pretendía Schopenhauer. El misterio está en la pulsión, en una vida sin mediación y, a la vez, sin coherencia interna. Por eso es tan difícil tener cuerpo, como repite el melancólico, incluso sentirlo, porque el extravío lo desvitaliza si no encuentra la fuente libidinal del otro cuerpo. Entre la angustia y el deseo se muestra el misterio de la pulsión, ese querer sin del todo querer, ese impulso desesperado, sin fin, sin futuro y sin fundamento. De por sí la pulsión es angustia, impulso imparable que toma el carácter de desesperación, vida y carencia de vida a la vez. En algún momento Schopenhauer define la voluntad como deseo para señalar el componente carencial de la voluntad de vivir. Pero su afán por la inmanencia le obliga a dar una dimensión total o cósmica a la voluntad. Freud se encontrará con el mismo dilema o contradicción: vincular lo psíquico a una filosofía de la naturaleza para que no quede como un añadido exterior, pero al confundirlo con la naturaleza lo diluye en lo natural y entonces se verá de nuevo obligado a aparecer como un sobreañadido a lo que de entrada se ha de bastar a sí mismo en su inmanencia. Pero lo que introduce el hecho pulsional es la quiebra de la inmanencia, la experiencia de la soledad del cuerpo, el empuje a la demanda de vida y a la vez a la apropiación de la vida del otro, al canibalismo mutuo entre padres e hijos, entre amantes y entre grupos. No se puede vivir sin los demás, y ésa es la razón de la soledad, que nadie puede vivir sin el otro, no sólo sin los cuidados del otro, sino también sin cuidar de alguien, con las consecuencias desastrosas que a veces ese cuidado común, confundido con la apropiación, puede tener. La soledad es por tanto lo que alienta el afán de vivir, lo que moviliza el deseo y el miedo. Ningún otro viviente, gobernado por el instinto, siente esa soledad en el hecho mismo de vivir.

Si la voluntad de vivir fuese ese impulso ciego, cósmico, irracional e irresistible, no

existiría la melancolía, pues estaría a salvo de su vacío, de su desvitalización. Pero al final de su exergo, Schopenhauer se ve obligado a tener que admitir la melancolía, a la que califica como "debilitamiento de las ganas de vivir" o "su pleno agotamiento" que lleva al suicidio, "incluso sin pretexto alguno"³. Esto no le impide volver a insistir en que la voluntad de vivir es el origen del mundo. La referencia a la melancolía queda pues como un mero incidente secundario que se podrá explicar como se quiera, sea que fue un defecto lateral de la voluntad de vivir o un momentáneo y circunstancial debilitamiento de la misma. Pero resulta así curioso que sea la locura la que puede dar cuenta del extravío de la voluntad de vivir, del extravío como característica más propia de la vida humana, de ese sufrimiento que dice estar "en el fondo de toda vida". La locura, dirá más adelante, es propiamente la ruina de la representación, la aparición desnuda de lo otro de la representación, y si una representación resulta insoportable es, como dirá Freud más abiertamente, por el afecto, por la afección o alteración de la vida, de la voluntad de vivir.

Schopenhauer distingue entre la locura psíquica, aquella que asocia al delirio y que proviene de la voluntad desatada de la razón, y la locura somática, la que perturba las sensaciones, la alucinatoria. Una distinción a mi parecer forzada, porque no explica lo que las une. El delirio, en efecto, puede parecer una locura de la representación, pero si proclama tal fanatismo de la representación, es por ser una modalidad de respuesta a la afección más radical y alterante de la vida, del cuerpo viviente. Ese vínculo no está claro en Schopenhauer, aunque en su obra hay recursos más que suficientes para pensarlo. La insatisfacción es motor de la vida y la beatitudo es su muerte. En cuanto al suicidio dirá que no tiene razón o sentido, pues el fundamento de la vida no es el sentido o razón, sino la ciega e imparable voluntad de vivir, como principio único y universal, enteramente incondicionado. Esto no explica suficientemente el afán de reunión y de guerra que alienta en particular a los humanos. Creo que el hecho pulsional y el vacío que suponen esa distancia y dependencia del otro explican ese empeño, ese huir de la soledad, así como la imperiosa necesidad de construir la vida sobre creencias colectivas que diseñen el objeto y sus modos de apropiación.

Capítulo 10

Culpa melancólica y cuidado de sí

Que en la melancolía eso falla está claro. Falla, cabría decir, la voluntad de vivir, pero no como impulso ciego y autosuficiente, sino como demanda. La voluntad de vivir, así entendida, sería el deseo de vincularse con los demás, de construir afectos a partir de la afección o vacío pulsional. El melancólico sabe perfectamente que no se puede vivir sin el otro. Conoce la pulsión. Podríamos decir que es un experto pulsional, pues expresa a la vez esa dependencia del otro y su definitivo alejamiento. Sabe que la pulsión encarna la vida a la vez que su desvitalización.

Ese sufrimiento debilita el deseo hasta su extinción. No es una desconexión azarosa, por contingente que sea. Si la pulsión inscribe la demanda inconsciente, las estrategias del deseo para tomar algún tipo de presencia en los otros, los modos de creencia, carecen de aliento, no arrancan de la soledad. No se trata de una soledad conceptual, exterior. Es ante todo una experiencia insoportable. El melancólico sabe que está solo y aislado, y por eso está desvitalizado. No es un creyente. No puede serlo, y eso es finalmente su culpa, aún cuando se aferre al cuerpo del otro para intentar aspirar un poco de vida. La culpa queda al final como el único recurso para sentir una presencia ante los demás, incluso para intentar un vínculo, pero lo peculiar de la culpa melancólica es que no lo consigue, no consigue la manera de presentarse ante el tribunal de la vida común, y a falta de tribunal se autoinculpa todo el tiempo. Como escribe Kafka en el relato titulado *En la colonia penitenciarias*, la "culpa está fuera de discusión", pero al no ser una culpa determinada sino absoluta, no tiene nombre ni tribunal que absuelva o permita el alivio del castigo. La culpa absoluta va a la par de la absoluta alteración de la vida.

De ahí que los tan traídos y llevados autorreproches no responden, como si eso fuera lo más característico de la melancolía, a un victimismo propiamente dicho (aquel que busca un poder sobre el otro y reclama los réditos de su pena), ni a ningún tipo de afán sádico de dominio, como la dysopía o "falsa vergüenza" de Plutarco². Puede aparecer un modo de hacerse presente del cuerpo melancólico como presencia inerte e insoportable, con la que el melancólico, a veces, hace el intento de no desaparecer. Pero lo impúdico no es característica propia de la melancolía sino a lo más, y como en cualquier otro caso, una posición del sujeto, sea psicótico o neurótico o lo que fuere. Por eso, que Freud pretenda definir la culpa melancólica como impúdica es, creo, caer en la tentación de hacer de la clínica una doctrina de acusación y, sobre todo, no entender la soledad del

melancólico, en la que el empuje pulsional hace resaltar su vacío. Kafka, por ejemplo, escribe en las primeras páginas de sus Diarios: "Pero aunque me faltase aquí el labio superior, allí el pabellón auricular, aquí una costilla, allá un dedo, y aunque tuviese calvas en la cabeza y en la cara picaduras de viruela, ni siquiera así mi cuerpo se correspondería con la imperfección de mi interior"³. Este autorreproche o, si se prefiere, esta autocalumnia, carece de todo propósito sádico respecto del mundo. No denuncia a nadie sino a sí mismo, en todo caso, no más al mundo que a sí mismo. El autorreproche melancólico, la culpa melancólica, se refiere a una culpa "verdadera", la más genuina, para la que la ansiada Ley es un vacío sin nombre, sin legislador y sin Tribunal. El melancólico ataca el sistema de creencias en que consiste la vida del hombre, se siente excluido de él, de su propia vida y de sus propios sentimientos. Eso es lo que suele experimentar él mismo como impostura insoportable: el hecho mismo de vivir. El melancólico no afirma, desde una supuesta seguridad exterior, que no hay vida sin impostura. Él se siente impostor, en cuanto sujeto, y por eso es objeto de desprecio, ante sí y para sí, sin recurso.

¿Por qué se siente impostor? Ya lo he dicho: el sujeto no puede vivir sin el otro, sin la fuente libidinal que viene de la vinculación con el deseo de los demás o, en todo caso, sin la ficción colectiva de la pertenencia guerrera. Sólo habría una manera de no sucumbir a la guerra o a la melancolía, y es que en realidad el sujeto no puede vivir sin cuidar de alguien, sin tomar en cuenta lo que Levinas llamó responsabilidad originaria del otro. No hay cuidado de sí sin cuidado de alguien, ésa era una máxima socrática que los estoicos incorporan como modo de ligar logos y bios, un pensamiento estrechamente ligado a la decisión de vivir. Séneca escribe sus cartas a Lucilio para cuidarlo, para cuidar de él. La asfixiante angustia que brota de la tormentosa relación de Kafka con Felice Bauer expresa su absoluta dificultad de cuidar de ella, aún a sabiendas, sin embargo, de que en ello le iba la vida, quizás no la escritura pero sí la vida.

Creo que la melancolía nos aclara lo que considero que está siempre en el origen del desencadenamiento psicótico: no poder responder a lo que sabe que es una demanda del otro que le incluye a él mismo como fuente libidinal. Se espanta ante ello. Siente lo que para él supone: la voracidad de la demanda, la asfixia del aliento sobre su cuerpo. Eso le impide el amparo del amor, que consiste en que lo que se da en una común carencia tiene efectos en la transformación de "mi" mundo, es decir, en la creación de un afecto, de un encuentro que no resulte sólo mera apropiación. El melancólico es, al respecto, un descreído a su pesar. El cambio, el que algo pueda suceder, es introducido por la demanda. Querer algo de alguien es querer, de la forma que fuere, a ese alguien. Sin esa

articulación el sujeto se desvitaliza y ha de recurrir a la agresividad para darse ánimo. Esa versión mortífera del amor le lleva a tomar la demanda como una exigencia insoportable debido a su incapacidad para cuidar de alguien. No conozco desencadenamiento alguno de la psicosis que no remita a ese punto de horror y de desvalimiento, el horror de la apropiación destructiva y el desvalimiento de esa soledad que viene de no poder ser fuente libidinal del otro, de no poder cuidar de alguien, sin lo que no se puede vivir. Eso es del todo insoportable y nadie como el sujeto melancólico lo expresa de manera más desnuda y callada. Creo, por tanto, un error clínico entender como característica propia de la culpa melancólica el ejercicio sádico de dominio, como propone Freud. A veces, el sujeto melancólico querrá suplir su incapacidad para cuidar de alguien ofreciéndose a la vez que como objeto desechable, como objeto de cuidado, con una muda insistencia que suele resultar del todo insoportable tanto para uno como para otro, debido a esa presencia invasora de un cuerpo inerte y desvitalizado.

Capítulo 11

Crítica a la concepción freudiana de la melancolía

Cuando Freud aborda la cuestión de la melancolía, no la contrapone a la paranoia, como era habitual en la psiquiatría clásica, sino al duelo. Quizás Freud quería apresar lo específico de la melancolía en el estado de ánimo y no en el desquiciamiento mental del delirio. Ésta creo que es la razón por la que Freud la quiere contraponer al duelo. Se trata de una buena intuición freudiana el devolver la psicopatología a su genuino entronque con la alteración pulsional y la afección traumática. La cuestión del afecto, de la afectividad y la construcción de los afectos, es el único criterio que da cuenta de la patología de la vida del hombre, de la subjetividad. Precisamente esta cuestión del estado de ánimo será, sin embargo, el argumento utilizado para sacar la melancolía de la psicopatología y también para justificar con una versión confusa e indefinida de los trastornos del ánimo el genérico de la depresión. Si el intento de Freud era situar el estado de ánimo, como afección radical del sujeto, en el corazón de su "metapsicología", el uso psicológico y psiquiátrico del estado de ánimo se limita a la versión superficial de una patología consistente en una supuesta debilidad cognitiva. Nada más aberrante que tomar el sufrimiento como un déficit de razón.

[Empieza Freud](#) por definir la melancolía como "un estado de ánimo profundamente doloroso, desinterés por el mundo exterior, pérdida de la capacidad de amor, inhibición y disminución del amor propio" (Herabsetzung des Selbstgefühls es el término freudiano, que significa, quizá con más propiedad, menosprecio de sí mismo), de donde Freud deduce los autorreproches y la "espera delirante de castigo". ¿Cómo no estar de acuerdo? Sin duda hay un sentimiento de dolor inapelable y desconsolado, un desinterés por la realidad exterior como ficción desvitalizada y un cierto menosprecio de sí mismo que es también un desafecto de la vida. Sin embargo, Freud va a ir introduciendo otros aspectos que oscurecen la contundencia del dolor melancólico. Los autorreproches tienen más bien la función, como ya he señalado, de instituir una culpa como vínculo afectivo, o afectado, con los demás y la "espera delirante de castigo" se corresponde con la necesidad de un tribunal que limite el vacío pulsional y su desvitalización.

No hay que perder de vista que el naufragio melancólico reside en la dificultad de inscribir la pulsión como demanda inconsciente, lo cual saca al melancólico de la palabra como organización, ya de algún modo codificada, de esa demanda. La soledad es sin

remedio. Es una soledad pulsional, es decir, está solo ante el vacío absoluto, en el que el otro no es que falte sino que está del todo cortado de él por un muro de muerte. La carencia no es fuente libidinal. En lo más íntimo está desposeído de cuerpo y de palabra, confundido con ese vacío pulsional, siendo que a la vez es puro cuerpo inerte y la palabra carece de entendimiento con el mundo. Su cuerpo es desnudo anonimato y su palabra está desposeída de la complicidad reivindicativa del daño. Se podría matizar que está ante todo desposeído de discurso, pero que mientras vive no renuncia a la palabra, aunque esa palabra tenga el coste de su invención: el naufragio del discurso.

Freud, que había creído encontrar el secreto de la melancolía en contraposición al duelo, ve enseguida que la pérdida del objeto y la elaboración inconsciente de esa pérdida, tal como se da en todo duelo, poco o nada nos aclara sobre la melancolía. Por eso dice, ya de entrada, que "no conseguimos distinguir claramente lo que el sujeto ha perdido". Su insistencia en pensar en esa clave de la pérdida le lleva a precisar que el melancólico "sabe a quién ha perdido, pero no lo que con él (an ihm) ha perdido", de lo que concluye que mientras que la pérdida es consciente en el duelo, sería inconsciente en la melancolía. Esta respuesta es sorprendente porque si en el duelo la pérdida está circunscrita, en la melancolía tiene una raíz más honda, como es el propio Falztum pulsional. En el duelo la tristeza es una expresión del ánimo. En la melancolía es un estado devastador, sin nombre. No en vano casi nunca dice el sujeto melancólico sentirse triste, como hace el doliente. He aquí la manifestación misma del dolor de vivir. En la melancolía la pérdida se corresponde con el trauma mismo, con la pérdida del verdadero nombre de la Ley, que no sería otro, en definitiva, que la regulación ins tintiva de la vida. Lo que está en juego en la melancolía no es la dificultad de elaboración de la supuesta pérdida, sino la pérdida misma, el que no hay sujeto de la pérdida sino que el sujeto melancólico es la pérdida misma. Por eso, Freud a continuación se corrige y se pregunta cómo es que ese desapego o retirada del mundo, que se da en el duelo, es en la melancolía desconsideración y menosprecio del propio yo más que del mundo.

Durante varios párrafos Freud se detiene sobre este asunto de los autorreproches con los que el melancólico se maltrata, de esas quejas (Klagen), que en realidad son acusaciones (Anhlagen), cayendo así en la contradicción de ver en los autorreproches una secreta intención de acusar al mundo y no el intento desesperado de localizar, como Josef K, un tribunal de acusación ante un Ideal muerto. Esa deriva freudiana nos revela una vez más lo difícil que resulta mantenerse cerca del melancólico sin confundirlo con las trampas con las que el neurótico busca la inocencia de su posición sadomasoquista. Confunde la culpa superyoica del neurótico, que reclama inocencia, con esa acusación

del melancólico a sí mismo y en sí mismo, sin escapatoria, sin poder ocultarse más que en la muerte. Así, por ejemplo, cuando habla de la vergüenza, término poco habitual en Freud, lo hace a la contra, para calificar de desvergonzado al melancólico por su "afán en importunar a los demás con la exageración de sus defectos, como si en ese rebajamiento encontrara satisfacción" (p. 201). Creo, por el contrario, que nada más característico del melancólico que la vergüenza. El melancólico, sin escondite ante el otro, está expuesto, está desnudo, desprovisto del pudor del deseo, del vestido del deseo que marca en sus pliegues la falta que lo anima o del ropaje del incordio social, gritón y destructivo. El melancólico está desnudo, expulsado del Paraíso pero sin hoja de parra alguna, sin ningún harapo que pueda ocultar su desnudez. Esa desnudez no es la de la inocencia, sino una vergüenza insoportable, es lo insoportable de la afectividad desnuda. Por eso creo un error confundir la culpa melancólica con la desvergüenza de quien reclama con su confesión la inocencia. El melancólico no tiene tribunal ante el que confesarse. Quizás, por eso, su insistencia en permanecer en la vida sin la gracia del deseo puede ser vivida por quien ha de soportar su presencia como no soportable, incluso como impúdica o desvergonzada. Pero ese espanto que puede producir el melancólico en su desnudez no responde al propósito sádico del que se apropia del cuerpo carnal del otro.

El melancólico conoce bien la voracidad que busca apropiarse de la vida del otro. De ahí su pasividad, a no ser que la furia maníaca le lleve a incluirse en una vida secreta y esporádicamente delirante. Lo explicaré con la ayuda de una mujer melancólica de largo historial, como se dice, maníacodepresivo. Hace unos días me explicaba que desde jovencita hubo hombres en su vida, pero que jamás eligió a ninguno. Sólo podía dejarse elegir. Una vez que se casó y tuvo tres hijos, le costaba cumplir con un ideal de madre, y se recrudecieron los autorreproches ante ese supuesto ideal de madre con el que ella no se correspondía, no podía corresponderse, porque nunca podía verse en el lugar de quien da la vida. Con los hijos, o los protegía en exceso o se alejaba inesperada y radicalmente de ellos. En cualquiera de los casos su vínculo pesaba porque debía cumplir con un ideal que no alcanzaba. Esto se ahondó con la separación matrimonial, que culminó en un severo intento de suicidio a raíz del cual perdió la custodia de los hijos. Volviendo a su pregunta sobre la relación con los hombres, puede ver que su pasividad se corresponde con la desvitalización. No hay ningún supuesto sadismo contra el mundo. Se sentía, como en toda su vida, puesta y quitada a voluntad de los demás, situación que sólo puede romper en los estados de furia maníaca que le llevan siempre a un aislamiento total, a la búsqueda de una autosuficiencia, en los que ni come ni duerme y maltrata a su pareja, y que terminan siempre con el ingreso hospitalario. Aquí se muestra que la pasividad melancólica proviene de una dificultad radical para sostener la vida con un deseo propio,

que el ideal, como el autorreproche, es el intento de tener un lugar en el mundo, una ley y un tribunal, y que su lamento no tiene en realidad a quién dirigirse, por lo que sólo queda la furia maníaca como intento de revitalización y que Freud, como veremos, confunde con un mítico narcisismo originario.

Freud se empeña además en la idea de que esa acusación del superyó, que en la melancolía enfermaría por su cuenta (no sabemos bien por qué ni cómo), tiene un componente sádico originario, pues en realidad serían reproches al "objeto erótico que han sido vueltos contra el propio yo". De ahí viene la famosa frase *ihre Klagen sind Anzlagen* (sus quejas son acusaciones). Pero de nuevo se corrige al apercibirse de la desvitalización del melancólico, aunque creo que de manera confusa, pues en realidad no explica cómo es que el sujeto melancólico proviene de una "elección de objeto", de un investimento libidinal que se vio frustrado por un "desengaño" o "una ofensa real", que no tuvo el "resultado normal", sino el abandono del mundo y, en consecuencia, del investimento libidinal. No explica por qué si hubo elección de objeto y luego su frustración, se produce ese radical apartarse del mundo, no explica qué fue de ese investimento libidinal previo. Abandona así el carácter de la afectación anterior al investimento libidinal o invención del objeto.

A mi entender, esa confusión de Freud surge de cómo entiende la "elección de objeto" y su posterior "frustración". Freud, de forma sorprendente, insiste en una frustración ante un objeto externo. Digo de forma sorprendente porque después de haber descubierto que en la particularidad viviente del hombre está la alteración de la vida, o afección, que el conflicto es interno a esa vida alterada, que en su alteración se afirma y se niega a la vez, que es dependencia vital del otro y también rechazo vital del otro, después de haber subrayado, incluso, que el problema está en que no se puede escapar del empuje pulsional, de la vida pulsional, ahora, para hablar precisamente de la melancolía, recurre a colocar la causa de la frustración en un objeto externo, como si tal objeto externo fuera un objeto adecuado para la "frustración". Y así, abandonando el campo de la pulsión y de la intrincación entre pulsión e inconsciente, no parece conseguir otra explicación para la psicosis que la "regresión narcisista" a partir, al menos en el caso de la melancolía (pero cabe pensar que en el desencadenamiento de cualquier forma de psicosis), de un encuentro frustrante con la realidad. Eso le lleva también, como por ejemplo en el caso Schreber, a pretender explicar la psicosis desde lo narrativo, desde el mito del complejo de Edipo, que sería el espacio a partir del cual se produce la regresión. Todo lo anterior a dicho complejo resultaría entonces indiferenciado y pareciera que, sorprendentemente, sin experiencia del otro.

Sin embargo, como hemos visto, el hecho pulsional, la experiencia del infans, es la experiencia del otro, y esa experiencia es la del vacío, la del corte traumático con el otro sin el que, sin embargo, no puede vivir. La relación propiamente dicha entre pulsión e inconsciente se funda en la inscripción de la pulsión como demanda inconsciente. Si la pulsión incluye lo que Freud denominó en el Proyecto "asistencia ajena", es decir la experiencia más primaria del otro cuerpo que le incumbe por el hecho de vivir, entonces la pulsión ha de inscribirse como tal demanda inconsciente, pues en caso contrario, cuando esa inscripción no sostiene el vacío pulsional, el resultado es esa terrible soledad ya no del deseo sino del vacío de la pulsión. La psicosis tiene que ver con esa dificultad para inscribir la pulsión como demanda inconsciente, por lo que el sujeto queda a merced de ese vacío de la pulsión, desesperado y sin el desplazamiento de la metáfora que permite las estrategias del deseo y de la palabra dirigida al otro buscando como sea ese lugar que le dote del vestido del deseo. En un pequeño texto de Carlo Michelstaedter, titulado precisamente "La melancolía", escribe, con una lucidez sorprendente para su edad, pero que habría que atribuir a su padecimiento melancólico, sobre el vacío del yo. El centro del yo está vacío, nos dice, por lo que el melancólico añora ese "yo pasado", es decir, perdido. Por eso Freud, como vimos anteriormente, decía que el melancólico "sabe a quién ha perdido, pero no lo que con él ha perdido". Michelstaedter dice que en la vivencia de la vida "no se siente la voluntad de vivir sino este o aquel deseo" o este o aquel dolor, "dolor particular" sin el que el yo mismo está perdido. La voluntad de vivir aparece como fracaso si no está incluida en la vida. Recordemos la escueta descripción del avanzado estado de devastación psíquica del definitivamente melancólico Lenz, de G.Büchner: "Ni siquiera tengo la voluptuosidad del dolor y del ansia. Desde que atravesé el puente sobre el Rhin estoy muerto por dentro, ni un solo sentimiento aparece en mí".

