Carlos Casanova

Infancia y ceguera

Tentativas sobre la ejercitación o acerca de las artes de hacer

Prólogo
Aïcha Liviana Messina

Casanova, Carlos
Infancia y ceguera : tentativas sobre la ejercitación o acerca de las artes de hacer / Carlos Casanova ; prólogo de Aïcha Liviana Messina. - 1a ed. - Adrogué : La Cebra, 2022.
256 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-987-8956-01-5

1. Filosofía Contemporánea. I. Messina, Aïcha Liviana, prolog. II. Título.
CDD 199

© Carlos Casanova
© De esta edición, Ediciones La Cebra, noviembre 2021

Prólogo
Aïcha Liviana Messina

Edición
Ana Asprea y Cristóbal Thayer

edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Índice

Prólogo. Nacer a la infancia 7
Aïcha Liviana Messina

I. Las cosas como uso de los que no ven 15

II. Infancia 55

III. Venir al mundo. Nacimiento y ejercitación 93

IV. ¿Dónde estamos cuando nacemos? 143
O sobre la monstruosidad de la venida

V. ¿Qué significa habitar? 185
O sobre la idea de una ascesis sombría

Nacer a la infancia

Aïcha Liviana Messina

¿Es la infancia un momento de la vida, definido y enmarcado jurídicamente por límites etarios y reglas? ¿O es la infancia el enigma de la vida?

Por tentador que sea elegir el segundo camino, el camino del enigma y no el camino del derecho, de lo ya normado, vemos que este segundo camino plantea un sinnúmero de dificultades. Si la infancia es el enigma de la vida, y no un momento que será superado y comprendido por la adultez, entonces ¿qué podemos decir no solo de la infancia, sino del adulto que pensamos ser? Si la infancia no es un momento sino una irrupción, un destierro, una *salida* al mundo y del vientre y no, ante todo, una acogida en la luz del mundo, tal como sugiere la expresión "dar a luz", entonces la infancia amenaza la posibilidad misma de la comprensión, de la luz, de la madurez, de esta etapa de la vida en la que pensamos poder alcanzar (aunque sea en muy breves y escasos momentos) alguna lucidez. Es más, si la infancia es salida, irrupción, y no mera venida, traslado de un lugar seguro a otro (de un vientre a un mundo), entonces la idea de protección de la infancia deja de tener la evidencia natural que le atribuimos (sin por esto perder necesariamente su importancia jurídica y política), pues pensada como irrupción, la infancia nos amenaza: no tiene reposo ni aliento seguro. Nos saca de nosotros y de nosotras mismas. Es la vida en potencia y no aún en acto. Por esto mismo, puede ser una potencia desgarradora de vida.

Pensar la infancia como enigma y no como etapa es el camino que despliega *Infancia y ceguera*. Sin embargo, aquí el enigma no es lo que permanece fuera de un saber. No es algo misterioso que no podría ser dilucidado: es el enigma *del* saber, lo que lo explica hasta en su origen infante. *Infancia y ceguera* se caracteriza en efecto por un doble gesto, un doble desplazamiento respecto a la tradición filosófica: uno concierne a la comprensión de la infancia; el otro, a la comprensión del saber.

Uno nos conduce a pensar que la infancia no es lo que se comprende negativamente desde la adultez. Infancia no remite al *infans*, a la etapa privada aún de palabra. Es apnea, angustia, respiración que se conoce desde su precariedad e incertidumbre. La infancia es entonces la incertidumbre de la vida, más que un problema de lenguaje, de adultez, que necesita remontar su origen silencioso. En *Infancia y ceguera*, el *infans* no es silencio, sino grito vital; y es el nerviosismo de que este grito ocurra a fin de que la respiración se produzca. Es de-mora, más que venida. Es intranquilidad y no solo felicidad. De alguna manera, el infante experimenta las tinieblas antes que sean separadas de la luz. La infancia no es el tiempo de la inmadurez que se beneficia de la protección del mundo adulto; es la incertidumbre de la vida que de-mora, que aún no se arraiga a sí misma, y que por lo mismo des-plaza al mismo tiempo que requiere un lugar, unos brazos que buscan hacer posible la vida.

El otro gesto de *Infancia y ceguera* nos lleva a comprender de una nueva manera el saber *a la luz de la infancia*, y, más precisamente, a la luz de la ceguera de la infancia. Mientras la infancia no se comprende negativamente a partir del saber, el saber, a su vez, no tiene como objeto a la infancia, sino que ha de nacer, de ser, el infante de la infancia. Si la infancia es irrupción y no mera venida, si es angustia vital

y no silencio carente de lenguaje, entonces el saber siempre será apuntado por la infancia, como por un saber que excede la luz de una teoría ya dada. Sin embargo, no se trata de pensar la infancia como misterio inaccesible. La infancia es *praxis*, tanteo a ciegas, inmersión corporal en el mundo que lleva a la progresiva apertura de los ojos, a la formación de retinas que harán posible la filtración de la luz. La infancia es por lo mismo el enigma *del* saber; es su origen, no silente, sino vital. Asimismo, tal como la infancia no es la falta de madurez, algo que será simplemente superado y que puede ser pre-comprendido, la ceguera infante no es una falta de luz sino su condición de posibilidad. Es la praxis, el contacto, gracias al cual la vida se constituye: un sí se delimita, un rostro se forja poco a poco mientras un mundo se da. La luz nace del modo en el que un mundo se da, se ofrece al tacto de quien respira también gracias a este contacto. La luz es contemporánea de la infancia, de la dimensión táctil de su ceguera. Por esto el enigma de la infancia no se sustrae al conocimiento, sino que permite explicitar su génesis. Remontar hacia la infancia como irrupción del aliento vital, de una respiración aún no asegurada, es remontar hacia el origen de la luz, de los ojos que se abren a medida que una mano toca otra mano, toca objetos del mundo, y toca su propio cuerpo a través de este tocar. El enigma de la infancia es el enigma de la luz.

Pero si la infancia no es carencia de adultez, ni falta de palabras que nos permitan constituirnos en personas responsables, ni misterio inefable, sino la ceguera *del* saber, el enigma de su luz, ¿qué hacer de un saber infante, de un saber reconducido al carácter originario de la ceguera?

Tradicionalmente la filosofía, como se sostiene en este libro, consiguió o bien pensar la infancia sin nacimiento, es decir como venida en una luz ya dada, o bien pensar un

nacimiento sin infancia, es decir sin ceguera y sin angustia. Consiguió, como sería el caso de Hannah Arendt, pensar el nacimiento como comienzo, venida a la luz, pero no como de-mora, angustia del grito, tiempo de la ceguera. Sin embargo, ¿podemos pensar la infancia sin los brazos que la sostienen? ¿No es el grito de la infancia también espera del grito? ¿No hay que pensar la infancia también desde los vínculos que la hacen posible? Finalmente, si nacer a la infancia es nacer a la ceguera constitutiva del saber, pensar la infancia como irrupción y no como venida, ¿no es perder toda posibilidad de mundo, de vínculo, de luz?

Si bien pensar la infancia como destierro se aparta de su concepción ya normada o jurídica, la idea de que la infancia no se define meramente a partir de la adultez, como *infans*, invita más bien a repensar la jurisdicción relacionada a la infancia, pero también a la maternidad y a la paternidad. Pues no se trata de pensar al infante sin adulto, sino de pensar también al adulto desde el infante. Si el infante significa por sí mismo y no desde el adulto que sería detentor de un saber, entonces es el infante el que hace al adulto, y no el adulto el que moldea al infante. Vistos a la luz de la infancia, vistos desde su ceguera, somos también ciegos nacientes. Esto por cierto no ha de abandonarnos a la irresponsabilidad de la infancia. Implica al contrario que la maternidad y la paternidad no son condiciones dadas, sino aprendizajes lentos y repetidos, que pasan por un tiempo de ceguera, un tiempo que no se conforma a una pauta o a un saber experto. Pero es por esto que ser padre o madre es una responsabilidad. La responsabilidad no es la aplicación de un saber (experto o natural, el que derivaría de alguna condición natural o legal que hace al padre o a la madre); es un ser-con que sacude la autonomía del yo, convoca a este último en la medida en que lo abre a lo desconocido. Toda

toma de responsabilidad es una experiencia de la incertidumbre. Toda toma de responsabilidad implica ceguera. De otro modo la responsabilidad sería una mecánica. Ser un padre o una madre responsable implica pensar con la infancia, con la ceguera, con el destierro, con el aliento cortado que deposita en cada persona.

La infancia nos vincula a lo incierto. La maternidad no es una condición biológica ni un mero constructo social. Es la imbricación de varias temporalidades: algunas continuas, como al menos en ciertos segmentos históricos parece ser el tiempo social; otras interrumpidas, como el tiempo que se demora el grito vital, o como esta incertidumbre biológica del desarrollo embrionario y efectivo arraigo (siempre incierto) en un útero. Toda madre es madre adoptiva, se dice en este libro. Esto no limita la maternidad y la paternidad a los procesos jurídicos, sociales y psicológicos que los certifica como idóneos. Significa al contrario que, más allá de un hecho certificable, ser madre es estar a cargo de la incertidumbre de la vida, que la necesidad de proteger tiene lugar en una pérdida de lugar pre-originaria, que el lugar que somos para un niño y una niña cuando les cuidamos, lo tenemos que generar. Somos cariño y afecto en el momento en el que damos cariño. Somos seres luminosos porque la ceguera crea las condiciones para filtrar la luz. Somos responsables de la infancia porque el infante nos abre a su luz, a sus juegos, a sus escondidas y maneras de salir del escondite. Ser padre o madre a la luz de la infancia no significa entonces un acomodamiento en la irresponsabilidad sino ser doblemente responsables: desde un cierto "saber" recibido y que es tributario de los marcos sociales e históricos en los que nos encontramos; y desde lo que no nos asegura en ninguna posición y que no puede simplemente obedecer a un saber experto, a una pauta.

La ceguera de la infancia es luminosa. Es exigente. Se dice también en este libro que es monstruosa. Es monstruosa justamente porque no obedece a una pauta. Los ojos aún sin filtro de un infante se muestran desde lo que se rehúsa a la nomenclatura que clasifica a los seres vivos. Los monstruos no son seres malos, sino seres sin clasificación, y es por esto que espantan. Pero la monstruosidad del infante, que es también la nuestra, nos da a la luz de la infancia. El infante va hacia el adulto tocándolo, haciendo así que un cuerpo se abra. El embrión se nutre de una sangre que su propia búsqueda vital va generando. La vida produce sus condiciones de posibilidad. Por esto es incierta. Nada existe de manera dada, asegurada. Las condiciones para la vida embrionaria se van creando de a poco, a costa de sufrir una interrupción del embarazo. La niña y el niño enseñan al adulto el juego y con el juego lo abren a su mundo. Esconderse y aparecer es lo que algunas niñas y niños enseñan a los adultos, mostrándoles así que la luz viene de ellos, dándoles así la confianza de que la crianza es también saber jugar, saber aprender desde otros y otras, saber recibir la luz y la sonrisa, saber entrar en un mundo imaginario, como el de las niñas y los niños que juegan debajo de una carpa que se construyen solos (usando así sus hogares para transformarlos en hogares, como si el juego nos indicara que todo ha de ser creado, que nada es dado). La ceguera de la infancia nos hace infinitamente responsables. Nos hace responsables desde la incertidumbre de la vida y de nuestras condiciones. Nos convoca a ser cuerpo, cariño, tiempo del cariño, de la alimentación o del descubrimiento, y nos abre a una luz que no preexiste al nacimiento, pues la luz surge de los encuentros, los cuales toman tiempo. Porque la infancia es la ceguera en la que se origina la luz; nos vincula, por cierto, a lo incierto. Ni la vida, ni el mundo, ni los vínculos vitales y

sociales son dados. Son creados desde la fragilidad que le es entonces inherente. Pero entonces esta ceguera no carece de luz ni de mundo. Abre un mundo incluso cuando este parece detenido, y nos recuerda que la luz se hace en conjunto, en el tanteo de un cuerpo que se abre al cariño y se vuelve lugar, en la acogida en una carpa en la cual rigen nuevas reglas de hospitalidad, en las distintas maneras de imaginarse "grandes" con las cuales el mundo nace porque tiene un horizonte. Nacer a la infancia es nacer a la horizontalidad de la infancia; al mundo que estos horizontes hacen posible.

I. Las cosas como uso de los que no ven

> El hombre no debe poder ver su propia cara. Eso es lo más terrible que hay. La Naturaleza le dio el don de no poder verla, así como el de no poder mirarse a sus propios ojos.
>
> Sólo en las aguas de los ríos y de los lagos podía contemplar su rostro. La postura misma que tenía que tomar era simbólica. Se tenía que inclinar, agacharse para cometer la ignominia de verse.
>
> F. Pessoa

1.1 ***1749***: Una ciudad no sólo es un espacio delimitado por sus muros o fronteras, es ante todo un régimen de visibilidad. ¿Cómo la podría habitar un pueblo de ciegos? Si la visibilidad es la condición de la *polis*, la condición de lo público, ¿cuál es la situación política de aquellos que están incapacitados de ver, de los hundidos en la sombra? O, para expresarlo en palabras de Georg Simmel, si la base psicológica del tipo de individualidad metropolitana consiste en la intensificación de la estimulación nerviosa que resulta del cambio veloz e ininterrumpido de estímulos internos y externos, ¿cómo experimentan el espacio urbano poblado de imágenes los ciegos, cuyo mundo ha sido descrito como "una experiencia vital sin imágenes"? Una ciudad habitada por gente que no se puede ver en el espejo, a la que la super-

ficie del espejo no le devuelve el reflejo de su propio rostro, una ciudad en la que circulan individuos a quienes los ojos de los demás no le proyectan una imagen de sí mismos, ¿no es acaso una ciudad impúdica, indecorosa?

En *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*[1], Denis Diderot exclama ante el testimonio de uno de sus personajes: "¡Cuán sorprendente debe ser un espejo para nuestro ciego!"[2]. Y es que, en efecto, el ciego tal como lo presenta el autor de la *Carta* no tiene experiencia de la diferencia sensible entre el tacto y la vista, entre lo que se toca y lo que se ve. De alguna manera encarna esa diferencia, pero no la puede sentir. Solo toca la superficie lisa y sin relieve del espejo que proyecta la mirada vacía de un rostro que él no puede ver ni tocar. De esta imposibilidad, según Diderot, se siguen algunas consecuencias desde el punto de vista de la moral. Como dice él, nuestras virtudes dependen de nuestra manera de percibir y del grado en que nos afectan las cosas exteriores: "¡Cuán diferente de la nuestra es la moral de los ciegos!". El ciego, "no le presta mucha atención al pudor: sin los embates del aire contra los cuales nos protege la ropa, casi no entendería su uso; y él nos confiesa francamente que no adivina por qué cubrimos más una parte del cuerpo que otra". Impúdico ante la desnudez, el ciego se presenta como una especie de libertino extremo ante las libertades del presente:

> Aunque estemos en un siglo en que el espíritu filosófico nos ha liberado de un gran número de prejui-

1. Cfr. Diderot, D. (2000): *Lettre sur les aveugles* à l'usage de ceux qui voient, Roubaix, G. F. Flammarion. Nos apoyaremos en la versión de Silvio Mattoni: Diderot, D. (2005): *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, Buenos Aires, Cuenco de Plata.

2. No especificaremos las páginas de referencia ya que en este y los próximos capítulos nos remitiremos al texto en su conjunto.

> cios, no creo que nunca lleguemos a desconocer las prerrogativas del pudor tan completamente como mi ciego. Para él, Diógenes no hubiera sido un filósofo.

El que no se puede ver en el ojo del espejo ni en el ojo de quien lo ve, supuestamente no experimenta la desnudez física frente a sus semejantes. La reciprocidad entre ver y ser visto se impone tan rigurosamente que el ciego pareciera no sentirse expuesto a la mirada del otro, precisamente porque él y su propio cuerpo son invisibles para sí mismo.

1.2 En su *Carta* de 1749, dirigida al igual que la carta de 1653 de La Mothe Le Vayer a un personaje anónimo, seguramente ficticio, Diderot trata principalmente de dos ciegos: un hombre de la localidad de Puiseaux, a quien conociera personalmente, y el Dr. Nicholas Saunderson, matemático newtoniano e impulsor de una aritmética táctil. A propósito del primero, Diderot señala que el ciego, que no puede ver su rostro en un espejo, no puede reconocer tampoco la fisonomía del rostro de un semejante. E incapaz de identificar sus distintas expresiones visibles es asimismo incapaz de percibir el dolor o sufrimiento que en ellas se plasma. No se reconoce allí. Y por esa misma razón no se compadece. Al menos no con la misma intensidad que alcanza a experimentar un vidente. "¿Qué diferencia hay para un ciego –pregunta Diderot– entre un hombre que orina y un hombre que sangra sin quejarse?". Nosotros mismos pareciera que dejamos de compadecernos cuando la distancia o la pequeñez de los objetos produce en nosotros el mismo efecto que la privación de la vista en los ciegos.

> Así que no dudo –sostiene el signatario-autor de la *Carta*– que, sin temor al castigo, muchas personas sentirían menos compasión matando a un hombre

> a una distancia en que no lo viesen más grande que una golondrina que degollando a un buey con sus manos.

A eso se añade el hecho de que "los signos exteriores del poder, que tanto nos impresionan, no afectan para nada a los ciegos". Insensible a las exteriorizaciones del poder, el ciego no se siente intimidado ante las amenazas de castigo que puedan recaer sobre él. Ciego al dolor del hombre, es igualmente ciego al rostro de la ley. Si no compadece, tampoco teme. Pareciera, por tanto, que el poder no es nada por fuera de los signos exteriores a través de los cuales se hace sensiblemente presente. Entre poder y visión pareciera anudarse así el vínculo de una pertenencia esencial.

A su vez, la presencia de los dos afectos de compasión y de temor pareciera depender de la existencia complementaria del *conatus*, es decir, del deseo de vivir: la fuerza interna con que la vida individual se aferra a su propia conservación contra todo lo que representa para ella una amenaza. Sin ese *conatus*, esencial al derecho, no tememos la muerte, e insensibles a la propia muerte, no nos reconocemos en la muerte del otro. Inmunes ante el miedo a la muerte, no tememos tampoco al poder que domina a través de este. Lo habían dicho ya los filósofos de casi un siglo antes.

Nuevamente una estricta reciprocidad sale a la luz: así como ver implica ser visto, esto es, en el espacio de lo público nos vemos en la mirada del otro que nos ve (del mismo modo como al mirar al espejo nos vemos a nosotros mismos a la vez que lo vemos; o bien un intercambio de miradas se produce entre el ojo que ve y el ojo de metal o de cristal que lo mira verse), así igualmente, movidos por un mismo deseo de vivir, es en el ojo de la muerte que nos mira y nos acecha en la muerte del semejante como vemos la inminencia de la

propia muerte. Es a través de ese doble efecto especular que el poder se hace presente en nosotros y paradójicamente nos domina en el interior de nuestro propio deseo animal de seguir existiendo.

Pero resulta que el ciego de Diderot pareciera no estar movido por tal *conatus* o voluntad de autoconservación:

> Nosotros salimos de la vida como de un espectáculo encantador, el ciego sale de ella como de un calabozo: si tenemos más placer en vivir que él, convendrá en que él tiene mucha menos pena de morir.

¿Cómo le podría temer a la oscura noche de un sueño profundo sin imágenes quien ha vivido en las tinieblas sin haber nacido a la luz? Hay algo de inquietante en la aseveración de Diderot, que se relaciona con lo que unas décadas antes había sostenido John Locke en *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690)[3]. Según este autor, la vista, "el más amplio de todos nuestros sentidos", transmite a nuestra mente las ideas de luz y de color, unas de las primeras que reciben los niños después de que nacen: "es observable en los niños recién nacidos, que siempre vuelven los ojos hacia el lugar de donde viene la luz, cualquiera que sea la posición en que se les acueste"[4]. Como si en el deseo infantil de luz se expresara el deseo de la vida misma que ha nacido a ella. Es, podríamos conjeturar, ese deseo el que según Diderot no se cumpliría del todo en el caso del ciego de la *Carta*.

1.3 Sin embargo, pareciera que lo que le falta al ciego en relación a la moral y al comercio con los otros hombres le

3. Locke, J. (2005): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica.

4. *Op. cit.*, pp. 124-126.

abunda en relación con las cosas. La pobreza moral se vuelve de pronto hipersensibilidad dérmica, riqueza de los sentidos que no son sino variedades de lo táctil (es justamente aquí, en este punto, donde Diderot parece aproximarse al argumento del escéptico François De La Mothe Le Vayer en la carta que este escribe sobre su encuentro con un ciego)[5].

El espacio de la ciudad implica una justa economía de las distancias, esencial a la convivencia entre los individuos que lo habitan y lo comparten. No se podría tocar a cada uno, palpar su rostro para reconocerlo, sin violar los límites que impone la intimidad de los cuerpos como condición de la debida proporción entre lo público y lo privado, fundamental para la existencia del primero. El tacto es el órgano predominante en el ciego; sentido del contacto y de la proximidad que tiende a violar los protocolos de la justa distancia. También el oído es un órgano que el ciego ha debido agudizar. Pero en el mundanal ruido de las calles las voces tienden a indiferenciarse en el murmullo anónimo. No obstante, el ciego, según nos cuenta Diderot en su *Carta*, posee una fina y rica sensibilidad para distinguir los sonidos, las texturas, las consistencias y las formas. En tal sentido, le va mejor con las cosas, con las que puede estrechar un lazo más íntimo y cercano. A través del tacto, mediante el cual el ciego, nos dice Diderot, conoce el mundo, este deviene relieve y textura, es decir, superficie de con-tacto:

> El ciego del Puiseaux mide la proximidad del fuego por los grados de calor, la plenitud de las botellas por el ruido que hacen al caer los licores que trasvasa, y la cercanía de los cuerpos por la acción del aire sobre su cara. Es tan sensible a las menores

5. Cfr. Tunstall, K. (2011): *Blindness and the Enlightenment: An Essay*, Nueva York, Continuum, pp. 229-338.

> vicisitudes que ocurren en la atmósfera que puede distinguir una calle de un callejón sin salida. Mide maravillosamente el peso de los cuerpos y la capacidad de las botellas, y ha hecho de sus brazos unas balanzas tan exactas y de sus dedos compases tan expertos que en las ocasiones en que esa clase de estática tiene lugar, apostaría siempre por nuestro ciego contra veinte personas que ven[6].

1.4 Un punto de inflexión se percibe a partir de aquí. Lo existente se ha tornado la maravilla invisible de un variopinto mundo sonoro-táctil. Las cosas, profanadas por el tacto que siente sus cuerpos, cantan en las tinieblas de cuya oscuridad el ciego extrae una percepción múltiple de todo lo que hay. El mundo de las luces se ha vuelto una conspiración material-sensible de invisibilidades que se dejan oír, olfatear, saborear, pero sobre todo palpar. Tanteando el mundo de las cosas, en medio de ellas, el ciego piensa con las yemas de los dedos, "en lugar de pintar imágenes conceptuales en pizarrones de la mente"[7]. Lo que parecía una desventaja, aparece ahora como un virtuosismo. El ciego prescinde de la luz para reconocer los objetos: las cosas, como estrellas que brillan palpitando en la oscuridad, revelan su irreducible multiplicidad en las tinieblas de quien con manos ejercitadas las explora. El ciego ha de adivinar cada cosa que toca, escucha u olfatea, imaginándola con los ojos de la piel que es acariciada por la superficie rugosa o lisa, sólida o líquida, resonante o muda de su materia sensible. Las cosas han de-

6. Diderot, D. (2004): *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, *op. cit.*, pp. 45-46.

7. Esta última expresión es la manera en que el traductor Silvio Mattoni formula la cuestión planteada por Diderot. Véase el *Prólogo*, *op. cit.*, pp. 9-21.

venido para él el atisbo de una imaginación que las adivina. El ciego habita el mundo -en el medio de la multiplicidad de los cuerpos- soñándolo.

El vidente, en cambio, necesariamente depende del paso de la oscuridad de la noche al fulgor de la luz del día (o de la luz artificial) para recobrar su contacto con el mundo: solo cuando el cielo nocturno se aclara y las últimas estrellas palidecen, los objetos para él retoman su posición habitual bajo la luz que los ordena.

1.5 ***470-347*** *a. de C.*: "¿Cuál es ese ente que al mirarlo nos vemos a nosotros mismos a la vez que lo vemos?", pregunta Sócrates a Alcibíades, que resuelve sin esfuerzo la cuestión planteada: "Es evidente, Sócrates, que es el espejo, o algo parecido" (132d-e)[8]. Desde el punto de vista funcional, la característica fundamental del espejo es la posibilidad que da de ver el propio rostro, inaccesible por visión directa[9]. Al igual que el sol, el propio rostro y los propios ojos no pueden ser vistos más que a través de su imagen reflejada ("debía precaverme –escribe Platón en otro diálogo– para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se dañan los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol" [99d-e][10]).

No podemos, señala Sócrates, vernos a nosotros mismos sin ver también y al mismo tiempo *esto*, el espejo a través del cual el ojo, al mirarlo, está en condición de verse a sí mismo.

---

8. Platón (1979): *Alcibíades*, Santiago, Dionysos. Cfr. Frontisi-Ducroux, F. & Vernant, J-P. (1999): *En el ojo del espejo*, México, Fondo de Cultura Económica. Fundamentalmente el cap. VII.

9. Cfr. Frontisi-Ducroux, F. & Vernant, J-P, *op. cit*.

10. Platón (2007): *Fedón*, Madrid, Gredos.

"Mírate a ti mismo" es un imperativo que el ojo solo puede cumplir mediante la interposición de un objeto medial que a distancia lo pone en relación. Es solo alejándose de sí, poniéndose como otro en un medio exterior, como el ojo que ve se puede aprehender visualmente a sí mismo. El espejo nombra la distancia medial que separa y al mismo tiempo relaciona a sí consigo mismo. Frente al espejo, la propia identidad no es sino el efecto especular de una relación con el medio exterior. Proyectado sobre su superficie especular, soy el efecto de mi propia imagen.

Es lo que en alguna medida señalan los clásicos, entre ellos Aristóteles. Si es imposible verse a sí mismo sin un espejo es porque ocultos a sí mismos, invisibles y secretos, los ojos, como nuestro rostro en general, requieren de una cosa que haga de *médium* para representarse en un material exterior; solo pueden verse a través del reflejo, el fantasma que les proyecta la superficie de una cosa, la pantalla que hace de órgano artificial capaz de brindarles la posibilidad de observarse indirectamente. Carente por naturaleza de ese órgano, el ojo sin el suplemento de esa cosa está ciego respecto de sí, clausurado respecto a la propia visión.

Sin embargo, el ojo vidente que se ve en el espejo no solo invisibiliza su propia ceguera, también es ciego al medio suplementario del que depende para verse. En tal sentido, el ciego, el que carece de la experiencia del propio reflejo en el ojo del espejo, es no obstante nuestro propio espejo, en la medida en que es a través de él como vemos reflejada la imposibilidad de ser al margen de la exterioridad sensible en la que inicialmente estamos extrovertidos, distantes de sí, puestos en relación consigo solo por el rodeo de una mediación, el espaciamiento que la extensión medial de las cosas abre entre nosotros. ¿Por qué el ciego? Porque en él la exteriorización, la puesta a distancia como condición de

la relación consigo, no se cumple bajo la mirada "viva" de un semejante (que nos hace creer –precisamente a través de esta relación de "lo semejante con lo semejante"– en la inmediatez de un *verse ver*, es decir, en la posibilidad de una *presencia ante la mirada*, cuya metáfora es el ojo del espejo: *médium* que sirve para pensar la presencia a sí del alma ante sí misma). Es decir, en el ciego el espejo no es ojo vivo, sino cosa o cuerpo medial, cada cosa tocada, la superficie lisa o rugosa que hace de medio exterior sensible a través de la cual se siente sentir; superficie medial que introduce un insalvable retardo –aunque imperceptible– entre el sujeto y sí mismo. Si el vidente -que no puede prescindir de la objetivación- no deja, sin embargo, de esforzarse por conjurar la cosificación que aquella necesariamente implica, el ciego, por su parte, testifica a través de su ser táctil la medialidad irreducible de las cosas en las que lo mismo y lo otro se entreveran sin resolución dialéctica. La materialidad de las cosas, de los cuerpos, consiste en ser *Medio*.

La experiencia de sí que hace el ciego pareciera ser inseparable de la alteridad de la imagen táctil devuelta por las extremidades de las manos a través de las cuales siente el mundo-entorno, lo palpa y es palpado, *consiente* el mundo. La punta de sus dedos toca y al tocar estrecha la distancia con las cosas. A la vez que con el tacto abre la extensión de estas, su espacialidad, que separa al ciego de sí, y a través del rodeo de esta separación, de la titilación puntuante de los cuerpos que hacen de superficie de con-tacto, lo pone en relación consigo.

¿Cómo distinguir el mundo de los cuerpos del mundo de los ciegos? Inseparable de las cosas, la vida de un ciego pareciera ser igualmente indesligable del *ejercicio* como "arte de sí". ¿Y si la vida de los ciegos fuese una especie de espejo en el que nuestras vidas se ven reflejadas como

lo que son: pura *destreza artística*? ¿Y si el ciego no fuese simplemente un no-vidente, sino alguien que en el vacío de sus ojos proyecta la imagen de una videncia como resultado siempre tardío de un órgano que ha debido ejercitarse para *llegar a ver*? Lo que significaría que todo ojo es, en principio, ciego. Y que todo sujeto está separado, diferenciado de sí mismo por las cosas con las que necesariamente –a través de un arduo ejercicio, una duradera praxis de sí– tiene que habérselas en el arte de sí. Este "arte" o "ejercicio" consistiría en la praxis de sí en un mundo interpuesto que necesariamente nos *concierne*, nos toca. El mundo no solo es lugar, es también contagio y resistencia (el mundo exterior como "continuo resistente"[11]), contacto y tropiezo, desorientación. Respiración y ahogo. Somos cuerpos acontecidos por el mundo que nos toca.

1.6 La *kor*é, la parte más hermosa del ojo según Platón, aquella por la que se ve, es un espejo. En ella, por consiguiente, al igual que en un espejo, veo al ser visto, miro al mismo tiempo que soy mirado, es decir, soy sujeto y objeto de la mirada. Si es la parte más hermosa del ojo es porque con ella se cumple la perfecta reciprocidad –esencial para un griego– entre ver y ser visto. Pasividad y actividad, fuerza y *pathos* están, así, unidas por una misma función: el órgano visual.

La homologación entre la pupila y el espejo le posibilita a Platón, por un lado, reducir el espejo a mero instrumento de la visión y, por el otro, llevar a cabo el paso metafórico del espejo al discurso que prescribe todo auténtico saber: "conócete a ti mismo (*gnothi seauton*)". Hay cierto privilegio

11. Cfr. Henry, M. (2000): *Incarnation: Une phliosophie de la chair*, París, Éditions de Seuil, p. 210.

de lo ocular: si Sócrates dice que el ojo es, en lo que hay de excelente en él, un espejo, es ante todo para afirmar lo inverso, que el espejo es un ojo, un instrumento o un medio subordinado a la función de la vista. Lo importante, por tanto, no está en la *cosa* a través de la cual nos vemos, sino en el *ver* mismo. Pero así como el espejo, así también el órgano ocular no es más que un instrumento, una cosa del cuerpo. Hay que distinguir en ese órgano tres elementos diversos: el ojo con el que vemos, el ojo-espejo (el ojo del otro-semejante) al que viéndolo nos vemos, y el sujeto de la mirada, aquel del que esos ojos son instrumentos o medios. El ojo, pues, no solo es el medio o instrumento a través del cual vemos y somos vistos, también funciona en *Alcibíades* como la metáfora mediante la cual se hace pasar a la vista de una forma de ver a otra: del verse corporal al ver*se* del sujeto de la mirada en la relación contemplativa del alma consigo. Se trata del *ver* como *inquietud* (*epimeleia*) de la mirada, como forma de atención que la traslada de lo mundano exterior hacia "sí mismo".

> ℵ En *Apología de Sócrates* el personaje de Platón, en una especie de alegato ficticio frente a sus acusadores y jueces, dice que filosofar –actividad que lo fija a un puesto (*taxe*) del que no se avergüenza– es ir por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadir a los ciudadanos, a jóvenes y viejos, a no poner cuidado (*epimeleisthai*) ni en los cuerpos ni en los bienes antes que en el alma, ni con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible (30b). Esa forma de vida que consiste en vivir examinándose a sí mismo y a los demás (28e-29a), está ligada a la acción de aguijonear –como un tábano– para hacer que "despierte a la luz" el que

cabecea somnoliento: "el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante a la del tábano, que se ha posado junto a un caballo grande y noble pero lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado; del mismo modo, he sido puesto en la ciudad para despertaros, persuadiros e interpelarlos uno a uno, sin cesar durante todo el día de posarme en todas partes" (30e-31a). El traslado de la mirada, efecto de la "inquietud de sí" (*epimeleia heautou*), es asociado de esta forma al momento del primer "despertar"[12].

ϰ En unas clases de 1982[13], Michel Foucault señala que la "inquietud de sí" (*epimeleia heautou*), el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, aparece en la filosofía alrededor del personaje Sócrates como el marco, el suelo, la regla general o el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del "conócete a ti mismo" (*gnothi seauton*). Principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica, esa "inquietud de sí" constituye el marco fundamental al que se subordina la regla "conócete a ti mismo". Esta última aparece como "una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides"[14].

12. Platón (2006): *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos.

13. Foucault, M. (2006): *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica.

14. *Op. cit.*, p. 20 y ss.

1.7 Ocuparse de sí mismo, no descuidarse, no olvidarse de sí mismo, significa no distraerse en lo mundano de las cosas. De ahí la distinción introducida en *Alcibíades*. Es necesario, dice Sócrates, distinguir *las partes del cuerpo*, *lo perteneciente a esas partes* (como las sandalias se distinguen de los pies) y *quien hace uso de ellas* (como un zapatero corta seguramente con una cuchilla y otros instrumentos, haciendo a la vez uso de sus manos). "Por consiguiente, una cosa es *quien corta* y *quien usa*, pero otra cosa, *con las que*, *cortando*, *usa*" (129c). Es necesaria esta distinción, pues "no sea tal vez que nos olv*Idem*os, no ocupándonos, aunque creamos, de nosotros mismos" (128a). Para no distraerse de sí mismo, no olvidarse, es imprescindible diferenciar el *sujeto* que se vale de *aquello* de lo que este se vale (así como se diferencia la cítara con la que el citarista toca, del citarista mismo). En esa división se pone en juego ni más ni menos que la exterioridad del cuerpo respecto al "sí mismo" (exterioridad de las cosas usadas del sujeto de la acción). La acción de "servirse de" (*khresthai*) señala una partición entre el cuerpo y las cosas relativas al cuerpo, por una parte, y eso otro por el que se define el sujeto de uso (*heauton*), por otra. ¿Qué es eso otro del cuerpo y de las cosas? ¿Qué es ese *heauton*? La respuesta no se deja esperar: el "sí mismo" del hombre es el alma. El cuerpo, las cosas del cuerpo, y el alma, es decir, el ser del sujeto que se sirve de ellos. He ahí la tripartición socrático-platónica: sirviéndose del cuerpo y de las cosas del cuerpo, el alma es la que debe gobernar y no ser gobernada por ellos. ¿Qué es lo que cuida, cuando el hombre cuida de sí? Ante todo se cuida de las cosas para cuidar de sí mismo; cuida la distancia que separa a su ser de las cosas, y de no ser dominado por estas, con el fin de alcanzar, mediante la ejercitación de desprendimiento del cuerpo, de retirada del

intelecto de su portador biológico y mundano, una visión del alma ante sí misma.

En tal sentido, la pregunta socrático-platónica "¿Qué es al fin el hombre?" se refiere, más que a la cuestión de la naturaleza humana, al punto hacia el cual debe orientarse la actividad reflexiva: "¿qué es ese sí mismo (*auto to auto*), habida cuenta de que debes ocuparte de ti mismo?"[15]. A la que de alguna manera se vincula esta otra: ¿dónde estamos cuando cuidamos de velar por sí mismos y no estamos ocupados en las cosas exteriores? La respuesta para Platón es evidente: estamos retirados en sí y hacia sí, interiorizados en el cuidado del alma, esa "ciudadela interior" (como la llamará el estoicismo) a la que debemos ocupación. Aquello de lo que hay que ocuparse, se dice en *Alcibíades*, es del alma, la propia alma.

1.8 El hombre, en vez de ocuparse del cuerpo y de las cosas mundanas relativas a este, debe ocuparse de su propia alma. "Mírate a ti mismo", "ocúpate de ti", "conócete a ti mismo" (*gnothi seauton*). La mirada a los ojos que se vuelve mirada reflexiva, y la mirada que, volviéndose inquietud de sí, se vuelve *autoconocimiento*. ¿Qué es ese "sí mismo" del que hay que ocuparse? El alma, la interioridad intelectual. Esta exige un desplazamiento, una transformación de la mirada; un paso de las cosas de este mundo al autoconocimiento del sujeto de la *khresis* que vela por sí mismo.

Como ha notado Foucault, el paso de la pregunta "¿qué es ese mismo?" a la respuesta "soy mi alma", está hecho de varios intervalos. Uno de ellos guarda relación con el momento de tránsito del cuerpo, y las cosas que se le vinculan, a la palabra, a la actividad parlante. "Sócrates habla

15. *Ibid.,* p. 35.

a Alcibíades": ¿*quién* habla cuando Sócrates se dirige a Alcibíades mediante el acto de lenguaje que él emprende? Esta es una cuestión que aparece en el diálogo y que será esencial a nuestro parecer para el desplazamiento de la figura del *ojo-espejo* al *alma-espejo* (ese espejo que posee la capacidad de reflejarse a sí mismo; reflejo autorreflexivo de lo mismo en una unidad superior sin residuos materiales[16]). Estos dos (el *ojo-espejo* tanto como el *alma-espejo*) han de diferenciarse del círculo metálico con que se mira la mujer, y al que solo se alude mediante otro emblema de lo femenino con el que está imbricado en una relación metonímica, muy familiar a un griego: el hilado, los tejidos y su fabricación como actividad que compete al dominio de las mujeres, y lo definen. Emparentados con el espejo, los tejidos y la rueca pertenecen a las cosas de mujeres, siempre demasiado apegadas al cuerpo y a los implementos que lo adornan; y, como en la *Odisea* de Homero, cuando por su blancura o su abigarramiento capturan la luz y la reflejan, las telas con que ellas se cubren relucen y *espejean*[17].

Sin embargo, no solo el ojo y el alma deben diferenciarse, ambos, del espejo metálico, de la cosa-espejo, asociada a la pasividad sensual de lo femenino a cuya mirada coqueta y seductora esa cosa le devuelve tan solo el reflejo de una imagen inanimada (un simulacro); también ha de distinguirse el ojo-espejo, demasiado material aún, del alma-espejo. Lo semejante ha de verse o reflejarse en lo semejante. El cuerpo en otro cuerpo, el alma en otra alma y en la parte de sí que le es idéntica. Un alma no puede verse en un cuerpo: la condi-

16. Cfr. Jay, M. (2007): *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid, Akal. Cap. I.

17. *Alcibíades* (126e); Frontisi-Ducroux, F. & Vernant J-P. (1999): *En el ojo del espejo*, *op. cit.* Cap. III.

ción para que algo sirva de superficie de reflexión para otro es su identidad de naturaleza.

No obstante, pese a que el ojo es un órgano perteneciente al cuerpo, ocupa un lugar central como metáfora del autoconocimiento. Metáfora del espejo que es a su vez metáfora del verse a sí mismo. El ojo, que en el acto de ver se capta a sí mismo, se ve en el principio de la visión (la pupila) que se encuentra en los ojos de otro, en los ojos de un semejante, sirve de analogía para saber de qué manera el alma puede conocerse a sí misma. El ejemplo del ojo que *ve verse* dice algo aplicado al alma: "Dice que el alma solo se verá al dirigir la mirada hacia un elemento que sea de su misma naturaleza, más precisamente, al mirar el elemento de la misma naturaleza que el alma, al dirigir, aplicar su mirada al principio mismo que constituye su naturaleza, es decir, el pensamiento y el saber (*to phronein*, *to eidenai*)"[18]. La pupila es al ojo que se ve, lo que el pensamiento y el saber son al alma que se autoconoce.

Ahora bien, ¿por qué el acto de habla, el tránsito del ejemplo del cuerpo –y de las cosas que le son relativas– al ejemplo de la actividad de hablar, es en *Alcibíades* un paso esencial para llegar al precepto "conócete a ti mismo"? Si es esencial es porque en la conversación mutua, valiéndose de las palabras, el alma se dirige hacia el alma. El acto de habla es la vía a través de la cual un alma se relaciona con otra alma, así como la mirada se dirige a otra mirada. No es un cuerpo, no es una cosa la que exhorta a un alma a conocerse a sí misma, es un alma similar a ella. La palabra de la que se vale el alma para la persuasión es como un aguijón que despierta a la otra, haciendo que esta se mire a sí misma. Es, dice Sócrates, mirando a un alma con ella

18. Foucault, M. (2006): *La hermenéutica del* sujeto, *op. cit.*, p. 79.

misma como esa alma se vuelve sobre sí, vuelca la mirada hacia sí. ¿Qué ve el alma cuando se mira a sí misma? Ve ese elemento divino y luciente (134d) –como un espejo que brilla más que ningún otro– en torno de lo que están el saber y el pensar (133c). La relación del alma con otra alma es la intermediaria de esa relación del alma consigo misma, a través de la cual esta se ve en ese elemento divino que es principio mismo del pensar y del conocimiento. Este elemento, dice Sócrates, es el más puro y luminoso de los espejos: mirando entonces hacia el "Dios" (*ho theos*), esa parte divina en nosotros, nos serviremos de aquel "bellísimo espejo" con el que nos reconoceremos a nosotros mismos (133c).

1.9 Tal como lo señala Peter Sloterdijk, de acuerdo a la disposición psicosomática de nuestra estructura del pensar el órgano ocular ocupa un lugar preeminente por relación a los otros órganos del cuerpo.

> ⁎ Los ojos –dice él– son el prototipo orgánico de la filosofía. Su enigma estriba en que no solo poseen la facultad de ver, sino que también son capaces de verse viendo. Esto les da una preeminencia entre los órganos de conocimiento del cuerpo. Una buena parte del pensar filosófico no es propiamente más que reflexión visual, dialéctica visual, verse a uno mismo viendo. Para ello son necesarios medios reflectantes, espejos, superficies acuáticas, metales y otros ojos a través de los que el ver del ver se haga visible[19].

19. Sloterdijk, P. (1989): *Crítica de la razón cínica I*, Madrid, Taurus, p. 198. Traducción levemente modificada.

Digamos que, así como hay una situación de superioridad del ojo entre los otros órganos cognitivos del cuerpo, así igualmente hay una primacía del espejo ocular entre los distintos tipos de espejo. Es en el verse en los ojos del otro, y en la dialéctica de la mirada reflexiva que está implicada en la unidad de ver y ser visto, entre semejantes, donde se pone de manifiesto la posición filosófica ambivalente de afirmación y rechazo a la vez del órgano visual. La actitud afirmativa de la superioridad del ojo la deja ver Platón, por ejemplo en *Timeo*[20], donde sostiene que es la vista la que a su juicio ha sido causa del más importante provecho para nosotros, sin la cual no hubiéramos visto los astros ni el sol ni el cielo, esas cosas vistas que han procurado el género de la filosofía, el más grande don de los dioses que ha llegado a la raza de los mortales. La filosofía, nos dice allí Platón, es el mayor de los bienes que hemos recibido por el don de los ojos (47a-c). Superioridad que se explicaría en parte por el hecho de que el ojo humano, capaz de percibir la luz, comparte una cualidad análoga con la fuente de la luz, el sol (análogo a su vez del sumo Bien).

La vista sensible es comparable a la visión intelectual, el ojo somático al ojo mental. El elemento que permite la relación y la correspondencia de "cosa vista" y "visión" es también el elemento que sirve de mediación entre sensible e inteligible[21]. Este elemento es la luz. En *República*[22], Platón escribe que "lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el

20. Platón (2010): *Timeo*, Edición bilingüe, Madrid, Abada.

21. Sobre el lugar central que ocupa esta mediación en el texto *República*, "en [el cual] se describe el funcionamiento del pensamiento mismo según Platón", véase Potestà, A. (2013): *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*, Santiago, Metales Pesados, pp. 53-86.

22. Platón (2006): *República*, Madrid, Gredos.

ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve" (508c). La vista, a diferencia de los otros sentidos, depende de un medio para ver, la luz, que es el mismo del que depende la verdad. O más precisamente, la luz y el sol son a la visión sensible lo que el *claro* (la Idea del Bien) es a la visión inteligible. Pues cuando el alma ve bien, se conoce la verdad, mientras que cuando hay penumbra, cuando ella "se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad" (508d), entonces opina y percibe sin verdad[23]. Si la luz es el medio que garantiza el paso de la vista a las cosas vistas, el claro, elemento análogo a la luz y al sol, es el medio que garantiza el conocimiento de la verdad, el brillo mismo de las cosas, su visión intelectual.

Con este argumento, Platón plantea la analogía entre el ojo somático y el ojo mental. Y por tanto la superioridad de la vista respecto a los demás sentidos. Sin embargo, es allí, en esa analogía, donde también Platón manifiesta su desconfianza hacia la mera percepción sensible y las imágenes sensoriales, esos opacos reflejos de las cosas. Por un lado, Platón nos dice en *República* que el alma es como el ojo: "cuando reposa en algo en que la verdad y el ser resplandecen, el alma percibe y comprende y está radiante de inteligencia; pero cuando se vuelve hacia el crepúsculo del devenir y la decadencia, solo tiene opinión, y anda vacilante, sustentando una opinión primero y luego otra, y parece no tener inteligencia alguna"[24]. Por otro lado, en un diálogo como *Fedón*, se refiere significativamente a la ceguera, a la "pérdida del ojo de la mente" cuando advierte contra el peligro de confiar en los sentidos. En este caso se trata

23. Potestà, A. (2013): *El origen del sentido*, *op. cit.*

24. Sobre la problemática de la visión y de lo sensible en el pensamiento antiguo y moderno, confróntese Arnheim, R. (1986): *El pensamiento visual*, Barcelona, Paidós.

de renunciar a una especie de percepción para salvar otra[25]. Desde el punto de vista del alma "volverse hacia lo sumergido en la oscuridad", hacia el crepúsculo de lo que es inestable, equivale a percibir con los ojos del cuerpo y no con los ojos del intelecto. Lo que es luz desde una perspectiva es oscuridad desde la otra. Por eso en otro texto de la *República* Platón dice que el prisionero que ha sido liberado de las cadenas de los sentidos y curado de la ignorancia, y luego de haber acostumbrado el ojo del alma a la luz resplandeciente de las cosas mismas, podrá finalmente (a diferencia de lo que se recomienda en *Fedón*, ver la imagen del sol reflejado en el agua para no herir los ojos) percibir el sol (metáfora del sumo Bien), "no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito" (516b).

Como en *Alcibíades*, en el que el alma que cuida de sí se contempla, mirándose directamente en el elemento de la luz intelectual, en el "brillo del espejo" que como un sol la refleja en sí, así también el personaje de *República*, el desencadenado de la esfera de las imágenes sensoriales, contempla directamente ese espejo sumamente brillante que es el sol metafórico, el claro (el supremo Bien) en el que cada cosa brilla en su verdad.

1.10 Es evidente el *logoculocentrismo*, ampliamente desarrollado por Martin Jay[26], de la tradición filosófica en general.

25. *Idem*.

26. Jay, M. (2007): *Ojos abatidos*, *op. cit.* Más recientemente, en un libro monumental, el filósofo argentino Germán Prósperi dedica un estudio pormenorizado sobre la "máquina óptica" como dispositivo que se identifica con la producción de lo humano en cuanto tal. Cfr. Prósperi, G. (2019): *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Pues incluso la condena platónica a la percepción sensible, con la que se inaugura la filosofía, se realiza a partir de la analogía del alma con el ojo y el espejo. Lo fundamental en esta analogía es la unidad de ver y ser visto. Por eso Platón puede llegar a decir en *República* que "el sentido de la vista y el poder de ser visto" se hallan ligados por un vínculo "de mayor estima que las demás ligazones de los sentidos" (508a).

El ciego, el personaje de Diderot, representa precisamente el quiebre de dicha unidad. No solo porque él es visto sin poder ver, y sin poder verse en los ojos del otro "semejante", sino también porque el que lo ve no puede verse reflejado en el espejo opacamente blanco, sin pupilas, de sus ojos. Así igualmente esa unidad está rota, como un espejo hecho trizas, porque el ciego percibe al otro palpando su rostro, sin que en ese percibir el tocado pueda verse en la yema de los dedos del ciego. Se ha roto la relación especular que es condición de la semejanza. El ciego, como el sordo mudo, nos devuelven a la infancia. Tendríamos que reingresar en un nuevo régimen de signos para comunicarnos con un sordo mudo; y tendríamos que desaprender los hábitos adquiridos de nuestro ver para poder percibirnos, si acaso eso fuese posible, en ese otro que nos toca. Es como cosa, como cuerpo que el ciego te palpa, adivinándote (un puro pálpito), como una gitana lee tu destino en las líneas de tus manos, a través del recorrido táctil de tus huellas, marcas, protuberancias y pliegues. Es palpando que él aprende a relacionarse con el mundo, ejercitándose en el aprendizaje de la vida que es puro con-tacto, la con-tingencia de lo que acontece (de lo que "unta" o "empapa") tocando. El ciego tempranamente experimenta –tal como enseñara el poeta romano Tito Lucrecio– que el alma es cuerpo, solo cuerpo. Cuerpo *sensible*: alma. Pues es en el medio sensible que el

cuerpo háptico deviene cosa animada, deviene cuerpo que respira y late, vibra. Su corazón late al ritmo de la pulsación puntuante de cada toque sensible.

1.11 El cuerpo ciego, que se orienta en la desorientación, que ejercita con cada paso una orientación por tanteos sutiles, entre cuerpos y como una cosa entre cosas, carece de interioridad (lo que no significa que carezca de profundidad y de secreto), pues siempre está expuesto, a flor de piel como una herida abierta, heteroafectado por el con-tacto que lo separa de sí. Cuerpo táctil que en la oscuridad palpa cada cosa, en la imposibilidad de tocar la cosa misma, de llegar a esta a través de la piel en cuya profundidad se pliega (capa tras capa) cada vez, con cada tanteo, con cada caricia, con cada toque. La piel, la cosa como superficie, es la línea de sombra que separa no solo al cuerpo de otro cuerpo, sino también al cuerpo de sí mismo. Lugar de paso, el cuerpo nunca traspasa al otro cuerpo, su secreto, nunca pasa la frontera de su piel, la línea del tacto, en la imposibilidad a su vez de penetrar en sí. Demasiado expuesto como para poder fundirse consigo, demasiado superficial como para poder unirse en el otro cuerpo. La piel que lo envuelve, cubriendo sus vísceras, es la frontera infranqueable que a un tiempo lo separa del mundo y lo conecta con él.

"El tacto (*tactus*), sí, el tacto, ¡oh santos poderes divinos! es el sentido del cuerpo", canta el poeta Tito Lucrecio Caro[27].

Cuenta Stephen Greenblatt que en el invierno de 1417, Poggio Bracciolini cruzó a lomos de su caballo los boscosos montes y valles del sur de Alemania rumbo a su remoto destino, un monasterio del que se decía que ocultaba

27. Lucrecio, T. (2012): *De rerum natura*, edición bilingüe, Madrid, Acantilado, pp. 186-187.

antiguos manuscritos tras sus muros[28]. En el verano de ese año, el bibliófilo toscano encuentra en el monasterio benedictino de Fulda, entre una pila de manuscritos antiquísimos, el manuscrito *De rerum natura*. Poggio Bracciolini se detiene en el códice y sopla para desempolvarlo[29]. El polvo acumulado sobre Lucrecio durante siglos vuela por el aire y sus partículas, como una danza de átomos, sobrevuelan el espacio y el tiempo, componiendo entre epicúreos, materialistas, escépticos y libertinos, los cuerpos de letras con los que estos imaginan un nuevo mundo.

En el segundo libro *De rerum natura*, Lucrecio canta:

> Observa, en efecto, lo que sucede cada vez que los rayos del sol, introduciéndose en la penumbra de una estancia, esparcen en ella la luz: en el mismo haz de rayos luminosos verás flotar mil partículas de polvo que se agitan en todas las direcciones, a través del vacío, y en un continuo agitarse […], ora juntándose ora separándose[30].

Todo está formado por esas partículas elementales, "las semillas de las cosas", inmutables, indivisibles, invisibles e infinitas en número, pero como las letras de un alfabeto, limitadas en cuanto a la forma y al tamaño. Los cuerpos, según Lucrecio, no solo tocan y son tocados por otros cuerpos; son ellos mismos el contacto de elementos insensibles que los componen. Lo sensible está hecho de lo insensible, la percepción táctil está hecha de un toque ciego.

---

28. Greenblatt, S. (2012): *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica. Cap. 1.

29. Cfr. Maurette, P. (2016): *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, Buenos Aires, Mardulce, p. 135 y ss.

30. Lucrecio, T. (2012): *De rerum natura*, *op. cit.*, pp. 166-167. Traducción levemente modificada.

El poema de Lucrecio vio su primera edición francesa en 1563. Casi un siglo más tarde, en 1650, será traducida al francés de la pluma de Michel de Marolles[31]. Eximio divulgador del epicureísmo en Europa, Denis Diderot en su *Carta* de 1749 no dejará de referir la obra del romano.