Pero al insistir Freud en una exterioridad, en un acontecimiento exterior con resultado subjetivo enigmático, se ve obligado como única explicación a hablar de una regresión a un estado originario, indefinido e indeterminado que nada tendría que ver con el insoportable "dolor originario" del que hablaba Nietzsche, con el conflicto de origen. Ahora bien, a la hora de explicar, sin embargo, ese susodicho resultado enigmático esboza una intuición llena de interés, aunque esté formulada como "identificación del yo con el objeto abandonado". Con esa fórmula vuelve a introducir en su acierto clínico una confusión, pues para Freud no hay identificación sin pérdida previa, por lo que se ve obligado a poner entonces como axioma una elección previa de objeto con investimento libidinal y "frustración" o quiebra, o pérdida, de ese objeto. El yo termina así no elaborando la susodicha pérdida, sino identificado con el objeto perdido. El yo mismo es entonces el objeto perdido o abandonado, formulación que es lo

que me parece un acierto clínico. Pero Freud se devana los sesos para explicar cómo tal potente "fijación al objeto erótico" va a la par de la debilidad de la carga o investimento. Intenta resolverlo con la mágica expresión "identificación narcisista con el objeto", ya que, según él, esa sería la explicación de la debilidad del investimento, o carga de objeto. Ese narcisismo también explicaría que no se pueda abandonar el vínculo amoroso con el objeto, por ser de tipo narcisista. Ese obligado recorrido hacia atrás en su argumentación le lleva a tener que hablar de "narcisismo primitivo", para diferenciar la melancolía de la neurosis. Conviene tener en cuenta que Freud, en este texto, habla de una regresión auf den ursprünglichen Narzissmus, que habría que traducir como "narcisismo originario"; no dice "narcisismo primario", ni siquiera "narcisismo primitivo", quizá para subrayar el carácter de Urzustand o estado originario.

Pues bien, si, en efecto, esa "identificación narcisista" es la más primitiva, la melancolía se explicaría entonces por "regresión de la elección de objeto al narcisismo", de manera que lo más específico de la melancolía (en realidad, de toda forma de psicosis para Freud), nos dice ahora y a modo de conclusión, no sería, por tanto, la pérdida del objeto y la ambivalencia de la culpa obsesiva, sino "la regresión de la libido al yo" o "regresión de la libido al narcisismo", a ese "narcisismo originario" del que habla. Un verdadero malentendido.

¿Qué hemos aclarado? No demasiado. Ese recurso a la regresión busca como criterio psicopatológico estados primitivos, con lo que se abandona el aspecto fundamental de la constitución del sujeto. La subjetividad acontece a partir de la alteración de la vida, que implica la expropiación o pérdida del "propio" cuerpo. Dicha pérdida es lo que puede justificar que hable de "identificación" con el objeto perdido o abandonado, pero no es, como quiere Freud, una identificación del yo con el objeto perdido o abandonado, pues precede a la formación del yo y, por eso, tiene ese carácter tan devastador y primario o traumático. Se puede hablar de identificación en la melancolía, en la psicosis, pero dicha identificación debe entenderse como "memoria pulsional", es decir, como experiencia singular de la pérdida o expropiación del cuerpo. El sujeto melancólico se identifica como viviente en la misma medida en que hace la experiencia de la pérdida de regulación y de adaptación a la vida, es decir, en cuanto toma la alteración pulsional en lo que tiene de insuficiencia y de insatisfacción vital, de pérdida de vida, de desvitalización y de angustia. Se podría decir que es una identificación "anterior a toda relación de objeto", como diría Freud, pero entendiendo esa anterioridad no en referencia a ningún estado originario indeterminado o, mucho menos, autosuficiente, sino en relación a esa pérdida del cuerpo, a esa primera experiencia traumática de expropiación.

En la melancolía esa identificación a la pérdida del cuerpo la separa, de manera mortífera, del otro cuerpo, con lo que el "propio" cuerpo queda inerte, desvitalizado.

Para no confundirnos en este asunto de la identificación, tengamos en cuenta que no hay sujeto sin identificación, sea el sujeto que fuere, sea psicótico o neurótico, en la medida en que la identificación sea tomada como el sentimiento de extravío, de la pérdida de la relación de proporcionalidad entre cuerpo y vida, es decir, del vacío pulsional. La identificación es un modo de sentir-se en la lejanía del otro, en la quiebra de la inmanencia, pero antes de toda representación reflexiva del objeto, antes incluso de configurarse el otro como objeto afectivo de la representación. Es un modo pues de sentir la pérdida que da lugar a la alteración o afectación de la vida. Cosa distinta será que en el sujeto neurótico la identificación termine encontrando su consistencia en la pertenencia colectiva, lo que no parece conseguir el sujeto melancólico. De igual forma que no hay sujeto sin identificación no hay sujeto sin síntoma, pues el síntoma es resultado de la experiencia del otro en el cuerpo y de cómo el sujeto se inscribe como efecto de esa alteración y crea, a partir de ella, un modo de presencia en la extrañeza y lejanía de la realidad. Pero como sucede con el sujeto de la identificación, el sujeto del síntoma encontrará en la neurosis el aseguramiento del fantasma y de la creencia como consistencia del mundo y de la organización colectiva, mientras que en el sujeto melancólico el síntoma no tiene otro soporte que su creación. Su palabra carecerá de la consistencia de la creencia, de la complicidad fantasmática y grupal.

Volvamos a esa apuesta de Freud por la regresión como criterio psicopatológico. La argumentación de Freud es lineal y simple, remite a una especie de regressus ad infinitum como criterio insondable en el que cualquier cosa cabe. El recurso a un narcisismo primitivo u originario contradice lo que ha dicho anteriormente acerca de la elección de objeto y del investimento libidinal. Pues ese narcisismo primitivo no sólo sería anterior a la elección de objeto sino que se trataría de un estado indiferenciado, sin pérdida. Esto es una petición de principios que da por establecido desde el comienzo el yo, el objeto y el narcisismo, con lo que se pretende así explicar la supuesta elección narcisista de objeto con algo que requeriría ya previamente tal elección y un yo constituido.

Octavio Chamizo ha hecho, en Pasajes psicoanalíticos, un interesante recorrido sobre esas derivas freudianas con el "narcisismo primario", donde se ve que en cualquier caso ese "narcisismo primario" remite a un estado mítico, indiferenciado del otro, supuestamente autosuficiente, sin elección de objeto y sin "instancia yoica". Referirlo al principio de Nirvana no hace más que aumentar lo indiferenciado y la confusión.

Por último, el narcisismo es componente fundamental de la formación del yo y no impide, por tanto, la elección de objeto, aunque dicho objeto sea el propio yo, un yo por tanto ya en funcionamiento. El recurso al narcisismo primario o primitivo simplemente remite a un estado libidinal autosuficiente que jamás se da en la vida psíquica. Es además un contrasentido, pues si el otro está de entrada en el hecho mismo de la vida, no hay entonces ningún estado previo u originario de autosuficiencia, sin pérdida. Cuando Freud explica la psicosis en general por el narcisismo supuestamente primario o primitivo, creo que confunde el intento de encontrar un modo de presencia en el otro, mediante esa insidiosa megalomanía, como hace, por ejemplo, la manía, o el delirio en general que esconde su radical soledad, con un estado narcisista "primario" desde el que no se puede entender, por otro lado, cómo se produce su consternación. Por lo cual Freud se ve obligado entonces a introducir una "frustración" externa para explicar dicha consternación. Una verdadera incongruencia. Ignora así la radical soledad del psicótico, que, falto de código, como el mismo sujeto psicótico suele referir con frecuencia, se ve empujado a la invención para encontrar la manera de inscribir al otro bajo ese modo de inscribirse en el otro (que es probablemente donde se confunde Freud) y que finalmente se suele saldar con la muda desesperación.

Capítulo 12

Los fenómenos de melancolización

Creo que hay que distinguir la psicosis melancólica de los diversos fenómenos de melancolización que encontramos en la clínica. Nadie escapa a los fenómenos de desvitalización que aparecen con la angustia como afectación subjetiva. Por otro lado, su diversidad hace difícil encontrar el criterio que los reúna. La diferencia fundamental entre melancolía y fenómenos de melancolización hay que referirla al modo como trata el vacío pulsional. No podemos olvidar esa referencia. Así, por ejemplo, si nos fijamos en los fenómenos de desvitalización anoréxica, vemos que en ellos el vacío pulsional no es la soledad abismática del melancólico, sino una maniobra para escapar de la demanda aniquiladora, o anuladora, de la madre y que consiste en la paradoja de vaciar la demanda de la madre como condición de la propia demanda inconsciente siempre en suspenso, sin atreverse nunca a su formulación afectiva. Como la demanda de la madre es corporal e intransitiva, el vaciamiento resultante es el del propio cuerpo. El sujeto anoréxico crea así distancia con un cuerpo aislado y desvitalizado, pero al que le cuesta renunciar porque ese aislamiento es el espacio de su afección y de su identificación, a la vez que consigue el poder narcisista que rechaza, de manera radical y contundente, a los otros cuerpos invasivos. He podido observar en algunas ocasiones que la salida del síndrome anoréxico iba acompañada de un dolor físico interno, normalmente en el aparato digestivo, por lo que cabe pensar ese dolor como síntoma, como efecto de la separación del cuerpo de la madre, como vivencia del propio cuerpo, incluso como su libidinización sintomática.

Muchos trastornos psicosomáticos muestran también esa dificultad con la demanda inconsciente. Quedan inmovilizados, y el cuerpo no tiene otra sensibilidad que el dolor que expresa una angustia indefinida, confusa, desarmada, pero no menos intensa. Pero lo más propio del trastorno psicosomático es que no se expresa como síntoma de un sujeto sino como caída confusa del tono libidinal, sin que consiga, por otro lado, reorganizarse en torno a un objeto determinado. Creo que es lo que Pierre Marty calificó como "depresión esencial", término no del todo preciso, pues ese fondo o tono "depresivo" al que parece referirse no es lo "esencial" sino, más bien, efecto de la falta de expresión del conflicto psíquico y que conduce a un difuso y desvitalizado aislamiento. En el trastorno psicosomático, el vacío pulsional queda taponado por un cuerpo deslibidinizado que sólo siente por el dolor del órgano. No es pues como en el síntoma histérico de conversión, donde se expresa un conflicto psíquico con el otro, por lo cual se puede entender como

un modo de articular la demanda inconsciente. En los fenómenos obsesivos de melancolización, la defensa ante el vacío es la denegación como protección ante la demanda del otro, que le asusta porque pone en primer plano los temores sadomasoquistas. Carga con la demanda del otro como si fuera una carga insoportable, cuando en realidad no puede vivir sin ella.

Esto se ve muy bien en la inhibición fóbica. El sujeto está enmarañado en la escena incestuosa, con una dependencia que parece detestar pero que no puede abandonar. El mundo lo siente como hostil, como exigencia hostil y persecutoria. No le queda más que el lugar de víctima para refugiarse de la angustia. El objeto de deseo adquiere de inmediato el estatuto de objeto persecutorio. El mundo está contaminado por el objeto persecutorio. Localiza así el investimento libidinal de un objeto que por poseer la consistencia persecutoria obliga al sujeto a autoexcluirse de lo que en el fondo quiere. Esta pesadilla, mezcla de angustia y violencia, no consigue articular la propia demanda y, en consecuencia, no consigue articular demanda y deseo, relacionar lo que hace con lo que quiere. La demanda del otro le angustia y la falta le desvitaliza. En esas condiciones no quedaría más que la inhibición desvitalizada para amortiguar la violencia a la que empuja la angustia.

En todos estos fenómenos de melancolización, se puede observar una hipoteca de la demanda inconsciente, porque al no conectarse con el deseo y el cuidado del otro, se ha eludido el conflicto psíquico, como si pudiera escapar de una angustia difusa que lo inunda todo. Sin ese cuidado hay una gran dificultad para articular esa demanda, presa de la escena incestuosa, o sadomasoquista, sin que la distancia de la separación pueda construir vínculos afectivos. La separación está, por ello, marcada por el pánico al vacío pulsional, bajo el modo de la permanente angustia de abandono. Sin esa separación de los cuerpos no es posible articular la demanda inconsciente y aparece el miedo voraz a la voracidad del otro.

La parálisis que produce tiende a veces a buscar con cierta desesperación la satisfacción definitiva, o atemporal, la definitiva apropiación (como es el caso de la drogadicción del tipo que sea), o su reiterado fracaso en los encuentros con los demás, pues cada encuentro, si así se puede llamar, señala no la distancia sino el vacío como envés de un narcisismo yoico enormemente frágil, desvitalizado, que se traduce en una carga insoportable, en el trabajo forzado por incluirse en la demanda del otro, y ese trabajo sólo es de exclusión. Sometido y angustiado por la demanda del otro como única compañía, el sujeto está en total soledad. La dependencia física no se articula con una demanda activa que transforme la angustia en libido, que cree vínculos afectivos. Sin

distancia no hay ausencia, y sin ausencia no queda espacio para la experiencia amorosa, sólo para el miedo. La angustia se hace presente de inmediato: la ausencia se traduce en angustia de abandono. La angustia borra el tiempo y obliga a una urgencia expresiva, destructiva y confusa, puesto que no puede crear "objetos" afectivos porque se convierten inmediatamente en persecutorios. El afán será, en el mejor de los casos, el de asegurar algún tipo de respuesta del otro para que no aparezca la distancia del desamparo.

La demanda, pues, queda así hipotecada por ese supuesto aseguramiento, que convierte a los sujetos en esclavos del miedo. Cualquier respuesta adversa abre el abismo de la angustia de abandono ante la imposible separación, como si la separación, vivida siempre como exclusión, les arrebatara la vida. Al estar hipotecados y esclavizados a la respuesta del otro, cualquier manifestación de la distancia reproduce la escena traumática del abismo y de la dependencia. Una nimiedad puede ser vista como reproche u hostilidad, lo que les sumerge en un espantoso estado de indefensión y descalificación.

La descalificación tiene un papel muy importante, sobre todo en los fenómenos propiamente neuróticos de melancolización. En la mayoría de los casos cabe observar que tras esa descalificación, que les hace esclavos del reconocimiento hegeliano, está el Ideal que les excluye de la vida libidinal, de los afectos. No sólo es que ellos idealicen y atribuyan poder a quien fuere, el poder de expulsarles de la vida, sino que, en muchos casos, es como si ellos tuvieran que cargar con la penosa tarea de figurar como yo-ideal de los padres o, en otros casos, como dadores de la vida de alguno de sus progenitores. Por diversas razones ellos encaman, o deberían encarnar, el papel del redentor de la familia, ya sea de una madre desdichada o de un padre derrotado o de un desamor que el niño o la niña deberían reparar, y eso les endeuda de por vida. Dicha deuda es una atadura y una dependencia que odian, pero que no pueden romper. Ese lugar de yo-ideal es precario y paradójico: ser, por ejemplo, el yo-ideal de un padre exigente dota a ese padre de una autosuficiencia narcisista que coloca al hijo, y sobre todo a la hija, en una situación precaria, pues siempre estará en falta ante el ideal que no puede cumplir. Su decepción está confundida con la que el mismo sujeto produce. Abandono y descalificación se dan a la par. Y así, de ese modo, tales sujetos cargan con la imposible tarea de no perder el lugar del yo-ideal sin el que, piensan, sólo quedaría la desolación. No soportan la carga que eso supone, pero sin ella se sienten morir. La vida es de los otros, de ese tribunal universal. Cualquier detalle cuestiona su lugar de yo-ideal. Se sienten excluidos y así se excluyen. Sólo les queda esa dependencia y esa deuda para figurar entre los vivientes y para mantener el lugar de un aseguramiento narcisista que no

consiguen. Se ven así obligados a odiar la vida de los demás por ser la prueba de su propia exclusión y muerte.

Es, pues, una situación opresiva, angustiosa, que en su inmediatez imperativa genera odio y rechazo. Odian lo que les retiene y rechazan a la vez tanto lo que les endeuda como lo que les desautoriza. Quedan excluidos de la metáfora del amor y en su lugar reclaman un orden metafísico y una especie de justicia universal para su resarcimiento. Por eso, si el otro no responde al ideal atribuido se indignan. La dimensión persecutoria les impide ver la fragilidad del otro, les impide amarlo. Sólo les queda el odio, odiar su vida. Parecen esclavizados a la impotencia de vivir en relación con la soledad del deseo y a la metáfora del amor, a la distancia del amor. Rehúsan la soledad que supone el afrontar lo que quieren. Parecen estigmatizados por el horror a perder un lugar en los otros, sin que emerja la pregunta por lo que quieren, y, a veces, se encierran en ese Ideal de modo que no pueden movilizar una demanda propia. Así vemos que hablan como si no quisieran nada, a la vez que parecen doblegados por la misteriosa carga del reo ante el tribunal. Al no articular la demanda no pueden concebir el cambio que supone ya el hecho mismo de articularla sin conocer previamente la respuesta. Se desesperan y no ven la salida, precisamente por eso, porque su demanda está hipotecada por el yo-ideal y asustada por la descalificación temida. Sólo si algo les parece banal pueden, entonces, escapar del tribunal, aliviarse y responder con facilidad. Pero si algo les parece de importancia, de manera que tuviera que ver con lo que pudieran desear, entonces aparece de inmediato el reo ante el tribunal, acusado y acusador. Su palabra se traba ante el miedo por temor a su propio deseo.

La movilización, la salida de la impotencia ante el tribunal, requiere que la demanda inconsciente pueda tener alguna expresión en lo que hacen y en lo que dicen. Pero si esa demanda está hipotecada por la angustia de abandono se puede convertir en lo más temido. Desde esa esclavitud, cuando alguien, cercano o no, muestra, por la razón que fuere, relevante o irrelevante, que tiene vida propia, al margen, que alguien les revele, en suma, su lugar de parálisis y encarcelamiento, entonces su odio puede ir a la par de su desesperación. Un odio convertido en ira, que ahora se dirige contra sí mismo y no encuentra otra expresión que la de ser él mismo el ejecutor de la exclusión que tanto teme.

Ese odio que se dirige contra sí mismo crea las condiciones de la melancolización neurótica. Creo que ahí está el origen de la confusión, no sólo de Abraham o Tellenbach sino del mismo Freud, al considerar como rasgo específico de la melancolía lo que llama culpa sádica, esa culpa que conlleva tanto inocencia como terror al castigo, y la

escrupulosidad (más bien obsesiva) como intento de control de la respuesta del otro, para protegerse así de la angustia neutralizando el deseo del otro. No es que en la melancolía no se encuentre la agresividad o la escrupulosidad. Lo que quiero decir es que la agresividad no es lo que está en el origen del padecimiento melancólico, pero que sí está en la base de los fenómenos neuróticos de melancolización. En el neurótico, la agresividad, la hostilidad, es el espacio psíquico, por estar su demanda hipotecada, y ese clima psíquico le impide la separación necesaria para ver a los otros, para construir afectos, para amar y odiar, para sentir y definir en su particularidad lo que quiere. Y a la vez esa hostilidad dirigida contra sí mismo como castigo puede condenarle a una derrota tal que le deje sin criterio propio y sin aliento para vivir. El posible criterio del deseo pierde su potencia y el deseo queda confundido con el obstáculo, y así convertido en pesadumbre.

En la adolescencia, por ejemplo, se ve muy bien la confusión que produce la quiebra del narcisismo infantil, que deja, al menos de entrada, al adolescente sin criterio para definir un deseo singular. Eso favorece los fenómenos hipocondríacos. En el caso de la anorexia, dolencia cuyo origen hay que situar de manera muy mayoritaria en la adolescencia, se ve con gran nitidez cómo el descubrimiento del poder sobre la demanda de la madre acentúa la posición de rechazo, de secreta rebeldía, que retorna sobre su cuerpo escuálido como reducto narcisista muy difícil de abandonar, pues la posición ha clausurado su demanda.

Capítulo 13

Melancolía y fenómenos de melancolización

En la furia maníaca, la agresividad tiene como objetivo fundar con el rechazo de uno y de los demás un espacio de autosuficiencia que libre al sujeto melancólico del vacío del que no puede escapar, puesto que es su propia vida alterada. La furia maníaca es como una conquista efímera de una supuesta autosuficiencia que sin el soporte de la mentira está destinada a la postración. He observado en ocasiones una directa hostilidad ante la creencia, confusa mezcla de irritación ante su impotencia para la creencia colectiva y de rechazo a lo que se puede entender como crédulo infantilismo. Me referiré un momento a cómo cuenta un sujeto melancólico lo que llama sus "diálogos internos violentos". Al preguntarle si en esos diálogos hay insultos, en referencia a un malestar concreto con un amigo, me responde sorprendido que de ningún modo. Finalmente, me dice que esos "diálogos internos violentos" tienen como tema la cuestión religiosa u otras formas de convicciones ideológicas, o adhesiones deportivas o políticas. Indago sobre la razón y responde: "creo que llevo mal la ignorancia". Entiende por "ignorancia" la credulidad, la facilidad para la creencia de la que él carece. En el caso de un neurótico obsesivo, por ejemplo, ese "diálogo interno violento" ya lo conocemos: el rencor, el insulto y el daño.

La cuestión, por tanto, en la melancolía es la dificultad, cuando no la incapacidad, para la creencia. La desvitalización viene de la incredulidad y de la consiguiente dificultad de investimento libidinal, más allá de la afectación de la angustia. Este mismo sujeto al que me acabo de referir dice en una ocasión que para él todos los objetos están inanimados, el mundo mismo está inanimado. Quizás la mujer, añade, puede tener vida, "pero mi cercanía la convierte en inanimada". Indago un poco más y oigo: "la mujer para mí es como una meta última de mi pasividad, como si fuera donde llevo y después nada, como desierto". He aquí juntos la desvitalización, el deseo que no alcanza nunca el otro cuerpo, y un horizonte inanimado donde habita, como si fuera un refugio, a pesar de su tristeza. Esa angustia tiene el carácter de afección única. Es por tanto absoluta, rasgo como vimos de lo que llamamos psicosis. En la melancolía la tristeza carece de consuelo, es una soledad del cuerpo que no admite por mucho tiempo el entusiasmo narcisista y que cuando esa soledad del cuerpo se hace presente adquiere esa tonalidad de presencia total, inanimada, del cuerpo. Esa soledad, como ya he dicho, no es la del deseo, responde al hecho pulsional, al abismo que separa el titubeante y extraviado cuerpo humano del otro cuerpo nombrado del que depende, pero sin que la pulsión se transforme y viva en la demanda inconsciente y la palabra pueda articular esa demanda.

La palabra es metafórica, nunca puede decir lo que siente, pero sabe que su hondura no está en la ley sino en el afecto. La palabra tiene el estatuto de metáfora del amor porque sabe que siempre quiere decir otra cosa y que lo que la sostiene es conectar con su afecto. El melancólico no legisla la justicia en vez del amor, como hace el neurótico, pero en su lugar la palabra tiene la potencia de la creación y el vacío, a su vez, de lo inanimado. Por eso es el mejor poeta.