1.12 En el reino de los ciegos, el tuerto es rey. Como si, pese a la cuasi ceguera del tuerto y a la mediocridad de su visión, bastase con un ojo y un poco de luz para reinar sobre los que viven en las tinieblas. Pareciera, según dice el refrán, que mientras haya un resto de óptica, por mínima que sea, los ciegos están condenados a ser súbditos de quien ve. *Pues el espíritu marcha en la dirección que le indica la vista*[32]. El espíritu, es decir: el Poder. ¿Cuáles son las facultades de este? Son las que le confiere la visión: modelo de la percepción en general y criterio para evaluar los demás sentidos, el sentido de la vista, desde la perspectiva de su descripción fenomenológica, tiene como nota distintiva tres propiedades que definen su facultad: 1) *simultaneidad* en la presentación de lo múltiple, 2) *neutralización* de la causalidad de la afección sensible, 3) *distancia* en sentido espacial y espiritual[33]. Son estas las tres propiedades del *poder de la imagen* (de la imagen en tanto que poder). Ellas son asimismo, según Jonas, las que constituyen el "patrimonio cognoscitivo del hombre, esa criatura eminentemente óptica"[34].

31. Cfr. Maurette, P. (2016): *El sentido olvidado*, *op. cit.*, p. 206.

32. Jonas, H. (2000): "La nobleza de la vista. Una investigación de la fenomenología de los sentidos", en *El principio de vida: hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, p. 210.

33. *Op. cit.*, p. 192.

34. *Ibid.*, p. 204.

Habría que hablar en este caso de una óptica del poder (poder del que ve) que dota de poder al hombre en tanto que animal que reina sobre las demás criaturas, así como la vista reina sobre los demás sentidos. El primero de los poderes o facultades del sentido de la vista, la *simultaneidad de la presentación*, nos proporciona la noción de presencia duradera, por tanto el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad (de la que deriva el "*Ser*" como noción idealizada de dicha presencia). El campo visual fijado por la vista ofrece un panorama global, todas cuyas partes integrantes están simultáneamente, como la unidad de un todo, disponibles. Esta representación simultánea del campo visual, al darnos como espectadores la coexistencia como tal, es decir, la co-presencia de cosas en *un* ser que las abarca todas en su común presente, nos familiariza con la dimensión temporal de la *presencia actual* como algo que va más allá de la experiencia puntual del fugaz "ahora". La contraposición entre eternidad y temporalidad, entre lo que se modifica y lo que permanece, entre devenir y ser, "remite en último término –dice Jonas– a la idealización de la 'presencia' experimentada visualmente como el continente de contenidos permanentes frente a la fugaz secuencia de las sensaciones no visuales"[35].

A este poder de presentación simultánea de la imagen visual se suma una segunda facultad: la *neutralización* de la causalidad de la afección sensible, que proporciona la *forma* como distinta de la materia, la esencia como distinta de la existencia y la diferencia entre teoría y praxis. Al ver el mundo que se le presenta como una unidad de partes simultáneas, el sujeto de la visión tiene el poder de permanecer sustraído, con la mirada neutra, desafectado frente

35. *Ibid.,* p. 202.

a las cosas que percibe y descomprometido con los datos visuales que recibe de estas. La vista no siente la presión de las cosas; ve, sin sentir el choque de fuerzas implicadas en la materialidad que ofrece resistencia. La relación de ver y ser visto está retirado, así, del juego de la acción y de la reacción de los cuerpos. "El objeto, permaneciendo en sus límites, está frente al sujeto al otro lado del abismo abierto por la desaparición de la conexión en términos de fuerza". Eso en la medida en que la vista nos permite "dar ese paso atrás que nos pone a salvo de la agresividad del mundo", otorgándonos "la posibilidad de observarlo" a través de la apertura de un horizonte para la atención selectiva[36]. La completa neutralización del contenido dinámico que tiene lugar en el objeto visual, la eliminación en su presentación de toda huella de actividad causal, es el elemento de abstracción que le es propio a la vista y que se prolonga en el pensamiento conceptual.

Facultad de abstracción de la imagen a la que, por último, se añade una tercera potencia: la *distancia* que nos proporciona la noción de *trascendencia*. Todo ver es un prever. En tal sentido, saber a distancia, esa distancia posibilitada por la visión objetiva, es lo mismo que saber de antemano: "sé con la suficiente antelación con qué tengo que contar. La percepción de objetos lejanos implica por ello un inmediato incremento de libertad, debido sencillamente a la ampliación del campo temporal de posibilidades de actuar permitida por el *distanciamiento* del objeto de acción". Distancia perceptiva (en el espacio) que es condición de posibilidad de la distancia espiritual (en la actitud) y que permite que se dé el fenómeno de la contemplación "desinteresada", "ese esencial avance hacia lo que deno-

36. *Ibid.,* p. 206.

minamos 'objetividad'"[37]. En ciencia, el derecho anticipa el hecho como los sujetos preceden al objeto.

1.13 En la unidad simultánea que da lugar a un todo visual, y en la separabilidad y la distancia de la imagen (del poder-imagen como dispositivo visual, pero también de la imagen del pensamiento en tanto poder); en la pura presentación de la *forma* que –en la abstracción de su procedencia causal– la vista permite, se funda la óptica del poder sobre las cosas (para su fría mirada las cosas no existen más que como fenómeno e información. Ella las mira como si ya fuesen pasado, las comprende, las registra y sigue reflexionando en orden a la autoconservación. Por supuesto, le molesta que los objetos contesten a esta mirada; tan fríamente como fueron observados devuelven la mirada". Antes de ser afectados por las cosas, el hielo ha de fundirse "en los ojos de aquellos que creen estar llamados a explotar, a administrar, a… asolar el mundo[38]).

Son las propiedades en las que se basa todo pensar libre. Y de ella procede conjuntamente –según Jonas– la noción de *theoría* y de verdad teórica. Por eso se puede decir que "de la percepción visual heredan el concepto y la idea el modelo ontológico de objetividad creado por la primera"[39]. Se trata del modelo heredado por nuestra razón, que impera sobre las cosas al precio de reducir la proliferación lujosa de las multiplicidades del mundo a la unicidad desértica y solar de nuestras solas leyes; el mundo de las cosas sometido a la juridicidad de nuestro saber que las prevé y así las domina:

37. *Ibid.,* pp. 209-210.

38. Sloterdijk, P. (1989): *Crítica de la razón cínica I, op. cit.,* p. 200.

39. Jonas, H. (2000): "La nobleza de la vista…", *op. cit.,* p. 207.

"¿Es preciso aún demostrar que nuestra razón hace violencia al mundo?"[40].

> ϰ ***1623***: En 1602, en la prisión de Nápoles, el monje Tommaso Campanella redactó una breve obra titulada *La ciudad del sol*, impresa por primera vez en 1623 como un anejo de la *Philosophia realis*. A partir del siglo XIX, especialmente en la literatura socialista, ese breve opúsculo tendrá tanto éxito que todo el resto de sus libros serán eclipsados por este en la memoria colectiva. Las estrellas anuncian ya el regreso de un tiempo pasado de felicidad natural que volverá gracias a la unión de toda la humanidad bajo la autoridad de un solo soberano-pastor. Su imagen modélica es precisamente la ciudad representada por Campanella. Dividida en siete círculos concéntricos denominados según los planetas, cuyo centro lo ocupa un templo circular rodeado por columnas que sostienen una gran cúpula sobremontada por otra más pequeña, la ciudad del sol está protegida por seis muros, exterior e interior, concebidos como una enciclopedia ilustrada consultable durante todo el día a lo largo de toda la vida de sus habitantes. Su jefe máximo, Sol soberano de los solarianos que la habitan, es a su vez un emblema, la imagen y rostro del Ser: Dios del que emanan la luz, el calor y todas las demás cosas. Al sacerdote rey, llamado Sol o también "el Metafísico, que manda sobre todos tanto en lo espiritual como en lo temporal", le asisten tres príncipes llamados *Pon*, *Sin* y *Mor*, es decir,

40. Es la pregunta que Michel Serres plantea. Cfr. Serres, M. (2004): *El contrato natural*, Valencia, Pre-Textos.

aquellos que encarnan los tres principios metafísicos de los que, desde el punto de vista del Ser, se constituye toda cosa: Potencia, Sabiduría, Amor[41]. Centros de irradiación del poder solar en torno al cual se reúnen los solarianos. En el plano práctico, *Pon* principia los asuntos relativos a la guerra y a la paz; *Sin* se hace cargo de las ciencias, las artes liberales y mecánicas; *Mor*, de los coitos, la educación, la medicina, la farmacia, los cultivos, la alimentación y el vestido. Campanella nos cuenta que los solarianos "conceden la mayor importancia a estas dos acciones: engendrar y educar". Es decir, las dos cosas de las que se responsabiliza el príncipe del Amor, uno de los ministros que forma parte de la estructura trinitaria del Soberano-Sol[42]. Desde entonces, el amor, principio biopolítico solar que comanda la reproducción material y espiritual de la vida de la comunidad, el coito, la economía, la fármaco-medicina y la pedagogía, será inseparable de la irradiación del conocimiento, de la luz de la verdad; inseparable a su vez de la guerra, del poder que mata y también salva y protege, salva matando. Modelo de vida colectiva, la ciudad del sol, paradigma también del comunismo y de lo comunitario, se erige asimismo en el modelo de una comunidad eugenésica de los iguales.

ϰ ***1433-1499***: según cuenta Sloterdijk, en 1462 Cosimo había regalado a Marsilio Ficino una casa

41. Campanella, T. (2006): *La ciudad del sol*, Madrid, Akal, pp. 139-184.

42. Cfr. Delumeau, J. (2014): *El misterio Campanella*, Madrid, Akal, pp. 169-178.

en Carreggi, cerca de Florencia, con el encargo de traducir del griego los escritos herméticos y el *Corpus Platonicum*. De esta alianza entre un príncipe y su filósofo surgió la primera edición moderna de los Diálogos de Platón para la cultura occidental, tan decisiva para un autor como Campanella. Además de eso, en el año 1469, a la vez que concluía su empresa de traducción, Ficino tenía listo el primero de sus influyentes comentarios a Platón, el *Commentarium in convivium Platonis de amore,* que según Sloterdijk llegó a tener una importancia jamás exagerable para la concepción moderna del amor socrático o platónico[43]. Su teoría del enamoramiento es fácilmente trasladable a una teoría del poder, pues en ambos casos se trataba del hechizo por efecto de la irradiación ocular y cardiaco-sanguínea (sostenida en la analogía platónica entre el ojo y el sol y entre este y el corazón: como el destello de luz llega a los ojos del enamorado, así llega el flujo sanguíneo del amante al corazón del enamorado). Ella, por tanto, se apoya en la concepción platónica de una causación por el rayo o destello de luz que el amante irradia a través de la mirada hacia el enamorado, y que remite al famoso símil del sol en *República*. En esta física medio mítica de la telepatía de los enamorados, tanto el sol como el corazón ejercen su potestad al modo de la irradiación. Teoría de la emanación de flujos telepáticos entre amantes que se refiere a la concepción platónica de la monarquía solar. Determinada por esta radiocratía del corazón solar, la teoría erótica de

43. Sloterdijk, P. (2009): *Esferas I*, Madrid, Siruela, p. 114.

> Ficino se vincula a un determinado paradigma de poder: el poder es centro, es ojo irradiante de luz, de Bien, mirada fascinante, al igual que es corazón donante absoluto, el órgano-rey que rige como corazón por gracia de Dios; centro y fuente del flujo sanguíneo, del líquido espeso de la vida que emana de él. Es Ley (Sol) y Amor (Corazón). Principio soberano y economía.

1.14 ¿Y si no fuésemos más que el eterno retorno del experimentar con uno mismo en un contacto incandescente con las cosas que aleatoriamente nos salen al encuentro? ¿No somos el producto, en estado precario o pasajero, de un ensayo perpetuo; la inagotable e invaluable praxis de sí cuya obra no se produce desde el ego del "para sí" sino desde la paciencia del estar-con las cosas, a las que se cede la "palabra" (sonido mudo y prehumano)? Nietzsche escribe:

> ¡Ante todo y primero, las obras! Esto es, ¡ejercicio, ejercicio, ejercicio! La fe correspondiente vendrá luego por sí misma, ¡estad seguros de ello![44].

Y que esa "fe" no sea ofrendada a ningún Dios ni líder.

Como un niño nace al mundo, nace el hombre a sí mismo: un posible abierto que arriba a partir de lo improbable. ¿No son estas cosas las que a los videntes enseña indirectamente el ciego de Diderot? Como epígrafe de su *Carta* se lee: *Possunt, nec posse videntur* ("Pueden aún lo que parece que no pueden").

Pero pareciera que todo depende del lugar desde el cual se escuchan las enseñanzas del ciego. Este (como el espe-

44. Nietzsche, F. (1999): *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona, Alba. § 22.

jo y las mujeres en la literatura y en los recipientes de la antigua Grecia se inscriben en la escena masculina), podría no ser más que el personaje de una escena dirigida al autoconocimiento de los que ven. Un personaje *de* videntes representado *para* videntes. Tendríamos entonces la clásica figura moderna del *alter*-ego que sirve de espejo para quien, mirándose en él, se constituye en sujeto, en conciencia de sí mismo, en autoconciencia. O bien, podría tratarse de una relación complementaria entre transversalidad y jerarquía, de extraño juego entre democracia y monarquía. Después de todo el rey moderno sabe que "el rey *no es* rey si carece de súbditos"[45]. Por eso mismo –dice cínicamente– hay que prestarles atención. Aunque siempre y cuando eso no vulnere el principio mismo de la jerarquía:

> Para no falsear la realidad, la vista debe aceptar el complemento del testimonio que aportan los demás estratos de la experiencia, especialmente la capacidad de moverse y el sentido del tacto.

Pues

> si rechazase orgullosa el veredicto de estos últimos su verdad sería estéril[46].

Relación complementaria, pero que mantiene la jerarquía de los puestos entre el sentido reinante de la vista y los demás sentidos que se le someten.

Lo había dicho, a su modo, el viejo Kant: entre las facultades del conocimiento no hay primado de una sobre la otra, sino diferencia de naturaleza. Y, por cierto, no hay experiencia sin la unidad complementaria entre ellas. Si se

45. Jonas, H. (2000): "La nobleza de la vista…", *op. cit.*, p. 207.

46. *Idem*.

prescinde –dice él– de la intuición sensible los conceptos carecen de *justificación*, es decir, no pueden probar su "posibilidad *real*" más allá de su mera posibilidad lógica (B 303)[47]. Por consiguiente, ha de serle presentado en la intuición el objeto correspondiente, ya que, de faltar este requisito, "el concepto quedaría privado de *sentido* (según se dice), esto es, privado de significación" (A 240/B 299). Es necesario que ambas facultades colaboren: los pensamientos sin el contenido de la intuición sensible son *vacíos*; las intuiciones sin conceptos son *ciegas* (A 51). Sin el contenido sensible, los pensamientos carecen de sentido; pero sin los pensamientos, el sentido está falto de visión, es un sentido ciego, un sentido sin sentido.

Hasta acá llega justamente la transversalidad. En la esfera del conocimiento es el entendimiento quien impera: el entendimiento es –como señala Kant– la facultad del juicio *determinante*, la facultad legisladora.

1.15 Sin embargo, 1749 es la fecha (con la ficción y arbitrariedad que, ciertamente, comporta todo corte cronológico) de un acontecimiento que marca un punto de inflexión en el reparto de lo sensible. El sujeto de la visión no está más presupuesto, no es distinto de la *praxis de sí*. Los límites fronterizos que pretendían separar el mundo de los ciegos del mundo de los videntes han sido vulnerados. A partir de ahora, tanto para videntes como para ciegos, se trata de la visión sin sujeto o sustrato, precisamente porque ver no es la operación de una facultad atribuible a un sujeto de la acción, sino un puro ejercicio, el resultado metamórfico de un paciente aprendizaje en el experimentar con uno mismo. En consecuencia, no *somos* videntes: *nos volvemos* sujetos

47. Kant, I. (1994): *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.

que podemos ver, que hemos llegado a percibir las cosas, siempre a ciegas, por tanteo, luego de ejercitar latamente un "órgano" que en sí mismo no es ni ciego ni vidente.

No es posible pensar sin imaginación. Pero, a su vez, no es posible imaginar sin el enorme acopio de ejercicios de virtuosismo, de capacitación y uso de la potencia receptora y generadora de imágenes. Ejercicio que no es posible sino en el seno de las cosas con las que nos encontramos, según el movimiento rítmico de los cuerpos que se encuentran, se componen afectivamente y se separan, chocan y se enlazan, *simpatizan* en una relación de amor y de odio, de juntura y división. No hay ejercicio que no implique el embrujo de cuerpos que se agencian.

El romano Tito Lucrecio hace uso de dos declinaciones del verbo "empapar", "untar" o "rociar" para referirse a lo que toca, en el sentido también de lo que nos concierne: *contingens* y *contingunt*[48]. Este último, que también puede significar "acontecer", la con-tingencia de cuerpos acontecidos por el mundo que les toca (el constante movimiento y degradación permanente de cuerpos múltiples que son uso y se usan, se rozan y se rocían, imperceptiblemente se gastan, se desgastan, se erosionan), es un compuesto de *tangere*, "tocar", y la preposición *cum*, del que proviene la palabra "contagio", vinculado a los verbos "impregnar", "embadurnar", "empapar"[49]. Con ellos Lucrecio se refiere a los cuerpos que, en su esencial tactilidad y tangibilidad, son esencialmente contagiosos, y por eso mismo, con-tingentes. Cuerpos que se conciernen en la medida en que son tocados. El ciego conoce el mundo mediante el tacto, dice Diderot; nada puede

48. Lucrecio, T. (2012): *De rerum natura, op. cit.* Libro cuarto, p. 320.

49. Cfr. Maurette, P. (2016): *El sentido olvidado, op. cit.,* p. 131.

tocar o ser tocado excepto un cuerpo, dice Lucrecio[50]. En tal sentido, el poeta romano dirá que, porque no nos tocan, no nos afectan, los dioses no nos conciernen en lo más mínimo. Incapaces de tocar lo que sea en sí mismo intangible, carecemos de con-tacto con ellos[51]. Como el ciego de Diderot ("Si usted pretende que yo crea en Dios –replica al cura el ciego Saunderson–, es preciso que me lo haga tocar"[52]), somos cuerpos no acontecidos por la divinidad.

En sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes dice que podremos no estar ciertos de la realidad de lo imaginado (que sea algo fuera de mí y en sí mismo), y no obstante no dudar de que la imaginación es una actividad y un acto facultativo que le pertenece al *ego*. Como si la primerísima reserva de verdad, antes de la prueba de la existencia del mundo, fuesen las facultades del sujeto, la relación de inherencia del "yo" y el *poder* de la imaginación. La *Carta* de Diderot es un giro noventa grados de este escenario conceptual. No hay sujeto natural de la vista. Y en rigor la imaginación no es una facultad; la imaginación es un *uso*, y un uso, como cualquier otro, que se ejercita según la economía de las fuerzas en el encuentro aleatorio de los cuerpos.

Pero el acontecimiento y lo nuevo no son lo mismo. Un acontecimiento es siempre el retorno en circunstancias otras de algo antiquísimo. Es Lucrecio quien –a través de una multiplicidad de nombres esparcidos como partículas de polvo provenientes de muchos cuerpos pasados– repite, por contagio, a Diderot. Lucrecio diciéndole a los modernos Molineux (el primero de todos), Condillac y Locke: *con*

50. Cfr. Lucrecio, T. (2012): *De rerum natura*, *op. cit.* Libro primero, pp. 98-99.

51. *Op. cit.* Libro quinto, pp. 422-423.

52. Diderot, D. (2005): *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, *op. cit.*, p. 85.

vuestro experimento mental del ciego de nacimiento que se ha operado de cataratas y que ve ahora las figuras que antes había tanteado, caen en el típico error de los metafísicos, esto es, creer que la no visión es producto de una pura falla orgánica remisible a un sujeto de la visión. Como si el órgano fuese una función predefinida; como si se tratase de órganos y no de usos (la vida –afirma Lucrecio- no es fin ni propiedad, sino "uso")[53]. Creer en esto es a un tiempo suponer que los videntes son los sujetos naturales de la actividad de ver de la que surge lo visto, y que ya existen esos actores. Se han saltado la experiencia como ejercitación. Diderot dice: se requiere de "un gran número de experiencias reiteradas" para llegar a ver. También, escribe él, hay "una pintura para ciegos, para la cual servirá de tela su propia piel". Se requiere, sin embargo, de gran destreza para fabricar esa tela. Lo mismo para un "vidente". Por eso, ante el experimento mental de Molineux, Condillac y Locke, Diderot pregunta si acaso el ciego de nacimiento verá inmediatamente después de que se haya realizado la operación de cataratas; si, en caso de que viera, verá lo suficiente para discernir las figuras, si estará en condiciones de aplicarles, al verlas, los mismos nombres que les daba tocándolas, y si tendrá una demostración de que dichos nombres son adecuados.

El vidente es un antiguo ciego que ha olvidado su condición de aprendiz. Y ha olvidado este olvido. Sobre este segundo olvido ha construido la memoria de su dinastía.

53. Es, como se sabe, la notable crítica de Lucrecio al organicismo teleológico de los metafísicos. Algunos de los nombres de esta crítica repetida son: Epicuro, Spinoza, Marx (este último a pesar de sí mismo), el Althusser del "Materialismo aleatorio", Deleuze. Véase ese bello poema, ya referido, de Lucrecio (2012): *De rerum natura*, *op. cit.* Libro tercero, p. 307.

1.16 Diderot duda, al principio, si concederle o no al ciego la capacidad de la imaginación. Duda, porque es costumbre asociar la imaginación a la imagen visual. Sostiene primero: "[el ciego] no imagina, porque para imaginar es preciso pintar un fondo y destacar puntos sobre ese fondo, asignándoles un color diferente al del fondo". Es así, coloreando en el cuadro de la mente, como se componen las figuras de las cosas en mi imaginación. Si "nosotros" combinamos puntos de color sobre un fondo mental, el ciego de nacimiento no combina sino puntos palpables no coloreados "o, para hablar con mayor precisión, sensaciones del tacto que tiene en la memoria". Pero unas páginas adelante sostiene algo distinto: "…la imaginación de un ciego no es más que la facultad de recordar y combinar sensaciones de puntos palpables, y la de un hombre que ve, la facultad de recordar y combinar puntos visibles o coloreados…". Ya no se trata de imaginación y de falta de imaginación, ahora Diderot admite el reparto de imaginaciones diversas, que se diferencian como la pintura para ciegos y la pintura para videntes. Pues, como ya hemos señalado, "también hay una pintura para ciegos, para la cual servirá de tela su propia piel".

El ciego imagina por la piel, ese "envoltorio" que posee en él, según Diderot, "una sensibilidad tan exquisita que podemos asegurar que con un poco de entrenamiento hubiese logrado reconocer a uno de sus amigos cuyo retrato le trazara un dibujante sobre la mano, y que hubiese pronunciado, tras la sucesión de sensaciones excitadas por el lápiz: *Es el señor tal*".

No hay luz natural para el ciego. Este nos enseña que todos, de algún modo, hemos sido ciegos de nacimiento para una visión adoptiva a la cual nos hemos tenido que habituar. Y, al igual que el ciego que ha debido habituarse a ver con las manos, nosotros los videntes hemos debido adquirir la

visión (nunca del todo una propiedad, sino un uso) mediante la experiencia reiterada en el ejercicio de nuestro órgano. En tal sentido, la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* trata no tanto de la ceguera como del *uso* mismo de nuestros órganos, que han dejado de definirse como funciones teleológicas, para ser presentados como hábitos contraídos a través de una ejercitación repetida. En lugar de hablar de la ceguera, y en lugar de referirla como caso o ejemplo para una teoría del conocimiento, Diderot nos habla de un efecto de visión en tanto forma habilidosa de estar en el reparto de los mundos. Ver se transforma entonces en un ejercicio en la pluralidad conjunta de los hábitos plegados de los que se componen nuestros cuerpos.

II. Infancia

> Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo […] lo cual muestra bastante bien que el mismo cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede muchas cosas que su alma admira.
>
> B. Spinoza.

2.1 Soy aquello que los múltiples ejercicios inmemoriales, los miles de hábitos contraídos hicieron de mi cuerpo; solamente después, lejos y mucho tiempo más tarde, soy un cuerpo consciente. Siempre hay algo antes de mí que sabe antes que "yo" sepa. Unos gestos nos hacen a nuestras espaldas y nos preexisten como un complejo de contracciones o pliegues que preceden a todo lo que hemos aprendido. Bajo todo yo pienso hormiguea una masa de órganos gimnastas que acompañan la praxis de sí y la preparación.

El ciego de Diderot nos enseña que ver no es una función sedentaria que por un derecho consagrado se autoadjudica el reinado sobre las demás funciones, sino el efecto de sentido de una destreza aprendida cuya inmanencia es la demora. Su vista no se funda en la visión gloriosa, no es el órgano cuya fuente de luz es el rey sol, sino que arranca a tientas como una gran hazaña corporal, pero infame, motivada por la ausencia de claro. El ciego de Diderot ha adoptado la afección de la ceguera para hacer de ella un afecto, un gesto singular de ver mediante el tacto. El ojo vivo en el cuerpo muerto –escribe M. Serres– produce la teoría, en una suerte

de evidencia[1]; el ojo muerto en el cuerpo vivo –podemos afirmar a partir de la *Carta* de Diderot– produce la pintura de sensaciones de puntos palpables, en una suerte de inestabilidad extrema.

"*Zoón mimetikótaton*", el hombre es el viviente a cuya naturaleza le es propia la capacidad de imitar. Por eso los hombres se regocijan al mirar las imágenes, puesto que resulta que quienes las contemplan aprenden y deducen lo que cada cosa es (1448b)[2]. El mimo es el origen del conocimiento: "no hay nada en el conocimiento que no haya estado primero en todo el cuerpo, cuyas metamorfosis gestuales, posturas móviles, cuya misma evolución imita todo cuanto lo rodea". *El entorno esculpe el rostro*[3]. Es decir, no hay otra identidad que la del *contagio*. "Todos somos, desde el surgimiento, antes del surgimiento, desde la más extrema infancia, incluso antes del nacimiento, totalmente miméticos, tan reproductores como nuestras madres"[4].
Estamos hechos de una memoria más antigua que nosotros, no lingüística.

¿Qué no alcanzó a captar –según Michel Serres– la teoría sensualista del conocimiento? Que no avanzamos desde unos sentidos dados hacia el entendimiento, en un proceso de refinamiento progresivo que empieza en lo estético y concluye en la estética, sino que insistimos a través de la gimnástica de un cuerpo metamórfico que va ensayando pacientemente sus sentidos. La contemplación (el hábito) precede a la formación

1. Serres, M. (2011): *Variaciones sobre el cuerpo*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 35.

2. Aristóteles (2006): *Poética*, Caracas, Monte Ávila.

3. Serres, M. (2011): *Variaciones sobre el cuerpo*, *op. cit*., pp. 77-78.

4. Quignard, P. (2012): *El odio a la música*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, p. 33.

de los sentidos[5], y el mimo es ante todo gestual sin reducirse a la teleología de sensaciones que siguen el camino del entendimiento. El cuerpo: antiguo soporte de memorización y de transporte de signos. El cuerpo que aprendemos a habitar y que a su vez está habitado de múltiples cuerpos. "Las posiciones, primeros alfabetos: Diderot llamaba jeroglíficos a esos aspectos"[6]. ¿No es precisamente esto lo que deja en el olvido el sensualismo empirista?

> El antiguo sensualismo –escribe Serres–, pero también el empirismo lógico y las ciencias cognitivas proponen una génesis del conocimiento sin cuerpo. Para que transporte el olfato, Condillac lo esculpe en una estatua: muerto y helado, apenas veteado, el mármol reemplaza la carne flexible, múltiple, ferviente y viva. ¿Por qué detestarla al punto de convertirla en una losa funeraria o un faro de piedra?[7].

2.2 ***384-322*** *a. de C*: Olvido del cuerpo. ¿Olvido también de la infancia? El resplandor enceguecedor del principio "oculocentrista" de razón nos impide ver el cuerpo soporte: pantalla o pergamino arcaicos sobre los que se apoyan las artes y las técnicas. Con la teleología aristotélica ese principio se fusiona al reino del "adulto-centrismo", el cual se extiende por "toda la historia de la filosofía"[8]. ¿No sería aberrante, se pregunta Maria Torok, sostener que el "Niño" sería víctima

5. Cfr. Deleuze, G. (1988): *Diferencia y repetición*, Barcelona, Júcar Universidad. Fundamentalmente el cap. II.

6. Serres, M. (2011): *Variaciones sobre el cuerpo*, *op. cit*., p. 84.

7. *Ibid*., p. 76.

8. Torok, M. (2005): "El Niño con mayúscula o el origen de la génesis", en Abraham, N. & Torok, M., *La corteza y el núcleo*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 287-293.

de "una represión universal", que la civilización, cualquiera sea esta, "reprime el sentido del Niño"? Y eso en la misma medida en que el niño de la pedagogía o de la psicología, el niño del que tratan sociólogos, demógrafos, especialistas en marketing, es objeto de especial atención y dedicación. La omnipresencia tematizada del niño por parte de padres, educadores, biólogos, pediatras, "¿no será consecuencia necesaria del hecho mismo de esa represión, constantemente ejercida y permanentemente renovada, que mantiene y domestica –como se debe– una presencia adulterada de su objeto mismo?"[9]. El principio del deber al que obedece la represión del sentido del "Niño" es, según Torok, el de la "regulación por el 'ya-ahí'", principio mismo del "adulto-centrismo" que impera en los dominios de las ideologías religiosas, filosóficas, científicas o políticas. De acuerdo a ese principio, enraizado en "una racionalización milenaria devenida en prejuicio inerradicable", *el niño es un adulto en cierne*. Por lo tanto, "su forma interna, su entelequia reclama cumplirse, y esto siguiendo las etapas prescritas de una maduración eufísica y ortopsíquica que culminará en el mismo tipo de seres que nosotros somos"[10].

La "sorprendente proposición inaugural" con la que Torok abre su texto (es decir la proposición que afirma que nuestra civilización se construye sobre la represión del "sentido del Niño", por cuanto no ve en el niño más que "un adulto en cierne"), ayuda a comprender en qué sentido podemos sostener que el dispositivo de la ontología aristotélica no es solo "oculocentrista", sino además "adulto-centrista". En efecto, Aristóteles en su *Metafísica* no sólo destaca la función de la vista como la que de todos los sentidos nos

9. *Op. cit.*

10. *Idem*.

permite conocer más, la que nos posibilita percibir una mayor diferencia (de colores, figuras, movimientos, etc.); la facultad cuyo acto, según él, revela primordialmente nuestra desinteresada y natural disposición al saber, el sentido de la vida teórica implicado en nuestro interés por ver al margen de su utilidad (como si el *telos* que dispone a la actividad de ver estuviese "ya-ahí", como el *sapiens* que anida en potencia en el deseo de ver y que aguarda su cumplimiento, pero que ya se manifiesta en el más temprano y rústico placer de lo visual, signo o prueba de nuestra inclinación a la ciencia). Además, al presuponer que el conocimiento define la forma más propia y la naturaleza de la vida humana (aquello que según la sustancia permite aislar en el espectro de géneros y formas de vida diversos esa vida que puede designarse como humana), Aristóteles concibe la infancia como lo no propiamente humano, como el ser cognoscente y ser hablante en sustracción, que *aún* no es, que solo es *en potencia*. Vale decir, si como ha hecho ver Emmanuel Coccia "el pensamiento es la vida humana considerada en relación con su actualidad cumplida" (de manera que vida pensante y vida humana se copertenecen)[11], entonces eso implica que la infancia expresa más bien un estadio de carencia efímera y pasajera del individuo respecto de su propia naturaleza y su propio género, un estadio de posibilidad pendiente respecto a la realización de su forma de vida más propia, precisamente la de ser hablante y cognoscente[12]. Así como para Aristóteles el placer de sentir "con los ojos" al margen de una finalidad práctica es signo o prueba (*semeion*) de nuestro connatural deseo de saber, así también todo pensamiento debe dar tes-

11. Cfr. Coccia, E. (2008): *La filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 121-123 y ss.

12. *Op. cit.*, pp. 136-137.

timonio de la vida pensante (a la que pertenece ese deseo de saber), que es presupuesta como el sustrato o sujeto de la razón o el lenguaje y es identificada con el ser del hombre. Olvido o represión del sentido del "Niño" significa, según lo anterior, presuponer una relación de continuidad entre la vida humana y el pensamiento. Creer que somos humanos en tanto que razonamos y hablamos, y pensamos y nos expresamos lingüísticamente en tanto que somos vida humana, es reprimir el hiato (nombrado por nuestra irredimible infancia) que divide vida y lenguaje.

Cientos de años más tarde, Hegel aplicará el dispositivo de la ontología aristotélica a la comprensión del devenir histórico-universal del género humano. En el *Prefacio* de su *Fenomenología*[13] Hegel compara al espíritu moderno naciente, esto es, al espíritu que se aventura a la conquista de la razón y la libertad (de la subjetividad autoconsciente como su propio territorio de desarrollo y profundización) con el niño que al nacer interrumpe –en un salto cualitativo– "una larga alimentación silenciosa"[14]. Nuestro tiempo –sostiene Hegel– es "un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo". Y al igual que el acontecimiento natal del infante que viene al mundo luego de una silenciosa nutrición fetal, "el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su *mundo* precedente, cuyo tambalearse viene indicado solo por unos pocos síntomas sueltos". En ese proceso vital algo otro, "algo desconocido" interrumpe como el amanecer, como el rayo que planta de golpe la conformación de la nueva vida, el "paulatino desmoronarse

13. Hegel, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe, Madrid, Abada.

14. *Op. cit.*, p. 65.

que no cambiaba la fisonomía del todo"[15]. De manera equivalente a la "primera respiración" del recién nacido que introduce una discontinuidad en "la parsimonia de aquel proceso (fetal) que solo consistía en crecer", el espíritu contiene en el lento desarrollo de su forma la "aurora" en la que algo otro despunta, y que de "un golpe", cual "un rayo", pone ahí la "imagen de un nuevo mundo"[16].

La analogía con el niño naciente posee en el texto de Hegel una marcada intención teleológica. Según él, eso nuevo que el espíritu engendra a partir del proceso de su configuración interna no es en su primera entrada en escena más que su inmediatez o su concepto no todavía plenamente realizado. Tiene, por tanto, tan poca realidad efectiva cumplida "como, justamente, el niño recién nacido". Igual que "un edificio no está terminado cuando se han puesto sus cimientos, el concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo". Y así, "la ciencia, corona de un mundo del espíritu", "concepto que se sabe como concepto", "no está culminada en su comienzo"[17]. La novedad acontecida del nuevo mundo es como los cimientos que contienen en potencia el sistema que aún no ha sido enteramente puesto en obra, al igual que el infante es *en sí* un humano, sin serlo aún *para sí*, potencialmente sin serlo todavía *en-acto*; como el niño que en sí comporta al hombre en potencia, el concepto de espíritu solo llega a serlo *para sí* "en tanto que razón cultivada que ha hecho de sí lo que ella es en sí"[18].

15. *Ibid.,* pp. 65-66.

16. Sobre el espíritu como "respiración" en Hegel, véase el bellísimo libro de Prósperi, G. O. (2018): *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

17. Hegel, G. W. F. (2010): *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 67.

18. *Ibid.,* p. 77.

Al igual que en Aristóteles, en Hegel el "adulto-centrismo" es inseparable del "oculocentrismo". En su *Estética* rechaza los sentidos del olfato, del gusto y del tacto (relacionados con lo material como tal y con sus cualidades inmediatamente sensibles) como inaptos para basar una obra de arte. Esta, al existir del lado de lo espiritual, del goce artístico de la apariencia liberada del andamiaje de su mera materialidad, se aleja de los sentidos más animales del hombre para apuntar a "los dos sentidos teóricos de la vista y el oído"[19].

> ϰ La opinión de Hegel hace eco de una antigua creencia que encontramos repetida en varios autores, entre ellos Kant. "El sentido de la vista –dice este en su *Antropología*– es, si no más indispensable que el del oído, seguramente el más noble, porque es, entre todos los sentidos, el que más se aleja del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones", por eso el "más grosero" de los sentidos objetivos; el que, al solo darnos una percepción externa e inmediata de los cuerpos, es también el que siente más afectado su órgano. Más noble que todos los sentidos, el sentido de la vista es también más activo y menos pasivo que los otros, y "el que más se acerca a una *intuición pura*", a la representación del objeto "sin mezcla de sensación que se note"[20].

19. Cfr. Hegel, G. W. F. (2007): *Lecciones sobre la* estética, Madrid, Akal, p. 32; Le Breton, D. (2009): *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 38.

20. Kant, I. (2004): *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, p. 63.

Es interesante destacar que el "oculocentrisno" en Kant no le impide pensar la posibilidad de relevo de un sentido por otro, es decir, lo que él llama "un vicariato de los sentidos"; el uso, en otras palabras, "de un sentido en sustitución y lugar de otro". Sin embargo, este relevo es concebido por él como sustitución de un órgano que falta, del que se carece por defecto, sin cuestionar la idea misma de que hay unos órganos o funciones dados y una jerarquía entre estos. Kant, en consecuencia, es incapaz de pensar los sentidos mismos como hábito y uso, como efectos de la ejercitación, sin telos u obra. Según él, el sentido de la vista se cumple como finalidad orgánica en la función de ver; este es el acto en el que se realiza como fin natural, y es solo ante su falta que el uso de otro sentido debe ser aprendido para cumplir una función de reemplazo. La ejercitación, por consiguiente, está en Kant siempre sujeta a las condiciones que predetermina la facultad sensible y no a la inversa. "Cuando la falta de un sentido (por ejemplo, de la vista) –escribe en su *Antroplogía*– es de nacimiento, cultiva el privado de él, *en lo posible* [destacado es nuestro], otro sentido, que ejerce el vicariato de aquél y ejercita la imaginación productiva en gran medida"[21]. Será necesario avanzar –a contrapelo de Kant– en la perspectiva de una *imaginación productiva* según la inmanencia de la ejercitación y no de acuerdo a la teleología de la función.

21. *Op. cit.*, p. 83.

2.3 Al evaluar el fenómeno de la ceguera desde el punto de vista del sentido de la vista, el antiguo sensualismo reproduce la imperante lógica "adulto-centrista". No solo olvida el cuerpo en su carácter modal y metamórfico, igualmente reprime el sentido de la infancia. Mejor dicho, precisamente porque olvida el "ser-de-potencia" del cuerpo modal, su siempre irreducible virtualidad, olvida la infancia al concebir el conocimiento como acto en cierne en el camino de desarrollo de los sentidos.

> Ese camino –escribe M. Serres– desemboca, de hecho, en un gusto refinado, da un olfato exquisito y un tacto aterciopelado, forma una vista delicada en matices, cultiva un oído musical o lingüístico sutil… en suma, construye una cultura fina o instruye en una de las bellas artes[22].

No basta con concebir los sentidos como el producto de un proceso formativo de aprendizaje, mientras ese proceso siga siendo pensado como el desarrollo progresivo de una forma. Pensar el aprendizaje como educación y no como ejercitación es entenderlo en el sentido de una "maduración eufísica y ortopsíquica" que culminará en el tipo de seres que nosotros somos (M. Torok). De hecho para Locke, al igual que para el geómetra irlandés W. Molyneux o para Berkeley, el ciego de nacimiento que recupera la vista no accede a un uso adecuado de sus ojos sino al cabo de un aprendizaje, en la medida en que la transferencia del saber táctil al de la vista exige una experiencia[23]. El mismo Kant sostiene que si una operación feliz de alguien que ha nacido ciego deja libre el órgano para la sensación de la vista, ten-

22. Serres, M. (2011): *Variaciones sobre el cuerpo*, *op. cit.*, p. 76.

23. Cfr. Le Breton, D. (2009): *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 63.

drá que empezar a *aprender* a ver y a vincular lo que percibe a través de sus otros sentidos con lo que ahora percibe a través de sus ojos[24]. Pero afirmar que es necesario aprender a ver *adecuadamente* para pasar de una función sensitiva a otra, es distinto a sostener que la vista no es ninguna función determinada sino solo la forma metamórfica de una ejercitación sin forma dada previa, un puro uso contraído a través del ensayo y la experiencia repetida. Es decir, no es lo mismo afirmar que debemos aprender a utilizar un órgano que afirmar que el órgano mismo no es más que un hábito y no una facultad o función[25]. No se trata simplemente de un uso aprendido de los órganos; más radicalmente, se trata de pensar los mismos órganos como usos, como praxis de una vida ejercitante, como efectos de sentido de una experiencia no orientada por ninguna función dada. En suma, es cierto que la vista no es en absoluto un mero mecanismo de registro, sino una actividad. Sin embargo, esta actividad no es simplemente el ejercicio de una facultad que debe ser conquistada adecuadamente mediante la educación, sino la pura ejercitación inmanente de modalidades singulares de ver de un cuerpo perpetuamente aprendiz.

2.4 Es igualmente cierto que de alguna forma Diderot también evalúa el fenómeno de la ceguera desde los parámetros del sujeto vidente. Sobre todo en el aspecto moral, la pauta o norma pareciera dictarla el hombre que ve. ¿No hay por otra parte en el ciego de la *Carta* algo de ese materialismo monstruoso y ateo que Diderot en su artículo enciclopédico

24. Kant, I. (2004): *Antropología*, *op. cit*., p. 84.

25. Esta es la perspectiva en la que se sitúa, por ejemplo, Samuel Butler en su notable libro publicado en 1878. Véase Butler, S. (2013): *Vida y hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*, Buenos Aires, Cactus.

adjudica a Spinoza y al spinozismo?[26] Hasta cierto punto el "oculocentrismo" está también presente en el texto de Diderot. Y en esa medida también el "adulto-centrismo". En contraste con su amoralidad y ateísmo, desde el punto de vista de las pautas sociales que rigen la intersubjetividad, el ciego aparece en relación con las cosas como el que incluso puede percibir mejor a través de sus otros sentidos. Lo que es mucho más evidente en uno de los agregados a la *Carta* que Diderot redacta en 1782. Allí describe la experiencia de Mélanie de Salignac, privada de la vista casi al nacer.

> Desde su más tierna infancia –escribe– había estudiado para perfeccionar los sentidos que le quedaban, y es increíble hasta qué punto lo había logrado. El tacto le informaba de singularidades en las formas de los cuerpos a menudo ignoradas por quienes tenían los mejores ojos[27].

Incluso desaparece en ella la imagen del ciego cruel e indecente, sustituida por la imagen contraria de la mujer pudorosa, refinada y sensible, cuyos sentidos han sido educados para la música, "la más intensa de las bellas artes". De gustos refinados, Mélanie de Salignac, "apasionada por la lectura y fanática de la música", aparece como caso ejemplar de la educación "que –según advierte Serres– empieza en lo estético y concluye en la estética". La ciega se presenta en este texto como la figura paradigmática del "buen juicio". "A veces me imagino –le hace decir Diderot a la joven mujer ciega– que hay animales que son ciegos y que no son por ello menos videntes". La videncia aparece

26. Cfr. Diderot, D. (2010): *Spinosa/Spinosista [Encyclopédie]*, Córdoba, Grupo Editor Encuentro, Biblioteca de filosofía spinozista.

27. Diderot, D. (2005): *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

aquí como la forma a la que se adecuan unos sentidos que han sido virtuosamente cultivados.

Pese a ello, Diderot se inclina hacia aquella postura que define los órganos por el uso y no por la función. No es casual entonces que cuestione aquella posición que, ante el caso del ciego de nacimiento que recupera la vista, ha comenzado por *suponer* "un hecho que tal vez fuera importante examinar", a saber, "si un ciego a quien le extirparan las cataratas estaría en condiciones de servirse de sus ojos en los primeros momentos que siguen a la operación". Ahora bien, al cuestionar a quienes imaginaron que un ojo al que se le extirpan las cataratas era "como un brazo que dejaba de estar paralítico (a este no le hace falta ejercicio para sentir, dijeron, y por consiguiente tampoco al otro para ver)", Diderot tiende en general a ir más lejos que los empiristas de su tiempo: no solo introduce el aprendizaje en el ejercicio de un órgano, cuestiona además al sujeto mismo en el que experiencia y conocimiento se identifican. El acto de ver, dice Diderot, es un hábito[28]. Y en tal sentido, "tal vez el ojo tenga que aprender a ver como la lengua a hablar". Esta analogía –nos parece– introduce toda la radicalidad en la perspectiva desde la que se sitúan las reflexiones del redactor de la *Carta*. Ver es el acto ejercitante de una vida sensible que designa el hiato entre experiencia y sujeto del conocimiento, vida y lenguaje. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía *in-fante*[29], es la experiencia en la que se cifra el ejercicio a través del cual el hombre, no siempre vidente, *ha llegado a* ver, pero en el que está implicada una potencia aprendiz

28. *Op. cit.*, p. 108.

29. Cfr. Agamben, G. (2001): "Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia", en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 70.

–situada entre el hecho de ser ciego y el de ver – que no expulsa nunca de sí la posibilidad contraria por la cual se está siempre todavía *llegando a* ver (o *llegando a* hablar).

Por un lado, la vida no es más que en el modo de sus hábitos. Por otro lado, no obstante, por ser todo hábito algo adquirido hay una disyunción irreducible entre vida y hábito. La ejercitación en la que consiste la vida como existencia se sitúa precisamente en el hiato de esa disyunción.

El hombre es el ser sensible que puede ver, siendo todavía el que puede no ver, en la misma medida en que es el ser que puede pensar, siendo el que todavía puede no pensar. Esta es la condición de su infancia irreducible: aquella que divide la *experiencia* del *dominio del saber*. Vida humana es, según esto, vida que está permanentemente en camino a aprehender a ver, por el mismo hecho por el cual está en permanente camino a aprehender a pensar. El *uso* de la potencia del pensamiento y el *uso* de la potencia de la vista son, así, *ejercitaciones* en las que potencia y acto se han vuelto indiscernibles.

La infancia –como advierte Agamben– expresa la imposibilidad de unir ciencia y experiencia en un sujeto único. Ella implica, por tanto, el reconocimiento de que la ausencia de camino (en el sentido de un método o proceso teleológico), es decir la ejercitación, es la única experiencia posible para el hombre. Esta experiencia no es, como cree la modernidad filosófica, ni la aventura como último refugio donde yace el tesoro de lo extraordinario o exótico (la experiencia en el llamado *Sturm und Drang*), ni el método o camino reglado como vía que conduce al conocimiento (la experiencia en el cartesianismo), sino "una escoba rota", "un proceder a tientas", que en el "laberinto selvático" (son los modos en que F. Bacon refiere la experiencia común) ensaya sus vías posibles. La experiencia no es la esfera de la ignorancia que debe ser excluida (e incluida a la

vez) mediante la educación formadora, el paso de lo estético a la estética, sino el no lugar de una ignorancia activa: única habitación posible para los hombres. Si de acuerdo al dispositivo de la ontología aristotélica hay según la sustancia una continuidad entre vida humana y *logos*, de acuerdo al dispositivo ontológico moderno hay bajo el supuesto de un sujeto idéntico una unidad de experiencia y conocimiento. En tal sentido, la represión del sentido del "Niño" significa olvidar la infancia como herida que separa experiencia y ciencia, como fractura que libera a la primera y hace de ella el único lugar posible de una ejercitación en la que el ser del hombre se experimenta integralmente como "ser-de-potencia" (Agamben).

2.5 La relación que, en Kant, mantienen los demás sentidos con el sentido de la vista, el más próximo a la intuición pura, se corresponde con el vínculo que estos tienen en general con la facultad del entendimiento. En su *Antropología*, Kant sostiene que "*los sentidos no mandan* sobre el entendimiento. Más bien se limitan a ofrecerse al entendimiento, para que este disponga de ellos en su servicio"[30].
Es decir, si los órganos sensitivos están bajo la superioridad del sentido más cercano a la intuición pura es porque están al servicio de la facultad determinante del sujeto cognoscente, por lo tanto son una especie de funcionarios del conocimiento, de órganos secundarios de las facultades cognoscitivas, cuyo poder rector es el intelecto.

> Los sentidos –escribe Kant– no tienen en este punto ninguna pretensión y son como el pueblo, que cuando no es populacho (*ignobile vulgus*), se somete gustoso a su soberano, el entendimiento, pero quiere ser oído[31].

30. Kant, I. (2004): *Antropología*, *op. cit.*, p. 48.

31. *Op. cit.*, p. 49.

Un pueblo que no obedece al soberano es un populacho falto de juicio (¿un pueblo de ciegos?); un pueblo ciego en el sentido de falto de la luz de la inteligencia, un populacho estúpido e ignorante, incapaz de discernimiento o de examen. El pueblo obediente se somete a condición de ser escuchado al mismo tiempo que el soberano escucha solo a condición de que le obedezcan.

Al igual que, modernamente, el pueblo se somete al soberano a condición de ser oído, los sentidos en su condición de súbditos deben sin embargo ser escuchados por el entendimiento. Es desde el punto de vista del imperio del sujeto del conocimiento que la sensibilidad, y dentro de este marco el fenómeno de la ceguera, pasan a constituirse en objeto de preocupación teórica. Hay que escuchar lo que la experiencia del ciego tiene que decirnos para establecer un justo acuerdo entre el poder soberano y los súbditos, entre el entendimiento y la sensibilidad. Someter sin oír adecuadamente a los sometidos puede suscitar la insurrección de quienes deben estar dispuestos a la obediencia para un justo orden de los términos. Toda una teoría del poder comanda en las sombras de la teoría del conocimiento. Antes de Kant, de Berkeley a Locke, la conciencia psíquica constituye el nuevo sujeto metafísico del conocimiento con el que se pretende soldar la separación que divide al hombre entre experiencia y ciencia, vida sensible y representación. Si la ceguera tiene alguna importancia para ellos es desde el punto de vista de una teoría del conocimiento o teoría de los procesos psíquicos de la conciencia.

2.6 De algún modo, es ese sujeto metafísico el que con Diderot se pone en cuestión, dando lugar al reconocimiento de los usos y hábitos contraídos de una vida ejercitante. Desde el punto de vista de tal cuestionamiento, ninguna

teoría de la emancipación de los sentidos encontramos en su *Carta*. Y el autor de esta pareciera estar en un punto lejos de la estética pedagógica de las *Cartas* de Schiller. Ninguna didáctica consagrada a la educación de la humanidad reconocemos allí. Ninguna filosofía de la didáctica o pedagogía de la ceguera para videntes (al menos desde el punto de vista de la lectura que proponemos acá). En lugar de ello, nos encontramos con la experiencia de un aprendizaje sin visión o teoría que la guíe. La única enseñanza contenida en esa *Carta* es sobre la imposibilidad de enseñar algo que solo puede aprenderse mediante la práctica paciente de efectos de sentido, que se contraen como hábitos a través del intervalo de la ejercitación repetida. Aprender a ver (como tantas otras cosas) es cuestión de gimnasia, no de educación o de ciencia ni tampoco de atletismo (es decir, de puesta a prueba del combate en el que se compite por un premio, *Athlon*). La gimnasia, a diferencia del atletismo, es la ejercitación en la que está implicada la desnudez (*gymnos*) de un cuerpo sin forma dada, no blindado por poder o capacidad alguna, que se arriesga por entero en el ejercicio de sí.

La ceguera nombra en la *Carta* de Diderot una suerte de ateísmo radical (que no es mera negación de Dios), de ausencia de luz, de ojo herido por la partición que divide la experiencia del conocimiento. El ojo herido es el órgano impotente de nuestra infancia insuperable. Sentido de la infancia y ateísmo nombran lo mismo. Si los hombres no hemos estado a la altura de la ilustración es porque hemos identificado en esta el ideal de la mayoría de edad. Cuando en verdad se trata de todo lo contrario: la ilustración –si hacemos caso a Torok– consiste en la comprensión de que el sentido del "Niño" no está en el adulto. El "Niño", lejos de ser un adulto en potencia, lejos de estar regulado en su formación por el "ya-ahí" del ser-formado, nombra la au-

sencia de forma, el vértigo de una vida plástica capaz de una infinita apropiabilidad de las formas[32].

El cuerpo no se define por lo que puede, sino por la virtualidad de una potencia que permanece ignorante de sí misma. *No sabemos lo que puede un cuerpo*, significa: el límite del saber es el poder; este nunca puede ser objeto del saber, porque nunca está dado y porque no es externo al saber, no es algo que esté *en frente*. Que, como dice Montaigne, sean los sentidos el comienzo y el fin del conocimiento significa, desde el punto de vista de la vida ejercitante, que el saber no es exterior al cuerpo. Si, como señala Michel Serres, el saber hace vivir, cultiva, es carne y hogar, ayuda a beber y a comer, a caminar lentamente, a amar, a morir, a veces a renacer, a veces a pensar[33], entonces, inmanente al cuerpo, no puede convertir a este en objeto. Si no sabemos lo que puede un cuerpo es porque podemos en la medida en que sabemos y sabemos en la medida en que el cuerpo puede. Este poder no se sabe precisamente porque *es* saber. Y este saber es la medida transitoria y variable de una potencia metamórfica para la cual no hay conocimiento alguno. El saber no nombra sino el pequeño desvío, un punto de inflexión en la experiencia del pasaje que nos lleva de un nacimiento a otro. Que seamos seres infantiles significa que somos seres *nacientes*.

¿Y si la ceguera no se definiera por el órgano que falta, si la ceguera fuese un hábito, un "modo" al igual que la videncia? ¿Si la ceguera fuese la apariencia que hace su naturaleza con las múltiples imágenes sonoras, táctiles, gustativas que la visten? Entonces eso querría decir que

32. Véase el bello libro de Coccia, E. (2011): *La vida sensible*, Buenos Aires, Marea Editora.

33. Véase, al lado del libro de Coccia, el libro de Serres, M. (2014): *Les cinq sens*, Paris, Pluriel.

el vestido hace la naturaleza, y que esta es la desnudez que ya no se esconde tras la apariencia: en cierto modo hábito, puro hábito, la naturaleza es imagen, vida sensible. Aunque, como veremos, toda imagen a su vez guarda en ella la imagen que falta. Toda vida sensible lleva la sombra de lo invisible que vela en ella. La ceguera como afecto es hábito. Pero también es la distancia que separa naturaleza y hábito, visible e invisible, vida sensible y anterioridad nocturna.