El sujeto que nace del trauma, de esa herida, es decir, que no tiene origen positivo, ni encuentra una realidad subyacente en la que descansar, resulta, no obstante, una singular experiencia alterante (o experiencia de otro cuerpo) y, como singular e irremplazable, no sustituible. Solo sería sustituible en cuanto objeto erótico o amoroso del otro. Por medio de la creencia o de la ficción de la palabra, por medio de la metáfora en suma, se adquiere una permanencia que puede operar como identidad insustituible. De ahí que no se pueda vivir sin el ropaje de la creencia, sin la regulación interna del deseo y de la palabra, en una trama de vínculos que tejen la ficción colectiva. No se puede vivir sin delirar, escribía Robert Walser. El sujeto melancólico, la soledad melancólica, no tiene con quién hablar, a quién dirigirse ni cómo cuidar de otro cuerpo o ser cuidado por otro cuerpo. Vive su condición pulsional sin que la demanda inconsciente insufla vida al deseo de figurar en el deseo del otro, con sus vericuetos y contradicciones.

De eso se siente culpable e impotente. Se trata de una culpa igualmente absoluta, no metafórica, como la culpa neurótica. Es una culpa que no vincula con los demás. Está desnuda ante su impotencia, no tiene tribunal donde guarecerse, que dé nombre a la Ley para que así pueda establecer una acusación concreta. Como dije a propósito de Josef K., el melancólico es un reo en busca de tribunal. Sin tribunal carece de toda posibilidad de inocencia. Para el melancólico la Ley está vacía. Es culpable sin remisión. No tiene complicidad o "institución" donde esconderse. Es una culpa que no crea vínculo con los demás. La culpa neurótica cumple la función de dar consistencia al vínculo con los otros. Es la función de la culpa superyoica: a la vez que se da consistencia al otro, al sentirse culpable ante él, se reclama inocencia y permiso para vivir, asegurada su demanda por la deuda que mediante el sufrimiento, la queja y el odio se quiere establecer como relación consolidada. En la melancolía la culpa "está fuera de discusión", como diría Kafka, no crea vínculo ni se puede saldar como deuda. El melancólico puede intentar así escapar al daño, pero sabe que no lo consigue más que en el más radical aislamiento de la muerte. Es cierto que el neurótico es también culpable ante el otro, pero no desde la desnudez del vacío de la Ley, sino como modo de esconderse en los pliegues de la toga del tribunal. Tiene además la compañía del rencor. En la melancolía la culpa al no crear vínculo no es

un escondite.

En esa exposición no es que renuncie, sino que es incapaz de identidad. Es sólo exposición traumática congelada, parálitica, carece de historia, aunque no siempre de la memoria de su afán, es decir, de la memoria que fija un dolor ante el vacío de la pulsión, sin que la mentira del recuerdo la pueda "historizar". No es la derrota de la creencia que puede venir con el cansancio de la vejez. Es incapaz de creencia. Por eso no tiene historia. Ningún recuerdo alienta su palabra. Su paso por el otro como huella vacía apenas insufla algún recuerdo libidinal. Trauma sin tiempo, se podría decir, sin acontecer que le subjetive. El tiempo, la historia de la experiencia, va creando una ficción de reciprocidad para la que el melancólico está completamente incapacitado. Por muchos intentos que haga, no tiene acceso al entusiasmo del creyente, y sin él se siente muerto.

El sujeto melancólico al que me he referido más arriba dice: "No consigo sentir la vida de los demás". No sabe dónde poner su cuerpo liviano ni su inconsistente palabra, como si no supiera hablar, lo mismo que no sabe comer o amar. En otra ocasión dijo que tenía la idea de que su cuerpo estaba abierto, expuesto así a cualquier daño. Decía que no podía limpiar ni ordenar su apartamento porque no podía tocar las cosas que había en él, puesto que tenía la sensación de que su cuerpo estaba abierto y los objetos podían dañar el interior de su cuerpo.

He aquí una escueta y clara expresión de lo que califico de exposición al otro sin escondite posible, sin metáfora. El escondite comienza con la inscripción de la pulsión como demanda inconsciente. En la melancolía lo que parece afectada es la propia inscripción de la demanda inconsciente, que es la condición de la vida del deseo, de la metáfora y de la experiencia del otro cuerpo. En el caso de este sujeto, su ocupación preferida, que es la de coser, ilustra esa tarea de cerrar la herida abierta de la que habla. Intento, se puede decir, de guarecerse. En la vertiente parálitica de la melancolía no hay experiencia del otro cuerpo viviente, del otro cuerpo mortal y deseante. No hay deseo. No hay vida sexual. No puede inscribir la experiencia de ese cuerpo. No sabe, no lo consigue, pues como decía Carlo Michelstaedter, siguiendo en esto a Aristóteles, no hay experiencia si no es de lo contingente. Ante el vacío pulsional no sabe qué es para el otro, qué podría ser o qué querría.

Cabe hablar con Nietzsche de subjetividad pura, de pura alteración de la inmanencia de la vida, pero el sujeto propiamente surge a partir de la experiencia particular o sintomática del cuerpo, donde el vacío pulsional puede tomar el estatuto de la falta. Pero un cuerpo en el que la exposición al otro no puede inscribir la experiencia del cuerpo por

no encontrar su fuente libidinal por fuera del desorden de la afectación y de la perplejidad del impulso pulsional desregulado, no puede encontrar su definitiva protección más que en un cuerpo muerto que sólo podría representarse (y tratarse) como "puro" objeto, es decir, como objeto sin valor, enteramente desechable, no sólo inconsistente o mortal, sino muerto. El suicidio melancólico nada tiene que ver con un sadismo originario, como propone Freud, es simplemente un dejarse caer de cansancio originario, de impotencia radical, del repetido fracaso de su encuentro con los demás, sobre el abismo del cuerpo. El sujeto no es sustituible, lo sustituible es el objeto. El sujeto melancólico se puede ver como puro objeto, no sólo entonces sustituible, sino desechable, pues es objeto puro, es decir, que carece de la trama del deseo y de la metáfora del amor, que dan al objeto su estatuto de sujeto. Al ser a la vez objeto desechable y sustituible, no puede entonces permanecer como interrogante o promesa. A esa reunión abismática entre sujeto y objeto se refería Hölderlin cuando en su crítica a Fichte hablaba de la "reunión entre sujeto y objeto en su absoluto inalcanzable", es decir, abismático. El odio a ser objeto del otro es irrenunciable para el neurótico. Puede ser castigado, sentir pánico ante el daño imaginario, pero sea por la venganza o el chantaje nunca abandona la tarea de figurar en los demás. El melancólico vive, sin embargo, en ese abandono y la escrupulosidad tiene, en su caso, el objetivo de la definitiva no perturbación. Nada puede esperar, tampoco dar, y esto, como hemos visto, es lo peor. Todo su esfuerzo por encontrar un refugio que a la vez le permita vivir entre los demás está condenado. Es un esfuerzo agotador, cuya agitación sólo la manía consigue a veces prolongar.

Capítulo 14

La manía y el objeto de desecho como refugio

La pregunta no es pues por qué se suicida el melancólico, sino por qué no se suicida. Para ello está, sin duda, la manía. La furia maníaca de Hölderlin antecede a su definitivo derrumbe y aislamiento en la torre de Zimmer, junto al Néckar. La furia es la propuesta última contra esa percepción de objeto desechable. Pero está también la euforia maníaca cuando la impotencia ante el mundo se transforma en omnipotencia: un empuje de la alteración, de la angustia, que por un instante se transforma en autosuficiente y en rechazo del mundo. Es como una salvaje inversión que no puede durar porque carece de límite interno. Es compulsiva. El maníaco puede pasar días sin dormir, en agitación permanente, incluso sin comer, en esa especie de autosuficiencia carente de ritmo corporal, aquel que da el investimento libidinal del cuerpo. Por eso no dura, porque ese cuerpo sigue estando abocado a la muerte. Los episodios maníacos que consiguen una cierta constancia sólo la consiguen por la trama delirante que a veces alcanzan y de esa manera acceden al delirio que, como decía Walser, es tan necesario para vivir. El delirio cumple la función de dotar de sentido, un sentido que sin la creencia necesita la certeza de un origen o de una misión, de modo que cuando no consigue construir una genuina y potente paranoia termina deshaciéndose como humo. El melancólico no alcanza a darse consistencia dándose importancia, no deja de ser un objeto muerto, inerte y desechable, por altanero que se pueda mostrar en algún instante o en algún efímero momento. A veces, cuando busca tomar presencia, lo hace de esa manera adictiva, desangelada y parálitica, que obliga a los otros a rechazar, para poder respirar, ese clima de muerte que crean.

Algunos lo intentan, en otras ocasiones, entregándose en la fase maníaca al consumo de objetos caprichosos, de lujo, sin límite alguno, como es connatural al padecimiento melancólico, pero que sin creencia y sin certeza delirante sólo es aviso de la mayor caída. Otros buscan el escondite entre los objetos y pueden confundirse así con la neurosis obsesiva. Es como si se alinearan entre los objetos. Establecen un orden estricto de los objetos que organizan un espacio, o con los que se visten como si ellos mismos fueran o se disimularan como objeto. Algunos se hacen coleccionistas de desechos, como en el llamado, no sé por qué, "síndrome de Diógenes", pues sabido es que Diógenes se daba por entero al desprendimiento. Como no pueden seguir la máxima kantiana que establece que "no podemos representarnos nada como unido en el objeto

sin haberlo unido previamente nosotros mismos", lo que hacen es enlazar objetos en una actividad maniaca interminable. Ninguna mejor ilustración por tanto que ese síndrome de Diógenes, o cómo un sujeto se esconde en ese montón de objetos de desecho. Cuando Gregor Samsa² se ha transformado en Ungeziefer, en insecto o sabandija, una vez que ha sido recluido en su habitación como bicho nauseabundo, la descripción de esa habitación ilustra ese revoltijo de objetos de desecho entre los que se esconde el Ungeziefer Gregor Samsa. Allí, junto al polvoriento insecto, se acumulan trastos viejos o inservibles, el cubo de la basura, las cenizas desparramadas, pelos y restos de comida. Al principio, Gregor Samsa se mueve con dificultad entre esos restos hasta que "más tarde, con creciente placer", se siente un trasto más. En la neurosis obsesiva la dificultad para tirar objetos inservibles, o el afán coleccionista, tienen el objetivo de protegerse del deseo del otro. Se podría decir que donde el neurótico consigue un escondite el melancólico difícilmente consigue librarse de su desnuda exposición al otro. No encuentra creencia ni ritual en los que guarecerse.

A la postre no encontramos mejor defensa, o mejor remedio, contra la melancolía, que el que proponía el prolífico y melancólico Burton, o uno de los mayores enemigos de la melancolía (que le llevó a despreciar a su antiguo compañero de seminario Hölderlin), como era Hegel: la guerra. La guerra, decía Hegel, significa la recuperación del vínculo colectivo que forma un pueblo concreto. Un pueblo concreto se crea con la guerra. Esto parece obvio, y parece un empeño irrenunciable para la vida colectiva. Eso cura de nuestra melancolía, pero no de la del melancólico, que carece de la creencia y, por tanto, del entusiasmo guerrero. La retirada lucidez de R. Walser ironizaba al decir que "la total reconstrucción de la civilización pasa por la santificación del rango de oficial. ¿Acaso no conserva usted el recuerdo de las proezas de nuestros oficiales en la guerra?". El poeta Paul Celan lo dice de manera más áspera, en referencia a la llamada Guerra de los Seis Días: "Imagínate: el soldado en la ciénaga de Masada (der Moorsoldat von Masada)/ aprende lo que es la patria/ de la manera más imborrable/ contra/ cada púa en el alambre"³. Contemplar el espectáculo de la "vanidad herida" de los hombres, decía el Nietzsche de Zaratustra que le curaba de la melancolía⁴.

Esto nos deja de nuevo ante la insidiosa pregunta: ¿podría el humano prescindir de esa "vanidad herida", de la belicosidad, de la necesidad de enemigo, de la destrucción y del sentido persecutorio, del chantaje de la deuda y del Estado criminal, sin caer de lleno en la melancolía? Si no se puede vivir sin hacer daño y sin la institución de un enemigo, pues la necesidad de enemigo es connatural a la creencia, es lo que da consistencia de "verdad" a la creencia, sin ello, entonces, las ondinias de la melancolía nos tirarían de las

piernas. O guerra o melancolía, ese parece ser el dilema. Como escribió Henri Michaux, a la muerte de Paul Celan, "la cura que le proporcionaba la escritura no era suficiente". Sólo en la guerra "se aprende patria": Der Moorsoldat von Masada!bring sich Heimat bei". ¿No queda ya ninguna posibilidad de cuidado? ¿Sólo permanece el daño?

Capítulo 15

Parataxis melancólica y creación

La ahidia de los griegos, como recordaba Colina', era una tristeza que desvela la privación de los cuidados de sí y de los otros, comenzando por el abandono de los muertos. Nadie puede vivir sin cuidar de alguien. El melancólico no consigue el vínculo libidinal de ese cuidado sin el que no se puede vivir, aunque pareciera que ese cuidado tiene el peligro de la guerra. Pero ésa es otra cuestión, y habría que preguntarse si la creencia puede hacerse consciente de sí misma y así no tener necesidad de recurrir a la guerra para darse prestancia y consistencia, para jugarlo todo, todo el capital libidinal, al aprendizaje de la guerra.

A Aristóteles se le atribuye una obra, Problemata, en la que, en el afamado Libro XXX, se pregunta: "¿Por qué todos los hombres extraordinarios tanto en filosofía como en política, literatura o bien en las artes, son manifiestamente melancólicos?" 2. Esa asociación entre melancolía y genialidad, la haga Aristóteles o sea Teofastro quien la hiciera, se aparta de la idea platónica de la genialidad maníaca, porque no es atribuida a los dioses sino a la ploysis, a lo terrenal y humano, y aunque sin duda el que diga "todos los hombres extraordinarios" pueda parecer una exageración, una ametria, como la llamaría Platón, creo, sin embargo, que en algunos casos el vacío de la pulsión puede en su desnudez y soledad procurar a algunos sujetos el camino de lo creativo, de lo que sería una producción de obra no basada en la servidumbre del sentido previo, de la asfixiante ideología, o de la ficción establecida colectivamente como creencia y amparo del sentido, sino en la creación de palabras que tiene la particularidad del carácter de creación pura o de expresión de pensamientos no previamente establecidos. Es lo que en términos freudianos podemos entender como sublimación. No provendría de un duelo, de la herencia crítica de quienes encuentran en el vacío pulsional el límite y el espacio de la experiencia de los demás cuerpos, sino de ese vacío desnudo y abismático, enteramente solitario. La genialidad no sería entonces otra cosa que la potencia pulsional desnuda, sin referencia, de creación. La inspiración, le escribe Kafka a Felice, no viene de las alturas sino del abismo.

Decía Mallarmé que en la poesía la palabra no es una idea sino una palabra sin más, sin trama discursiva, que no ha sido domeñada por el discurso, que se pone en guardia, por decirlo como Kafka, ante quien quiera domarla. Esa palabra, si se consigue, no viene acompañada, vive de su soledad creativa, aunque al final conduzca a ese retiro quieto y

contundente que concluye en el silencio definitivo. Nosotros arribamos al discurso para así sobrevivir en la trama colectiva, pero ese discurso, convertido a su vez en ritual o en insulto, termina por ignorar su origen, el silencio de donde surge la palabra. Escuchar es la tarea que nos damos, y esa escucha abre quizás la posibilidad de que la palabra retorne desde su silencio. Pero no tenemos idea de lo terrible que es tener la palabra en la soledad de la falta de discurso, de códigos sociales y de complicidades colectivas. He visto cómo algunos sujetos tienen que inventar cada vez la realidad. La palabra no les sirve para describir el mundo conforme a un código compartido. Cada vez tienen que crear el mundo, aunque sea deformándolo, lo que les hace molestos para los demás y son, con frecuencia, tratados con cierta crueldad por quienes incluso les profesan afecto. Otros consiguen una creación insondable.

[Creo que el análisis de Adorno sobre la parataxis de los poemas de Hölderlin³](#) nos explica cómo esa quiebra de las jerarquías gramaticales y de la subordinación sintáctica impide el discurso que inaugura un sentido colectivo, y deja la palabra al borde del abismo del vacío pulsional, que sin la inscripción de la demanda inconsciente no consigue el pacto de creencia en el que se mueven los modos sociales de inteligibilidad, aunque sea para el daño y para la guerra. Sin embargo, esa palabra tiene la potencia de la creación. La parataxis hólderliniana se corresponde con el aserto de Wittgenstein de que no hay proposición matemática alguna por encima de otra proposición matemática. Sólo desde el vacío pulsional se sostiene la tensión de una palabra que se gasta en sí misma y no tiene la men tira jerárquica del otro para sostenerla. Hölderlin y Wittgenstein podemos decir que lo atestiguan. Lo inquietante de las novelas de Kafka viene de que los hechos capitales, como pueden ser la transformación de Gregor Samsa en sabandija o la detención de Josef K., nunca se esclarecen. No hay explicación, no hay una jerarquización narrativa. El hecho narrado no genera una cascada de explicaciones, queda inmerso en un silencio impenetrable. Nunca comprendemos. El enigma y el trauma se funden, y los encuentros de Joseph K. con la señorita Bürstner, con el abogado Huld, con Leni, con Titorelli o con Block, con el sacerdote, etc., no conducen a sitio alguno. No sabemos nada. Nadie comprende lo que sucede. Buscamos la compañía del enigma y nos vemos de pronto en los pasadizos del tribunal ausente, a veces sin aire, al menos sin el aire de la complicidad que estamos buscando y que el relato, de manera implacable, nunca nos concede.

Cómo no pensar también en Paul Celan, o en Nietzsche, para quien la mujer era el nombre de una manía desesperada ante el terror a la sexualidad, implacable a la hora de desentrañar la mentira del discurso, a veces intentando incluirse en el "arte de fingir", y

obligado a un estilo en el que el límite es la palabra misma, lo que con frecuencia sólo encontraba su expresión en el aforismo. Cómo no pensar en Robert Walser, escritor de lo insignificante, refugiado en Herisau, caminante impenitente como Hölderlin (no olvidemos que Hiper-Ion significa el que camina sin parar), errante de su propia soledad y de su propio miedo, buscador de la serenidad, el escritor, a pesar de su cuidada ironía, más rigurosa y serenamente triste que he leído, al borde de la palabra más genuina y frágil, tejida como una filigrana sobre el vacío, impotente ante el abismo, sin hacer ruido, rehuyendo lo altisonante, eligiendo lo pequeño, viviendo en el recóndito pulso de la humildad, atento a los detalles en los que la nimiedad de la vida es tenue aliento antes del cansancio definitivo que alcanza ya por entero a Bartleby, lograda creación de Melville, en su quieta y total inmovilidad.

Capítulo 16

Nietzsche y Marilyn Monroe

De entre todos quiero hacer una reflexión más detenida sobre Nietzsche. Ya me he referido anteriormente, en varias ocasiones, a Nietzsche. Incluso dije que Nietzsche está exigido por una afirmación que pudiera devolver el vacío pulsional a la inmanencia del instinto. Quiero desarrollar un poco más este aserto, aún a sabiendas de que el pensamiento de Nietzsche no admite excesivo ordenamiento discursivo. A Nietzsche le sucede como a Marilyn Monroe, que todo el mundo habla de él. Sea de la ideología que fuere, suele producir fascinación. Su rostro, su gran bigote y su tupé, su mirada aguerrida, son de sobra conocidos. Está por todas partes, hasta en camisetas y comics. A Marilyn Monroe le sucede algo similar. Gusta, incluso fascina, a todos, a niños y grandes, a hombres y mujeres, a pobres y ricos de cualquier generación. Su fascinación proviene de que, como Nietzsche, es inaprensible. Su bello cuerpo en el espacio resulta envidiable y fascinante, pues, por otro lado, no parece invasiva ni voraz. Se ofrece sin tapujos, sin doblez a la vez que es inaprensible. Recuerda a la paciente melancólica de la que hablé antes, que decía que no sólo ella nunca había elegido a un hombre, sino que no se podía ver en esa tarea. Luego, los hombres simplemente la abandonaban o ella se dejaba elegir por otro sin más. Ahora, por el momento, está sola, y es como si ningún hombre hubiera dejado huella en ella, a pesar de haber pasado por varios. Creo que con Marilyn Monroe es parecido. Nunca eligió ningún hombre, se dejaba elegir. Desde niña estaba a merced de los demás, de sus desvaríos o caprichos. Estaba afectada por el vacío y su afección era honda, pero no daba lugar a la construcción de afectos. Su psicoanalista la tomó por una pobre chica desamparada y quiso recogerla en su casa. Un grave error. Estaba sin duda desamparada, pero era un desamparo inapelable y descreído, es decir, inconsolable. Su herida era como el "dolor originario" de Nietzsche, que no admite desplazamiento o reparación. Los hombres la tomaban, la elegían, querían protegerla, pero pronto comprendían o sentían lo lejos que estaba, que no era apropiable, aunque pareciera que se ofrecía fácilmente a la apropiación. Cometían el error de confundir la exposición al otro con la demanda activa y afectiva de amparo. Era sólo la exposición del cuerpo pulsional al otro, un cuerpo alterado, hondamente alterado, angustiado, desnudo, sin escondite, sin el pliegue o la estrategia del deseo, sin la demanda articulada del amor. Por eso era inaprensible, inapropiable. Arthur Miller, como su psicoanalista, quizás pensó que podía salvarla, que podía recogerla y apropiarse de ella. Al poco tiempo dijo que le había secado la inspiración. No parece que entendiera nada, el abismo insondable y desnudo, sin escondite, de aquel cuerpo atractivo y, sin embargo, tan

lejano, es decir, tan radicalmente solitario. Esa soledad llevó a Marilyn al suicidio y a Nietzsche al más absoluto mutismo.

De ese mutismo Nietzsche quiso huir durante toda su vida. Buscaba encontrarse con la inmanencia de cuyo silencio huía, sin embargo, espantado. Zaratustra quiere la inmediatez de la vida, no quiere su representación. Zaratustra es el grito de afirmación y, también, de desesperación. "El mar se extiende pálido y centelleante, no puede hablar", dice el aforismo 423 con el que comienza el Libro quinto de Aurora, titulado precisamente Im grossen Schweigeni. "El cielo toca su eterna y muda pieza nocturna, con colores rojos, amarillos y verdes, no puede decir palabra. Las peñas y acantilados que se precipitan al mar... tampoco pueden hablar. Este inmenso e inquietante mutismo que de pronto nos sorprende, ¡qué bello y cruel es!..... Pero, sin embargo, añade Nietzsche, "me compadezco de ti, naturaleza, porque debes callarte, aunque sea sólo tu maldad (die Bosheit) la que te ata la lengua. Sí, quiero compadecerme de tu maldad. ¡Ah, cómo crece el silencio!" Paradoja. Ansía ese silencio, cruel y perverso ("el hablar, el propio pensar, me resultan odiosos"), y a la vez es lo que más teme. Se rebela: "¡Oh, mar! ¡Oh, atardecer! ¡Sois maestros perjudiciales! Enseñáis al hombre a dejar de ser hombre. ¿Debe éste entregarse a vosotros? ¿Debe convertirse en lo que vosotros sois, algo pálido, brillante, callado, inmenso y sobrecogedor?.....