2.7 Despojarse del "vestido" es desasirse del "sujeto" que lo lleva para dejar ser las cosas en la pura inmanencia de su aparición. Nada detrás, ningún nivel superior de ser que se anteponga a la aparición de lo que viene a la presencia. Si el ciego de Diderot aparece como un ateo es ante todo porque está desaferrado de la distinción metafísica entre esencia y accidente. El ciego es "vida-sin-Dios" por cuanto es vida no gobernada por la ley que divide la sustancia de sus modos, la existencia de sus hábitos.

En *¿Para qué poetas?*, texto de 1946, Heidegger escribe que "la falta de Dios significa que ningún Dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí, estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella"[34]. Con esta ausencia de Dios –dice Heidegger–, "el mundo queda privado del fundamento", desarraigado del fundamento como "suelo para echar raíces y estar". La edad del mundo que se queda sin el fondo que le sirva de fundamento "está suspendida sobre el abismo (*Abgrund*)"[35]. No solo han huido los dioses y

34. Heidegger, M. (2008): "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, p. 199.

35. *Op. cit.*, p. 200.

el dios –Hércules, Dioniso y Cristo–, sino que en la historia universal se ha apagado "el esplendor de la divinidad". La "época de la noche del mundo" es "el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho –dice Heidegger– es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta"[36]. "Largo es el tiempo de penuria de la noche del mundo". Esta tiene que llegar primero *largamente* a su propia medianoche. Y suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso solo podrá sobrevenir cuando el mundo "cambie desde el fondo del abismo".

> En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo[37].

Ese "cambio desde el fondo del abismo" no es una transformación, revolución o movimiento dialéctico de superación, tampoco un simple cambio mecánico de dirección, sino una "vuelta" o "viraje", lo que Heidegger llama con el término "*Kehre*". Es decir, un viraje hacia la posición yacente en lo sin fundamento, desde la precipitación de la posición erguida del sujeto que se quiere soberano sobre el abismo que este alcanza cuando llega al suelo y descubre su doble fondo. Quien habla de viraje, de "*Kehre*", no imagina la penuria como una simple necesidad que debe ser cubierta, sino como un guiño desde el otro lado. El que lo distingue y mira en su dirección ya ha dado la media vuelta.

Ahora bien, "*largo es el tiempo*, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los morta-

36. *Ibid.,* p. 199.

37. *Ibid.,* p. 200.

les" (el destacado es nuestro)[38]. Largo es el camino del que llega a experimentar las señales que marca el abismo.Sin embargo, ¿no es posible tomar el atajo de la historia que conduce por el camino corto? ¿No es ese atajo un salto al "aquí" ordinario, un despertar a lo cotidiano, el viraje de un giro hacia la inmanencia, un gesto de torcedura en el desprendimiento (*gelâzenheit*) no solo del drama del "accionismo", sino también de todo heroísmo? Hasta hoy –señala P. Sloterdijk–, frente al pensamiento heroico que recorre el camino largo y que solo tarde y en última instancia (una vez alcanzada la medianoche de Occidente) accede a lo evidente, "no se le ha hecho justicia a una conciencia no heroica que no elabore sus juicios dando un rodeo que pase por el desconocimiento de lo más simple. Como a Hércules en la encrucijada, a la consciencia humana se le plantea desde el principio la elección entre el camino corto y el camino largo"[39].

De los derechos del camino corto –recuerda Sloterdijk– es conocedora una tradición oculta, "que no conoce facultades, sobre todo jurídicas, por no hablar de las filosóficas. Recordárnoslo es el sentido metafísico de la confrontación que recoge el anecdotario griego entre el gran pensador Platón y el chabacano pantomimo Diógenes". Y es que la "manía divina" de la heroica ascensión del espíritu a la vida de las ideas tiene también una variante popular. El "iluminado *clochard* de Sínope" ha mostrado cómo se hace para salir de antemano sin haber entrado en el camino del sobreesfuerzo. "De su impulso cínico parten huellas discretas y disimuladas de sabiduría premetafísica que cruzan la era de la metafísica y de la filosofía del sujeto, y que, en el ocaso

38. *Ibid.,* p. 201.

39. Sloterdijk, P. (2001): *Eurotaoísmo*, Barcelona, Seix Barral, p. 150.

de esta, se hacen más claras y firmes"[40]. La otra conciencia, no heroica, se refugió en la pantomima, en la literatura, en la comedia y en la vida callada; de ella manan en "tiempos de oscuridad" las voces de la sabiduría que vuelven a hacerse audibles: "Son las voces de la más antigua disidencia, voces de mujeres, de niños, de románticos y de pícaros, gentes sencillas", es decir, de personas que se balancean despreocupados "sobre los escollos de la vida diaria sin la red protectora de la metafísica"[41]. ¿No pertenece a esa "otra conciencia" el ciego ateo y amoral de Diderot?

Esa "conciencia no heroica" de la que es personaje el ciego de Diderot ha *desdramatizado*, antes del drama de la desdivinización del mundo, el estar suspendido en el abismo de la ausencia de Dios. Ha hecho de este estar-suspendido-en-la-nada de Dios o Ley[42] la potencia de una vitalidad no orgánica, sin luz que la guíe, oriente o capture. Haber nacido sin luz significa para él haber nacido sin "visión de Dios", a la deriva sin centro supremo y por tanto como una existencia que nunca se ha representado a sí misma como punto de irradiación epicéntrica al servicio del centro. Vitalidad no orgánica quiere decir para este ciego *a-teísmo*, "vitalidad no servil". Haber nacido a las tinieblas es haber nacido al destierro. Pero su excentricidad no es la del epicentro; su indignidad no es la de la falta de la dignidad que se recibe por delegación del centro a condición de la total autodisposición en las acciones de este. Su exilio es más radical. Es un exilio de nacimiento, fuera del paradigma metafísico de la relación fuerte entre un punto y el centro, es

40. *Op. cit.*, p. 151.

41. *Idem*.

42. Sobre la relación de "Dios" y "Ley", sobre la "Ley de Dios", véase el libro fundamental de Brague, R. (2011): *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, Madrid, Encuentro.

decir, fuera de la relación servicial entre "centro adyacente" y "centro de ser"[43]. De nacimiento el ciego no sirve a Dios. Pues si el rostro es lo que se adivina con las manos, ¿cuál es el rostro de Dios?

> ⁂ En *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* Leibniz afirma que todo lo que "es" depende del "gran principio" que sostiene "que nada se hace sin razón suficiente", es decir, que nada acontece sin que le sea posible al que conozca las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Nada ocurre sin por qué. Y supuesto que deben existir cosas –haber algo más bien que nada– "es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo"[44]. Según Leibniz, este "dar razón" de las cosas que se conocen conduce necesariamente al fundamento último: sustancia necesaria que recibe el nombre de "Dios". "Es preciso –escribe Leibniz– que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de la serie de cosas contingentes y se encuentre en una sustancia que sea causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no tendríamos todavía una razón suficiente en que poder terminar. Y esta última razón de las cosas se llama Dios"[45].

---

43. Sloterdijk, P. (2004): *Esferas II*, Madrid, Siruela, pp. 90-101.

44. Leibniz, G. W. L. (2003): "Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón", en *Escritos filosóficos*, edición de Ezequiel de Olaso, Madrid, Antonio Machado Libros, p. 685.

45. *Idem*.

ϰ Sabido es que Heidegger interroga esta entrada de "Dios" en la filosofía (de la que Leibniz sería solo uno de los exponentes modernos). "El Dios –sostiene Heidegger– solo puede llegar a la filosofía en la medida en que esta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo"[46]. Su entrada y el modo en que debe hacerlo están –según él– determinados por la exigencia de fundamento. El Dios de la metafísica es el del pensar que tiene como su asunto el "ser" en tanto que "fundamento que funda, que reclama al pensar en su calidad de fundamentador"[47]. En tal sentido, el Dios intrafilosófico no es para Heidegger sino el nudo metafísico en el que se enlazan la "onto-lógica" y la "teo-lógica". Una y otra –dice él– se reenvían mutuamente bajo una misma exigencia: "El asunto originario del pensar se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente solo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios"[48]. Por tanto, "Causa sui" reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. "A este Dios –pareciera lamentar Heidegger–, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas,

46. Heidegger, M. (1990): *Identidad y diferencia*, edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, p. 123.

47. *Op. cit.*, p. 127.

48. *Ibid.*, p. 131.

así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios"[49].

2.9 El pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa sui, dice Heidegger, tal vez se encuentre más próximo al Dios divino[50]. Este Dios es para Heidegger el que precisamente se retira del pensar determinado onto-teo-lógicamente como *representar*, pero que en su retirada a lo invisible da noticia de su incesante proximidad. El "Desconocido", en su retirada misma, se vuelve hacia a un pensar poético cuyo poetizar hace aparecer lo que se oculta, *en tanto que* lo que se oculta. Lo familiar para el hombre es lo que permanece extraño al Dios desconocido, y a lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible llama el poeta[51].

¿Por qué este rodeo por Heidegger? Porque también este Dios del pensar sin Dios es lo no e*vidente*, lo que se retira de la visión, del centro de la mirada teórica. Es, en tal sentido, un Dios auditivo, no ocular. Sin embargo, que se retire no significa según Heidegger que desaparezca. La ceguera sigue siendo pensada por este desde la videncia. Solo un vidente puede volverse ciego, y un ciego puede volverse tal por hiperrealismo de la representación. Podría ser que "nuestro habitar impoético" viniera de "la extraña sobremedida de un furioso medir y calcular"[52]. En tal caso, se trata de la ceguera de la razón calculadora ante lo no evidente, lo desconocido que se retira en lo oculto. Ella no ve porque

49. *Ibid.*, p. 153.

50. *Idem*.

51. Cfr. Heidegger, M. (2001): "…Poéticamente habita el hombre…", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, pp. 194-195.

52. *Op. cit.*, pp. 197-198.

es sordo-muda a la llamada, al aparecer de lo oculto como oculto, y por eso condena al hombre al habitar impoético. Dios, entonces, es una especie de lazarillo que tira desde lo no patente a quien, ciego por la razón, decide abandonar, desasirse de toda medida dada. De este modo recupera la vista, una nueva, que muestra en dirección a la retirada. Habitar poéticamente significa para Heidegger ser el ente que muestra, que como el señalar se pone en la línea que lleva hacia lo que se oculta.

> Nosotros –escribe Heidegger– solo somos nosotros mismos y solo somos los que somos señalando lo que se retira. Este señalar es nuestra esencia […] el hombre *es* el que muestra[53].

Ciertamente ya no se trata de la visión constituyente, de un ver determinante, sino de la videncia de un mostrar, de un señalar hacia lo que permanece extraño a la representación y al reconocimiento. Sin embargo, ella sigue obrando como dispositivo metafísico (y antropológico) de diferenciación entre ser y aparecer, entre lo propio y lo impropio. En lo impropio habita impoéticamente el hombre, enceguecido por la luz de la *Aufklärung*; que solo en el recogerse poético desde la indigencia de la época en que Dios ha muerto comprende que el sentido de esa muerte no es la simple ausencia, sino la autosustracción en la que se dona a los hombres la divinidad como lo "Desconocido", lo no reducible a una presencia. Esta divinidad, dice Heidegger, es el aparecer del Dios que se autosustrae, que por tanto no está ni presente ni ausente. Lo indecidible entre presencia y ausencia, el aparecer de lo que nunca se presenta, es la

53. Cfr. Heidegger, M. (2001): "¿Qué quiere decir pensar?", en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 130.

única medida en la que se mide el hombre que habita propiamente sobre la Tierra.

2.10 "Si usted pretende que yo crea en Dios, es preciso que me lo haga tocar", así contesta el ciego Saunderson al reverendo Gervas Holmes[54]. Saunderson no niega la existencia de Dios. Ni negación ni afirmación, simplemente prescinde de su idea. Para el ciego, la inexistencia de Dios obedece a razones más profundas que a las que adhiere la afirmación de su ausencia o presencia, de su estar muerto o vivo. Pero en lugar de situarse como custodio de una divinidad que en su retirada aparece como la medida del habitar del hombre sobre la Tierra, cuestiona la idea misma de un habitar esencial.

En Heidegger, según hemos visto, el "Dios divino" y el "mensaje" se han vuelto uno solo, pero como mensaje sin contenido, como la pura llamada que se sustrae en lo irrepresentable y a la que solo respondemos desde un pensar más fundamental que toda *ratio*. Sin embargo, esta presencia-ausencia de la divinidad sigue siendo pensada como la medida de un habitar propio del hombre; es la medida de nuestro habitar auténtico en el lenguaje como "casa del ser". En palabras de Levinas:

> Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante las cosas –que equivale a construir y cultivar–, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de

54. Diderot, D. (2005): *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, *op. cit.*, p. 85.

> los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la Tierra[55].

El personaje ciego de Diderot pareciera, en cambio, remontar el lenguaje del ser a un momento que lo precede y que es anterior a la producción de sentido. Con sus ojos que no ven, órganos de una imaginación que hace eco de imágenes no visuales, busca atravesar el muro del tiempo y del lenguaje hacia ese otro tiempo, otro lado, que nos coloca ante un pasado inmemorial. Ese otro tiempo más ancestral que la edad de los dioses y de Dios.

El vidente no ve el rostro tocado por el ciego: ¿qué rostro nos toca cuando somos tocados por las manos del ciego? Al ser tocados por él, nuestro mundo se quiebra, queda escindido en dos modos de estar inconmensurables. Y ahí donde hay dos, se abre la posibilidad de los muchos. La Tierra se esparce en una serie más extensa que nuestro actual ser-en-el-mundo, de la que "el tiempo, la materia y el espacio –afirma el personaje de Diderot– tal vez no sean más que un punto". ¿De cuál *estar* es medida la divinidad? "Usted –le dice Saunderson a Holmes– considera la existencia sucesiva del mundo como la mosca efímera consideraría la de usted. El mundo para usted es eterno, como usted es eterno para el ser que sólo vive un instante". La eternidad es un punto y el mundo no siempre estuvo ahí, y no siempre está ni estará de la misma manera. Precisamente porque el mundo es una manera de estar, un modo o hábito y nada más. ¿Hay otro mundo que el de las creaturas sin "Creador", otro mundo que el de lo efímero?

Cuando Saunderson le reclama al reverendo Holmes que le haga tocar a Dios, no es por un ingenuo positivis-

55. Cfr. Levinas, E. (1997): *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, p. 70.

mo, sino para mostrarle que su Dios presupone el mundo y no a la inversa. Primero tuvo que darse este mundo en el que somos y luego, en el orden de lo dado, imaginar un Dios como medida de ese orden. Pero este orden posee los límites que son los de nuestro mundo, entre muchos otros posibles, precedido "por una sucesión rápida de seres que se entrecruzan, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera; un orden momentáneo". Pregunta el ciego: "¿Qué es este mundo, señor Holmes?". A lo que él mismo responde: "Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una tendencia continua a la destrucción". Tocar es siempre tocar el límite. Y tocar el límite es dividir. El ciego enseña al vidente: *mi mundo es el que toco, pero al tocarlo te muestro que este mundo en el que somos es el que nos ha tocado, a ti y a mi de maneras distintas. Que nos haya tocado significa que no es el único. Tocar es también un modo de admitir, de ejercitarse en la propia ignorancia de lo que otros han tocado y de las cosas que le han tocado, sentir el límite de nuestros sentidos.* "Confiese primero su ignorancia", le pide el ciego a su interlocutor. Dios -sostiene él- es el producto de esta ignorancia cuyo espejismo es la idea de eternidad.

> ⁎ Pareciera que con aquel pasaje de la Carta de Diderot se abre la posibilidad de pensar de otro modo la retirada de lo que no se presenta, no determinada por el dispositivo metafísico de la autenticidad y por el principio antrópico del habitar propio sobre la Tierra. Será necesario pensar de otro modo nuestra indigencia y "la noche del mundo" de la que provenimos.

¿Qué es lo que ignoramos? Nuestro nacimiento, el "nacimiento de las cosas". Aquí el ciego se vuelve hembra;

palpa las cosas desde el punto de vista de su ser-engendradas. Y como todo lo engendrado, las cosas parten por ser engendros, fetos o cosas inacabadas, formas informes. La creencia en un orden trascendente, en la conformidad del universo a la planificación del más allá de una inteligencia superior, es según el ciego el resultado del desconocimiento de lo lento, de lo que abarca muchas generaciones en un movimiento de larga duración. Lo lento que ignoramos y cuyo sentido cubrimos con la creencia en una inteligencia divina, es el movimiento sin razón de ser del "caos desenmarañándose", en el que de muchos seres informes surgieron, ensayo tras ensayo de la naturaleza, unos pocos seres organizados que pudieron sobrevivir: "Así, todas las combinaciones malogradas de la materia -le dice el ciego al reverendo- fueron desapareciendo, de modo que solo han quedado aquellas cuyos mecanismos no implicaban ninguna contradicción y que podían subsistir por sí mismas y perpetuarse".

La referencia aquí a *De rerum natura* es explícita. En los versos de Lucrecio leemos:

> Intentó también la tierra crear muchos seres monstruosos […]; animales sin pies o privados de manos; otros mudos, sin boca, o ciegos y sin cara, o impedidos por tener todos los miembros adheridos al cuerpo, de modo que ni pudieran hacer nada, ni tan solo moverse, ni huir de un peligro, ni coger lo que exigiera la necesidad. Otros monstruos y portentos de este tipo iba creando, pero en vano, pues la Naturaleza les imposibilitó medrar y no pudieron alcanzar la deseada flor de la edad, ni encontrar alimento, ni ayuntarse por las artes de Venus. Vemos, en efecto, que han de concurrir

> muchas circunstancias para que las cosas puedan reproducirse y propagar su especie[56].

¿Cuántos mundos estropeados, fallidos –pregunta el ciego–, se han disipado, se rehacen y se disipan tal vez a cada instante en espacios lejanos que yo no toco y usted no ve, pero donde el movimiento continúa y continuará combinando cúmulos de materia hasta que hayan obtenido alguna disposición en la cual puedan perseverar?

La economía general de las cosas consiste –según Lucrecio– en un discreto e imperceptible tacto de la Naturaleza:

> Todo lo que el tiempo y la naturaleza aportan poco a poco a las cosas, forzándolas a crecer dentro de límites, no alcanzamos a verlo por más que agucemos los ojos; ni tampoco lo que los cuerpos pierden al envejecer y agostarse; ni lo que las rocas suspendidas sobre el mar, roídas por la mordedura de la sal, van perdiendo a cada momento. Invisibles son, pues, los cuerpos con que obra la Naturaleza[57].

¿Acaso pueden captar nuestros ojos de qué modo la humedad empapó las ropas tendidas en la ribera donde rompen las olas? ¿Podemos ver el modo en que el agua se pulveriza en partículas bajo el efecto del sol al que están expuestas las ropas humedecidas? "Es una visión que nuestra mezquina naturaleza nos veda"[58].

> ¡Oh, filósofos –exclama el ciego Saunderson–, transpórtense conmigo a los confines del universo, más

56. Lucrecio, T. (2012): *De rerum natura*, edición bilingüe, Barcelona, Acantilado. Libro quinto, pp. 472-473.

57. *Idem*.

58. *Idem*.

> allá del punto que puedo tocar y donde ustedes ven seres organizados; deben navegar por ese nuevo océano y buscar a través de sus agitaciones irregulares algunos vestigios del ser inteligente cuya sabiduría admiran aquí!.

Ahora, el ciego no es el que ve mejor, el caso excepcional de unos sentidos refinados que sirve como figura modélica para una educación de los sentidos. El ciego, ahora, es la figura expresiva de nuestra general *mezquindad*. No podemos ver ni tocar más allá de nuestra naturaleza, más allá de los límites que modulan nuestro ser. Ver y tocar son siempre una manera de ver y de tocar; más allá de los límites de esas maneras o modos empieza el desacuerdo entre nuestra naturaleza y la naturaleza de las cosas, el modo en que esta imperceptiblemente obra. A eso imperceptible solemos conferirle una trascendencia, un sentido explicativo que viene "de más allá" o "de otra parte". Pero, ¿obra la Naturaleza según un "Plan" o este "Plan" es lo que imaginamos desde el punto de vista de nuestra específica forma de estar organizados?

El ciego no solo asume con plena lucidez la mezquindad de nuestro ser, esto es, la esencial incongruencia entre nuestra medida de las cosas y el desmedido movimiento lento con que la Naturaleza "caosmica" engendra formas a través de la serie de sus abortos y metamorfosis; también es capaz de asumirse a sí mismo como la marca o vestigio de esa monstruosidad en la que lo inacabado de la naturaleza persiste. "Luego, volviéndose de cara al ministro, añadió: 'Míreme bien, señor Holmes, no tengo ojos. ¿Qué le hicimos a Dios, usted y yo, uno para tener ese órgano, el otro para ser privado de él?'".

Hay dos maneras de leer la pregunta dirigida por Saunderson. Se la puede leer moralmente (es precisamente lo que hace el señor Holmes al interpretar la frase como un reclamo ante la falta del sentido de la visión que merece la compasión: "el ministro y el resto de la concurrencia no pudieron dejar de compartir su dolor y se pusieron a llorar amargamente sobre él").

No obstante, esa pregunta también se la puede leer en un sentido extramoral. Ella apunta a la ausencia de necesidad en el hecho de ver o de no ver. Si no hay necesidad, sino la pura contingencia ciega y aleatoria inherente a la vida, entonces ¿cuál es el motivo o razón para que Dios le haya dado a unos lo que a otros privó? En la medida en que no hay un orden que dé garantía del orden contingente, nunca "el orden es tan prefecto como para que no sigan apareciendo de vez en cuando productos monstruosos". Según Saunderson, en ningún caso los videntes somos privilegiados por la divinidad como cree Platón; somos por el contrario vivientes autoerigidos a partir del esfuerzo por dejar atrás el monstruo que, sin embargo, pisa siempre nuestros talones y, desde la noche de los tiempos, está pronto a resurgir. Esta monstruosidad, el caos desenmarañándose a través de las precarias formaciones principiantes de la naturaleza, pone en evidencia el sentido "acontecial" de la existencia en cuanto tal. *Eventum* de la vida, el "ser-naciente" de todo lo que existe se mantiene como lo no consumado en todo hecho y toda efectuación. Hay, en tal sentido, un antiplatonismo en la pregunta dirigida por el ciego: los ojos no son regalo de los dioses o de la divinidad, sino el producto tardío, perfeccionado y desarrollado con el tiempo, de elementos informes que se fueron componiendo, acordando según las maneras de vivir, los hábitos y circunstancias en las que el viviente se ha hallado. La falla, el accidente, no son

excepciones al orden natural, menos aún un castigo o una privación intencional, sino el efecto normal de formaciones orgánicas que se producen sobre el fondo de lo informe y del origen acósmico de todo nacimiento.

2.11 El alba surge de la noche que la precede. La visión sigue a la ceguera. Y el fulgor de la claridad irrumpe sobre el fondo de la noche de la naturaleza donde los astros se borran. El nacimiento es la expulsión y partida sin oriente en la secuela de la noche uterina. A ella deseamos volver. *Desideratus*. El ciego de Diderot, sin Dios ni Ley, no teme la muerte porque es la huella de este deseo. El jardín en el que está confinado a vivir es el pecado original, el "paso en falso" de todo paso que viene de la caída; la voluptuosidad primera de la animalidad de las formas que se suceden, y de la que sus ojos abortados son vestigio. Contra el sin oriente levanta el pequeño oriente de una vida en ejercitación. El fulgor de lo naciente roe como un animal sin forma el velo de los siglos, las naciones, los pueblos, las lenguas, las costumbres, la morfología de los seres orgánicos, para sumergirse en el caos del que surgió y del que resurge. El ciego no niega a Dios: corre el velo del mundo para descubrirlo en el acontecimiento del nacimiento de las cosas; anterioridad en la que Dios está ausente. Desnudez que precede a la vergüenza. Caída más original que el "pecado original" letrado.

Detrás de la piel están las vísceras, y en las vísceras lo ilimitado de la vida surgente; detrás del rostro el niño, y en el niño la emoción, el grito de la animalidad que asoma por la boca abierta. El niño contenido en nuestro rostro, adherido y olvidado a la vez en cada pliegue como el primer tiempo en las rocas, es la normalidad de la vida depuesta en el hábito, y el hábito depuesto en la manera. La vida vuelta gesto,

y el gesto vuelto acontecimiento impersonal: aparición sin semejanza.

2.12 El centro es ocular o no es (salvo como herida). "Oculocentrismo" no significa solo lo ocular como centro sino también a la inversa: el centro como ocular. Un ojo muerto es un ojo sin centro, un ojo sin Dios. Digamos que el ciego de Diderot no es ateo, es simplemente *apático* respecto a las excitaciones de las fuerzas atractivas del teocentrismo. Ciego a Dios, está también esencialmente distraído respecto a la llamada proveniente de su retirada, desatento al sentido que se sustrae más lejos que el ocultamiento, que cae detrás de sí mismo, en el no oriente de una vida nocturna, lapsaria, en un mundo antefánico.

Con esos ojos ciegos a Dios, con esos ojos muertos, homónimos, ojos de quien nunca nació a la luz, que por eso mismo conserva la lucidez de lo naciente que precede a la aparición del espectador dentro de lo visible, y que comprende que todo lo visible corresponde a formas sucesivas que encierran la escena primitiva de un mundo ausente, antes de nuestro mundo, "Otra", previa a toda percepción; con esos ojos, el ciego invita al vidente a mirar, a ficcionar el paso al otro lado del muro del tiempo en el que somos. Con esos ojos imagina y tensa el hilo sobre el fondo que distancia entre nosotros y el tiempo que precede a todo relato, temporalidad del comienzo anterior a la humanidad.

Somos todo imagen, apariencia y ser son una sola y misma cosa. Somos en tanto aparecemos, venimos a la presencia y comparecemos ante los otros. Somos esos incontables hábitos que nos presentan, nos hacen visibles. Visibilidad en la que el ser no es otro que modo de ser, maneras de vivir. La imagen nos desnuda. Pero el éxtasis de la imagen que somos, el aparecer de la apariencia que nos constitu-

ye, no es sino el eco tardío, el brote de imágenes que no tienen ningún origen visual en nosotros. Son las imágenes mediante las cuales el tiempo se precede a sí mismo en una anterioridad invisible, en el pasado ancestral del mundo naciente, antemórfico y metamórfico. Esas son las imágenes que el ciego de Diderot nos invita a contemplar con los ojos de quien no puede ver. Nuestras imágenes, las imágenes que somos, son vestigios de imágenes que nos preceden. "Somos polvo estelar" (Hubert Reeves).