Su obra es el grito de esa contradicción, que comienza ya en El nacimiento de la tragedia, donde Dionisos consigue la embriaguez del olvido del conocimiento y de la civilización. El olvido es nuestro silencio y a la vez la embriaguez de la vida. Es un olvido activo que conoce su "dolor originario" y que acompaña la embriaguez de la disolución del "principio de individuación". El dolor originario es la subjetividad misma en su carácter más absoluto y que el sueño apolíneo convierte en armónica belleza. Pero esta misma belleza no puede tener un hálito de vida si no fuera por el ardor del dolor trágico y su embriaguez. El héroe trágico es el héroe del desvalimiento y de la acción, es quien, como Edipo, soporta la vida. Ésa es la cuestión heroica: soportar la vida, esa afección por antonomasia que es la vida del humano. Soportar la vida es, por tanto, soportar sufrir, no con la esperanza de otra vida sino con la embriaguez de lo inmediato, de la inmediatez de la vida. Todo el tiempo nos encontramos con ese afán de inmediatez. En El nacimiento de la tragedia esa inmediatez no soporta la contradicción apolíneo-dionisiaca, la unidad contradictoria de la palabra y la vida, de la representación y la vida. Es unidad contradictoria sin paralelismo alguno, es contradicción interna al hecho de vivir. Lo apolíneo no tiene otra vida que la dolorosa embriaguez dionisiaca. Por eso no hay representación como causa del sufrimiento. El dolor originario no tiene causa, por

eso es insoportable e inconsolable. No se emparenta con la cuestión de la causa, o la culpa, y toda esa retahíla de las promesas sacrificiales que despistan al hombre de su genuina tarea trágica: soportar la vida, sin el engaño de la causa y del sentido, sin la vulgaridad del poder que guía al rebaño. El que sufre busca la causa donde descansar, dice Nietzsche en *La genealogía de la moral*. ¿En qué consiste ese descanso? En expulsar, en poner fuera, en no soportar la vida, en tenerle miedo, en escapar de la vida a cambio de una deuda, de una reclamación. El sufrimiento de la deuda es un sufrimiento que abandona su carácter más propio de afección de la vida. Ya no queda entonces más que el falseamiento y la hipocresía de sentimientos legislados por el miedo y la servidumbre. La verdad se hace así mandamiento de la falsedad, el lugar de la adecuación normalizada, la teología de la trascendencia contra la inmediatez de la vida.

Pero ese grito nietzscheano por la inmediatez de la vida es, a su vez, el grito de la quiebra de su inmanencia. La crueldad de la naturaleza, la crueldad del animal, es su silencio, ese es su Bosheit, su maldad. La crueldad de la rosa de Ángelus Silesius es su mudez, su "sin porqué". Y, sin embargo, ese "sin porqué" es nuestra guía, si tenemos el valor de vivir en vez de consolarnos. Lo que nos separa del animal, lo que nos separa de la vida es la subjetividad, vendrá a decirnos Nietzsche. La subjetividad es la quiebra misma de la inmanencia, la expropiación del cuerpo, la palabra como abismo y presencia del otro en el cuerpo viviente, que pierde así su coincidencia inmanente. Esa subjetividad es para Nietzsche absoluta porque es ilimitada y reiterativa. El eterno retorno de la afección de la vida, de lo que por mi parte llamo pulsión, es imparable como vida pero es a la vez sufrimiento como repetición del vacío, del fracaso de la inmanencia. ¿Cómo vivir así? ¿Cómo vivir sin el límite de la demanda inconsciente que se dirige a esa quiebra de la vida, que encarna el otro, sin abandonar la vida, sin el crimen de su legislación y de la organización criminal del Estado? Ésa es la apuesta nietzscheana, la de vivir en el abismo del vacío pulsional sin congraciarse con ningún sistema de creencias, sin caer en la cobardía del poder del rebaño.

La voluntad de poder no es ninguna substancia subyacente, tal como, según él, sería la voluntad de Schopenhauer. La voluntad de poder es la actividad de la vida, es acción, no es logos, no es dominio, es soledad insobornable, es vida que no se piensa a sí misma, es acto inmediato, irreflexivo, pues no está ligado a ninguna promesa. Por eso la contrapone a la voluntad como querer, como deseo, que lejos de ligar a la vida separa de ella, del acto imparable que arrase con la regulación (o moral) de los afectos. El deseo, o el querer, no como afección sino como deseo, conduce al terreno de las promesas, de la negación de la vida. De ahí que en el primer capítulo de la segunda parte de *La*

genealogía de la moral contraponga a la promesa la capacidad de olvidar, la Vergesslichkeit², para poder incorporarse a la vida, para poder incorporar la vida, para poder digerir la vida. Esa capacidad de olvido, esa Vergesslichkeit, es activa y recuerda la Verdringung freudiana que incorpora y crea el espacio de la experiencia. Ein verleibung es el término que utiliza Nietzsche, la asimilación corporal, la incorporación, que es un modo de "cerrar las puertas y ventanas de la conciencia", hacerse presente a la vida. Nietzsche, el intempestivo, acude, ya desde sus comienzos, a los griegos, a la Antigüedad griega, para abordar el presente de su época, para soportar el presente, para encontrar el límite a su exilio del presente, como luego haría Aby Warburg y ya antes había hecho Hölderlin.

Pero ahora el presente que reclama es el olvido del tiempo y de la historia, es el eterno retorno de lo mismo, o eterno retomo afirmado. Por un lado, el eterno retorno es el abismo, el das grösste Sdiwergewidlt³, el mayor peso, la mayor carga, pero, por otro, es ese decir que sí a ese horror, a ese abismo, es el incorporarse la vida y a la vida. No es el conocimiento de la vida sino la vida como conocimiento, das Leben ein Mittel der Erkenntnis, y entonces vida y conocimiento se funden en la afirmación, y con esa afirmación "se puede no sólo ser valiente, sino incluso vivir alegremente y fröhliche laden, reír alegremente"⁴. Ésa es la fröhliche Wissensdlaft, la ciencia alegre o jovial, la vida como afirmación, el pensamiento de la plenitud, el vacío absoluto de la pulsión como Presente Total, sin proyecto, sin historia. Afirmación, eterno retorno y vida se hacen una misma cosa.

Para ello ha tenido que hacer desaparecer el deseo, la falta y la promesa, el miedo, el "miedo a sí mismo". No hay, pues, otra renuncia que la renuncia a sí mismo. Ése es el mejor "orgullo de sí mismo", la "afirmación aristocrática", de la que habla en Más allá del bien y del mal, que afirma la vida como incognoscible, como instinto. Lo incognoscible no es ya el sujeto sino la vida. El sujeto debe desaparecer por ser un prejuicio del miedo y de la promesa. Esa desaparición viene de la mano de la afirmación, de la conquista de la inmanencia recobrada. ¿Qué importa el dolor si es el camino de la afirmación de la vida? Ya no hay sujeto de ese dolor, confundido con la vida misma, con la exaltación del vivir. El veneno de la enfermedad lo introduce el hombre con sus miedos y su subjetividad. La subjetividad es la enfermedad de la vida, la enfermedad del instinto, la debilidad que conduce al rebaño, el camino de la debilidad que lleva al crimen organizado, al crimen colectivo.

El capítulo 15 de la tercera parte de La genealogía de la moral⁵ introduce el tema del sacerdote asceta. El sacerdote asceta es débil, es un médico enfermo, "su dominio son los

dolientes", los que sufren y no pueden soportar la vida. Por un lado es un enfermo, "tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos". Pero, por otro, tiene que defender al rebaño contra los sanos, contra los que soportan la vida como tarea sobrehumana, como es la figura del Über-mensch, mas también contra el resentimiento. No puede dominar sin el resentimiento, pero debe cambiarlo de dirección. ¿Cómo? Dirigiendo la culpa hacia el propio rebaño. Ya no hay un culpable exterior, el consuelo de la causa ajena. Ahora el culpable y el deudor es la oveja del rebaño. De ese modo el círculo del resentimiento asegura la sumisión y el dominio contra cualquier tentación de rebelión. Para ello el sacerdote asceta debe ser fuerte, para no caer en la depresión, en la tristeza definitiva. Debe creer en lo que no cree. Ha de "formar rebaño": "la formación del rebaño (die Heerdenbildung) es un paso y una victoria esenciales sobre la depresión"⁶. No cabe mayor lucidez. Ésa es "la inteligencia del sacerdote asceta", de tantos predicadores, del sacerdote "psi", cumplir "el sentimiento de debilidad" del enfermo que alimenta la "organización gregaria". Es el instinto de debilidad, el Schwiige-Instinht, que el sacerdote asceta que fuere organiza y dirige hacia su natural consuelo: la organización gregaria, la ilusión de la fuerza "que se experimenta en el florecimiento de la comunidad", la inocencia, aquella que habita dentro de la "mendacidad moralista" (in die moralische Verlogenheit), la mendacidad del ideal, la virtuosa mendacidad (tugenhaft-verlogen) de la creencia. Sin la creencia, sin la organización gregaria, sólo queda esa soledad de quien soporta la vida, en sí y para sí, en sí misma y para ella misma, sin el tráfico mendaz de los afectos. Los afectos son refugios mendaces de quienes ocultan su miedo con falsos sentimientos. La maestría con la que desmenuza al sacerdote asceta, pudiera parecer que ésa fuera su particular tentación, la del predicador, pero quizá simplemente es que no puede entregarse a la tarea del "explotador de sentimientos de culpa", a la abominable tarea de salvar al enfermo convirtiéndolo en pecador. ¿Nos libraremos alguna vez de eso?, se pregunta Nietzsche. Sabe que no, que "se mire donde se mire, en todas partes aparece la mirada hipnótica del pecador, que se mueve siempre en la misma dirección, en dirección a la culpa, a la deuda, como causa única del sufrimiento...". No queda pues otra opción que el engaño y la mendacidad, la hipocresía clerical del sanador de almas y férreo carcelero del rebaño.

En el intento de escapar de esa mendacidad y mantenerse en la afirmación del eterno retorno de lo mismo, de la vida imparable, querrá deshacerse del sujeto, de ese fabricante incorregible de interpretaciones. El sujeto, la subjetividad misma, es el obstáculo que le separa para conseguir la inmanencia. Su tarea de afirmación resultará imposible. La afirmación de la vida se levanta contra la negación que es el sujeto. Es constante su

elogio de la separación, raíz de lo aristocrático, pero entiende esa separación en el camino de la inmanencia absoluta, de la inmediatez que resulta ser únicamente soledad. El sujeto es la última ficción antes de alcanzar la afirmación absoluta, el "yo soy el que soy", que da entrada al mutismo absoluto, el mutismo melancólico que le sacó definitivamente de la vida diez años antes de su certificado de defunción. El viajero quedó definitivamente absorbido por su sombra. Si toda su vida y su obra fueron esa permanente conversación y debate del viajero con su sombra, el discurrir se acaba cuando sólo queda la sombra, sin viajero, sin caminante.

Comenzó siendo un intempestivo que buscaba la afirmación en contra, sin embargo, del presente y terminó a la absoluta intemperie de lo a-temporal, de la desnudez de época, de espacio y de identidad. En esa primera época escribió: "Mi manera de referir hechos de la historia consiste precisamente en narrar `experiencias' personales, basándome en épocas y hombres del pasado. Nuestros historiadores de la literatura son aburridos, porque se imponen hablar y juzgarlo todo, incluso aquello que no han vivido". Viajero del pasado, sin distancia del presente, no es un erudito, se juega la vida, rastrea la vida, hasta que finalmente su exposición tan desnuda le deja sin nombre. Lo que algunos entienden como megalomanía del final es en realidad la expresión del último refugio de la pertenencia: un nombre y un país. El aforismo Los presos' del Viajero y su sombra concluye que "los demás recojan los frutos de su incredulidad". Esto se podría aplicar al propio Nietzsche. Afirmador e incrédulo, sin tapujos, no puede sobrevivir a tanta desnudez. Creo que esa desnudez, esa a-temporalidad y el grito de desesperación que es su afirmación de la vida, es la seducción que ejerce sobre todos nosotros. En eso es, en efecto, parecido a Marilyn Monroe. Le elegimos a él para creer en la vida, para tomar nuestra propia distancia de un presente asfixiante, mera rutina de una degradación de la vida que ha perdido su principal resorte: la capacidad de soledad, la capacidad de soportarla. Quien no soporta la vida es porque se escondió en el rebaño de la identidad y de la legislación criminal de los afectos para obviar y esconderse de la afección radical de la vida: la angustia.

Una de las figuras con las que encubre la catástrofe de su identidad es el Anticristos. En el otoño turinés hay un último estertor maníaco que es la "gran declaración de guerra" contra el cristianismo que él dirige y protagoniza. De pronto su nombre no es el autor, sino la persona convertida en fama, en banquete del mundo. Nietzsche fue así engullido por la locura final del silencio definitivo y por todos los que seguimos a la mesa del banquete nietzscheano. Quizás finalmente intuyó que no tenía otro destino que el canibalismo, que el ser engullido por los demás, como le sucedió a Marilyn, alimentos

ambos del sueño de la vida. Pero ambos fueron y siguen siendo inalcanzables, son radicalmente intempestivos, inactuales, figuras sintomáticas del sueño de una vida que en sus inicios ya comienza con su pérdida.

El Anticristo, la última figura de Nietzsche antes del absoluto silencio, es la última burla o grito contra los que van a acudir a su festín, a congraciarse con él. No es una crítica antidogmática, es un último rechazo de la mendacidad. La mentira del cristiano no es un error, es la palabra misma que falsea la vida, su carácter insoportable. El buen cristiano es el más cruel e hipócrita. "Dice no juzguéis, pero mandan al infierno todo lo que les estorba"9. Todos sus sentimientos están falseados y eso siempre conduce a la mayor crueldad. El buen cristiano es cruel e hipócrita, pero siempre es un buen cumplidor, un satisfecho de su buen hacer, ejerce la condena con cara bondadosa. "Moraleja: toda palabra en boca de un 'primer cristiano' es una mentira, toda acción que realiza una falsedad instintiva"10 Y un poco más adelante añade: "Llamo mentira a no querer ver algo que se ve, no querer ver algo tal como se ve... La mentira más habitual es aquella con la cual uno se miente a sí mismo" 11. Mentir a los demás es menos habitual y es, en todo caso, secundario. Lo terrible para Nietzsche es la facilidad con la que nos mentimos. El cristiano es de por sí mendaz. Quizá todos somos cristianos. El cristiano representa al hombre de partido, el que condena desde su cobardía y mendacidad, desde su miedo a vivir: "ese no-querer-ver lo que se ve, ese no querer-verlo tal como se ve, es la primera condición para todos los que sean, en cualquier sentido, un partido: el hombre de partido se convierte en un mentiroso por necesidad". La mentira, la denegación, es la condición de la creencia, y la creencia lleva a la cruel complicidad de la condena, y la condena es sólo odio a la vida. Por eso, el cristiano o el hombre de partido reniegan del "Dionisos crucificado", como todo cristiano reniega de Cristo. Dionisos crucificado es la última figura de Nietzsche, antes de la definitiva desaparición del viajero en su sombra. Y es quizá, también, la última burla a quienes nos complacemos en él y tomamos como consuelo y refugio, como un escondite, precisamente a aquel que, habitante de lo absoluto, carecía de creencia alguna en la que refugiarse o en la que reconocerse. Nietzsche, que clama por la vida contra la creencia, fue finalmente derrotado por ésta.

Nietzsche comienza con la experiencia del dolor originario, de la alteración de la vida como experiencia del vacío pulsional, de lo que sería la subjetividad absoluta. Quiso convertir ese vacío en afirmación para así conectarse con la inmanencia, para curar la quiebra de la inmanencia que supone la subjetividad. Esa afirmación le llevará a concebir la voluntad no en relación con el deseo sino como voluntad de poder, es decir, como puro acto. La subjetividad era para Nietzsche el abismo, la quiebra de la

inmanencia que tanto anhelaba. Quiso borrarla y fue absorbido por ella en el mutismo absoluto de la falta de vida. No pudo conseguir entender lo que la vida del sujeto debe al deseo de vivir. ¿Cómo vivir con la quiebra de la inmanencia sin que ninguna trascendencia constituya una promesa legislada? ¿Cómo vivir como sujeto sin el sostén del rebaño? Abusamos de Nietzsche, buscamos en él el consuelo de sus afiladas palabras que acompañan una soledad, pero también lo necesitamos para no ignorar preguntas, para "ver lo que se ve", incluso para entender la radical soledad del melancólico. El recurso doctrinario al narcisismo desconoce esa soledad.

Aber abseits wer ist's?, comienza el poema de Goethe sobre el que Brahms compuso su *Alt-Rhapsodie*. ¿Quién es este que desaparece? Die óde verschlingt ihn, el vacío lo ha engullido. "Completamente muerto", musitó Nietzsche en una de las contadas veces en que, por un instante y sin dirigirse a nadie, interrumpió su mutismo. Así lo contó su madre en una carta a Overbeck. Nietzsche sucumbió a su desgarró, fue engullido por el vacío, pero, aunque inaprensible, es la referencia ética más despiadada a la que nadie que no quiera cerrar los ojos puede renunciar.

Capítulo 17

El caso de Aby Warburg

Hablaré ahora de otro intempestivo, de otro no coincidente con su época y, sobre todo, con un presente que se confundía con el vacío pulsional. Él también viajó a la Antigüedad para encontrar el límite que diera a su vida el poder de creación desde la disconformidad con ese presente abismático pero sin perderlo de vista. Me refiero a Aby Warburg, diagnosticado de psicosis maníaco ~depresiva e internado en la clínica Bellevue de Ludwig Binswanger, sobrino de aquel otro Binswanger que acogió la locura final de Nietzsche, su implacable y radical mutismo melancólico. De Aby Warburg se decía que no tiraba ningún objeto. Dedicó toda su vida a construir y ordenar su biblioteca sin conseguir el orden preciso, por lo que continuamente lo cambiaba. Pero, a diferencia del "síndrome de Diógenes", no pretendía esconderse. Buscaba la conexión perdida de la vida de los libros, de los objetos, indagaba en los restos desordenados, desechos de una vida que aún perdura, que sobrevive en esos restos de la contingencia, pecios del naufragio de la mentira de una época o, mejor dicho, de una cultura, de un modo de vivir o de atarearse. Como Büchner, rechazaba con total aversión el arte que llamaba "estetizante" porque le parecía enteramente muerto. Un cuaderno de cuentas, trozos de cartas comerciales o de un testamento, trozos de imágenes, restos desaparecidos, recobran la presencia viva de lo infdme, de lo oculto, de lo que queda fuera de la legislación del mundo. El atlas Mnemosyne es el territorio creado de una memoria que sobrevive en los síntomas. Nachleben decía, lo que perdura, lo que sobrevive. No decía Überleben sino Nachleben, lo que sigue vivo, lo que perdura como memoria material en esos trozos sintomáticos. En esa memoria material, en esa supervivencia, como en las parataxis de Hölderlin, no hay jerarquías, como tampoco las hay propiamente en el síntoma.

En definitiva, se trata del síntoma, como supo ver DidiHubennani. Ése es el intento de Warburg, su dimensión creativa, la búsqueda incesante por conectar con el secreto de la vida denegado por el mundo, con lo desconocido, por parte de quien está todo el tiempo al borde del abismo. El sín toma es en Aby Warburg el hallazgo para seguir, para sobrevivir y a la vez, como todo síntoma, la repetición del enigma, la huella de una palabra corporal que es el resto de un silencio indescifrable. "El pasado está siempre por descubrir", escribió también Nietzsche en esa obra de título tan poco melancólico, quizá maníaco, como era Die fröhliche Wissenschaft, una "ciencia alegre" de lo desconocido, que conserva lo reprimido, lo que retoma como oculto y silenciado, de lo que no se

quiere saber, "ciencia alegre" o saber de lo que se oculta enterrado en la ignorancia del poder y del discurso, la vida como conocimiento en vez de la ley del conocimiento de la vida. La alegría nietzscheana quería salir al encuentro de lo vivo de la repetición. Por eso califica ese saber de "fisiológico", como logro alcanzado de la fusión entre logos y bios, razón por la cual Nietzsche no habla del recuerdo sino en todo caso del eterno retomo, de la memoria pulsional como memoria del dolor originario, inaprensible en la historia de sus orígenes. Más bien, por tanto, un dolor sin causa, traumático, angustia anterior a la armonía del yo y del grupo, y, sin embargo, angustia como posibilidad de vida. La memoria pulsional es memoria fragmentaria, hecha de marcas corporales, no de ideas, memoria superviviente del vacío pulsional, en primer lugar, y memoria de las huellas del tránsito del sujeto por ese vacío, pero ya a través del cuerpo del otro. La imbricación entre ese vacío y esas huellas es el síntoma. Aby Warburg quiso él mismo hacerse síntoma. En la biografía intelectual que escribió Gombrich, hay un texto de Warburg en el que dice de sí mismo que reúne "la esquizofrenia de la civilización occidental en un reflejo autobiográfico: la ninfa extática (maníaca), por una parte, y el melancólico dios fluvial (depresivo), por la otra".

Pero el síntoma no tiene jerarquías. Es una determinación sin la jerarquía de la causa, una sobredeterminación diría Marx, un tiempo no concluido y que querríamos ya definitivamente olvidado. Pero esos restos sobreviven y resisten. El síntoma es repetición material, valga la redundancia, de lo que resiste e insiste. No es identidad sino repetición del fracaso de la identidad, del vacío pulsional, y de sus huellas, de las huellas de la satisfacción corporal y del dolor corporal, de donde surge la potencia del no-ser, potencia anhe lante y sintomática con la que el sujeto se materializa en su tarea ética de resistencia. Nietzsche se resistió a verse reducido a su obra. Fue una tarea titánica. Al ligar su escritura a la vida la convirtió en síntoma en vez de en legislación. La dimensión creativa de la melancolía crea el síntoma a pesar de carecer de la comunidad discursiva donde la metáfora se esconde como verdad proclamada. El melancólico carece de ese escondite. Cuando crea lo que produce se puede llamar síntoma, pero sin ningún tipo de connivencia discursiva. Se podría decir que crea el síntoma sin el desplazamiento, como pura sublimación, siempre que no entendamos la sublimación como una especie de superación del conflicto pulsional del que ningún sujeto puede escapar. Al contrario, Nietzsche nos descubre que el síntoma es contradicción y conflicto a la vez, pues se resiste más allá de los ideales y de la armonía. Se resiste al borde del abismo, en el síntoma que es nuestra materia hecha experiencia y memoria, con la que creamos las expectativas del encuentro siempre renuente.

En ese dolor originario situaba Nietzsche el nacimiento del arte como nacimiento, o repetición, de la tragedia, del dolor y del conflicto que se expresa en la "crisis" que sorprende, inesperada. El atlas Mnemosyne revive en los restos sintomáticos de la memoria del vacío y de la promesa, de las huellas del afán por vivir. "La memoria - escribió Warburg - no es una propiedad de la conciencia sino la cualidad que distingue lo viviente de la materia inorgánica". A diferencia del "síndrome de Diógenes" no pierde de vista el vacío, ese límite, esa distancia. En el "síndrome de Diógenes" no hay intervalo. En la obra de Aby Warburg el intervalo, como señala Didi-Huberman, es lo que crea la vida de los restos sintomáticos, es donde tropezamos con el extravío del cuerpo y de la palabra. Es la Pathosformel, la fórmula del pathos dionisiaco, la vida fragmentada, su pulso, no el cilio apolíneo. Lo que engendra la forma, el límite, la distancia entre el enunciado y la enunciación es el pathos, un intervalo interno al pathos, que no consigue, ni lo pretende, la identidad. Hay una diferencia radical entre la obra de Aby Warburg y las modas posteriores que, incluso inspirándose en Aby Warburg, han pretendido legislar una profesión como es la de los llamados "críticos de arte". Han pretendido legislar desde esa profesión lo radicalmente no legible.

El atlas Mnemosyne, el Bilderatlas Mnemosyne, es un recorrido no jerárquico, sin guía, por cachos de imágenes. Es ambicioso y estremecedor como todo lo que proviene del vacío de la pulsión y guarda su memoria. Busca un mundo viviente pero no un discurso. Crea así una conexión no prevista, no concluida sino expectante. Esa expectativa es la distancia entre las posibilidades. La posibilidad de llegar a saber no concluye, pero no es infinita, no se amontona. En 1923 Aby Warburg habló de la pérdida del sujeto en el objeto, el drama, se podría decir, del melancólico. En su obra indaga en ese sujeto perdido, no el sujeto de la pérdida sino el sujeto perdido en esos restos para encontrar, a través de ellos, la distancia sintomática también, si fuera posible, respecto al vacío pulsional, respecto al abismo pero también respecto a la mentira del discurso. Dejó escrito que "para no correr el riesgo de que mis proyectos se desplacen en el infinito, he mantenido como pivote de mis investigaciones el tema de la influencia de la Antigüedad". Los especialistas interpretarán a su modo esa referencia a la Antigüedad, tan nietzscheana. Lo que me importa señalar es la posición decidida del límite, para que así la memoria pulsional o, más en concreto, sintomática, insista y no se disuelva, sino que insista en las huellas de lo desconocido donde aún perdura la vida fragmentada, la vida desordenada que el miedo quiere legislar y asfixiar reconduciéndola a lo conocido.

La Antigüedad es la vida que aún resiste a su derrota. En ella aún habita el tiempo de la incoherencia del pensamiento, el hálito trágico sin el que Grecia estaría muerta. Esa

Antigüedad es límite y referencia de una transmisión y, en ese sentido, de una temporalidad, de una vida pagana, no sólo para Warburg, para Nietzsche o para Hölderlin, los tres afectados por el "horror", Ungeheuer diría Hölderlin, de una Patria persecutoria, sino también para nosotros, encarcelados en la mendacidad cristiana, en la reclamación de una ilusa, ansiada y dañina omnipotencia colectiva.

El vacío pulsional provoca inquietud y angustia, el sujeto persigue los restos de un mundo extraño como quien sigue el rastro de lo viviente. La angustia como posibilidad, de la que hablaba Kierkegaard, es la angustia que quiere alcanzar la orilla de una conexión posible con lo extraño. No se da la "dimensión creativa" sin esa referencia al vacío que ninguna ficción colectiva consigue cegar del todo. Esa dimensión creativa está también en la mirada que descubre de pronto lo que pasa desapercibido, esa caja, por ejemplo, con un nombre comercial de sobra conocido sobre la que descansa un pordiosero, o ese brillante y colorido paquete de cigarrillos sobre un montón de aceitunas embarradas. Esa mirada se corresponde con una memoria errática, incompleta, que ningún recuerdo puede rellenar. Por eso está escondida en los detalles, como aprendimos de R. Walser. Los detalles, lo que nos empeñamos en desconocer con nuestra obediencia apresurada a lo sabido de antemano. "Dios está (steht) en los detalles", escribió Warburg, si por "dios" entendemos lo irresuelto, lo que resiste en su desorientación, en el detalle material, desnudo de representación y de simbolismos.

Es como el sueño hecho de restos diurnos, pero donde el pasado y el presente están extrañamente conectados, sin orden, para expresar, sin embargo, un tiempo en el que el sujeto sobrevive en esos restos imposibles de ordenar de manera definitiva y que tiene el carácter o la impronta del síntoma, de restos de pérdidas donde está lo que se repite, lo que insiste y resiste, a pesar de que se legisle su desaparición. El síntoma como particular determinación no conclusiva del sujeto está siempre presente en el sueño como enigma irresuelto. Pues bien, esos restos, oníricos o no, tienen una intensidad de la que carecen los rituales con los que creemos entendernos en el aparatoso y engreído tumulto del carnaval de la Historia. La memoria de la que hablo, de la que habla Aby Warburg, no cabe en ninguna historia.

El interés que suscita el Bilderatlas de Warburg reside en que coge los trozos materiales de esa memoria y los mantiene en la expectativa de lo que aún perdura, de lo que aún sobrevive. Sólo eso, ni más ni menos que eso, sin establecer jerarquías, como ya hiciera Hölderlin, también con esa referencia a la Antigüedad como tope o límite constitutivo de la memoria y de la transmisión, o Nietzsche, para quien una vez más esa Antigüedad era referencia para pensar un tiempo no jerárquico sino por descubrir, no

como descubre el arqueólogo sino como descubre el fisiólogo o también el psicólogo, esas dos figuras nietzscheanas de quien indaga en lo vivo.

Capítulo 18

El objeto publicitario y el arte contemporáneo

La atlántica tarea de Aby Warburg posee la humildad del síntoma frente al engrimiento del ideal. Hurga en lo desconocido sin legislarlo. Su Ley, como la de Josef K., está vacía. Quien padece el llamado "síndrome de Diógenes" hurga también en las basuras, pero sin intervalo, sin distancia, para así poder esconderse como objeto de desecho entre los desechos. ¿Qué decir del arte más contemporáneo, rendido al éxito como único criterio de producción? Quizá no quepa hablar, por ejemplo en la obra de Damien Hirst, de "síndrome de Diógenes", pero no creo que posea la indagación creativa de Warburg, no indaga en lo sintomático, no crea a partir del vacío de la pulsión. Tampoco se podría hablar, en ese caso, de memoria. Su objeto de referencia es el objeto publicitario. El objeto publicitario proviene de la maniobra ficcional que otorga un nombre al objeto por antonomasia anónimo y a la vez enteramente muerto, como es la mercancía, el objeto más anónimo, sustituible e intercambiable. No se podría sostener el consumo masivo y progresivo de mercancías si no se le atribuye, a dicho consumo, el reconocimiento hegeliano, es decir, sin la enorme tarea legisladora de la publicidad. No hay memoria sino un fetiche que vela la relación social de su proceso de producción. En este tipo de "arte" del que hablamos, el objeto es una mercancía nombrada y elegida no como síntoma o memoria de una relación social oculta sino para otorgarle otro espacio privilegiado de consumo, en el intento de crear una especie de "metamirada", como el voyeur, encapsulado, que quiere atrapar como mirada un objeto inerte que no le comprometa con la vida. Es el triunfo de la impotencia narcisista, de la ceguera ante el conflicto social.

Así como la anorexia es impensable fuera de la degradación del objeto, que ha perdido el reconocimiento del deseo, es decir, así como la anorexia se da en países que han arrasado con la falta y la carencia, que ignoran la pérdida y, por tanto, el deseo, y a los que se podría decir que denuncia, algo similar cabe decir del "síndrome de Diógenes", sarcasmo de una sociedad cuya mayor producción es la producción de basura. El artista contemporáneo del que hablamos soslaya el vacío de la pulsión para convertir el objeto en elegante y divertido pasatiempo momentáneo. No produce obra sino divertidas transgresiones. Expresa el cinismo que acompaña el nihilismo actual, donde el sujeto desaparece a manos del "potlachismo" que exhibe a la vez capacidad de compra y de destrucción. Por eso la "obra" que presenta no debe permanecer más que el

tiempo de su exposición. Vincula éxito y desaparición. A lo mejor ése es su valor sintomático. Si expresa una época es por su falta de sensibilidad y de memoria, una época abocada por el momento más a la destrucción que a la creación. Ya no se trata de la severidad melancólica. Estamos en la era del genérico y difuso "depresión", que dirige políticas sociales y sanitarias de insensibilización y que ignora la quiebra que establece la memoria con el presente.

Me inclino a pensar este arte supuestamente transgresor como efecto de esa "nadificación" de la que hablaba Heidegger y para la que el vacío, a falta de límite interno, es un infinito que se destruye para alcanzar su límite. El capitalismo expresa a la perfección esa fantasía perversa de un proceso ilimitado de producción y consumo que destruye permanentemente mercancía para proseguir ese proceso circular de producción y consumo. Es, por tanto, un sistema de producción ingente de basura. Cuando esa rueda se para, o pretende equilibrarse ante el desajuste entre producción y consumo, recurre a esa mercancía que aún podría alentar algo de vida y que representa el punto de unión entre producción y consumo, a saber, la fuerza de trabajo, la mercancía del trabajo. Lo que se va a destruir ahora es, por tanto, esa mercancía. Lo que se iguala a la basura es el trabajador mismo. Y así se crea lo que Marx llamó "ejército de reserva", que vuelve a distanciar, ahora en el propio seno de los países llamados "desarrollados", a los pobres y a los ricos. Se vuelve al comienzo, a la "acumulación primitiva de capital", para luego volver o relanzar el consumo y que de nuevo la rueda vuelva a moverse. Es una rueda que gira sobre el vacío, sin límite interno, o mejor dicho, sin otro límite interno que la destrucción. ¿Hay otra posibilidad o quizá es que forma parte del eterno retorno de lo mismo en el propio seno del rebaño? Puede que su carácter destructivo sea aún mayor, pues lo que ahora se destruye con saña es el propio vínculo social, el cuidado temeroso de unos por otros. Todo pasa a ser apropiable, es decir, destruido o destruible. Al carecer de límite interno, se podría decir que el sistema capitalista gira sobre el abismo melancólico de lo que no crea lazo libidinal de unos con otros. Su único límite interno es la destrucción de la mercancía y, a la postre, del productor que la produce, a no ser que en su seno, según pretendía Marx, anide como único foco de vida, y no sólo como mendacidad (que era como lo entendía Nietzsche), el deseo emancipatorio.

Quizás el botiquín de psicofármacos que Damien Hirst ha colocado en el museo Branhorst de Munich como obra de arte lo expresa de esa forma burlesca, aunque, a mi parecer, no como lo que cuestiona una época o un modo de vivir el malentendido de la relación social, sino como mera redundancia del consumo y, por consiguiente, de la destrucción de mercancías y la acumulación de basura. Dicho arte vendría a representar

el final quizá de ese mecanismo de producción y consumo, de producción de basuras. Por eso es un "arte" que necesita el consumo permanente, la novedad continua, el éxito inmediato, puesto que el objeto fetiche nada más nacer ya está muerto. Para ser reconocido ha de esconder su mortandad. Es probable que este "arte" no sea más que un disimulo, como lo ha sido y lo es la publicidad, ready made para su rápido consumo como genuina fast food. Al no crear con el vacío de la pulsión, el truco está en taponar ese vacío. Agitación permanente, ansiedad continua, histrionismo y consumo habitual de psicofármacos, de drogas, convertidos en objetos donde esconderse. Probablemente es una pelea contra la melancolía, como derrota de una época que sólo produce basura y que se mueve entre la esquizofrenia de la quiebra de la identidad y una melancolía degradada y velada por el griterío. Una melancolía, sin embargo, insistente y devastadora. Un conocedor como era Büchner escribió, en Lenz, que únicamente "el sentimiento de que lo que ha sido creado tiene vida está por encima de ambas (es decir, la belleza o la fealdad), y es el único criterio en cosas de arte". Puede, entonces, que estas propuestas "artísticas" nos indiquen de manera inequívoca cómo nos movemos por un paisaje yermo donde lo "creado" carece de vida, está muerto sin remedio. Pero ninguna sociedad puede vivir sin la respiración del conflicto moral, sin la creación de vida por desarmada que sea. Ahora no tenemos quizás perspectiva suficiente para juzgar estos productos artísticos pero puesto que ninguna sociedad puede exterminar sin más toda posibilidad creativa, el mayor interés en este campo y en estos momentos es la diversidad de obra que ninguna moda consigue ni legislar ni ahormar en un estilo único, aunque tenga la potencia de la muerte.

Capítulo 19

La acedía, el entusiasmo y el duelo imposible

En la Edad Media, la acedía estaba considerada como pecado. No era propiamente el pecado contra la vida que denunciaba Nietzsche, sino el pecado que desorienta y destruye el rebaño, el pecado de tristeza que proviene de la desgana por las cosas espirituales, por el "bien espiritual". Tristitia de spirituali bono, dirá Tomás de Aquino. Nada era más temido por los monjes que esa tristeza que apartaba del entusiasmo exigido por el rebaño de la comunidad, por la secta. Se va construyendo una estricta vigilancia acusatoria para evitar la epidemia del pecado de desgana, la tristeza, cualquier desvío de la alegría, para estar en conexión con el bien espiritual, es decir, con Dios, cuya única y exclusiva manifestación es la comunidad. Cuando el deseo se desprende de la materia, del cuerpo material, sólo le queda el refugio del cuerpo místico. Dios es sólo un nombre de la comunidad. Cualquier asomo de cansancio o tristeza significaba la presencia de lo demoníaco. Juan Casiano lo sabía cuando afirmaba que no había peor pecado para el monje, puesto que es el que le aparta de la vida monacal. No es como el pecado de la carne, que produce la tristeza del arrepentimiento, es el pecado que ataca la vida de la comunidad, la vida instituida y mendaz de la conexión comunitaria, de la vivencia de pertenecer y compartir un bien espiritual, unos ideales ficticios y proveedores de entusiasmo. Perder el entusiasmo te encamina hacia la muerte. Llevaba razón Juan Casiano porque sabía que sin ese entusiasmo común, sin esa ficción de la alegría, sin la creencia en el Partido, no se puede vivir. Sabía que el aislamiento del cenobio sólo se puede soportar con el estrecho vínculo de la participación en una misma ficción de verdad superior. Cualquier signo de tristeza hacía temer el rictus de la muerte. Esto no quita que posteriormente, sobre todo a partir de la Reforma protestante, el entusiasmo pudiera ser tomado como "melancolía por exceso", cuando empiezan a proliferar sectas cada vez más entusiastas de la verdad. ¿Eran las brujas mujeres poseídas por el demonio o enfermas afectadas de delirios melancólicos?, se preguntaban algunos médicos com pasivos en los siglos xv y xvi, adelantándose así al encubrimiento de la hipocresía clerical bajo el manto de la ciencia.

El litigio por el entusiasmo, es decir por la verdad institucional que cada grupo encarna, no debería distraernos del punto fundamental, a saber, la capital importancia que tiene para vivir, sin tener que soportar la vida, el que la ficción de verdad sostenida en grupo sea el espacio donde se cultive el deseo y el entusiasmo. Pero ¿es del todo necesario este falso entusiasmo, este violento fanatismo militante, este griterío de la

verdad, esta ruidosa y cruel afirmación de pertenencia? ¿Sería posible aprender del melancólico que si compartimos creencias para vivir es porque la vida como tal vida carece de sentido? ¿Cabría decidir vivir sin necesidad de asistir o pertenecer al origen del mundo, sin necesidad de componer una legislación de guerra? Probablemente no, seguramente no, pues ninguna institución puede proclamar su falacia. Aunque no hay que renunciar a la posibilidad, por utópica que parezca, de que alguien pueda, quizá, compaginar el saber de la ficción con el deseo de vivir, aunque el duelo de la creación parezca un duelo imposible.

¿Qué entiendo por duelo imposible? El duelo es escritura de la temporalidad, es inscripción de la pérdida, es el pathos de la distancia, el que crea la separación y la soledad. No hay vida psíquica, deseo o amor, sin duelo. La vida es un patio de duelos y el deseo si no se fanatiza conoce la pérdida que le da origen. Pero también sabemos que hay, digamos, duelos imposibles, no sólo porque no se pueda confundir el duelo con la reparación, sino porque son acontecimientos cuyo carácter traumático no hace posible un duelo. Por ejemplo, una madre que ha perdido a su única hija en un accidente donde ella sobrevivió, un joven afectado por una enfermedad irreversible, un padre que hizo un daño irreparable a su hijo, por referir sólo situaciones más visibles, son acontecimientos que adquieren y muestran tal carácter traumático que no admiten el duelo reparador y amoroso que devuelva algún tipo de inocencia. No hay duelo posible en esos y en otros muchos casos, y, sin embargo, uno puede decidir vivir, guardando en su intimidad ese daño contundente y definitivo, sin tener que borrarlo ni hacer efluvios lacrimógenos ni acudir al consolador de almas. Y no porque no haya duelo vamos a proclamar de inmediato que se trata de una melancolía, ni tampoco necesariamente de trastornos psicosomáticos. El efecto psicosomático vendría precisamente de un duelo imposible, aunque indefinido, que no va acompañado de la decisión de vivir.

Tenemos así dos tipos de duelos imposibles. El primero es aquel que proviene de un acontecimiento traumático que pone en suspenso el propio trauma infantil y permanece entonces como trauma primordial, si no único. En esos casos la decisión de vivir es una opción que no borra lo acaecido sino que se convierte en una herida silenciosa que desbarata todo intento de inocencia denegatoria. Respecto a lo que he llamado efecto psicosomático, responde a un tipo de duelo que podemos llamar imposible porque no hay opción de elaboración psíquica de la pérdida. Son casos en los que al no producirse la separación del otro, se produce un trastorno psicosomático o un paso al acto lesivo (o autolesivo) o una cierta cronificación paralítica, atemporal, de la ansiedad, que sólo se consigue atemperar con el consumo de fármacos u otras drogas que difuminen o

anestesien el vacío pulsional. En el caso del efecto psicossomático lo característico es que el dolor de la pérdida esté velado por el dolor del órgano. Se puede así hablar de duelo imposible, porque se clausura la posibilidad de inscribir el tiempo de la pérdida. Decir duelo imposible, en vez de duelo patológico, es para subrayar que no se trata de un duelo mal hecho sino de que no lo hay, que no hay huella psíquica de la pérdida ni de la separación.

Podemos hablar de otro tipo de duelo imposible en relación a una intromisión de lo traumático, de la angustia como expresión de la alteración y del vacío pulsional, una vez que el hecho traumático trajo de nuevo la indefensión infantil. Aparece en determinados momentos de la vida, por ejemplo, en la adolescencia, o a raíz de un acontecimiento que tiene el carácter de ruina de las complacencias narcisistas y de los aseguramientos fantasmáticos. La vida aparece entonces en su desnuda alteración, y el abismo que separa del otro carece de puentes de complicidad o de común creencia. La libido "inempleada" (unverwendbare), a la que se refería Freud², no consi gue adaptarse a la normativa colectiva ni inventar un objeto. La vida aparece bajo su modalidad más primordial, como pura alteración que se ha de soportar como "afirmación" nietzscheana de la transvaloración, es decir, que la vida tiene su propio valor como tal, sin los acomodos normativos de la creencia colectiva. En esa situación, soportar la vida puede dar lugar a una distancia creativa o, al menos, puede tener una presencia psíquica en la soledad de su acontecer, sin necesidad de la guerra. Cuando uno recibe a un adolescente o a cualquier otro sujeto en ese estado de soledad, puede acompañar esa soledad, sin que lo paradójico de la posición sea un mero refugio para escapar de la alteración de la vida, para evitar la experiencia de lo insoprtable a cambio de un ritual normativo. Hace falta para ello un poco de coraje, que uno incorpora de su propia vida, incluso de la experiencia analítica, si es una experiencia de desaprender y no de aprendizaje del disimulo.

Si de verdad la experiencia analítica termina en un duelo imposible es porque no admite sustitución o desplazamiento. No es ya sustituible una creencia por otra. El objeto del investimento libidinal no será ya nunca el adecuado, lo que no impide que, sin embargo, se establezca una cierta relación entre lo que se hace y lo que se quiere. Pero el objeto será siempre un objeto de desecho. No quedan más que objetos de desecho con los que el deseo recorre el hilo de la vida real entre sus escombros y no entre sus ideales. Que no se trate de una hipocresía clerical bajo la bandera del entusiasmo nos devuelve la pregunta sobre la creencia. ¿Se puede vivir sin el aseguramiento de la creencia? Al menos su cuestionamiento introduce la distancia ética entre el sujeto y la creencia, entre

el sujeto y sus imposturas. No sé si se puede cumplir, pero es el horizonte utópico de la tarea analítica. Por eso es un duelo imposible, porque no admite sustitución y porque no acaba nunca de concluir. No hay duelo más genuino y radical, más difícil, por no decir imposible, que el de la verdad y la creencia, aquel que te permite verte como creyente desvalido, no como creyente armado. Pero, ¿dónde sostener entonces la decisión de vivir?³

Capítulo 20

Acedía e historia: a propósito de Walter Benjamin

[En la conocida Tesis VII de su texto Sobre el concepto de historial](#), habla Benjamín de la acedía. Dice lo siguiente: "Fustel de Coulanges recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sepa sobre lo que ocurrió después... Es el método de empatía. Nace de la desidia del corazón, de la acedía, que da por perdida la posibilidad de adueñarse de la auténtica imagen histórica, esa que brilla fugazmente. Los teólogos de la Edad Media la consideraban causa profunda de la tristeza... La naturaleza de esa tristeza se hace más evidente cuando se plantea la pregunta de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es que, innegablemente, con el vencedor. Ahora bien, quienes dominan una vez se convierten en herederos de todos los que han vencido hasta ahora. La empatía con el vencedor siempre les viene bien a quienes mandan en cada momento...".

Resulta extraño el uso que hace Benjamin de la acedía. La vincula a la desidia del corazón. Pero también a la empatía, lo cual no deja de ser sorprendente, pues si por algo se caracteriza la tristeza melancólica, o la acedía, es por la soledad que aleja del otro, mientras que la empatía parece ir en dirección contraria. Reyes Mate lo entiende como esa seducción por el pasado que conduce a una empatía del presente con el pasado. Yo lo entiendo más bien como una especie de frialdad e indiferencia por las consecuencias acaecidas y contingentes, que son las que hacen del pasado un interrogante vivo. El pasado inerte del que tanto gustan los historiadores académicos es una colección de momias. Nada en efecto más aburrido y triste que el libro de historia académica que no arrostra las preguntas del presente, que carece, por tanto, de memoria. "La Historia, incluso la mejor, tiene siempre algo de cadavérico, un cierto olor a sepultura", escribió Goethe. El historiador positivista está empapado de ese olor dulzón de lo que se corrompe o, peor aún, está seco y polvoriento. Se llama historiador, incluso científico, pero desconoce la historia, lo que se mueve y está vivo. Sofoca lo vivo supuestamente para diseccionarlo. Pero para ello ha de matarlo, ha de tomarlo como un cadáver. "Sólo al que una necesidad del presente le oprime el pecho", decía Nietzsche, necesita la historia, "una historia que enjuicie y condene", es decir, una historia intempestiva que cuestiona el presente y que lo mira desde su condición histórica de pasado. Por eso necesitamos la historia, para cuestionar el presente, no como el sacerdote aquejado de la

"enfermedad histórica" que asesina el pasado, lo mata, para dar al presente el estatuto del progreso y de la victoria. No hay un presente suficiente, no hay coincidencia del presente consigo mismo. Por eso necesitamos la historia, para no morir de rutina y de inanición. El sujeto es intempestivo e inactual, y la historia no es la narración de sus representaciones sino el enigma de la alteración de la vida de los hombres, repetida, y que por mucha jerarquía narrativa o legislativa que establezcamos retorna siempre como alteración y daño.