En los ojos blancos sin luz, abortos de la naturaleza, monstruos anacrónicos de una vida en gestación, inoperancia en curso anterior a la función, se tocan como dos manos, como dos caras de una superficie, el presente como acontecimiento pasado (eso que hemos llegado a ser) y lo antaño, ese otro tiempo y otro lado del que todo hombre ha venido. En esa juntura devenimos -a través del ejercicio de todos los días- lo ya existido que se inventa, que vuelve a nacer. El hábito es vivido por el ciego como la ejercitación a través de la cual se tiene en pie, se tiene a sí mismo, no en el sustento firme ni rigidez inflexible o inamovible, sino en el constante tambalear y tropiezo sobre los que se apoya para no caer. Este no-caer es el pequeño oriente que levanta a partir del sin oriente de la caída original. ¿Qué nombra esta caída? Designa el éxtasis de la vida sin obra, que comienza y parte, que ha comenzado por partir, y también nombra el hecho de que todo estar parado es derivado, más temprano que el estar arrojado sobre la tierra. Antes de la tierra firme, tierra basamento de la arquitectura (lo que comúnmente llamamos cultura o espíritu), está el suelo movedizo, punto de equilibrio de quien se levanta; antes del suelo está el gesto de levantarse. Y antes de este gesto está la caída en la tierra en la que somos larvas. Para ver la luz antes hay que erguir la cabeza, que se ha convertido en el órgano superior. Pero

la cabeza está sobre los pies, y estos sobre el suelo, sobre el que el cuerpo tuvo que aprender a sostenerse. Antes del sostén fue la caída del animalito, que con cada paso torpe que da recuerda la caída de la que proviene su cuerpo semierguido. Ese animalito es el niño que todos llevamos junto a nosotros. Nos erguimos y sostenemos a partir del declive que siempre vuelve como posibilidad en cada paso que emprendemos. En cada recaída el suelo está ahí, para recordarnos que nuestras vidas no se autosostienen, que la vida es vida que se sustenta, vida que debe ser sostenida.

El ciego, como las cosas que nacen, como las formas que se transforman, de-generadas en su movimiento de generación, monstruosas en sus metamorfosis, se tiene que tener porque, si no hace esfuerzos por tenerse, por caminar erguido, se cae. Ese tenerse a sí mismo en pie no indica posesión ni propiedad sino tensión, desequilibrio e inquietud. El ciego, como todo hombre, se sostiene siempre tensado. Su sostenerse no indica poder, sino debilidad de la fuerza que se despliega en la ejercitación. No se sostiene sobre sí como una estatua, una escultura o edificio, en los que no hay inquietud, no hay temblor. Desafiando la gravedad con cada postura que desplaza el último traspiés, debe dejarse flexionar en la dirección de su caída e intentar allí, en el lugar en donde supuestamente debería caer, una nueva composición inestable[59]. El ciego, como todo hombre, aunque lo haya olvidado, reposa en su propio movimiento de decadencia, en su desequilibrio constitutivo y en su flexibilidad. El hombre: animalito que camina *porque* cae, que se orienta en la desorientación primaria.

59. Sobre el caminar humano a través de posturas y desequilibrios metaestables, véanse las interesantes reflexiones de Pardo, José Luis (2013): *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, pp. 40-41.

Comprender la concepción del hombre implícita en el personaje ciego de Diderot significa entender que el hombre no es solamente "yo" y conciencia individual; es entender que desde el nacimiento hasta la muerte convive con una potencia ignota, impersonal y preindividual. Esa potencia es la vida naciente, la animalidad de formas en metamorfosis con las que vivimos íntimamente y que nos impide cerrarnos en una identidad sustancial. En tal sentido, la infancia, el niño que en nosotros nos coloca ante un pasado inmemorial y ante un futuro imprevisible –"otro que yo" que deshace nuestro yo–, está presente en todo momento, con nosotros y en nosotros, inseparable, como el tiempo otro, tiempo inaccesible e íntimo a la vez, que forma parte de nosotros y está en nosotros.

Sin espejo en el que vernos reflejados, en la superficie opaca donde ninguna imagen de nosotros se nos devuelve, interrumpida la especulación, no tenemos un doble o un "alter ego", otro "yo", sino a otro que nos es absolutamente extraño, ojos blancos y ciegos que son la presencia en nosotros de esa parte para siempre inmadura, infinitamente aprendiz, huella de esa vida informe en la vida formada que intenta borrarla.

III. Venir al mundo.
Nacimiento y ejercitación

> Mi vida es la vacilación ante el nacimiento.
>
> F. Kafka.

> ¿Ven ustedes este huevo? Es con él que se derriban todas las escuelas de teología y todos los templos de la tierra.
>
> D. Diderot.

3.1 *1975*: Firma R. D. Laing. Es su último libro[1].

Estamos ante otra ficción, una ficción ensayística que no habla del ciego como la *Carta* de Diderot, sino de la gestación y del nacimiento, del cuerpo-huésped y del cuerpo-naciente. Si la *Carta* imagina al ciego como personaje del ejercicio de ver, del naciente que nace a la luz en la inmanencia de la demora de una vida que es hábito, este otro libro es la ficción de aquello que está envuelto en el ejercicio: el primer viaje y el anidamiento, la caverna y el éxtasis, el empuje del tabique de piel y la partida, el ser de la caverna y el ser atmosférico, la venida al mundo antes de estar-en-el-mundo, el niño *infans* antes del niño *párvulo*, la vida prelógica antes de la vida intencional. Ella habla de la madre-cuerpo-hués-

1. Laing, R. D. (1984): *The facts of life. An Essay in Feelings, Facts and Fantasy*, New York, Pantheon Books. Citaremos según la versión de Silvia Furió: Laing, R. D. (1978) *Las cosas de la vida. Un ensayo sobre los sentimientos, la realidad y la fantasía*, Barcelona, Grijalbo.

ped anterior a la madre-lengua natural, de la formación del tímpano antes de la pupila. Un ensayo que nos muestra que las orejas están detrás de los ojos. Y las manos tendidas hacia el vacío, hacia el abismo que engulle.

No obstante, algo común tiene este ensayo con la *Carta* de Diderot. En ambos se trata de una ficción que tuerce el cuello hacia la penumbra de un pasado nocturno, hacia la no-visibilidad prehumana que precede al lenguaje. Los dos imaginan lo inimaginable y traen de vuelta un tiempo previo antesolar. Recordemos que el ciego de Diderot no niega la existencia de Dios. Simplemente afirma que hay algo anterior a Dios, anterior a la conciencia, un tiempo más antiguo que el de los hombres, donde no hay espacio para la divinidad, mucho más joven. En el caso del Dr. Laing se trata de imaginar un antes del tiempo humano parlante, la vida en la penumbra uterina que precede a la luz atmosférica aérea. Noche impenetrable detrás del cráneo que asoma por los ojos muertos del ciego como el niño recién nacido que llora fuera de la vulva de la madre. Transportando vía la lengua natural todo lo imaginable a lo inimaginable, Laing se vuelve hacia lo oscuro de la vida-en-la-caverna que desconoce –como el ciego de nacimiento– el retorno del sol. Tanto el ensayo de Laing como la *Carta* de Diderot son ficciones de la precedencia de un pasado nocturno anterior a la visibilidad del estar-en-el-mundo. En ambos la ceguera es más antigua que la visión. En ambos el fondo de donde emerge la visibilidad atmosférica es la noche oscura no alcanzable por la luz solar. Husserl: una "noche del olvido", *Nacht der Vergessenheit*, sobre la que nunca podrá alzarse un día que la disipe y la ilumine totalmente.[2] La noche es el

2. Cfr. Chrétien, J-L. (2002): *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca, Sígueme, p. 81.

fondo de los mundos de donde venimos. Todo –como dice Quignard– viene de y va hacia el no-lenguaje. ¿No se dirigen nuestros gritos lastimeros, pregunta Baudelaire, hacia ese lugar "ya más lejos que la India y que la China"?[3].

Algo más une ambos textos. Antes que contar una historia (las experiencias y testimonios del ciego en Diderot; la escritura de la prehistoria de la vida antes del nacimiento en Laing), estos autores revelan –cada uno a su modo– la propia ficción como marca o huella que imprime una vida sobreviviente. Toda escritura expresa antes que todo: *he sobrevivido*. Hemos sobrevivido a las metamorfosis de las formas desde el fondo de lo informe, según el ciego. Somos según este los sobrevivientes de una prehistoria natural venida de la noche de los tiempos. De ello tiene conciencia Laing al final de su vida: si escribe ese último libro antebiográfico sobre la precedencia de una biografía imposible, es precisamente para hablar de la improbabilidad que somos como nacientes bien-venidos, sobrevivientes de un primer anidamiento y de una primera partida al exterior atmosférico. Diderot: *venimos de una fauna más antigua que la forma y en ella podríamos haber desaparecido antes de surgir como especie*. Laing: *llegamos desde un vientre anterior al mundo que podría habernos abortado antes de nacer*. Diderot y Laing: *somos los sobrevivientes de un problema más antiguo que nosotros, de un enigma prelingüístico como irresolución de la que nuestra lengua es huella.*

Si es cierto que "ser" para el hombre es estar-en-el-mundo, entonces hay algo en nosotros que es anterior al ser. Una vida intrauterina que preexiste al ser que somos, un "empujar" que está detrás del ser y un grito animal, un "brotar que

3. Baudelaire, Ch. (2003): "Las flores del mal", *Moesta et Errabunda*, en *Obra poética completa*, edición bilingüe, Madrid, Akal, pp. 151-153.

aúlla", una "estridencia prevocálica" del naciente que precede a nuestra humanidad[4]. Este aullido que desencadena el ritmo propio de la pulmonación "animal" es el vestigio de los sonidos no visuales que aún deambulan en nosotros[5]. Hacia esta anterioridad Laing tuerce la lengua como quien tuerce el cuello para mirar atrás. El Dr. Laing solo se deja orientar por el presentimiento de la preexistencia acuática, oscura, preontológica, inaccesible a la vista, al lenguaje, a la conciencia. Se guía por la sola sensación por la cual sabemos que fuimos engendrados, precedidos. Que somos seres precedidos significa –como escribe Quignard– que es "*Mater*", "caverna vivípara", y no "*Ego*", el centro que transportamos en nosotros mismos aun cuando decimos "*yo*"; significa que esta palabrita viene de la lengua que viene de los labios de la que nos amamantó, lengua resonante y afectiva antes de ser significante[6]. Transportamos a la que nos transportó. Somos los *médiums* del vientre que fue nuestro primer espacio medial.

Hay algo anterior a la venida y al ser-acunado en los brazos sustitutos de la madre biológica, un pasado más longevo que nuestro pasado biográfico, un pasado absoluto, inmemorial, no linguístico. Ese pasado es el de una extraña madriguera, tierra subterránea y oscura de donde venimos: medio sonoro de una escucha oscura. De ese ruido provenimos[7]. Asimismo, hay algo anterior situado en el hiato entre la vida nonata y la incorporación en la esfera íntima de la

4. Cfr. Quignard, P. (2016): *Sobre lo anterior. Último reino II*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

5. Cfr. Quignard, P. (2015): *El odio a la música*, Buenos Aires, Cuenco de Plata.

6. Cfr. Quignard, P. (2016): *Sobre lo* anterior, *op. cit.*

7. Cfr. Tomatis, A. (2001): *9 meses en el paraíso. Historias de la vida prenatal*, Biblària, colección Didascálica, Nº 2.

casa natal: es el acto de nacer. Un nomadismo surgente previo al ser-en-casa, una salida antes de la protección en el exterior. Un primer desgarro que antecede al cobijo. El acunamiento materno es una especie de primer albergue en el afuera atmosférico, de sutura artificial en el paso de lo continuo a lo discontinuo, de espacio de reposo provisorio en el cambio de mundo a través del cual se pasa de un cuerpo huésped a un cuerpo solo. Antes, en una vida presubjetiva y sin objeto, antes del nacimiento, flotábamos ciegos en la bolsa líquida materna que nos envolvía, y de esta primera caverna hemos sido expulsados. Nuestra llegada y reposo en la casa natal, relevo de nuestro primer nido y amparo que amortigua la salida asfixiante al exterior, están precedidos por la intrusión del que recién llega, del que empuja la pared con señales de un aviso inesperado, precedido a su vez por la serie de improbabilidades a través de las cuales se va gestando la vida prenatal desde la fecundación al embarazo (lo que hace decir al psiquiatra Ronald D. Laing que "somos imposibles, por el simple hecho de que somos").

Hemos arribado y anidado previamente, antes de llegar al mundo atmosférico. Antes de la salida al aire y del ser expuesto ante la luz nuestra vida nonata y ciega se gesta dentro de un cuello uterino en el cuerpo de una mujer. Y como todo recién llegado, esa vida intrusa será bienvenida o no, encontrará o no un espacio que lo hospede y acoja. De ello depende que el cuerpo "de" la mujer (no la sujeto-mujer, con *su* cuerpo, sino el cuerpo-pliegue asubjetivo, preidentitario) devenga o no una casa prenatal -el cuerpo huésped viviente o la caverna prehistórica- para esa vida incipiente. "¿Qué tipo de recibimiento –pregunta Laing– aguarda a cada recién llegado (cigoto)?". La vida –según él– comienza por la oscilación, el movimiento tembloroso entre el código y la ejercitación aventurada, por el encuen-

tro aleatorio entre el sistema genético y su entorno: "¿Está el entorno (E) a favor o en contra del sistema genético (G)? ¿Es E inofensivo o peligroso? ¿Me da la *bienvenida* o me rechaza? ¿Es favorable u hostil?"[8]. Tal como lo relata el Dr. Laing, viaje y anidamiento son los procesos que acompañan a la vida en gestación en las condiciones de un medio interior hospitalario. Sin esta hospitalidad primera, asubjetiva, no es posible el desarrollo de la vida. No es alguien el que primero te recibe: es algo. Un medio. Mejor dicho: un lugar que se vuelve medio.

Nuestra prehistoria uterina, del cigoto al embrión, de este a la configuración protosubjetiva de la vida fetal, se presenta bajo la forma de una interrogación vital constante por medio de una cantidad de operaciones (obstáculo que sobrepasar, pasos que abrir, un lugar al que aferrarse y donde depositarse luego del viaje primordial, procesos adoptivos y metamórficos, asimilaciones que cumplir, etc.) que son más o menos exitosas, o no lo son: "Las secreciones del cuello uterino (que nos alimentan o nos matan de hambre en los siete días anteriores a la formación del embrión: "leche uterina", según los embriólogos) pueden ser violentas o sosegadas, abundantes o escasas". Pueden ser una especie de flujo torrentoso en el que el gusano invisible flota, vuela, es tragado y arrojado de noche en medio de la tempestad. En el viaje a lo largo del cuello uterino hasta la formación del embrión acogido por la mucosa uterina, "pueden ocurrir muchas cosas"[9]. El medio de alimento puede ser igualmente, en el medio del viaje hacia un punto de apoyo, el torbellino de la muerte donde el *conatus* de la vida de antemano fracasa. En tal sentido, se puede afirmar que

8. Laing, R. D. (1978): *Las cosas de la vida*, *op. cit.*, pp. 41-44.

9. *Op. cit.*, pp. 63-64.

todos somos hijos adoptados y que toda madre es madre adoptiva. No existen los hijos naturales. O mejor dicho, el hijo natural no es sino un invento *a posteriori* de la lengua natural materna que imperceptiblemente se deposita en la boca del niño cuando esta no mama.

Laing -de manera similar a Otto Rank décadas antes- establece un paralelo entre los muchos mitos donde se coloca al héroe dentro de algo, un bote, una caja, un objeto esférico, una canastilla, y se le arroja al río o al mar, luego de lo cual llega a la orilla, es salvado y alimentado por animales o gente humilde, prospera y finalmente es adoptado por el rey y la reina de la ciudad; un paralelo entre los elementos que componen estos mitos y el cigoto (el héroe), la zona pilosa (la especie de canastilla), el canal/cuello/conducto uterino (el río o mar), la mucosa (la orilla), la adopción poco comprensible del blastocisto por la mucosa uterina (animales o gente humilde), la conversión en un feto dentro de la ciudad del útero (la adopción por el rey y la reina), hasta el nacimiento y la nueva relación con los "verdaderos" padres, que son siempre terceros y cuartos, padres adoptivos sustitutos que han de asumir un rol con la llegada del extraño[10]. Los mitos, según Laing, no solo son las imágenes-huellas mentales actuales del haber sido en la caverna del pasado, sino también las imágenes-huellas del desamparo que precede a la búsqueda preembrionaria de un espacio de anidamiento. En ellos se representa, según él, el arribo a la mucosa uterina como habitación de acogida, de una serie de medios "pretransicionales" y "preparentales" de adopción.

3.2 El mérito de Laing estuvo en plantear el problema de la habitación desde el punto de vista del ciclo vital que

10. Ibid, pp. 57-59.

comienza no con el nacimiento sino ya con la concepción. Así pues, en el fondo presubjetivo, preobjetual y preoral de nuestros ensueños habitacionales estaría el acontecimiento primigenio de la historia vital de la anidación del óvulo fecundado en el útero. Él constituiría "la escena antes de toda escena", la escena sin escena del ciclo vital como drama no visual de configuración y desarrollo del óvulo. El cual no está albergado *a priori* en un mundo interior, sino que tiene que conseguir su situación interior protegida en un proceso arriesgado[11]. Por consiguiente, si seguimos a Laing, el "ser-en-la-madre" de nuestra vida fetal solo se cumple en las condiciones de una primera acogida que pudo no tener lugar. El ser-en-casa (nuestra primera caverna) no es un *a priori*, un estado de antemano asegurado que precede a la salida, sino una situación lograda condicionada por la hospitalidad (sin sujeto) de un medio. Sin acogida de un medio devenido situación habitacional nunca hubiésemos llegado a ser. Laing mostró que nuestro ser-en-casa es un llegar a casa cuyo *a priori* es el viaje y la búsqueda de anidamiento. La errancia precede a la búsqueda y la búsqueda precede al anidamiento que precede al ser. "Estar" no es nuestra condición primera.

El otro gran aporte de las meditaciones de Laing está en haber mostrado que en nuestro ciclo vital la madre natural no es primera. Mejor dicho, la "*Mater*" en el sentido de la "caverna vivípara" es anterior a la imagen materna y a la madre edípica. Solo desde la fantasía de una madre posnatal se construye la serie de las figuras en las que ella se encarna de forma anticipada: la madre antes de la fecundación; la madre desde la fecundación al embarazo; y la madre desde el embarazo hasta la consumación del nacimiento. En tal

11. Cfr. Sloterdijk, P. (2009): *Esferas I*, Madrid, Siruela, p. 288.

sentido, la madre es siempre hija del niño (o niña). Sin la promesa de un oído futuro que haga de medio de resonancia de su canto de bienvenida, la madre –digamos– es abortada por un recién llegado que ante un medio adverso ha "decidido" no asentarse en casa (en el "ser-en-la-madre").

Hay antes del saludo materno de bienvenida, previo a toda intención y deseo, antes del deseo-madre, una hospitalidad que es condición de toda hospitalidad por venir. Acogida de un *médium* antes de toda *imago*: se trata de la hospitalidad configuradora de un espacio de anidamiento en la interacción del arribante con el entorno. Pegada a la pared uterina, antes de la vida-en-sociedad, la vida sin embargo no está sola; comienza con unos compañeros íntimos, "presociales" y "prelinguísticos", "presubjetivos" y "no objetuales", que son el medio inseparable del viviente en devenir. Son los acompañantes que como elementos suplementarios, "nobjetos pretransicionales" de nuestro "*ser-con*", hacen de nuestra vida una "vida-en-los-medios".

A partir de las investigaciones de Francis J. Mott[12], Laing plantea la hipótesis de que la placenta, la bolsa amniótica, el cordón umbilical (todas las membranas fetales) son nuestro gemelo, nuestro amante, pero también, como todo compañero, nuestro rival, el doble intrauterino que nos persigue íntimamente, el primer amigo que puede ser también el primero que nos atormenta, sin que lo podamos distinguir como un objeto frente a un yo. La placenta, la bolsa amniótica, el cordón umbilical, "mi otro mí mismo" ("¿el primero que nos da nos quita la vida?"), "son, celular, biológica, física y *genéticamente*, *yo*"[13]. Originaria compartición del viviente en devenir enlazado al otro complementario que se le adhiere

12. Cfr. Mott, F. (2012): *The Nature of the Self*, London, Starwalker Press.

13. Laing, R. D. (1978): *Las cosas de la vida*, *op. cit.*, p. 81.

como su mismo "yo" (se trata aquí, por cierto, de un "noyo", de un yo que no es separable frente a un objeto, de un ser doblado por la relación simbiótica con el otro indivisible e indiscernible). Las magnitudes de encuentro efectivas más tempranas con las que tiene que ver el embrión preceden a las magnitudes de encuentro madre-hijo (boca-pecho-flujo lácteo)[14]. Este vínculo jamás hubiese tenido el más mínimo éxito posible si no fuera por los seres de cercanía originarios que acompañan al feto en formación y que median su lazo con el exterior. Según sostiene Sloterdijk, a partir de Laing y Thomas Macho, "la sangre placentaria es la instancia irrebasablemente más temprana entre los nobjetos del mundo de 'experiencia' más temprano". Un estadio de flotación, "cuyo contenido más esencial consiste en un incesante intercambio de sangre, mediado por la placenta, entre madre e hijo". De hecho, "el *modus vivendi* fetal puede describirse como una comunión fluidal en el *médium* de la sangre"[15]. Es esta comunión fluidal, con sus diversos "actores" o "comunitarios en lo líquido", la que se interpone entre la madre y el niño, haciendo de esta siempre una tercera. Digámoslo así: antes de la madre, como mediadora entre esta y el hijo, está la amiga, la compañera o hermana anónima, el "*con*migo", es decir la placenta, que como una sombra nutricia, una acompañante en la oscuridad, es el órgano de la convivencia originaria. Ella es el órgano arcaico que permite existir y prosperar a lo viviente, facilitándole constantemente desde la cercanía su lugar en el espacio de todos los espacios. El *con*, originario complementador y creador de espacio ínti-

14. Ahí está, quizá, el error de Deleuze y Guattari: el haber partido por unos flujos maquínicos que en realidad -si seguimos a Mott, Laing, Macho y Sloterdijk- son secundarios y derivados. Cfr. G. Deleuze & F. Guattari (1985): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

15. Sloterdijk, P. (2009): *Esferas I*, *op. cit.* 274.

mo, es la acompañante que proporciona el primer sentido a mi "*aquí* permanente", una oscura hermanita que ha sido puesta al lado "para que la noche fetal no fuera demasiado solitaria"; amante nocturna que está ahí, intensamente próxima, para "hacerme sentir el lugar en el que he comenzado a asentarme aquí como ser complementable"[16]. Si esa hermanita que pareciera solo estar ahí para dormir contigo en la misma habitación no hubiese sido la primera en darte la acogida, todo posterior saludo de bienvenida hubiese sido interrumpido y no habría siquiera alcanzado a llegar.

3.3 Los grandes pensadores contemporáneos de la infancia, del niño *infans*, son Walter Benjamin, Pier Paolo Pasolini, René Schérer (incluso más que Gilles Deleuze), Peter Sloterdijk, Ronald Laing, Emmanuel Coccia, Giorgio Agamben, León Rozitchner, Pascal Quignard, Louis-René Des Forêts, Michel Serres. Y la lista, qué duda cabe, podría crecer (aunque no tanto). Tenemos, además, a una gran pensadora del nacimiento (al que le devolvió toda su dignidad filosófica): Hannah Arendt. Pese a este reconocido mérito, ella se quedó a mitad de camino y no relacionó el acontecimiento del nacimiento con la infancia. Planteó la tesis de que actuamos y somos capaces de comenzar algo inédito en el mundo en tanto somos seres nacientes, pero no reflexionó el hecho por el que se puede decir que el nacimiento es esencial a nuestra condición de existentes. En lugar de eso simplemente lo supuso como condición y raíz de la vida política. Arendt pensó el nacimiento a partir del problema del *origen* en vez de pensarlo en relación a la *infancia*. Cuando en verdad la infancia nombra un desgarramiento medial y una demora originaria; una partida que hace que todo co-

16. *Op. cit.*, pp. 325-326.

mienzo esté dividido, partido en dos. Pues no comienzo sin haber comenzado ya. Mi verdadera condición de naciente es haber comenzado con retraso. Fui antes de decir "yo" y viví bastantes meses antes de nacer. Venimos a la conciencia y a la luz del día divididos por una anterioridad que nos precede y por la cual nos precedemos a nosotros mismos, irremediablemente perdidos y prometidos a la vez. Desde el punto de vista de la infancia, ¿qué significa comenzar? Plantearse una cuestión como esta significaría pensar la política ya no desde el punto de vista de una acción inaugural o de una fundación, por lo tanto desde el punto de vista del nacimiento como causalidad originaria (que, en último término, remite a la voluntad como facultad de la acción), sino desde la libertad de la venida que es pura apuesta. Como bien lo dice Nancy, libertad de ser (libertad que *libera al ser y libera del ser*), que es sin fin el comienzo. El puro estallido de un "existe"[17]. ¿Hasta qué punto este "estallido" hace precisamente estallar el concepto mismo de causalidad originaria y de espontaneidad? Es una pregunta para la cual ni siquiera se dan en Arendt las condiciones teóricas para su planteamiento.

Existir, según Arendt, significa para los hombres venir a la presencia, aparecer ante los otros, comparecer en el espacio de lo común como presencia ante la mirada pública. A ese acto de existir corresponde el acontecimiento de la natalidad, que significa –en términos de la autora – aparecer en lo visible donde se introduce algo nuevo, no predecible causalmente. Lo impredecible e inédito son, según ella, cualidades esenciales de los hombres que hacen su entrada al mundo y que, por el hecho mismo de su nacimiento, aparecen ellos mismos como principiantes, esto es, como orígenes

17. Cfr. Nancy, J-L. (1996): *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós.

de interrupciones espontáneas del comportamiento uniforme. Así pues, entre novedad, publicidad de quien aparece y libertad de acción Arendt establece una perfecta correspondencia cuya "raíz ontológica" la ubica en la natalidad.