Por tanto, más allá de esa asociación, a mi parecer forzada, de la acedia con la empatía, lo que tiene sin duda mayor interés y enjundia en el texto de Benjamin es esa crítica a lo que llama "historicismo", o neutralidad a la hora de estudiar el pasado, o cómo matarlo. ¿Por qué nos habría de interesar cualquier episodio del pasado si no pertenece al interrogante intempestivo del presente? El interés por el pasado muerto, si no es hipocresía, es desidia o acedia, carece de preguntas, es pura inapetencia. Pero esa declaración de muerte está, sin embargo, sólo al servicio de quien domina el presente, de quien cree coincidir con él y ser su dueño, el hombre del progreso que se da aires de moderno, que no interroga ni cuestiona el presente, que lo ignora. Hay entonces una empatía, viene a señalar Benjamin a continuación, entre ambas muertes, es decir, entre el "historiador historicista" (el oficial o académico) y el vencedor, tanto el de ahora como el de entonces. "La empatía con el vencedor siempre les viene bien a quienes mandan en cada momento". El historiador es el clérigo del "cortejo triunfal en el que los dominadores actuales marchan sobre los que yacen en tierra". Es el amo del tiempo, cuya patología desconoce. Sería un tiempo atemporal, un tiempo, entonces, que no le atañe como síntoma, como huellas de una memoria desorientada, inquieta y misteriosa, cuyo secreto es el dolor que nos vincula a esa memoria. El pasado está siempre por descubrir. El saber positivista se cree el amo de los hechos, los ordena y los establece como jerarquía legible y legislada, sin atender a su insuficiencia sintomática, inapropiable. El historiador al que critica Benjamin se coloca lejos del trabajo que sabe la dificultad de captar el detalle sintomático. Eso le coloca como amo y exorcista del tiempo, para así entregarnos un tiempo puro, diáfano, fantasioso, irreal, atemporal y supuestamente inteligible. Se queda en la ignorancia de la complejidad del tiempo, de su latencia, de esa latencia que únicamente el conflicto y sus crisis pueden desvelar en el momento de su acontecer, o como síntoma donde aún perdura y vive el acontecimiento. El conflicto que se muestra en la crisis expresa el terror y la degradación de todo orden jerárquico. El historiador será el encargado de recuperar las fórmulas jerárquicas, para lo que tendrá que despreciar los detalles, lo sintomático. Ése es el historiador contra el que se levanta y se desespera Benjamin.

Que Benjamin hable de acedía me parece un error. Creo que la acedía tendría que ver con la llamada empatía que liga la muerte del pasado con el presente como continuidad de una única posibilidad. No habría por tanto otra posibilidad. Ésa sería la acedía aquí entendida como que lo que sucedió y lo que sucede no tienen otro interés que su facticidad, o si se quiere como fatal eterno retomo de lo mismo, de la misma alteración pero, a la vez, de la misma hipocresía del poder que se propone como salvador. Esa repetición, como tal repetición, da al tiempo el estatuto de memoria no narrativa, sino memoria de un afán y de un conflicto, de una confusa y contradictoria decisión de vivir. Es huella de un desfase entre los cuerpos heridos por el deseo de encontrarse y no sólo de aniquilarse, es, por tanto, desfase entre el afán y su satisfacción. El tiempo es no-coincidencia y desencuentro, carece de origen, viene del trauma y es interrogante de la vulnerabilidad, de la indefensión y de la demanda, no es mera persecución invasora. Por eso sería en todo caso memoria de una derrota, nunca de una victoria, pues la victoria se erige como conclusión del tiempo, como institución de eternidad, ignora su secreta derrota, la derrota que es la vida secreta de ese momento "eterno". Los esclavos, los sin-nombre, son la vida secreta de las piedras de la Acrópolis o de las Pirámides o del Coliseo, etc. Jules Michelet mostraba en su diario el noble propósito de un historiador riguroso que no quería ser la coartada del vencedor sino el "historiador de los muertos", en particular de quienes no tuvieron el tiempo de decidir sobre sus vidas, el tiempo, mejor dicho, de los derrotados. Los esclavos y los ingenieros de las Pirámides son quienes guardan el secreto de un tiempo del que los faraones no son más que máscaras desvitalizadas del terror.

Que Benjamín asocie la acedía, y por tanto la melancolía, con el cementerio sobre el que se levanta el monumento de la victoria repito que es un error, aunque sea cierto que el melancólico no encuentra otra posibilidad. Si insiste en vivir, y durante ese tiempo que insiste en vivir, resiste en esa creación al borde del abismo, desconectado y siempre al borde de la derrota definitiva. Por eso es un error, porque la melancolía es una derrota, no conoce ninguna victoria, ni la más efímera. Ésa es su tragedia. Sólo conoce la derrota, pero al final le fallan las fuerzas para no dar esa derrota por definitivamente concluida. No alienta ya ninguna pregunta más, ningún afán. Pero no hay que negarle la sabiduría acerca de que no hay monumento ni afán humanos que no estén gobernados por la creencia, cuya exclusión siente definitiva. Es una exclusión que a veces se quiere traducir en autosuficiencia maníaca. Pero eso apenas dura, porque no tiene el soporte de la complicidad criminal del rebaño y sus pastores, no tiene el soporte del canibalismo. Qué pueda hacer el melancólico con su exclusión será su particularidad sintomática.

Capítulo 21

Psicoanálisis y duelo imposible

Si el duelo de la creencia no admite recuperación, ¿dónde se sostendría entonces la decisión de vivir?, nos preguntábamos antes. ¿No es precisamente por ello un duelo imposible y, sin embargo, insoslayable? Como creyentes no podemos considerarnos melancólicos, pero del melancólico y de la psicosis en general podemos aprender el componente criminal que encierra toda promesa de salvación y de protección, que eso que llamamos Estado es una organización del crimen y del miedo, y que, por decirlo con palabras de Benjamín, "no hay un solo monumento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie" y que la creación es un modo de resistir en los tiempos de oscuridad. Del melancólico podríamos aprender que nada peor que atribuir verdad eterna a lo que sólo es creencia del desvalido. Sin los clérigos de la cultura, nadie comulgaría con las ruedas de molino de la Nación, la Patria, el Pueblo y otras ridículas proclamas del entusiasmo. Como decía Hölderlin en su epigrama *Advocatus Diaboli*: "Odio profundamente el cortejo de déspotas y curas, pero aún más al genio que acompaña ese envilecimiento"i, ese genio del envilecimiento que es el teórico del Estado o el clérigo que recita con tono monocorde y dulzón las letanías de la servidumbre. Que no exista creencia sin iglesia, pues en caso contrario perdería su escuálida consistencia, debería obligarnos a cuidar del daño que de manera sistemática llevamos a cabo con nuestras creencias. Pero ¿cómo cuidar de los efectos de aquello que sin la creencia desaparecería? ¿Cuál es el mayor daño, la creencia o su desaparición?

Pensemos en el recorrido del tratamiento psicoanalítico. ¿No parece inevitable una conclusión melancólica, aunque sólo fuera por el hecho de la experiencia de la ficción que somos? La experiencia analítica devuelve la extrañeza del mundo y su inconsistencia, ese momento inaugural de extrañeza, de la alteración y de la afectación que supone la afectividad. Esa afectación quizá es la condición de la construcción de los afectos, de un vínculo que no viene dado y que está por construir, sin que quede inevitablemente reducido a la acumulación gregaria que pone siempre fuera la causa del sufrimiento. Quedaría entonces como posibilidad la tarea de construir mundo sobre el vacío originario, que Hölderlin llamó *Urteiling*, escisión originaria, es decir, pulsional. Construir en vez de legislar supone incluirse en el acto, en lo que se hace, para lo cual se ha de incluir la propia demanda y el propio deseo en el dar lugar y espacio a quienes encuentras en los residuos del orden jerárquico. Ése es el espacio de lo vivo. En esos residuos hay memoria y en esa memoria el amor no basa sus argumentos en la

apropiación de la respuesta. La fragilidad es su vida. El elegido es esclavo del ideal y esa cárcel cultiva la muerte libidinal. Se ve, por ejemplo, en el empeño narcisista de quien quiere ocupar permanentemente ese lugar de elegido, impedido de toda elección y, en suma, de la decisión de vivir, y que suple la vida con el engolamiento de una autosuficiencia que reclama el culto sin el que sólo sería un cadáver. Se vive la experiencia del amor cuando se da más que cuando se recibe. Esto debería trastocar la ley hegeliana del reconocimiento, donde se sostiene el orden del envilecimiento y de la humillación bajo el látigo de la aprobación. ¿Conduce eso a la melancolía? La apuesta es que la extrañeza del mundo aliente un deseo de vivir, de soportar la vida sin instituir al otro como agente del daño, tal como hace el fantasma sadomasoquista. Ésa es tarea cuya imposibilidad no está decretada, y no podría ser otro el horizonte de la tarea analítica.

Así pues, hay que preguntarse por el destino de la libido en el desarrollo de un análisis. La repetición de la extrañeza del mundo, de la que hablo, es la extrañeza de un mundo no concluido, no legislado sino sintomático, que requiere la creación de un modo de sentir, que por determinado que esté su carácter sintomático, es permanente incompletud y, por eso mismo, fuente libidinal. Esta extrañeza sintomática va ligada, o es también efecto, del desprendimiento de los modos fantasmáticos de aseguramiento de la respuesta del otro. Libera, por tanto, la demanda inconsciente, que se sostiene en la experiencia e inscripción de la pérdida. No se puede programar, la vida no para y la demanda inconsciente es el modo de establecer un vínculo entre esa vida y el hecho de la subjetividad. Ese vínculo tendrá que ver con la voluntad de vivir que ve en la carencia un deseo. No es la ley del reconocimiento ni de la aprobación. Des-hipotecar la demanda inconsciente va a permitir que se pueda articular en la palabra que se dirige a los otros. Esa liberación, insisto, abre una posibilidad libidinal que puede no coincidir ni con la reclamación belicosa ni con el endeudamiento. Éste es al menos un objetivo de la tarea analítica: cómo desprender la demanda inconsciente de la esclavitud a la respuesta del otro.

Pondré un ejemplo sencillo. Una mujer ha tenido diversas "parejas" con una característica común: eran de menor nivel intelectual y económico. De esa forma ella se aseguraba la dependencia del hombre y escondía su soledad en el empeño de ser el yo-ideal del padre, disimulando así su constante cuestionamiento como mujer. Durante el tratamiento establece una relación con alguien que, según ella, "sabe leer y se gana la vida". Esta relación la angustia en la medida en que el hombre se le aparece como figura del Ideal que la deja en falta. La tarea de restituir su lugar de yo-ideal del padre se le revela ya imposible. Pero quizás ahí puede comenzar el camino de sostenerse como

mujer ante un hombre sin convocar de inmediato la angustia de abandono.

Muchos ejemplos similares se podrían poner, como aquel hombre que busca constantemente ser el elegido y que se aparta de la relación horizontal con los hermanos o compañeros de trabajo, permanentemente expuesto a la decepción y al victimismo hasta que pueda quizá comprender que su maniobra de exclusión es suya y no de los demás, y que la vida está fuera de esa relación vertical e incestuosa que pretende con su "jefe".

Valgan estas pequeñas referencias para señalar la razón de ser del oficio "psi", que radica en la dificultad de separar la demanda amorosa de su maltrato, de cómo quien oculta su desamparo en una trama de resentimientos busca alianzas humillantes mientras maltrata lo que supuestamente quiere, pero cuya apropiación, sin embargo, nunca es suficiente, por lo que aquello que se quiere se convierte en obstáculo para no se sabe bien qué reivindicación, qué ideal, qué ajuste de cuentas o qué definitiva derrota. La trama infinita de la aprobación y el aseguramiento impide que la afección se emplee en la formación de los afectos. Pero el afecto no es nunca un acabado ordenamiento de la alteración pulsional, por lo cual no puede escapar de la soledad ni tampoco de la destrucción o del daño. El afecto, si no es sólo alianza de pertenencia, es la posibilidad de construcción libidinal de un objeto que únicamente tiene el valor de su elección. El afecto es por tanto una tarea ética que resiste al daño, a la incompatibilidad con la vida del otro y a la beatífica complicidad patriótica para no arriesgar la propia vida. Cambiar el soportar la vida, o, si se quiere, la enfermedad de la vida por su aseguramiento, no deja abierto más que el camino de su destrucción.

Resistir conlleva renunciar. Bichat definía la vida como los modos de resistencia a la muerte. En términos nietzscheanos se podría decir que afirmar la vida es renunciar a la ley y a la venganza que representa el Estado, aún a sabiendas de que la propia libido va a buscar de nuevo su aseguramiento crediticio y eso termina siempre instituyendo una causa del sufrimiento y en definitiva una acusación. A lo más que cabe aspirar es a que se pueda tomar esa necesidad de esconder el desamparo en la acusación como una repetición que no ignore que tras ella sólo hay una precariedad y una demanda, y no el ejercicio de un poder, de una deuda o de una simple reclamación. El síntoma es ante todo repetición, carácter, no sustitución, repetición de una modalidad de afección y de defensa.

Con el psicótico se puede aprender lo que significa la experiencia desnuda de la alteración de la vida y lo que hace para soportarlo. Esa enseñanza que recibimos es la

única compañía que podemos ofrecer en algunos casos. En esa enseñanza está también la extrañeza del mundo que un análisis llevado más allá de sus acomodos defensivos, y enfrentado entonces al hecho desnudo de la alteración pulsional, ha de abordar. Probablemente la huida de esa experiencia está en el fundamento de la comunidad analítica como comunidad de creyentes del psicoanálisis. El psicoanálisis convertido en profesión de fe protege de la soledad de su experiencia. No cabe otra razón para entender el encierro del psicoanálisis en una protección que sacrifica las preguntas que lo originaron y que no dejan de empujar a su propio cuestionamiento. Pero el psicoanalista parece no querer recorrer el camino de su cuestionamiento. Y de ese modo el psicoanálisis que rompe con la filosofía como espacio de la representación y pone en su lugar determinante la afectividad termina siendo, sin embargo, una catequesis de los buenos sentimientos, del falseamiento de los afectos. No hay otro modo de explicar por qué el pensamiento psicoanalítico ha clausurado su gran descubrimiento y en vez de afrontar el hecho psíquico como lo originario lo ha convertido en un adorno catequético para huir de la desesperación que supone darle ese lugar originario. Resulta curioso que la experiencia analítica de las servidumbres infantiles, del desamparo, termine favoreciendo ese infantilismo, como si acercarse a la experiencia del desamparo sólo sirviera para asustarnos y buscar refugio en el sadomasoquismo infantil. El vínculo que se observa en la comunidad psicoanalítica es la idealización del psicoanálisis como instancia trascendental de protección. El objetivo es entonces única y exclusivamente la reproducción y distribución jerárquica de un saber oficial reducido a la organización profesional.

¿Por qué se produce esa huida de la experiencia? He hablado de duelo imposible. Se puede hablar de duelo imposible cuando la experiencia de la angustia, como alteración de la vida, se hace presente de modo irreparable, sin desplazamiento o sustitución. Ante eso puede advenir la denegación más radical, como única salida, pero no ya la denegación que lleva a cabo el sujeto en su confusión más armada, sino esa denegación hecha en grupo, en comunidad, y bajo el modo de doctrina. La institución psicoanalítica y el llamado "discurso analítico" constituyen un monumento a la denegación. Tienen la particularidad de denegar aquello que sería su razón de ser, su descubrimiento de la vida como expropiación, anhelo y soledad. Es la denegación en el estricto sentido de la mentira que Nietzsche definía en *El Anticristo* como "No querer ver lo que se ve", no querer ver algo tal como se ve. Esta segunda denegación es tal vez la peor, porque no deniega lo que se ve, sino que falsea lo que se ve. El psicoanálisis, como doctrina o institución, es así un monumento a la mentira, denegación de aquello que ha descubierto. Si la vida alterada o afectada, si la vida pulsional, carece de objeto adecuado, de

coherencia inmanente, y si, por otro lado, la trascendencia es un engaño del ideal y de la alienación, resulta que el psicoanálisis mismo va a pretender ocupar ese lugar de coherencia entre la pulsión y el objeto. El psicoanálisis se convierte así en objeto alucinado de culto. El psicoanálisis será él mismo el objeto que cubre el vacío pulsional, el objeto idealizado como único y adecuado. Todo se verá cuestionado menos el propio psicoanálisis en cuanto objeto de culto y vínculo de la comunidad psicoanalítica. El psicoanalista se convierte de ese modo en un "despreciador de hombres" que acapara su propio objeto de culto, hipostasiado, como resultado de ser el único frente a todos los demás objetos de desecho. Es la maniobra de la Iglesia que dice despreciar las pompas del mundo para así establecer una esfera de poder que no da cuentas al mundo, pero que le exige obediencia y sumisión. La miseria del mundo, la miseria que es el mundo, es ad maiorem Dei gloriara, la gloria de Dios se corresponde con la miseria del mundo. Éste es el descubrimiento más atroz que puede hacer un psicoanalista, el verse tal como se ve, en ese lugar de impostura, de quien se ofrece como único objeto entre todos los desechos del mundo. No hay psicoanalista solo, es decir, sin Partido, tal como decía Sartre del comunista, a propósito de Paul Nizan. Pero a su vez el psicoanalista que no está solo es un hipócrita que predica aquello en lo que por su propia condición no puede creer. Contra esa soledad se erige la comunidad psicoanalítica, la Escuela o como se llame, la Iglesia o monumento a la mentira que desprecia y condena al rebaño del que vive. El psicoanalista se verá así entregado a la "causa" en la que tendría obligación de no creer. Como le sucedía a Maquiavelo con Florencia, el psicoanalista ha de amar la Escuela más que la vida eterna. El psicoanálisis, como objeto de culto y doctrina de acusación, es el resultado de un duelo imposible que frente a la ficción del mundo se erige a sí mismo como el único saber y el único objeto. Ha convertido la extrañeza del mundo en comunidad ex-tática que ha perdido la distancia entre el sujeto y su ficción. La única opción que le queda es la "destitución subjetiva", pero no como Nietzsche, que en su ataque a la subjetividad queda absorbido por ella en el silencio melancólico que la verifica, sino al modo hegeliano de confundirse y fusionarse con la comunidad.

La comunidad aparece, pues, como el mayor aseguramiento. El resultado es una comunidad de distribución de poder, de resentimiento y de rivalidad, obligada a disimular ese resentimiento con la bondad y la indiferencia ante los pacientes. El lugar adecuado para ejercer esa bondad meliflua y ese supuesto saber superior es el trato con los pacientes. Ellos son como la hostia que se come cada día en el altar del psicoanálisis. El duelo imposible tiene pues el riesgo de convertir la clínica en un rito caníbal que quiere apropiarse de la vida del otro para alentar un deseo muerto. El resultado es que ambos, paciente y analista, se ven en esa dependencia de culto que ya no soporta la

soledad del deseo, que no soporta el deseo mismo sin la cobertura de las relaciones de dominio. La soledad es la distancia requerida para que el malentendido no se convierta en rencor, en daño. Al menos para que el daño no sea el objetivo. El malentendido viene de que el otro no consigue acoplarse al circuito pulsional, al empuje imparable de la pulsión. Eso introduce la insatisfacción en el propio recorrido pulsional. Versagung es el término freudiano que tanto cabe traducir por "frustración" como por "decepción", pero que tiene además el matiz de lo que no marcha, lo que no funciona y no es como se preveía o se fantaseaba. Nos separa una distancia insalvable y esa distancia es, sin embargo, también la posibilidad del afecto, con tal de que no se vea reducido a las artimañas narcisistas del yo-ideal o de la confusión entre el objeto narcisista y la fuente libidinal, confusión hoy tan ridículamente reclamada en los manuales que proclaman el valor de la autoestima como la buena componenda con los sentimientos.

El duelo imposible tiene su referencia en el vacío pulsional, en la falta del objeto adecuado y en la consiguiente insatisfacción inherente a la pulsión. Como ese vacío pulsional lo produce la expropiación del cuerpo por la palabra, sucede entonces que el objeto que mejor podría crear la ficción de colmar ese vacío sería el objeto persecutorio, que Nietzsche quiso resumir como miedo a la vida o miedo a sí mismo en cuanto viviente solitario. La angustia convertida en miedo revela la manera de poner fuera la causa del "dolor originario", de esa alteración del instinto. El sujeto se hace miedoso porque su incoherencia con la vida y su dependencia dan al otro el lugar de la causa del sufrimiento. El juego indistinto de la víctima y del verdugo se pone en marcha ya de manera ilimitada y recurrente. La demanda va a sufrir los avatares del afán de propiedad, y así se pervierte y se convierte en empuje al daño. Se produce de ese modo la paradoja de que si el otro te busca como viviente lo sentirás como una invasión y si no lo hace lo vives como abandono. La vida psíquica, o vida subjetiva, es radicalmente contradictoria. Se entiende entonces que la tarea primordial de la clínica psicoanalítica debería ser esclarecer el estatuto de demanda de la pulsión y que para que esa demanda se active y se articule con los otros no puede admitir apropiación ni puede asegurarse, es decir, ha de soportar su propia incoherencia inmanente, no puede acomodarse a sí misma como hace el instinto. Condena al amor y a la destrucción, ése parece ser el destino del sujeto, angustiado desde su origen. Lo que imaginamos del otro, lo que fantaseamos que queremos de él, las expectativas que nos hemos creado no se realizarán y, sin embargo, no cesa el anhelo de apropiación como consuelo, un consuelo que, paradójicamente, es lo que introduce el daño y el maltrato. Hay demasiadas cosas que no podemos remediar, que no podemos evitar, y ningún ideal puede sostener nuestro deseo. Sólo la limitación de nuestro afán de aseguramiento, de apropiación del otro (el que fuere: amante, hijo,

padre, amigo, discípulo o maestro), es el límite del daño. La distancia de la soledad es la distancia ética del sujeto respecto a sus ficciones de dominio, distancia sin la cual la institucionalización de la complicidad se convierte en hipocresía sentimental y en elogio de la violencia y de la crueldad. ¿Cómo crear esa distancia?

El duelo de los ideales narcisistas de elección y protección, el duelo de las creencias queridas para vivir, es un duelo imposible porque no se puede vivir sin creencias pero a la vez ese duelo imposible es la condición de la distancia íntima, o distancia ética, entre el sujeto y su ficción. En esa soledad el duelo es tanto fuente libidinal como testimonio de su ficción. Ese duelo, o distancia entre el sujeto y su ficción, da a los encuentros una sensibilidad tanto amorosa como triste. El mundo no consigue perder su extrañeza y nuestra impotencia no puede alcanzar, sin embargo, la indiferencia ante el mundo. Ese duelo es a su vez nuestra posibilidad de vivir no sólo en esa extrañeza sino de esa extrañeza, la que como síntoma (como determinación inconclusa y contradictoria) nos incumbe. Digo más, ese duelo imposible, esa extrañeza del síntoma, es lo que puede permitir algún tipo de relación entre lo que hacemos y lo que anima nuestro querer. Nunca podremos encontrar refugio asegurado en la vida institucional.