Persiste en sus reflexiones, sin embargo, la cuestión no pensada de qué es lo que hace que seamos seres nacientes (sin remitir este hecho, como en ocasiones pareciera hacerlo Arendt, a un origen o principio de creación). Arendt da por supuesta una serie de preguntas que merecían ser planteadas. Así, por ejemplo, ¿en qué sentido venimos al mundo a partir de un nacimiento que principia en nosotros la facultad de actuar? ¿Puede tener el nacimiento el valor ontológico de un principio o raíz de nuestra facultad de acción? Y si esta facultad es la voluntad, como finalmente lo sostiene Arendt en determinado sentido[18], ¿cuál puede ser la relación entre el acontecimiento del nacimiento y la voluntad? Si vinculamos la natalidad a nuestra condición no de actuantes y actores como lo hace Arendt, sino de creaturas insuperablemente infantiles, estas preguntas adquieren toda su gravedad. El que nace es un niño *infans*; una creatura que no ha entrado en la escena pública, sin pertenecer sin embargo a la esfera de la vida privada. Si hacemos caso a las reflexiones de Laing, Sloterdijk y Quignard, entonces nacer no es comenzar originariamente algo, sino pasar de una esfera a otra, de la interioridad materna a la exterioridad atmosférica, a partir de una salida que precede al estar-en-el-mundo. En esa exterioridad el niño *infans* será envuelto por un espacio de habitación que no es ni privado ni público, sino íntimo. Su esfera es la de la *intimidad*, anterior a la división misma entre público y privado. Esfera afectiva en

18. Véase Arendt, H. (2010): "La voluntad", en *La vida del espíritu*, Segunda parte, Barcelona, Paidós, pp. 239-451.

la que mímesis, juego y ejercitación ensayan un mundo no dominado aún por el discurso, no inmediatamente traducible a la gramática del mundo de los sujetos parlantes que lo habitan y actúan en él[19]. ¿No habrá entonces una discontinuidad ahí donde Arendt percibe una total continuidad, es decir, un hiato insalvable entre nacimiento y venida a la presencia en la esfera pública de sujetos lingüísticos? Entre el niño que nace y el adulto que lo recibe y *se* reconoce en él, hay una desemejanza en la que se reserva el lugar otro de lo irreconocible. Esa desemejanza que anima todo proceso mimético (pues, como ha mostrado Quignard, lo *infamiliar* es el principio de la producción mimética) hiere el mundo y lo aliena, volviéndolo extraño para un extraño que recién llega.

Para plantear esta serie de cuestiones hubiese sido necesario –a nuestro parecer– pensar la infancia y lo que está en su sombra: el "estar-en-la-madriguera" o "cavidad uterina". Veremos más adelante los entrampamientos que se siguen de esta irreflexión. También Arendt, pese a todo, ingresa en el gabinete metafísico de los tercos olvidadizos del niño *infans*. En el olvido, se quedó a mitad de camino para pensar nuestro ser-espacial (problema central de su filosofía) como "ser medial". ¿Domina aún en su pensamiento el "oculocentrismo" y el "adulto-centrismo" que le impiden pensar al "Niño", y con este, la sombra que nunca lo abandona y lo escolta: la vida vivípera en el otro mundo intrauterino y nocturno como desnudez-medial de la que somos consecuencia y que es anterior a la visibilidad? Que el *medio* sea anterior al *ser* (a la presencia de lo que se presenta a la luz de la mirada espectadora) significa que lo medial no puede ser

19. Cfr. Hocquenghem, G., & Scherer, R. (1987): *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear*, Barcelona, Gedisa.

reducido a la interrelación de actores que se presentan mutuamente, es decir, al espacio de la intersubjetividad; significa que no comenzamos como sujetos y que nada puede comenzar en nosotros sin un espacio (presubjetivo) que nos acoja, sin una esfera de adopción y de primer recibimiento. Ese medio es lo Otro que yo del propio yo, anterior a este, lo primero que transportamos y que nos ha transportado, ya que con él somos adoptados y en él somos-con. Él condiciona todo comienzo posible, de él salimos hacia otro medio de arribo. Pues todo nacimiento es una muda medial, el paso y caída en un medio atmosférico, hostil en su exterioridad y hospitalario en su envoltura, que nos rechaza y nos acoge a la vez, nos recibe y nos expulsa, en el que respiramos pero también en el que nos ahogamos. Nacer es ante todo la puesta a prueba que se mide con un medio. Este es el médium no subjetivo en el que una vida ejercitante ensaya el arte de sí.

En tanto ser naciente el hombre es un "*animal desalbergado*", un vivíparo que se "hogariza" en un espacio materno compensatorio a partir de una primigenia "deshogaridad". Los brazos que lo acunan son el sustituto del cordón cortado, la manta que lo envuelve y cubre su desnudez es el suplemento de la placenta muerta y enterrada, y la voz que le canta, le susurra y lo mima es el relevo de lo latidos del corazón: primer canto de cuna que ahora suena a distancia (de hecho, lo más parecido al ruido de los latidos del corazón intra-materno no es el canto de la madre, sino el ruido de motor de un automóvil). La madre atmosférica es siempre nuestra segunda amante; reemplazo de lo irremplazable (la madre acogedora doblada por la sombra de la madre traidora). Ella nos abraza como la imagen-deseo en el vacío que deja el ahuecamiento de la panza de la antigua madre intrauterina cuando fuimos expulsados por su entre-

pierna. Lo que acostumbramos a llamar madre biológica es en verdad la madrastra que nos recibe como huérfanos de la madre-útero y viudos de la hermana-placenta. Venir al mundo, nacer, es siempre llevar consigo unas muertas. Ese es nuestro irremediable *ser-enlutado-en-el-mundo*. Nuestra irreducible condición de seres "sórdidos". Bellamente Sloterdijk escribe:

> Ya que la existencia es profundamente deshogarizada, el "hombre no albergado" siente un impulso que lo hace dirigirse hacia los albergues y patrias artificiales y le permite así huir del miedo retirándose a las habituaciones y a las habitaciones[20].

Ese es, en verdad, nuestro originario miedo a la libertad. No miedo a la libertad de la razón, sino miedo a la libertad de ser, al desgarro del nacimiento y al *pathos* de la pérdida que nos enluta. Miedo a la desnudez del recién nacido invisiblemente teñido de negro.

3.4 La "amante intrauterina" (como la llama R. Laing) fue nuestro "primer amor" (como la llama P. Quignard), nuestro primer *médium*, que carece de memoria y carece de rostro en nosotros, pero *con* el que fuimos y *en* el que fuimos antes de nacer, indiscernible a su vez de nosotros mismos, del "no-yo" prenatal (como la llama P. Sloterdijk). Llevamos la marca de la pérdida y muerte de ese antiguo amor. Es nuestro centro y herida (según Laing y Quignard). En palabras de este último: "Todo llega. Todo llega… Pero todo lo que llega llega perdido"[21]. Bienvenida y adiós son

20. Cfr. Sloterdijk, P. (1989): *Crítica de la razón cínica I*, Madrid, Taurus, pp. 271-272.

21. Cfr. Quignard, P. (2016): *Las paradisíacas. Último reino IV*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, p. 49.

uno solo en nuestra llegada, pues la llegada es partida y caída a la vez.

La "madre ineliminable", "intemporal", "no espacializable", "no visible", sin rostro, la madre uterina, la que Quignard llama *Mater aorística*, *Urmutter*, es la madre preedípica. Ella constituye el lugar no espacializable del apego anterior a la identidad. Antiguo amor perdido, irreconocible y sin embargo no eliminable, precisamente porque sin imagen, sin rostro. El que llega es un recién nacido que ha pasado por la gruta de la madre como el rastro aullante de un amor anterior.

> El amor –escribe Quignard– es la huella de un mundo cuyo reinado transcurrió antes de la desunión del nacimiento[22].

El amor –como dice él– es un sentimiento que no se distingue del duelo. Y este duelo es nuestro cuerpo. Su centro. En completa sintonía con la tesis de Sloterdijk y con el ensayo de Laing, Quignard afirma que "no es posible que haya amor que no se mezcle con un violento amor anterior"[23], no reconocible[24]. El amor preedípico es más fuerte que todo rostro.

Su des-amor hace al hombre un apátrida. El hombre es apátrida porque ha nacido, porque su único país es la casa materna perdida. María Zambrano: su patria es el exilio. La fuerza de este hecho es lo único que le da sentido al concepto de *ek-sistencia*. Esta se dice de la mudanza natal del que ha emigrado. *Ek-sistente* es el migrante de esta tierra que todos somos. El "reino de niño" –dice Quignard– es el "último reino", donde los "nacientes empiezan a respirar en la nostalgia de un lugar interno inhallable. Si bien pue-

22. Cfr. *Idem*.

23. Quignard, P. (2016): *Sobre lo anterior. Último reino II*, *op. cit.*, p. 189.

24. Cfr. Quignard, P. (2016): *Las paradisíacas. Último reino IV*, *op. cit.*

den *soñar* una autoctonía que no existe, nunca nacerán *en la tierra* donde cayeron después de haber vivido, rodeados por un vientre de piel, en el interior de una voz lejana e incomprensible"[25].

To ek-statikon –recuerda Quignard– define lo que está fuera de su lugar. Fuera de lugar está el animal *neoténico*. En tal sentido, en nosotros "existir", "ser-fuera-de-lugar", "ser apátrida" y "pérdida originaria", son términos que coinciden plenamente. La pérdida viene de la noche del ser en la cueva que enluta a la vida naciente; noche que es más longeva que la vida atmosférica: lo longevo de un mundo más viejo que tiene como porvenir sin lenguaje la infancia. Esta es el último mundo entre dos abismos. Desde el punto de vista de la *ek-sistencia*, no hay causa ni origen ni *telos*, sino la doble noche que nos precede y nos sigue. La boca del lobo está en nuestro origen animal y en nuestra muerte desnuda. En el filo entre los dos: la ejercitación vital sin *met-hodos* (sin camino de la verdad o de Dios).

3.5 Si en la vida intrauterina el ser *fetal*, el *estar-con* y el *estar-en* coinciden; si el lugar del nonato todavía es un organismo al que el niño pertenece como un miembro y del que depende como un miembro, entonces nunca somos tanto un lugar como en la infancia prenatal. "El feto es el lugar mismo que deviene viviente" (Quignard). El niño antes de nacer es el "Aquí" (Sloterdijk). Seres mediales: "dependemos más de nuestros lugares que de nuestros parientes" (Quignard).

25. Cfr. Quignard, P. (2015): *Abismos. Último reino III*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, p. 38.

ע La madre no es origen, no es matriz, es lugar. La madre es "el lugar del que procedo"[26]. Nacer, en tal sentido, significa justamente llegar al mundo procedente de otro medio. Es arribar a través de la expulsión al primer ambiente extrauterino en el que se desata el lazo umbilical confiado a partir de ahora al lenguaje natural. Este es el lazo por otros medios.

En sus investigaciones sobre la sociedad tribal los Baruya de Nueva Guinea (sociedad cercana cuando fue descubierta en 1951 al Neolítico), el antropólogo Maurice Godelier[27] relata cómo a través de una serie de rituales de iniciación realizados en el transcurso de varios años es conjurado el medio materno como lugar de procedencia del niño. Antes de su ingreso en la lengua natural y antes de recibir un primer nombre, cuando es un bebé, un niño infante, un *bwaranie*, su rostro es ocultado a los ojos del papá. El niño aún enlazado al medio materno, manchado con sus sustancias, es, como la sangre que sale del sexo femenino, un objeto tabú. Solo cuando ha dejado de ser un bebé puede ser visto y confiado a un vínculo parental con el padre, convirtiéndose en muchachito, niño párvulo, *keimale*. Sin embargo, seguirá viviendo en un mundo femenino hasta llegar a la edad de los nueve años, cuando un hombre vendrá a buscarlo para apartarlo en un nuevo medio, separado de las mujeres. A su primera locación le sucederá una

26. Cfr. Laing, R. D. (1978): *Las cosas de la vida, op. cit.,* p. 108.

27. Cfr. Godelier, M. (2011): *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea,* Madrid, Akal.

serie de locaciones que irán marcando las etapas de distintos nacimientos del muchacho al mundo paterno y al mundo solar.

Por tanto, el lazo patrilineal del joven solo se crea a través de una serie de nacimientos simbólicos, luego de una primera separación, que ocurre cuando el niño ha dejado de ser un infante. Este pareciera ser tabú –según se colige de lo narrado por Godelier– no solo porque su cuerpo aún está contaminado por los fluidos del medio materno, sino también porque amenaza con despertar la memoria del mundo antemasculino. Pues es creencia de los Baruya "que los primeros hombres nacieron a partir de la metamorfosis de los renacuajos, que fueron descubiertos por las mujeres. Estas existían por tanto antes que los hombres y entonces fabricaron los arcos, las flechas y los vestidos en miniatura, y los dejaron al borde del agua. Tras su partida los renacuajos salieron del agua, se apoderaron de estos objetos, se pusieron los vestidos y se transformaron en hombres"[28]. Antes de los hombres, de los guerreros y cazadores, de los hijos de padres hijos del sol; antes de nacer a la luz del sol en un medio terrestre y masculino; antes, eran los renacuajos, los *nambula* (término con el que los hombres también designan a la vagina), en un medio acuático, lunar, frío, obscuro, antesolar. Solo a través del nacimiento ritualizado, que repite el mito de la apropiación del poder del otro (la otra) y su reutilización contra él (contra ella)[29], la

28. *Op. cit.,* p. 26.

29. *Idem,* pp. 84-90.

anterioridad femenina es invertida y convertida en dependiente del origen, de la matriz patrilineal padre/madre.

ϰ El análisis de Godelier puede ser relacionado con el realizado por Nicole Loraux. En sus investigaciones esta autora, en efecto, muestra cómo en otro contexto muy distinto, concretamente en el de la antigua Atenas, el mito de la madre tierra (esencial a la polis desde el punto de vista de su arqué) cumple una función similar de inversión y de remediación imaginaria respecto a la paradoja de la alteridad que introduce lo femenino en el seno del discurso de la identidad. Procreadora de niños machos, la mujer le da hijos a su esposo, con los que perpetúa la familia, y le da ciudadanos a la ciudad, para que esta perdure. La paradoja es que "sin este otro que es la mujer no hay ciudad, puesto que no hay transmisión de lo mismo a lo mismo"[30]. Vale decir, la paradoja es que la identidad de la ciudad depende de la división sexual y de la diferencia que introduce esta división en el seno mismo de la reproducción de lo "Mismo". Admitir que el ciudadano procede de la mujer significa aceptar que su origen es "impuro", que está originariamente escindido por la alteridad no masculina de la que proviene. Significa que la relación de lo "Mismo" con lo "Mismo" está interceptada, interrumpida por esa "otredad" que introduce un desvío en la transmisión misma de uno a uno. "En relación con

30. Cfr. Loraux, N. (2007): "Los beneficios de la autoctonía", en *Mito y política. Nacido de la tierra*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, pp. 25-45.

> esto, el mito de la autoctonía –señala Loraux– proporciona a los hombres de Atenas una admirable solución imaginaria, referida al origen". Él "libera el campo al fantasma inverso de una reproducción que, en fin, no tendría necesidad de pasar por las mujeres". El mito de la "Tierra-Madre" posibilita la representación del origen autóctono de hombres nacidos de un mismo suelo, del que son herederos los ciudadanos atenienses como hijos de la "tierra de los padres". El mito de la "Tierra-Madre", así pues, opera como función de borradura de la madre en provecho de los padres fundadores, es decir de "la filiación patrilineal"[31].

3.6 Todo espacio realmente habitado, dice Bachelard, lleva como esencia la noción de casa; todos los refugios, todos los albergues, todas las habitaciones, custodian la memoria de la *concha inicial*, espacio de ensueño en el que se reviven recuerdos de protección.

> La casa natal –escribe– es más que un cuerpo de vivienda, es un cuerpo de sueño. Cada uno de sus reductos fue un albergue de ensueños[32].

Es justamente en el plano del ensueño, según él, y no en el plano de los hechos donde la infancia sigue en nosotros viva. Por esta infancia permanente, "más grande que la rea-

31. *Op. cit.* Cfr. Loraux, N. (2017): "La autoctonía. Un tópico ateniense", en *Los hijos de Atenea. Ideas atenienses sobre la ciudadanía y la división de sexos*, Barcelona, Acantilado, pp. 43-93; Detienne, M. (2005): *Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

32. Cfr. Bachelard, G. (2013): *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.

lidad" y no reducible a la positividad de la historia y de la geografía psicológica, "existe para cada uno de nosotros una casa onírica, una casa del recuerdo-sueño, perdida en la sombra de un más allá del pasado verdadero". Encriptada en la casa onírica, a la casa natal se la habita más que por el recuerdo; "es vivir en la casa desaparecida como la habíamos soñado"[33].

Según Bachelard, a la casa natal la recordamos tal como la imaginamos, y esta imaginación es la poética de un espacio íntimo de habitación de cuyo fondo emerge la comunidad del recuerdo y de la imagen, del sueño y de la memoria de un espacio vital de albergue. "Evocando –dice– los recuerdos de la casa sumamos valores de sueño", a través de los cuales participamos de ese "calor primero", de esa "materia bien templada del paraíso material". Como "valores de albergue", las imágenes oníricas son esencialmente locales, son imágenes que llevan la marca de una "topofilia"[34]. Por ellas las casas del recuerdo vuelven a nosotros como "la casa de mi infancia", como el recuerdo de nuestro "ser depositado en la cuna de la casa". "Cuerpo de imágenes", esta –"dulce materia de la intimidad"– no es sencillamente una "casa-construcción", un edificio arquitectónico, sino que es espacio habitado que "trasciende el espacio geométrico". En su memoria sostenemos el ensueño que rebasa la colección de los recuerdos concretos. En ella habitamos la casa perdida en la noche del tiempo que surge de la sombra jirón tras jirón; en cada casa que habitamos, habitamos la casa perdida que para siempre habita en nosotros[35].

---

33. *Op. cit.*, p. 47.

34. Sobre este concepto véase lo desarrollado por el geógrafo chino Yi-Fu Tuan (2007): *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, España, Melusina.

35. Cfr. Bachelard, G. (2013): *La poética del espacio, op. cit.*, pp. 88-89.

Pero, si como dice Bachelard, la casa natal está encriptada en la casa onírica, si ella es espacio íntimo en el que rememoramos en el plano de la ensoñación la imagen amada que ya no puede ser la simple copia de un hecho, es porque esa imagen guarda en la sombra el amor antiguo de una vida intrauterina prenatal. Amamos la imagen de nuestro estar-en-casa, de nuestro "ser-en-el-interior" desde la desgarradura espacial que enluta nuestro venir al mundo. Esa imagen no es sino el rastro aullante de un amor anterior sin imagen. El lugar de la infancia está en otro lugar, mundo no pulmonar absolutamente otro de la exterioridad atmosférica; mi nido, mi "ser-aquí", está en otro (otra). Otro (otra) de la que provengo, que hace que toda casa natal y postnatal sea la imagen reconocible en la que amamos lo irreconocible, lo irrepresentable, lo sin rostro. Porque nacer es de algún modo tocar la puerta de casa como un extranjero proveniente de otro mundo, la casa natal no se reduce nunca a la dimensión social del entorno familiar; en la infancia ella deviene la esfera íntima de un lugar que se desenvuelve en otro lugar. Pues en casa vela, como un fantasma, *eso que está en lo de uno más allá que en lo de uno*. Nuestro país es la noche, y es la anterioridad de esta noche no atmosférica la que encripta la casa natal en la casa onírica.

El "Otro" no es un "Quién", es un "Dónde". Este es el que cuestiona mi suficiencia de "Ego", el que me ex-pone de antemano sacándome del dominio del "Mismo". Es porque nuestro "en-casa" está en otro lugar, que nunca estamos del todo en casa. Habitamos precisamente porque en la ejercitación nos apropiamos de los lugares. Pero ahí donde hay apropiación, como se sabe, no hay propiedad, no hay autoctonía, sino indigencia. Solo es posible para nosotros habitar desde el desarraigo. Lo más íntimo de

nosotros no es una propiedad, no es la vida privada localizada, sino el otro lugar inapropiable, lugar de nadie que no nos pertenece, y del que sin embargo provenimos y que transportamos como el medio más íntimo que lo más íntimo del yo. Agustín de Hipona: La alteridad nos es más íntima que nosotros mismos, más íntimo que lo más íntimo mío y más remoto que lo más remoto mío.

Sólo vuelve a nosotros lo que no regresará, el exceso del pasado sobre mi memoria, un olvido *incesante*.

No buscamos lo que hemos perdido; hemos perdido porque buscamos.

En cada habitación de una casa, en cada rincón de un cuarto, en cada armario, en cada espacio reducido donde nos gusta agazaparnos sobre nosotros mismos, como el loco que en el hospital psiquiátrico se envuelve anidando en su manta[36], el infante en nosotros busca lo que está fuera del tiempo social. El niño actual es la "*mater*ia" (León Rozitchner) que captura en nosotros cada rincón, cada espacio para arrancarlo del tiempo intencional e institucional de las tareas, las obligaciones, las obediencias, las jerarquías, las divisiones etarias, y para desviarlos en dirección del afuera no lingüístico, no temporal. En ese desvío la "*mater*ia" señala la mujer-caverna precedente, lugar anterior indeclinable, la "Portadora" que portamos como la unión del *foetus* con la *mater* que todavía ronda en el *infans*. Nada apacigua al niño; nada apacigua ese adelanto nocturno en la sombra de cada habitación. En la "*mater*ia" cada espacio habitacional designa la envoltura espacial como si fuese más antigua que aquello que contiene.

---

36. Cfr. Goffman, E. (1992): *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 241-244.

3.7 Ese lugar anterior indeclinable, envoltura espacial no espacializable, es el lugar del que hemos partido. Es también el agujero por el que hemos salido, como el grito que sale de la boca abierta anterior a la rostridad que territorializa la cara y le da expresión familiar a su rugosidad infantil. Provenimos del lugar que nos falta; el lugar que transportamos como el mundo nocturno del que nos hemos separado. A él señalamos como el lugar otro que hemos abandonado al nacer. La tensión de todo ser naciente es que nunca nos deja eso que hemos abandonado; que ese lugar vuelve en la imposibilidad del retorno. Nacer es salir. Nacer es la partida que hace del "Aquí" el lugar absolutamente otro. En el abandono y en la separación no dejamos de volvernos a él, pero no como el enamorado que busca la otra parte para completarse en una unidad perdida, ni para recuperar la totalidad que ha sido dividida, sino como la vuelta a un afuera del mundo por la que no dejamos de ser niños. Ser *infans* es, en tal sentido, habitar el mundo como un recién llegado y como un recién salido de otro lugar, que en nosotros conserva la potencia del afuera: la anterioridad silenciosa y fetal –no social– que le tuerce el cuello a nuestra lengua adquirida. Infancia: *Potencia del afuera*.

Ser un recién llegado, no alcanzar a estar asentado, equilibrarse en la cuerda floja a ras de la tierra en la que hemos caído, tendida entre el animal nocturno y el infante pulmonar, es la condición de toda ejercitación. Solo se ejercita el animal saliente. Naciendo al mundo, cada hombre repite eternamente el éxodo al practicar el arte de sí de la ejercitación. En la ejercitación, salida y llegada forman en cada uno un umbral de indiscernibilidad. Ejercitarse es llegar a ser, no como producto u obra sino como nacimiento que se repite; llegar a ser es el "cada-vez" de un (re)comienzo por el que volvemos a venir. En el ejercicio de sí devenimos el

medio de nosotros mismos sin que haya punto de llegada, precisamente porque llegar es nacer. Tal como lo afirma P. Sloterdijk (en referencia al concepto *experimentum mundi* de Ernst Bloch), al hecho de venir al mundo le es inherente un carácter de viaje, pero lo que define dicho viaje es que sus metas y estaciones solo se experimentan en el propio camino: "La vida del individuo, si sigue su camino de ejercitación, es arrojado a un nacimiento permanente"[37].

Lo que está en la sombra de toda imagen no es el ser como esencia detrás de la apariencia, sino el medio que precede, la vida sensible medial y prelinguística: el lugar no visible de todo lo visible, la *atopia* de toda exterioridad. Lo que está en la sombra no es el ser, es el temblor de la imagen, la garganta del sonido vocal. Con cada nacimiento es la sombra de la desnudez la que visita el mundo, la que llega sin posarse en ninguna parte porque su lugar está en otro lugar: una bolsa, una envoltura más vieja que la humanidad. Vivimos de venir de otra época: esa época es –como dicen Laing y Quignard– un lugar. Somos el vestigio viviente, la imagen de un país que ya no está y que nunca aparece. Es el país de los ciegos, el lugar de nadie de la vida fetal, metamórfica, preindividual. A toda imagen y a toda exteriorización las escolta la sombra que jamás vemos: lo invisible del que provenimos y cuya consecuencia somos. Somos –como lo sostienen Laing, Sloterdijk, Quignard, según esa *solidaridad secreta* que es el pensamiento– la imagen del lugar sin imagen. Si el nacimiento es para los hombres desgarradura del espacio, discontinuidad en el cambio de elemento (de lo acuático a lo atmosférico), es porque la creatura humana solo existe como retirada del lugar, como partida del medio

37. Sloterdijk, P. (2003): *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira*, Valencia, Pre-Textos, pp. 88-89.

que anteriormente fue. Esta retirada que ella es, es su venida a la presencia, la llegada en la imposibilidad de la presencia. La vida se define ante todo por esta imposibilidad, por la impotencia más que por la potencia. O mejor dicho: por una potencia que solo se alcanza por medio de la impotencia. Somos flor, semilla, embrión. Somos ejercitación. Y solo un ser impotente posee la capacidad de ejercitarse. Como la potencia del ciego para ver. Como la potencia de las plantas para escuchar sin cavidad auditiva (La analogía es pertinente en la medida que tanto en el ciego como en las plantas el sentido, la función, está separada del órgano. En ambos los sentidos son, antes que funciones orgánicas individuales, verdaderos laboratorios cosmológicos).

Recordemos que el ciego para Diderot percibe cada cosa que toca, escucha u olfatea, imaginándola con los ojos de la piel que es acariciada por la superficie rugosa o lisa, sólida o líquida, resonante o muda de la materia sensible. Decenas de años más tarde, el gran botánico austríaco Gottlieb Haberlandt (1854-1945) afirmó que las plantas podían servirse de las células de la epidermis del mismo modo que nosotros nos servimos de la córnea y el cristalino, y que por lo tanto eran capaces de reconstruir las imágenes provenientes del exterior, no sirviéndose de un solo órgano especializado sino de todo el organismo[38]. Esta sensibilidad difusa y dividida, no individual y epidérmica, superficial, es también propiedad, según lo enseña la neurobiología infantil, del recién nacido.

3.8 Es necesario en este punto volver a las preguntas que anteriormente hiciéramos. Si la ciudad está fundamental-

38. Cfr. Mancuso, S. (2017): *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

mente organizada como un determinado régimen de visibilidad, un espacio de presentación y de representación de los individuos en sociedad, ¿cómo la podría habitar un pueblo de ciegos? Si la visibilidad es la condición de la *polis*, la condición de lo público, ¿cuál es entonces la situación política de aquellos que están incapacitados de ver, de los ciegos? Vale decir, ¿cómo experimentan el espacio urbano poblado de imágenes los ciegos, cuyo mundo ha sido descrito como "una experiencia vital sin imágenes"? El ciego, alguno de ellos, de los varios en la *Carta* de Diderot, no solo es el que no puede ver lo que otros, los videntes, pueden ver. Es ante todo aquel que representa el quiebre de la reciprocidad entre ver y ser visto, esencial a la figura de la *polis*. Esta discontinuidad que rompe la simetría de las miradas, medida de lo público como mundo común, como *res-pública*, manifiesta el punto ciego del propio vidente. Este no puede ver el rostro que toca el ciego. Si comúnmente el vidente es el que puede verse en la mirada del otro, ante el ciego es incapaz de verse en la mano que lo palpa. Su rostro es, literalmente, tocado por la ceguera. Quien está imposibilitado de ver lo que el otro imagina con la mano que tantea su cara es el vidente que por otra parte no puede verse reflejado en las pupilas del ciego. Esos globos desastrados del ciego hunden su rostro en la noche anterior de la que todos provenimos. Pareciera que es por esta razón –tal sería nuestra hipótesis– que Diderot injerta en el corpus de la narración el cuerpo extraño y singular de un diálogo que no se ajusta del todo al protocolo de la argumentación. Es el diálogo entre el ciego Saunderson y el reverendo Gervas Holmes. En él no se trata de las cualidades morales e intelectuales del ciego; tampoco se trata de la problemática de la percepción y de la imaginación, de la cuestión de la sensibilidad y de la facultad sensitiva; en suma, no se trata allí del mundo en el que co-

habitamos, entre personas y cosas, sino de una anterioridad nocturna para la cual somos todos, mundo y cosas, dioses y tierra, naturaleza y cultura, recién llegados. Lo naciente precede a lo que ha nacido. Lo metamórfico precede a las formas.