Capítulo 22

De la doctrina a la utopía

¿Por qué razón el psicoanalista pareciera tenerlo más difícil, como si necesitara el entusiasmo colectivo para no morir de pena o de melancolía? ¿Por qué precisamente el psicoanalista, a quien más se le podría exigir que sostuviera ese duelo imposible? ¿Por qué tienen los psicoanalistas la necesidad de buscar el aseguramiento de la secta? ¿Por qué se muestran tan dispuestos a sustituir el cuestionamiento por la adhesión doctrinal? Quizá saben que todo saber no tiene otro objetivo que el no querer saber lo que se sabe, por lo que el mejor refugio es la doctrina, aún a sabiendas de que el psicoanálisis es, si fuera consecuente, cuestionamiento de toda doctrina y de toda representación. Cuando en época reciente se ha usado el eslogan de la caída de las identificaciones para definir el final de análisis, lo que se está proponiendo es, únicamente, una sustitución de identificaciones; no una distancia del sujeto respecto a sus identificaciones sino una nueva identificación, una identificación de nuevo cuño, más definitiva, la plena y extática identificación con la comunidad psicoanalítica.

He dicho más arriba que la propia experiencia analítica conduce a ensalzar el psicoanálisis mismo para ponerlo en el lugar del objeto único. Para entenderlo mejor hay que tener en cuenta el papel de la transferencia en la clínica psicoanalítica. La transferencia crea un vínculo muy particular por el componente regresivo que pone en juego. Entiendo por regresión la repetición de un vínculo primario en el que se dan cita a la vez la indefensión, el desamparo infantil y el aseguramiento fantasmático que pone la causa del sufrimiento en el otro, a quien atribuye la tarea de protección. Por eso se puede entender como ilustración del llamado "síndrome de Estocolmo", que responde a una situación no querida en la que el sujeto está sometido a un radical desamparo, en manos de alguien de quien depende su vida. Desamparo y secuestro de la voluntad aparecen conjuntamente. En la transferencia la situación es querida, pero el niño que aparece se siente igualmente desamparado, y atribuye con más facilidad y entusiasmo su salvación al analista. Por eso es una oportunidad de tratar y analizar la escena infantil, lo que podemos llamar la escena incestuosa, la que posee el valor de la marca del desamparo y de la protección, y desde la que todo entretenimiento intelectual es enteramente secundario. Pero para poder abordar esa escena no hay que predicar ninguna doctrina, sino tratar los afectos, la angustia y el miedo que constituyen nuestra intimidad. Para ello el psicoanalista debe renunciar a su papel de salvador ("redentor", dice Freud) para así promover una separación sin la que no cabe el trabajo del inconsciente. Ni el

inconsciente ni el síntoma tienen jerarquía. En el inconsciente están las marcas de la experiencia del cuerpo del otro, sin argumento o subordinación a un orden atributivo. Es una determinación sintomática. La jerarquía la introduce la atribución fantasmática de poder, el aseguramiento sadomasoquista que se repite en la transferencia. Pero para que la transferencia pueda ser una posibilidad de elaboración inconsciente, el analista ha de renunciar al poder sadomasoquista que la transferencia le atribuye.

Pero ahí está la dificultad. ¿Cómo podría renunciar el analista a esa posición de privilegio, en la que se siente reconocido y amado incondicionalmente, cuando su propio análisis le ha conducido a tomar su ejercicio como fuente libidinal primordial, si no única? ¿No se oye decir cada día, en cualquier grupo psicoanalítico, que el psicoanálisis, como el sacerdocio, "imprime carácter" y que o se es psicoanalista en cuerpo y alma, en la entrega total a la "causa", o no se es psicoanalista? ¿De qué podría vivir entonces si no es de la vida del rebaño? ¿No ha devenido en su caso la experiencia analítica un encierro conventual? Se corre así el riesgo de moverse en la escena transferencial encapsulado en ella, sin salir de ella. La Escuela lacaniana, por ejemplo, sería un modo de cómo extender la regresión transferencial al grupo. El objetivo no sería salir de la escena transferencial sino extender dicha escena a la Escuela. Sitúa ese objetivo en lo que llama "atravesamiento del fantasma", como tránsito hacia un nuevo mundo, una nueva comunidad de elegidos.

En Freud no era exactamente así. Para Freud la "cura" psicoanalítica actúa per via di levare, es decir por despojamiento. Retoma la vieja tesis estoica de la ascesis, que consistía en un acto de rememoración para conocer qué eres y para establecer la distancia que permita relacionar lo que haces con lo que quieres. No es una retirada del mundo, sino una vuelta problemática al mundo, una secularización se podría decir, una salida de la escena incestuosa. Freud decía que el objetivo de un análisis es la "vuelta al mundo", despojado idealmente de temores paranoicos y afanes vengativos. ¿Por qué, sin embargo, todo ese empeño por preservar el psicoanálisis de su confrontación con el mundo exterior? ¿Por qué considerar que sin la protección institucional el psicoanálisis no puede sobrevivir? El psicoanalista freudiano ha de estar validado, respaldado y en comunión con la jerarquía psicoanalítica. En la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) se privilegia la jerarquía institucional supuestamente con el objetivo de impedir el incesto. La jerarquía institucional crea una trama de normas, prohibiciones y grados que se organiza en torno a una referencia patrimonial de la doctrina. En la IPA la doctrina no es mero saber esotérico del maestro-gurú, es la referencia institucional misma. Por eso, como diría san Agustín, no importa tanto el contenido de la doctrina sino el hecho de que

exista como "verdad" institucional. El contenido sería la institución misma. Por eso, la IPA, a diferencia del lacanismo, admite en su seno corrientes diversas, desde el kleinismo a un cierto lacanismo discursivo, a condición de que quede intocable la jerarquía institucional. Es el modo de someter los afectos a regulación jerárquica.

El resultado es que mientras la IPA terminaría siendo una asociación corporativa, con una cierta libertad de pensamiento y una estricta fidelidad a los intereses corporativos, la Escuela sería entendida como una comunidad de iniciados, como una comunidad religiosa en la que se busca el entusiasmo como fuente libidinal colectiva y en la que el deseo, una vez atravesado el fantasma y producida la "destitución subjetiva", se disuelve por entero en el cuerpo místico de la comunidad. Así queda impedida toda libertad de pensamiento y se practica, como en la Edad Media, el voto de *stabilitas loci*, una estricta obediencia al Maestro. Lo que importa, más que la institución, es el vínculo transferencial como nuevo e indestructible lazo comunitario.

Esta confrontación recuerda la vieja oposición Carl Schmitt/Hans Kelsen, entre decisionismo y normativismo positivista. Es cierto, como decía Carl Schmitt, que todo orden jurídico se apoya en una decisión y no en una norma, pero ¿cabe concluir de eso que no hay otro fundamento de la soberanía que el acto que inaugura el "estado de excepción"? Hegel dijo en su *Filosofía del Derecho* que el pueblo no sabe lo que quiere. Ese no saber se refería al pueblo antes de su constitución como "unidad política". La unidad política es lo que da al pueblo la mediación de lo universal que le otorga el Estado. De ese modo Hegel introduce una trascendencia que chupa la sangre del susodicho pueblo y usa el miedo y la angustia, a los que por otro lado pretende ignorar, para alimentar el monstruo del Estado y de la guerra. Schmitt era un hegeliano quizá más lúcido, sabía que lo que de verdad aúna al tan traído y llevado pueblo es la servidumbre. Por eso decía que el pueblo es esa unidad política en cuanto que se somete a la voluntad única del Führer, que es quien da su "ser político" a la masa. Ya no está en primer plano la mediación hegeliana sino la sumisión al Führer. El pueblo adquiere identidad en su presencia inmediata a sí mismo como pasión de servidumbre y dominio. De ahí la importancia de la aclamación. Dicha presencia inmediata del pueblo a sí mismo es el acto soberano del Führer.

No quiero entrar ahora en mayores disquisiciones sobre la cuestión de la identidad y la representación, que traté anteriormente en relación con la pulsión. Si traigo aquí este viejo debate, de raigambre hegeliana, es para subrayar que la idea de que el pueblo no sabe lo que quiere, aunque quiera, es para ilustrar que ese no saber es un no saber originario, ligado a la angustia, y que da lugar al miedo y a la institución del fantasma

sadomasoquista como refugio. Cuando digo un no saber originario, quiero decir que ese no saber pone en cuestión todo saber, el que fuere. Es, por tanto, un no saber que sabe, o conoce, ese no saber, y el modo más radical de ignorarlo es la deriva sadomasoquista. En Schmitt esa deriva es el decisionismo del acto que funda el derecho por fuera del derecho. Para el hegeliano más ortodoxo el no saber del pueblo aparece siempre de una u otra manera en la doble dirección del acto del soberano, aunque siempre en la perspectiva de la mediación "política" estatal. Así pues, estaría, por un lado, el saber positivo que sólo el Maestro puede impartir como acto soberano, como acto de imposición, y, por otro lado, habría otro saber que se instituye por la mediación de la doctrina y que tomaría su legitimidad de esa doctrina como institución, más que del acto del Maestro. Este segundo caso respondería en el campo del psicoanálisis a la IPA, donde el Tribunal de alegación sería una especie de Tribunal Constitucional o, si se prefiere, Tribunal Supremo, que establece la normativa de la discusión, mientras que en el primer caso estaríamos en el lacanismo, donde no hay tal Tribunal, sino que la referencia del saber es únicamente la enseñanza del Maestro, el único "guía". Pero en ambos el punto de partida es que "el pueblo no sabe lo que quiere", en el sentido hegeliano de la necesidad de mediación del saber superior como referencia institucional de doctrina. Cuando esa referencia no tiene mediación, se sostiene sólo en el acto de magisterio.

Ahora bien, en ninguno de los dos casos se atiende al no saber inherente a la vida, a la carencia de sentido que tiene la vida en cuanto vida, de modo que el no saber sería inherente al deseo mismo de saber por ilusorio que fuere, pero que en cuanto deseo está vinculado a un anhelo de vivir, no sólo, por tanto, reducido a un saber exterior de referencia. Por esa razón, en ambos casos el paciente no es fuente de saber, sino objeto de adoctrinamiento o campo de aplicación de la doctrina. El psicoanálisis sería así o una técnica o un acto de magisterio, pero no un arte de la escucha, de lo que he llamado "atención creativa". He aquí un problema de envergadura que plantea la incompatibilidad, de hecho, entre la escucha analítica y la doctrina psicoanalítica.

Podemos argüir, con Hegel, que el tenaz empeño institucional tendría un objetivo más noble, como sería el de proteger una práctica, tan intrusiva en la intimidad de los pacientes, de las tentaciones más infames, como por ejemplo, la de vivir de la apropiación y connivencia con la demanda infantil de acogimiento, con las derivas delirantes, persecutorias, que tal apropiación narcisista puede conllevar. La institución se propondría, entonces, como barrera a esa intromisión, quizás a costa de desviar la infamia hacia los corredores de la intriga institucional. La institución se establecería

como mediación que da a un espacio de intimidad un estatuto, como diría Hegel, "ético-político" o estatuto público, por lo que el psicoanalista, como el funcionario hegeliano, se convierte en el "especialista del universal", el representante genuino de la vinculación de la voluntad particular a la voluntad general, o más precisamente, en nuestro caso, el que da al decir particular una relación con la doctrina "universal", y ésta sería su "efectividad" hegeliana. El psicoanalista-funcionario sería el representante de esa unidad entre lo particular y lo universal, y establecería así el sentido público o mediado del acto de escuchar, que en realidad no sería más que el acto de referir a otro lugar lo que se escucha, para así darle otro destino que lo particular. Ese destino no puede ser otro que la doctrina institucional. La institución sería la representación de la unidad de doctrina sobre la que se funda la identidad de representación. Se instituye así el nombre de la Ley y su consiguiente normativa profesional: quién es o no psicoanalista y quién es o no paciente, y, sobre todo, los modos de acceso al "ser psicoanalista" o funcionario del universal "psicoanálisis". El paciente se convierte en una abstracción y el psicoanalista en garante de esa abstracción.

Resulta cuando menos curioso que en la IPA se preconice la interpretación de la transferencia, quizá para pretender una dimensión menos abstracta o menos funcional de la práctica analítica. Pero lo que con eso se consigue es simplemente activar el infantilismo del paciente bajo la excusa de su neutralización, y exigirle una sumisión jerárquica a la doctrina que está en las antípodas del saber que quepa destilar o formular del inconsciente, que carece de jerarquía y, por tanto, de doctrina. Pero mirado desde la doctrina institucional no podría ser de otro modo, pues ese infantilismo es la prueba del catecúmeno, el tránsito a la comunidad de creyentes y, en definitiva, la garantía jerárquica.

Aparte del lacanismo y de la IPA, hay otros intentos como, por ejemplo, el llamado "psicoanálisis relacional", que retoma la vieja tesis del "análisis mutuo" de Ferenczi, y que busca una horizontalidad en una cierta complicidad subjetiva, o intersubjetividad. Esta corriente psicoanalítica ha vuelto a privilegiar el campo de la afectación y de los afectos pero se ha desentendido de la particularidad y extrañeza del sujeto del inconsciente o sujeto del síntoma, sujeto pulsional y sexuado que carece de abstracta proporcionalidad. De nuevo se ignora el conflicto psíquico y la propia idea de intersubjetividad conlleva la creencia de que los sujetos se pueden encontrar en un espacio trascendental sin la distancia del cuerpo. Pero ese espacio trascendental comete el peor error del clínico, a saber, ignorar la inmediatez del cuerpo pulsional, lo que representa no sólo el fracaso de la inmanencia sino también de toda ficción

trascendental. Esa pretendida proporcionalidad entre los sujetos es lo más contrario al hecho subjetivo, que es malentendido del cuerpo, malentendido entre vida y representación, entre cuerpo y palabra. En suma, el hecho subjetivo es el hecho pulsional que de manera contundente pone en juego tanto el anhelo de amparo como de satisfacción. El amor es esa distancia que se da en el seno del cuerpo parlante en el que el otro es anhelo igualmente corporal. La distancia, el pathos de la distancia, es lo contrario de la proporción y de la trascendental intersubjetividad. El loable propósito de desjerarquizar la transferencia no se consigue por la vía trascendental, que llevaría a incluir al paciente en una transferencia común o fraternal.

La transferencia no se interpreta, pues la interpretación es un abuso del saber jerárquico, como si la clave secreta del inconsciente residiera en un lugar virtual. Tampoco se analiza para medir la fidelidad al analista y al psicoanálisis. La transferencia es expresión directa de la afectación pulsional, y por eso es motor del trabajo del inconsciente, pero para que ese trabajo sea posible se ha de silenciar su dimensión fantasmática de obstáculo. El analista analiza la presencia de la escena incestuosa, cerrada e irrespirable, en la vida afectiva del paciente, pero no la incluye en la situación analítica, no analiza la transferencia. La transferencia es para el análisis, es decir, para la separación, no para la domesticación. El analista se coloca fuera de la escena transferencial. Ése es el no-lugar del analista y sólo desde ahí puede no ejercer el poder que se le atribuye. Guarda silencio sobre la transferencia, porque si alguna tarea tiene es la de que a quien escucha le sea posible el amor, no la insistente reivindicación de ser tenido en cuenta, de ser amado, sino la posibilidad de amar sin abortar la respuesta del otro con el victimismo de la exclusión o el chantaje de la deuda. Ése es el silencio del analista, el silencio sobre la transferencia, no sobre lo que escucha en ese marco transferencial, que es la oportunidad de escuchar en su estado más inmediato las dificultades de los sentimientos. Sobre eso no calla. La desproporción entre paciente y analista no es meramente jerárquica, como la que normalmente se produce en la consulta médica, es la distancia que coloca al analista en las afueras de la escena transferencial, de la escena incestuosa. Ese afuera, ese no-lugar, presta atención creativa a lo que como olvido está en lo que se dice. La atención creativa escucha esa vida olvidada de las palabras, esas palabras que buscan su afecto.

La única verdad de la que podemos hablar no es ninguna doctrina esotérica en la que hubiera que iniciarse, sino la memoria que guarda el olvido, o inconsciente, que el mismo devenir de la vida requiere, pero que no tiene por qué desembocar únicamente en miedo e ignorancia. Esa memoria es la que instituye el sujeto en la distancia temporal

que inaugura una vida alterada que busca a los demás. Por eso es cuidado del otro, vínculo del deseo, distancia y arte de la separación. Y por eso he hablado de construcción para referirme a la tarea del analista. Escucha el olvido y no lo legisla. Lo incognoscible puede encontrar algunas palabras breves y sencillas, en la medida en que se deja escuchar, en la medida en que se abre la puerta de la soledad y se rompe el encapsulamiento transferencial. Escuchar el olvido es escuchar lo incognoscible, la memoria de un sujeto viviente, de un sujeto pulsional, que debe recuperar la distancia para cuidar de sí en el cuidar del otro. La construcción desvela una lógica articulada pero abierta que desmonta las estrategias defensivas del aseguramiento. La construcción dice lo que la interpretación excluye. El deseo de vivir se agota en sí mismo. La melancolía nos queda como mudo silencio de un abismo sin palabra, que no guarda, por ello, ninguna vocación de trascendencia. Ésa es su enseñanza.

La tarea del analista es esa atención creativa que aprende palabras para el suceso más propio, las palabras del afecto, las palabras del olvido originario acerca de cómo aconteció la expropiación del cuerpo, la soledad y el afán de consuelo cuando aún no estaba todo confiado al control sadomasoquista. El amor es memoria de ese olvido. Por eso la transferencia se ha de ver también como espacio de esa memoria, de ese olvido, y no como sustitución de una no pertenencia ni como re-modelación del aseguramiento. Ésa es la condición de la salida de la transferencia, que, en el caso del analista, es salida de la doctrina patrimonial, de la impostura profesional que consagra la fusión entre el sujeto y su máscara, l'homme au masque, que es como Carl Schmitt calificaba la "terrible angustia de Descartes" al plantearse la cuestión del sujeto y su des-aseguramiento, des-aseguramiento que en Descartes tomaba el carácter de miedo al engaño del spiritus malignus. Descartes, decía C.Schmitt, "no está desnudo pero tampoco vestido, está enmascarado". Descartes estaba expuesto al engaño del spiritus malignus. Ésa era su sabiduría. Su "yo pienso" no era sólo pensamiento, era duda abismática, un sentir el vértigo de la inmanencia, que aún no había fabricado la vestimenta kantiana de la relación trascendental y biunívoca sujeto-objeto. La institución está para salvamos del engaño del spiritus malignus, para aseguramos del extravío pulsional y de la extrañeza del mundo. Cuando el psicoanalista se pone la toga de "especialista del universal" es un impostor, pero así queda asegurado en la doctrina, y el acto consigue el estatuto teatral de la representación de identidad. Ahí comienza la impostura de la inevitable escenificación de la representación legal y autorizada. El psicoanalista es el representante del psicoanálisis. Tal representación requiere un orden jerárquico, o legal, que establezca los grados de autoridad en relación a la representación constituyente del psicoanalista.

Ésta es la cuestión, éste es el conflicto que atañe a ese clínico que llamamos "psicoanalista", nombre ya del todo periclitado, que podríamos llamar de cualquier otra manera si le quitamos el estatuto de representante de la doctrina soberana y lo colocamos en ese otro terreno que no es la representación sino la escucha de lo que le interpela desde su propio dolor, más allá y por fuera de su representación legal. Se crea así, como decía antes, una incompatibilidad entre la clínica y la doctrina, entre la escucha y la doctrina, por tratarse de una escucha que no sólo es fuente de saber sino cuestionamiento del saber exterior a la palabra de un sujeto en su distancia de cualquier representación, distancia que viene justamente de la incompatibilidad de un sujeto con la unidad teleológica de hombre, naturaleza y mundo. Ese dilema es pues inevitable e irreductible.

Durante el tiempo de su encarcelamiento, Carl Schmitt escribió unas notas que fueron publicadas en un librito titulado *Ex captivitate salus*. En el apartado citado, en el que habla de Descartes, también corrige, a mi parecer, su versión del "enemigo". "¿Quién después de todo puede ser mi enemigo?". Y responde: "tan sólo aquel que puede ponerme en cuestión", para poco después citar el verso de Th. Däubler: *Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt* ('el enemigo es la figura de nuestro propio cuestionamiento'). Interesante reflexión sobre el conflicto que rige un saber que es cuestionamiento de sí mismo como saber que no alcanza la alteración de la vida, la vida que escapa al saber que la persigue. Se podría decir que el psicoanálisis es "enemigo" del psicoanálisis porque exige en sí su cuestionamiento, o, quizá con mayor precisión, que la escucha que llamamos analítica es enemiga del psicoanálisis porque no se puede dar sin su cuestionamiento, sin el cuestionamiento de la doctrina psicoanalítica. El enemigo al que se refiere Carl Schmitt no es otro que la extrañeza del mundo, la quiebra del narcisismo y de la identidad constituyente de la representación, quiebra sin la que no hay ni hospitalidad ni escucha de lo extraño o ajeno, sin la que, en definitiva, no existe el otro sino sólo la comunidad instituida, universal y abstracta.

Por eso digo que no hay escucha analítica, que no hay atención creativa, que no hay analista si no traiciona la institución, y eso se ve cada día cuando un psicoanalista, que se toma por representante del psicoanálisis, se atreve, sin embargo, a escuchar al paciente. Traiciona la institución en que se sostiene, porque en cuanto que escucha se coloca fuera de la ley de la representación y de la apropiación o secuestro de la voluntad del paciente. Ese silencio sobre la transferencia y esa traición a la institución, esa renuncia al secuestro de la voluntad del paciente, da al analista un lugar u-tópico, un no-lugar donde el olvido puede advenir como memoria pulsional, como memoria de lo incognoscible.

[El llamado pensamiento utópico ha desaparecido del pensamiento político. Pero no](#)

hay política, o ética, sin la referencia utópica del deseo emancipatorio, del afán de vivir. La utopía es el "lugar" donde se vive, donde el deseo de vivir resiste a la legislación del mundo, a cercenar la posibilidad. La utopía es, por tanto, el espacio de la vida. Sin ella entramos en los terrenos espectrales del fantasma. La particularidad del caso del analista es que únicamente ocupa ese lugar u-tópico con la escucha y lo que constituye lo pulsional de su saber: la atención creativa, aprender de los "pacientes", encontrar las palabras del olvido, las palabras que no cercenan el afecto, avivar, en suma, el deseo emancipatorio. El analista legislador es sólo un esperpento, el espectro que busca ser admitido en la hipocresía profesional. En el fondo, somos quizá culpables irredentos que ocultamos nuestra tristeza tras la toga de jueces, representantes de una Ley, a pesar de todo, sin nombre. El emisario de la Ley siempre es el más infame, el más siniestro, el más equívoco, el más falsario, por su condición de emisario de una Ley vacía que quiere cubrirse con el hegeliano "combate por el reconocimiento". "El combate por el reconocimiento y la sumisión a un señor o a un amo - decía el último Hegel-, son el fenómeno en cuyo seno surgió la vida en común de los hombres... 112. Esa vida en común busca con denuedo una Ley que le dé una identidad institucionalizada. He aquí el comienzo del horror, no la angustia, sino el horror y la destrucción. Ahí comienza la organización criminal del Estado, que hoy de nuevo comienza a aparecer de manera descarada una vez que se ha despojado de los buenos modales de la llamada socialdemocracia.

Capítulo 23

El psicoanalista ante la ley

Hay un conocido relato de Kafka, especialmente apreciado por su autor, titulado 'Ante la Ley', que está en las antípodas de ese hegeliano "combate por el reconocimiento". Aparece en dos sitios. En uno como relato autónomo y en otro, de forma comentada por el sacerdote, como parte de El proceso². Es una parábola que el sacerdote cuenta a Josef K. "Ante la Ley hay un guardián". Así comienza el relato o parábola. "Ante la Ley hay un guardián". Un día acude un campesino y "pide ser admitido en la Ley". Mas el guardián le dice que por ahora no puede entrar. El campesino decide esperar. Durante años está allí, "ante la Ley", en un taburete que le cede el guardián. Suplica al guardián y, a preguntas de éste, le cuenta cosas de su país de origen, de su infancia. Intenta así, y además con dinero, sobornar al guardián. El guardián acepta los sobornos pero lo mantiene a la espera. Ya viejo y a punto de morir le hace señas al guardián para que se acerque. "¿Qué más quieres saber ahora", pregunta el guardián, "eres insaciable". El hombre responde: "Todos esperan entrar en la Ley, ¿cómo es que en tantos años nadie más que yo ha solicitado entrar?". El guardián le responde alzando la voz: "Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada sólo estaba destinada a ti. Ahora me iré y la cerraré".

Uno se indigna con el guardián, con el guardián de la Ley, uno piensa que ha engañado al campesino con total descaro, que le ha hecho creer que aquella puerta era la supuesta entrada a la hegeliana "vida en común". ¿O quizás el campesino una vez más se dejó engañar por el guardián de la Ley? ¿Quién es ese guardián de la Ley? ¿Quién le nombró? ¿Alguien le encomendó la misión de engañar al pobre campesino? ¿Cómo es que el campesino pudo soportar toda una vida suplicando y entreteniendo al guardián que le impedía entrar en lo que era finalmente su propia puerta, su propio mundo? ¿No es el guardián de la Ley una invención del pobre campesino, del precario sujeto que busca la licencia para vivir? ¿No lo vemos continuamente? ¿No vemos continuamente cómo llaman a las puertas de la Ley para autorizarse a vivir?

¿Cómo no ver, entonces, en ese relato la descripción de una sesión de análisis? Ahí están todos los elementos: el guardián de la Ley, el pobre campesino extraviado pidiendo su lugar entre los vivos, el dinero, la entrega de la intimidad, la alienación de la demanda amorosa, pervertida además por la demanda de pertenencia a una Ley común, a una protección común. ¿Qué hace el psicoanalista con todo eso? En varias ocasiones he

asociado la figura del psicoanalista a la del guardián de la Ley. Reconstruyamos la escena. Alguien está retenido por quien se constituye en guardián de una Ley vacía y que impide el acceso a lo que está fuera de toda legislación, como es la propia vida, el amor, el deseo de vivir y su desesperación que no cesa en la tarea de vincular, como fuere, lo que se hace con lo que se anhela. Ese lazo se teje en la soledad, en el extravío que nadie puede remediar pero que permite, sin embargo, el cuidado. El guardián de la Ley engaña al campesino por hacerle creer que debe obtener permiso para cruzar la puerta que, como dice el texto de Paul Celan, no tiene otro dueño que la soledad. Se convierte así en siniestro emisario de una Ley que no existe. Sólo en el momento de su muerte es cuando Josef K. descubre por fin las preguntas sin respuesta: "¿Dónde estaba aquel juez al que no he visto nunca? ¿Dónde estaba el tribunal al que nunca había llegado?". Simplemente no tenían otra existencia, ni otro poder que el atribuido por la angustia y el miedo que guía a los filósofos de la historia. Al final parece claro que el guardián de la Ley no es más que una invención del campesino en la que, sin embargo, se sostiene todo el entramado del terror. ¿Podría usurpar el psicoanalista el lugar de engaño del guardián de la Ley? Me conmueve y me asusta sólo pensarlo. Como exorcismo vuelvo a las palabras de Paul Celan: "Llama a la puerta de tu soledad y pregunta por el dueño: si la puerta se abre, no habrás hablado en vano a los hombres".

Ésa es la otra posibilidad, la de poder seguir siendo actores sin, como decía Epicteto, creemos que sólo somos la máscara con la que nos vestimos. Quizá la tan cacareada ética del psicoanálisis no sea otra cosa que la distancia entre el analista y la institución, entre el analista y su impostura. Para eso debe servir la experiencia analítica, para crear la distancia íntima entre el sujeto y su máscara, entre el amor y la apropiación, entre el odio y la venganza, entre la vida y el sentido persecutorio, la distancia, en definitiva, entre el sujeto y sus argumentos, entre la creencia y la verdad. Ésa es la exigua oportunidad de escapar de la impostura y de la hegeliana paranoia institucional. La ética, frente a la regulación fantasmática del poder y del derecho, es la distancia interna del sujeto respecto a su máscara y respecto a sus creencias. El psicoanalista atiende la soledad del deseo, por lo que sólo pretende ayudar a abrir esa puerta y deshacer, en la medida de lo posible, el chantaje del aseguramiento. Así lo creo, como puedo creer en la utopía de un tiempo en el que los psicoanalistas, o algo parecido, se relacionen entre sí desde la distancia ética de la soledad de su deseo y de la palabra que puede dirigirse a la escucha, a la "atención creativa" que no se oculta tras la interpretación, y a una experiencia, puede que entonces común, y no a la sordera de la inercia institucional, cuyo único entusiasmo reside en su dogmatismo doctrinario, lo que impide toda distancia posible entre el psicoanalista y su impostura, distancia que considero requisito

fundamental para la escucha y el saber que, como dije al comienzo, incumbe a nuestra práctica en cuanto nos cuestiona. El duelo que acompaña el final de un análisis, y que he llamado "duelo imposible", nos descubre el vacío que somos y también el silencio del deseo. Desde ese lugar, la trama del poder es un teatro del absurdo en el que los personajes se dañan unos a otros en un desencuentro constantemente repetido.

¿Por qué dedicarse, si no, a este oficio, si lo que se anhela es la normalización y la instauración de un poder institucional? Retomaré, para terminar, las palabras de Walser: "no leáis siempre y de manera exclusiva esos libros sanos; acercaos un poquito a la llamada literatura enfermiza de la que tal vez podáis sacar un consuelo vital. La gente sana debería arriesgarse siempre de una u otra manera. ¿Para qué demonios, si no, conservar el sano juicio? ¿Para morir un día saludablemente? ¡Vaya un futuro desolador!..." 3.

Bibliografía

Adorno, Th. W: Notas sobre literatura, Madrid, Akal, 2003.

Aristóteles: El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX. Barcelona, Quaderns Crema, 1996.

Benjamin, W: "Sobre el concepto de historia", en Reyes Mate: Medianoche en la historia. Madrid, Trotta, 2006.

Bichat, X: "Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte", en Bichat, Madrid, Ediciones El Centauro, 1946.

Büchner, G.: Lenz. Barcelona, Nórdica, 2007.

Burton, R.: Anatomía de la melancolía, I, II, III, Madrid, AEN, 1997, 1998, 2002.

Celan, Paul: Poesía completa, Madrid, Trotta, 1999.

Chamizo, Octavio: Pasajes psicoanalíticos, Clínica Freudiana 1, México, Siglo XXI, 2009.

Colina, E: Melancolía y paranoia. Madrid, Síntesis, 2011.

Didi-Huberman, G.: La imagen superviviente. Madrid, Abada, 2009.

Epicteto: Disertaciones. Madrid, Gredos, 1993.

Esquirol, E.: "De la lipemanía y la melancolía", en Memorias sobre la locura y sus variedades. Madrid, DOR, 1991.

Falret, J. P: Clínica de las alucinaciones. Madrid, DOR, 1997

Freud, S.: Trauer und Melancholie, en Studienausgabe, III. Fráncfort, S.Fischer, 1985.

Freud, S.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, en Studienausgabe I.Fráncfort, S.Fischer, 1969.

Gombrich, E. H.: Aby Warburg. Una biografía intelectual. Madrid, Alianza, 1972.

Hegel, G. W F: Rasgos fundamentales de la filosofía del Derecho o compendio de

- Derecho Natural y ciencia del Estado. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Hegel, G. W. E: Fenomenología del Espíritu. México, FCE, 1966.
- Henry, Michel: Genealogía del psicoanálisis. Madrid, Síntesis, 2002.
- Hölderlin, E: Sämtliche Werke und Briefe. München, Carl Hanser, 1992.
- Hölderlin, E: "Epigramas", en Ferrer, Anacleto: Hölderlin. Madrid, Síntesis, 2004.
- Jackson, Stanley W: Historia de la melancolía y la depresión. Madrid, Turner, 1989.
- Kafka, E: Obras Completas, I, II, III. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, 2000, 2003.
- Kahlbaum, L.: Clasificación de las enfermedades psíquicas. Madrid, DOR, 1995.
- Kant, I.: Crítica de la razón pura. Madrid, Alfaguara, 1978.
- Kervégan, J. E: Hegel, Carl Schmitt. Madrid, Escolar y Mayo, 2007.
- Kraepelin, E.: Cien años de psiquiatría. Madrid, AEN, 1999.
- López Ibor, J. J.: Las neurosis como enfermedades del ánimo. Madrid, Gredos, 1966.
- Marx, K.: La sagrada familia y otros escritos. México D. E, Grijalbo, 1959.
- Michelstaedter, Carlo: "La melancolía", en La melodía del joven divino. Madrid, Sexto Piso, 2011.
- Nietzsche, E: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe(KSA) in 15 Bänden. Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Nietzsche, E: Poemas. Madrid, Hiperión, 1979.
- Pereña, E: La pulsión y la culpa. Madrid, Síntesis, 2001.
- Pereña, E: Soledad, pertenencia y transferencia. Madrid, Síntesis, 2006.
- Pereña, E: Fragmentos de la vergüenza. Madrid, Síntesis, 2008.
- Pereña, E: Cuerpo y agresividad. México. Siglo XXI, 2011.
- Plutarco: Moralia VIII. Madrid, Gredos, 1996.

Rahner, K.: "Creo en la Iglesia", en Escritos de Teología VII. Madrid, Taurus, 1967.

San Agustín: Obras completas. Madrid, B.A.C, 1946-1959.

Schmitt, Carl: El concepto de lo político. Madrid, Alianza, 1991.

Schmitt, Carl: Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947. Madrid, Trotta, 2010.

Schopenhauer, A.: El mundo como voluntad y representación. Madrid, Alianza, 2010.

Sófocles: "Ajax", en Tragedias III. Barcelona, Alma Mater, 1959.

Tellenbach, H.: La melancolía. Madrid, Morata, 1976.

Walser, R.: El bandido. Madrid, Siruela, 2003.

2 Creo en la Iglesia, en Escritos de Teología VII, Taurus 1967, pp. 113-131.

En Obras apologéticas, Obras Completas IV Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

s De Trinitate XIV 8, 11, en Obras Completas, BAC, V

Th. W Adorno: "Parataxis", en Notas sobre literatura, Akal, 2003, pp. 429-472.

Citado por J. E Kervégan: Hegel, Carl Schmitt, Escolar y Mayo, 2007, p. 200

6 Von den Preunden en Menschliches, Allzumenschliches, KSA, 376.

8 Poemas, Hiperión, 1979, pp. 20-22.

Unter Freunden, en Menschliches, Allzumenschliches, KSA, Ein Nachspiel.

9 Concluido ya este libro tuve la oportunidad de leer la obra de Michel Henry Genealogía del psicoanálisis, publicado en castellano por la editorial Síntesis en 2002. La edición francesa es de 1985. Abraham Godínez, un amable y riguroso lector mexicano, me advirtió de una posible afinidad de mis libros con la obra de Henry. La obra de Henry es sorprendente y, desde luego, inusual en filósofos que se acercan y escriben sobre psicoanálisis. Michel Henry no habla demasiado de psicoanálisis. Sólo le dedica el último capítulo del libro. Sin embargo, no se podría entender lo que escribe sobre el psicoanálisis sin los capítulos anteriores, dedicados a analizar y criticar la metafísica occidental de la representación, pero no al modo heideggeriano de la apertura del ser como trascendencia que elimina el subjectum confundido con el sujeto kantiano y, en ese sentido, usurpador del ser. Ese ser puro y auténtico no es el que le

interesa a M. Henry. No le interesa la liturgia monocorde del ser. Su crítica a la metafísica de la representación encuentra su real fundamento en el psicoanálisis, para el que la afectividad sería la única "revelación del ser". Frente a la metafísica de la representación Henry indaga en Schopenhauer y en Nietzsche una filosofía de la vida que pone en primer plano el cuerpo, la acción y la afectividad. La "cosa en sí" encuentra en Schopenhauer su verdadero lugar como lo otro de la representación, como voluntad, y en Dionisos la originaria noche que engendra la "experiencia extática" de Apolo. El inconsciente es lo que se corresponde con la vida pulsional, con la vida psíquica. No es un sistema sino la afectación misma de la vida, lo que constituye la subjetividad, en cuanto vida alterada y no como sujeto cognoscente.

Es cierto que Henry no presta atención a lo que yo llamo expropiación de la vida por la presencia originaria del otro en el cuerpo. Esa expropiación crea una dependencia y un vacío sobre el que gira todo el embrollo de la afectividad, de la vida afectada. En este punto, lo que él afirma como inmanencia es para mí, por el contrario, la quiebra y el fracaso de la inmanencia sin que ninguna trascendencia la supla. Sin embargo, he tenido la experiencia de una cercanía que me ha permitido entender mejor, a pesar de que Henry no habla expresamente de ello, lo que yo formulaba como el paso de la afección al afecto como tarea de creación de mundo interno y de la distancia que permite no sucumbir del todo al desorden sentimental. Comparto su análisis de la angustia como manifestación inmediata de esa vida afectada, o alterada como yo tiendo más a llamarla. El secreto del mundo de la representación no está en el mundo. Su secreto es la vida inconsciente. Esa disidencia es ineludible. Por eso comparto plenamente lo que dice del psicoanálisis: "el psicoanálisis es el alma de un mundo sin alma, el espíritu de un mundo sin espíritu" (p. 27). No otra cosa alienta la clínica psicoanalítica, no tanto la institución psicoanalítica.

Sólo me queda por decir que este libro tiene su origen en una primera y pequeña aportación que escribí para unas jornadas sobre la melancolía que organizó el doctor Octavio Chamizo en México D. E

1 Melancolía y paranoia, Síntesis, 2011, pp. 18-20.

1 Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, 40.

2 Tragedias III, Alma Mater, 1959.

3 Disertaciones, Libro Primero, 28-33, Gredos, 1993

i La versión de Max Brod está publicada en Alianza Editorial 1973, en La muralla china, pp. 86-92. La versión de la Kritische Ausgabe (KA) está publicada en Obras

- Completas III, Galaxia Gutenberg 2003, pp. 516, 519, 520, 556.
- 1 El proceso, en Obras Completas I, Galaxia Gutenberg, p. 552.
- 1 Las neurosis como enfermedades del ánimo, Gredos, 1966.
- 2 El bandido, Siruela, 2003, p. 69.
- i Fragmentos de la vergüenza, Síntesis, 2008, tercera parte.
- 2 Sanftliche Werke und Briefe, Carl Hanser Verlag 1992.
- 3 "La melancolía", en La melodía del joven divino, Sexto Piso, 2011.
- 'Die Geburt der Tragödie, KSA 1.
- 2 Siglo XXI de México D. E, 2011.
- i El mundo como voluntad y representación, II, 224, Alianza, 2010.
- 1 Ibid., 407.
- 3 Ibid. 410.
- i En Obras completas III, Galaxia Gutenberg, 2003.
- 1 Sobre la falsa vergüenza, en Moral La VIII, Gredos, 1996.
- s Diarios, en Obras Completas II, Galaxia Gutenberg, 2000, p. 51.
- 'Trauer und Melancholie, en Studienausgabe III, Fischer, 1985.
- 2 La transformación, en Obras Completas III, Galaxia Gutenberg, 2003.
- 3 Soles filamentos, en Poesía Completa, Trotta, 1999, p. 210.
- 4 Also sprach Zarathustra, segunda parte, KSA 4.
- Crítica de la razón pura, B, 130, Alfaguara, 1978.
- 2 El hombre de genio y la melancolía, Problema XXX, Quaderns Crema, 1996.
- 'Melancolía y paranoia, p. 90.
- s Parataxis, en Notas sobre literatura, Akal, 2003, pp.429 ss.

i Morgenröte, 423, KSA 3.

2 Zur Genealogie der Moral, segunda parte, 1, KSA 5.

3 Die fröhlliche Wissenschaft, 341, KSA, 3.

4 Ibid., 324.

6 Ibid., 18.

s Zur Genealogie der Moral, tercera parte, 15.

8 Der Antichrist, KSA 6.

Der Wanderer und sein Schatten, 84, en Menschliches, Allzumenschliches, KSA 2.

9 Ibid. 44.

10 Ibid. 46.

11 Ibid. 55.

1 La imagen superviviente, Abada, 2009.

ver Historia de la melancolía y de la depresión, de Stanley W Jackson, Turner, 1989.

2 Die Angst, en Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916- 1917), 25, Studienausgabe 1, S. Fischer, 1969.

3 Hay otra modalidad muy distinta de duelo imposible. Es el caso, por ejemplo, del criminal que ha asesinado, o el del torturador, o el del terrorista que asesinó en nombre de Dios o de la Patria. ¿Podrían hacer el duelo de sus crímenes? Probablemente no consigan ir más allá de su refugio en el castigo o, como suele suceder en el caso de crímenes de justificación política o religiosa, en la necesidad de mantener la creencia de la superior razón o motivo de su acto, siguiendo en esto lo que exactamente hace todo poder llamado "legítimo" con sus crímenes cotidianos. La pregunta es, sin embargo, pertinente: ¿se podría en estos casos tomar la decisión de vivir a partir de la verificación subjetiva de que el duelo de esos crímenes es imposible y sin que ello obligue moralmente al suicidio?

i Sobre el concepto de historia, en Reyes Mate: Medianoche en la historia, Trotta, 2006.

1 Epigramas, en Anacleto Ferrer: Holderlin, Síntesis, 2004.

i "Sabiduría de la celda", en Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947,

Trotta, 2010.

2 Citado por J. E. Kervégan: Hegel, Carl Schmitt, Escolar y Mayo 2007, p. 208.

2 "En la catedral", en *El proceso*, Obras Completas I, pp. 648 ss.

1 Ante la ley, en *Un médico rural*, Obras Completas III, pp. 192-194.

3 *El bandido*, Siruela, 2003, p. 69.

Índice

| | |
|---|-----|
| Introducción | 8 |
| Capítulo 1. El malestar epistémico de nuestra práctica y la psicopatología | 22 |
| Capítulo 2. La locura como cuestionamiento o la representación de la locura | 27 |
| Capítulo 3. El loco entre el reconocimiento y el anonimato | 31 |
| Capítulo 4. Locura y creencia | 35 |
| Capítulo 5. Gracchus el cazador, una aproximación a la melancolía | 41 |
| Capítulo 6. Melancolía y depresión | 44 |
| Capítulo 7. El psicótico y lo absoluto | 47 |
| Capítulo 8. Vacío pulsional y demanda inconsciente | 52 |
| Capítulo 9. Melancolía y voluntad de vivir: a propósito de Schopenhauer | 61 |
| Capítulo 10. Culpa melancólica y cuidado de sí | 65 |
| Capítulo 11. Crítica a la concepción freudiana de la melancolía | 68 |
| Capítulo 12. Los fenómenos de la melancolización | 76 |
| Capítulo 13. Melancolía y fenómenos de melancolización | 81 |
| Capítulo 14. La manía y el objeto de desecho como refugio | 85 |
| Capítulo 15. Parataxis melancólica y creación | 88 |
| Capítulo 16. Nietzsche y Marilyn Monroe | 91 |
| Capítulo 17. El caso de Aby Warburg | 99 |
| Capítulo 18. El objeto publicitario y el arte contemporáneo | 104 |
| Capítulo 19. La acedía, el entusiasmo y el duelo imposible | 107 |
| Capítulo 20. Acedía e historia: a propósito de Walter Benjamin | 111 |
| Capítulo 21. Psicoanálisis y duelo imposible | 114 |
| Capítulo 22. De la doctrina a la utopía | 122 |
| Capítulo 23. El psicoanalista ante la ley | 131 |
| Bibliografía | 134 |
| A ese respecto da igual la época. Por ejemplo, entre el 360 y el 361, | 137 |

| | |
|---|-----|
| Agustín de Hipona escribió dos | 137 |
| En 1954, el teólogo Karl Rahner escribe Creo en la Iglesia ² . | 137 |
| intención del hereje está el crear su propia iglesia. Pero quizá el | 137 |
| hereje es, por su parte, un desc | |
| Si en la propia condición del infans está la dependencia, si no hay | 137 |
| sujeto que pueda simplemente exi | |
| Con la comunidad pasa algo similar: necesita la coerción de la | 137 |
| jerarquía para existir, sea discurs | |
| pensable de la comunidad. Como tampoco el amigo será asunto | 137 |
| meramente privado. El amigo se confunde | |
| (no hay enemigo, digo yo, el loco viviente). Sólo aquel que aún | 137 |
| vive sin comunidad, quizá el más g | |
| Sin el silencio, la tendencia discursiva es el chisme, el hereje, el | 137 |
| enemigo, el inimicus est prop | |
| He aquí de forma resumida la problemática que señala el recorrido | 137 |
| de este libro ⁹ . | |
| Colina' | 138 |
| La locura, por tanto, en cualquiera de sus modalidades | 138 |
| psicopatológicas, revela, expresa, o atañe a | |
| Penosa es, pues, la locura como penoso es lo que la locura nos | 138 |
| descubre acerca del hombre en cuanto | |
| Epicteto ³ , | 138 |
| Podemos proponer como metáfora, para ir adentrándonos | 138 |
| tímidamente en ese universo de la melancolía, | |
| Por eso, el alcalde apostilla: "un maldito destino", y pregunta a | 139 |
| continuación: "¿y usted no tiene l | |
| Esa aversión que tiene una razón o motivo en el hecho de expresar | 139 |
| la soledad y la impotencia, es dec | |
| Por el momento, la melancolía sigue siendo molesta para la | 139 |
| psicopatología y también para una psicofa | |
| Cuando establecemos un criterio con la pretensión de hacer | 139 |
| inteligible la psicosis, no podemos const | |

| | |
|--|-----|
| Hablamos pues de un sesgo o criterio que obliga a volver sobre la cuestión de la "psicosis única". Y | 139 |
| La relación del psicótico con lo absoluto, es decir, su incapacidad para la creencia, le obliga, a | 139 |
| Se podría entonces considerar como rasgo diagnóstico diferencial entre psicosis y neurosis la inscri | 139 |
| La metáfora del amor, por ejemplo, cree que quien es objeto de elección es, sin embargo, el único. L | 139 |
| Atendamos un momento a lo que nos dice un pensador que afronta de manera tozuda la voluntad de vivir | 139 |
| Parece referirse, por tanto, a lo que llamamos pulsión. Esa pulsión o voluntad como impulso ciego | 139 |
| de vivir" o "su pleno agotamiento" que lleva al suicidio, "incluso sin pretexto alguno"3. | 139 |