A la cuestión del rostro ensombrecido por la no reciprocidad de las miradas se le ha añadido en este peculiar diálogo la cuestión del pasado antecraneano, como si esta anterioridad fuese el fondo y abismo que asoma en el punto ciego en el que esas miradas se desencuentran. Como si en el punto de quiebre de la especulación, de oclusión de la reflexión, por lo tanto de imposibilidad del sujeto y de la unión intersubjetiva, surgiese un límite infranqueable. De manera que ante ese límite no solo nos exponemos a la imposibilidad de vernos en la mirada del otro, sino también a la imposibilidad de hacer presente la imagen de un pasado nocturno que nos falta. Ese pasado es lugar y surgimiento, medio y nacimiento. No solo somos ciegos al propio rostro; somos ciegos al propio nacimiento. Doblemente extrañados. Por la mirada ciega en la que no nos vemos, y por el nacimiento que nos hace extranjeros del lugar de donde venimos (que no nos reconoce y que nos ha expulsado) y del lugar al que hemos emigrado (que solo nos reconoce a destiempo, siempre tarde, siempre infiel). El nacimiento divide el origen, lo diferencia, diversifica las fuentes, pluraliza el tiempo, ya que llegamos a un mundo que ha nacido antes, y este mundo nunca coincide con el mundo que traemos con nuestro comienzo. El "después" es el tiempo de la presentación y este tiempo divide nuestros pasados. Nunca somos contemporáneos del mundo al que venimos y que por eso debemos adoptar (conservando la extrañeza que implica toda adopción, la desapropiación de toda apropiación); y nuestros pasados divergen por una procedencia que care-

ce de raíz genealógica. Diderot no lo dice, pero nos lleva a un extremo que posibilita al menos cruzar el umbral de su discurso. No para abandonarlo del todo, sino para hacerlo aparecer esta vez de una manera insólita.

Vueltos a ese punto sin retorno, se cruzan en el camino de desvío las conclusiones del Dr. Laing, M. Serres, P. Sloterdijk, P. Quignard: No hay origen, sino lugar y nacimiento; no hay genealogía, sino mímesis y presentación, gestos que se adoptan y que se transforman; no hay mundo común, sino lenguaje adquirido y habituación mediante contagio. No hay comunicación, sino simpatías, afectos. No hay obra, sino ejercitación incesante en la imposibilidad de la creación. A estas conclusiones debemos confrontar la llamada "filosofía de la natalidad" de Hannah Arendt.

3.9 ***1951-1929***: en fecha de noviembre de 1953 Arendt anota en su *Diario Filosófico*: "Parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de haber nacido, y solo hayan tomado en serio el hecho de tener que morir"[39]. ¿Qué podría significar "tomarse en serio" el acontecimiento de la natalidad? ¿En qué sentido la consideración filosófica del final como nuestro destino ha ido de la mano de un olvido fundamental del hecho del comienzo?.

Sin embargo, Agustín pareciera constituir según ella una excepción, o al menos pareciera haber abierto una vía para pensar eso que la tradición filosófica ha dejado en el olvido. En el duodécimo libro de la *Ciudad de Dios* el filósofo cristiano afirmó, en una frase que es seguramente la cita más recursiva en la obra publicada de Arendt, que "con el fin de que un inicio existiera fue creado el hombre, anterior al cual

39. Cfr. Arendt, H. (2011): *Diario Filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, p. 449.

nadie fue ([*Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)"[40]. Esta es una frase que seguramente Arendt descubrió hacia 1951, solo unos años antes de que escribiera aquella nota en su *Diario Filosófico*. Pero también unos años antes de que apareciera su artículo "Comprensión y Política"[41], donde cita por primera vez el texto de Agustín y le da el significado que de aquí en adelante marcará la senda de sus reflexiones sobre la condición nativa de los hombres. Es ahora cuando Arendt identifica el concepto agustiniano de *initium* con el concepto (no griego) de natalidad. Así pues, ella comenta: "Aquí –en la frase de Agustín– el hombre no tiene solo la capacidad de comenzar: es el comienzo mismo. Si la creación del hombre coincide con la de un comienzo en el universo (y ¿qué puede significar esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de los hombres individuales, siendo nuevos comienzos, re-afirma el carácter original del hombre, de modo tal que el origen no puede nunca devenir totalmente una cosa del pasado"[42]. Lo significativo de este comentario es que en él Arendt pone de manifiesto una relación más fundamental de nosotros con la creación: no solo somos lo creado, y en tal sentido no somos simplemente obra, objeto o cosa, sino que ante todo somos "criaturas" que ocupan el lugar de una "causalidad originaria", de un "comienzo *absoluto*", y no de uno meramente relativo, por el solo hecho de nacer, de venir al mundo como un recién llegado. De manera que si el evento inicial del acto de comenzar es visto como una experiencia básica de la con-

40. Cfr. Agustín (1958): *La Ciudad de Dios*, Libro XII, cap. 20, 4, en *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, Tomo XVI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

41. Cfr. Arendt, H. (1999): "Comprensión y Política", en *De la acción a la política*, Barcelona, Paidós.

42. *Op. cit.*, p. 44.

dición humana, como "la suprema capacidad del hombre", es por el mismo hecho de que este está esencialmente remitido al propio origen, como origen que se re-afirma en él, en su propia facultad de comenzar algo completamente nuevo. El ser humano es comienzo iniciador precisamente porque está, en su forma más propia, permanentemente vuelto y referido al movimiento de la creación, como originador y no solo como lo creado. Lo que se crea con el hombre no solo es *algo*, sino la libertad esencial de *alguien* que posee el prodigio o don del inicio.

Por consiguiente, para pensar el hecho de la natalidad como *factum* ontológico de la libertad y no simplemente como dato biológico, Arendt recurre al concepto teológico de creación como gracia o don. Según esta autora, la creación del hombre en el sentido de la filosofía agustiniana es don de inicio y no simplemente puesta en obra.

Según Arendt, a través del concepto agustiniano de *initium* por primera vez en nuestra tradición habría sido comprendido en su significado pleno el doble sentido inherente a la palabra griega *arché*, que no solo quiere decir *gobierno* sino también *comienzo*[43]. El significado pleno de origen, no solo como *principium*, sino igualmente como inicio que hace su entrada en el mundo con la creación del hombre, "fue descubierto –escribe Arendt– por el único gran pensador que vivió en un período más semejante en algunos aspectos al nuestro que cualquier otro en la historia, y que, además, escribió bajo el gran impacto de un final catastrófico, que acaso, se parece al que nosotros hemos llegado"[44].

El encuentro de Arendt con la frase de Agustín dentro de un período histórico que ella califica de "final catastrófico"

43. *Op. cit.*, p. 43.

44. *Idem*.

la remonta a una antigua tesis, escrita en un período de su vida en que ese final aún no se ha anunciado del todo y, por tanto, todavía permanece para ella, como para la mayoría, velado. Se trata de la tesis de doctorado de 1929 que Arendt dedicó al concepto de amor en San Agustín. Aquí no hallamos la cita tomada de la *Ciudad de Dios*, como tampoco el concepto de natalidad, los que solo serán añadidos con posterioridad cuando entre 1958 y 1964 ella revisa parte de su tesis con la intención de publicarla en una traducción al inglés. Como si Arendt, luego del encuentro de 1951, y luego de haber redactado *La Condición Humana*, hubiese sentido la necesidad de volver a aquella disertación de 1929. Lo que ha cambiado de esta fecha a 1958, año de publicación de *La Condición Humana*, es que la relación entre la existencia humana y lo que es "anterior" deja de llamarse el "hecho" de la creación y se convierte explícitamente en el "hecho de la natalidad"[45]. Si una de las problemáticas que aborda Arendt en su disertación de 1929 tiene que ver con la cuestión del origen en la perspectiva del dualismo "creador-criatura", en la década de los cincuenta la preocupación se traslada más bien hacia la cuestión de la fuerza de novación de la creación, que está contenida en la unicidad insustituible del "cada vez" de nuestro comienzo en la co-originariedad de nacimiento y tiempo. De modo que en su versión revisada de la tesis Arendt sostiene que como seres que han llegado a ser sin haber sido anteriormente, es decir, que han nacido o han comenzado a ser en el mundo, las "criaturas humanas" conservan en su condición de seres iniciales la capacidad de comenzar algo nuevo. Es porque el hombre tiene inicio que con él tiene lugar la *novitas* en el mundo, evitando que el

45. Cfr. Vatter, M. (2008): "Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt", en *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*, Miguel Vatter/Horst Nitschack (editores), Santiago de Chile, Lom. Goethe-Institut.

tiempo y el universo creado como un todo giren eternamente en círculo sobre sí mismos, sin propósito y sin que nada nuevo acontezca nunca. Porque nacen, y porque en tanto que "criaturas" llevan el signo del *initium*, los seres humanos poseen la facultad de actualizar la temporalidad del comienzo en su misma existencia y de actuar introduciendo una novedad que interrumpe el curso regular de las cosas[46]. En el horizonte de esta nueva problemática (que se abre a partir de 1951 –momento en que aparece en su perspectiva el término "natalidad"– y que es desarrollada hacia fines de los cincuenta) Arendt introduce en la versión revisada de su tesis la frase de Agustín y comenta: "Fue, en suma, por mor de *novitas*, en cierto sentido, por lo que fue creado el hombre"[47]. La posibilidad de la novedad, por tanto, se retrotrae al principio del comienzo inaugural que tiene lugar con la entrada del hombre al mundo.

El hombre aparece, en consecuencia, como inicio e iniciador a la vez; como el naciente que hace nacer algo nuevo y que naciendo al mundo hace entrar en él el principio del comienzo. El hombre sería la "criatura" que no solo viene al mundo sino que ante todo trae al mundo el mundo con su llegada; lo hace acontecer en la acción inaugural, "salvándolo" en su unicidad insustituible de la muerta monotonía de la mismidad. *El concepto de amor en San Agustín* no constituye, en tal sentido, un momento fugaz y coyuntural dentro de la obra de Arendt, un texto de juventud, redactado dentro del marco de las obligaciones universitarias y que desaparece como una página pasada, caída en el olvido por la fuerza de libros posteriores mucho mas significativos.

---

46. Cfr. Arendt, H. (2001): *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, p. 81.

47. *Op. cit.*, p. 82.

Por el contrario, sus obras futuras le proveerán un sentido renovado a aquella antigua tesis, y será precisamente el eco de la proposición de Agustín de Hipona, *initium ut esset, homo creatus est*, el que le dará una nueva resonancia a los conceptos definidos allí de origen y de creación.

3.10 En 1958 Hannah Arendt añade un último capítulo a la reedición de *Los orígenes del totalitarismo*, donde una vez más vuelve a referirse a la cita del duodécimo libro de la *Ciudad de Dios*. Esta vez concluye a partir de ella diciéndonos que "cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo" y que "este comienzo es la promesa, el único 'mensaje' que el fin no puede producir"[48]. Vale decir: el nacimiento de cada hombre envuelve la capacidad de un nuevo comienzo que necesariamente está contenido en cada final de la historia; este nuevo inicio es la promesa que interrumpe, como un "milagro", la fatalidad del fin, sustrayendo la vida a la fuerza aniquiladora de la necesidad histórica. El comienzo, dice Arendt, lo constituye cada hombre y es garantizado por cada nuevo nacimiento[49]. Él es el prodigio que interrumpe una y otra vez el curso del mundo y de las cosas humanas, "salvándolo de la perdición". "El milagro –escribe Arendt en *La condición humana*– que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina natural es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. […] Solo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por

48. Cfr. Arendt, H. (2007): "Ideología y Terror: una nueva forma de gobierno", en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 640.

49. *Idem*.

completo"[50]. Si la vida es un acontecimiento misterioso de la biología, algo relacionado con ella y, al mismo tiempo, algo que la trasciende, es porque aparece cargada del sentido de una novedad radical. Con cada muerte, dice Arendt, muere un mundo. Pero esta muerte no agota el sentido del mundo que, según ella, se renueva con cada nacimiento. Es este hecho el que, según ella, nos confiere fe y esperanza más allá de la destrucción y de la pérdida. Si no todo está perdido con la pérdida es porque a pesar de nuestro destino como seres vivientes o como especie, los hombres somos más que criaturas naturales: somos entes milagrosos por el hecho de nacer y de comenzar, y en la excepción de este milagro encontramos la "salvación".

Ahora bien, el nacimiento no cargaría con el sentido "verdaderamente desconcertante" de un "comienzo *absoluto*"[51], de un origen originador, de un origen que es "poder de iniciar", si no se diferenciara del movimiento natural de *generación* de la especie y del proceso biológico de *fecundación*. En este proceso no habría para Arendt acontecimiento, o sea, la interrupción milagrosa de la repetición como hecho de la espontaneidad. En tal perspectiva, Arendt se encuentra con la visión de Franz Rosenzweig, es decir, precisamente en el punto en que este autor diferencia fecundación y nacimiento:

> El individuo –escribe en *La estrella de la redención* (1921)– surge en el nacimiento; el género, en la generación, o, como ya indica su nombre alemán *Gattung*, en la fecundación, en la *Begattung*. El acto de la fecundación o generación precede al nacimiento y sucede, como acto singular, sin una relación de-

50. Arendt, H. (2005): *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, p. 266.

51. Cfr. Arendt, H. (2015): *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, p. 263.

> terminada con él como nacimiento singular; por más que, en su esencia universal, está en estrecha referencia a él y va a él dirigido. El nacimiento irrumpe, sin embargo, en su resultado individual, como un pleno milagro, con la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible. Fecundación la habría siempre y, empero, cada nacimiento es algo absolutamente nuevo. […] La índole propia del que nace […] se concentra enteramente en el instante del nacimiento[52].

Según Rosenzweig, en una perspectiva muy próxima a la de Arendt, el hombre, "y toda otra parte individual del mundo", nunca es más individualidad que en el instante en el que, justamente, "entra en el fenómeno como parte del mundo", "viene a la luz del mundo". Esta individualidad, sin embargo, "se ve a continuación atraída, con oscura violencia, por el poder de su género"[53]. Para Arendt, por otro lado, es "la avasalladora fuerza de lo imprevisto e imprevisible" del milagro de todo nacimiento la que, en la unicidad de su acontecimiento, envuelve la potencia salvífica frente a la violencia del movimiento cíclico de la generación de la especie y de su apropiación por los discursos modernos de filosofía de la historia.

Arendt oscila, así pues, entre el concepto greco-romano y el teológico-cristiano de origen. Por una parte, como en el texto de 1953, el énfasis lo pone en el concepto de origen como *initium*. Aquí el fenómeno de la natalidad es pensado como relación primordial del hombre con su origen, que en tanto que gracia o don de la libertad se reafirma con cada una de nuestras acciones. Lo que comienza con nuestra

52. Rozenzweig, F. (2006): *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, pp. 89-90.

53. *Op. cit.*

creación es el poder mismo de comenzar, la libertad de dar origen a un mundo. Esta es la dimensión milagrosa y acontecial de la condición humana de la natalidad que Arendt infiere del concepto agustiniano de creación.

Un tal concepto implica, como hemos visto, la diferencia entre la fecundación o generación y el hecho de nacer. Para Arendt, este hecho es un acontecimiento antropológico, pero ahí donde este se separa de lo meramente biológico. En tal sentido, la natalidad funda su significado en la unidad –que hace lo humano– de *vita activa* y "vida de la mente". Fuera de esta unidad el nacimiento como *factum* ontológico pierde toda significación. Por consiguiente, si Arendt recurre al concepto teológico-cristiano de creación es justamente para pensar un origen como don de la vida que guarde una diferencia de naturaleza tanto con el proceso de producción o puesta en obra como con el proceso reproductivo de "dar a luz" materno.

En su disertación de 1929 Arendt desarrolla precisamente la diferencia agustiniana entre la génesis del mundo, la introducción del hombre como inicio y la generación de la especie humana en el mundo. De ahí también que en *La condición humana* Arendt recurra a otra imagen bíblica: "Esta fe y esperanza en el mundo –escribe al final del capítulo dedicado al concepto de "Acción"– encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: <<Os ha nacido hoy un Salvador>>"[54]. Esta visión ya había sido proyectada por Arendt en sus anotaciones de mayo de 1952. Aquí, en efecto, ella apunta: "El *Mesías* de Händel. El aleluya solo puede entenderse desde el texto: nos ha nacido un niño. La verdad profunda de esta parte de la leyenda de Cristo se cifra en

54. Arendt, H. (2005): *La condición humana*, *op. cit.*, p. 266.

que: todo comienzo es salvación; por mor del comienzo, por mor de esta salvación, Dios creó al hombre dentro del mundo. Cada nacimiento nuevo es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo"[55].

Según Arendt, el sentido profundo de la creación es "haber puesto un comienzo". Este sería el verdadero sentido de la frase "nos ha nacido un niño", "os ha nacido hoy un Salvador". Pero a la inversa, el sentido milagroso de este comienzo, su sentido salvífico, se revela en un nacimiento que comporta la intensidad de un hecho por completo excepcional: la venida al mundo como acontecimiento espiritual, no biológico, sin la mediación de la reproducción sexual, sin el intervalo del viaje tormentoso y aleatorio del gusano ciego que busca un nicho en el medio acuático, por tanto sin la posibilidad de aborto y de una concepción malograda, sin contingencia, y en consecuencia, en ausencia de la condición de hospitalidad del "Medio" (que solo puede ser condición de lo improbable, no de un nacimiento necesario). Arendt, en otras palabras, ha de recurrir a la imagen de un acontecimiento puro, del nacimiento como encarnación del origen a través de la inmaculada concepción, no condicionado por el vientre materno. Digamos: se ha pensado el nacimiento como origen al precio de la borradura de la anterioridad materna, del lugar otro, de la cavidad uterina como lugar de procedencia, como precedencia nocturna de la que provenimos como mortales. La separabilidad del niño del medio materno ha evitado todo desgarro, toda discontinuidad, todo accidente. Por eso es niño-padre y no infante. Arendt piensa en un niño que, siendo origen e inicio, no ha partido, es sin parto, ha venido al mundo sin venir de un lugar re-

55. Arendt, H. (2011): *Diario filosófico 1950-1973*, *op. cit.*, p. 200.

moto sin origen, cavernario, no terrestre y acuático; un niño que ha llegado sin haberse mudado, cambiado de elemento. Por lo tanto como inicio puro, sin metamorfosis, sin cambio de medio, sin anterioridad.

Por otra parte, Arendt pone el énfasis en el concepto de origen como *principium*. Si en el texto "Comprensión y Política" el centro lo ocupa la cita de Agustín de Hipona, en el libro *Sobre la revolución* (1965) dicha cita es complementada con una correspondiente a las *Leyes* de Platón. Para dimensionar este cambio de énfasis, basta con confrontar dos formulaciones de Arendt. En 1953, ella escribía: "En el pensamiento griego esto estaba claramente indicado en el hecho de que la palabra griega *arché* significa tanto comienzo como gobierno […]. Sin embargo, en su significado pleno esto fue descubierto por el único gran pensador que vivió en un período más semejante en algunos aspectos al nuestro que cualquier otro […] Agustín en su *Cívitas Dei* dijo: 'Para que hubiera un inicio fue creado el hombre, antes del cual nadie existía'"[56]. En 1965, ella por el contrario escribe: "La palabra griega para origen es *arché*, y significa a la vez origen y principio. Ningún poeta o filósofo posterior ha expresado el significado íntimo de esta coincidencia de modo más hermoso y sucinto que Platón cuando al final de su vida, observaba casi casualmente, "el origen, debido a que contiene su propio principio, es también un dios que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, salva todo"[57]. La cita es extraída de las *Leyes* (775e).

En el primer texto es Agustín quien habría captado el significado del doble sentido de la palabra griega *arché*, al

56. Arendt, H. (1999): "Comprensión y Política", en *op. cit*., p. 43.

57. Arendt, H. (2006): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 293-294.

comprender que ella no solo quiere decir *principio* sino también *inicio*. En el segundo, en cambio, es Platón quien habría verdaderamente captado el significado del doble sentido de la palabra, al comprender que como origen ella contiene el principio nómico que gobierna todo lo que comienza.

En esta inversión, sin embargo, un sentido del término griego ilumina al otro. En *Sobre la revolución* su autora sostiene: "El absoluto del que va a derivar su validez el origen y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio que, junto a él, hace su aparición en el mundo"[58]. Arendt pasa del origen como "comienzo absoluto", como milagro, como interrupción de lo absolutamente nuevo, a lo "absoluto" del origen del que este deriva su validez y que lo "salva" de la arbitrariedad que implica toda novedad no fundada. Lo no fundado comporta un principio que lo fundamenta internamente, que le da la norma, la ley que lo gobierna.

3.11 En consecuencia, si la buena nueva que anuncia que "nos ha nacido un niño" equivale al anuncio "os ha nacido hoy un Salvador", es porque el recién nacido trae consigo, con su propio nacimiento o venida al mundo, la "ley de dios", la ley como dios, el dios-ley, que mientras vive entre los hombres, mientras inspira sus empresas, todo lo gobierna. Es la consecuencia que se sigue del propio argumento de Arendt, por cuanto en él se piensa el nacimiento como *origen*, a este como el *milagro* de la creación, y al milagro como *fundación salvadora* contenida en el inicio.

58. *Op. cit.*, p. 293.

En otro texto[59], Arendt desarrolla el alcance que tiene en la lengua griega y romana el doble sentido contenido en el concepto de acción. Según ella, actuar para los griegos (de acuerdo a la experiencia política de estos) tiene el sentido tanto de empezar, guiar y mandar como de llevar algo a buen fin. Actuar, por tanto, es una práctica en la que está implicada el principio de un mandato o gobierno que guía la realización en conjunto con los demás actores. De acuerdo a esto, es sujeto de acción solo aquel que, siendo jefe que manda en la esfera de lo doméstico, sale a la luz de lo público como gobernante entre gobernantes. Es decir, como actor que, en el caso de iniciar algo nuevo, conduce su empresa con la ayuda de sus pares conductores para llevar a buen fin lo que hubiera empezado a hacer. El actor en lo público inicia su acto como guía, iniciador y jefe, entre otros gobernantes, iniciadores y jefes, para realizar un emprendimiento que solo es posible en las condiciones de la pluralidad del co-mandato y de la co-libertad[60].

En correlación con este doble sentido de principiar y de llevar a cabo, de *archein* y de *prattein*, los romanos contaban con los verbos latinos *agere*, poner algo en movimiento, y *gerere*, voz que según Arendt alude a la continuación duradera y sostenida de actos pasados, cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos y acontecimientos que llamamos históricos. Es decir, se trata en este caso de la doble significación de la acción como fundación y como continuación sostenida y duradera, como refundación o fundación aumentada del comienzo establecido por los antepasados[61].

---

59. Arendt, H. (2016): "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Buenos Aires, Ariel, pp. 227-268.

60. Cfr, *op. cit.*, pp. 260-261.

61. *Op. cit.*, p. 261.

A partir de este análisis, Arendt establece un contrapunto entre el milagro como interrupción en el seno de algún proceso automático y la novedad implicada en la *espontaneidad* de la acción en el seno de los asuntos humanos. Un contrapunto, en otras palabras, entre el milagro por libertad y el milagro como estructura de todo lo que llamamos real. Según el esquema argumentativo de Arendt, en efecto, "dentro de la naturaleza misma de cada nuevo principio" en los procesos en el universo y en la naturaleza irrumpe, como "un golpe de sorpresa", alguna "infinita improbabilidad" por la cual la factualidad de esos procesos trasciende a toda anticipación. "El surgimiento de la tierra a través de los procesos cósmicos, la formación de la vida orgánica a partir de procesos inorgánicos, la evolución del hombre, por último, gracias a los procesos de la vida orgánica", son el elemento "milagroso", "infinitas improbabilidades" presentes en el seno de lo real[62]. Son, en suma, el acontecimiento que "no se podía esperar" en cada proceso natural, que viene a interrumpir lo que hay en él de previsible desde el punto de vista de su determinación causal.

Arendt, sin embargo, no se puede contentar con esta definición del milagro, ya que si bien una definición así permite pensar lo que no se puede anticipar de los fenómenos mismos en el seno del automatismo de la naturaleza, no obstante no permite pensar aún el hecho de la libertad. Para eso es necesario recuperar el doble significado de las palabras romanas *agere y gerere*, de puesta en movimiento y de continuación aumentada de lo fundado. No basta con lo novedoso de un acontecimiento. Para que la novedad esté unida a la libertad se debe además concebir el milagro de este acontecimiento desde el punto de vista de la fundación y del principio de autoridad que esta contiene, sobre la base de la facultad de co-

62. *Op. cit.*, pp. 266-267.

menzar de un sujeto de la acción. En la acción no solo irrumpe algo nuevo. Además se abre en ella una tradición, entendida como continuación del emprendimiento de una fundación heredada desde alguien que vale como autor. En esa tradición, según Arendt, descansa la autoridad de la acción, a través de la cual brilla la libertad como mundo común. Arendt establece, así, una diferencia entre la irrupción de *alguna* (sin origen, comienzo o *initium*) "infinita improbabilidad" y la *res gestae* que *alguien* emprende y que, por eso mismo, no solo interrumpe unos procesos sino que autoriza las acciones de los que, continuando la empresa, reactualizan el momento fundacional y, con ello, reafirman la libertad de actuar en un mundo compartido. Buen sentido y sentido común convergen en la unidad de acción y palabra, de comienzo y tradición, de fundación e institución, de inicio e historia.

El origen de los seres vivos podrá irrumpir como un golpe milagroso a través del tránsito de la materia inanimada a la vida, pero sin que esta deje de ser una forma especial de existencia de la materia, dependiente del proceso del mundo orgánico. Puede ser una interrupción sorpresiva en la cadena de causas naturales, aunque por sí mismo ese origen no constituye según Arendt una esfera de realidad distinta, heterogénea respecto del automatismo natural. Tan pronto acontece vuelve a sumergirse en el movimiento del que surgió y del que necesariamente forma parte. Es una infinita improbabilidad de la naturaleza, pero no es una excepción a esta.

Solo la voluntad (no como facultad del libre arbitrio, sino como facultad de la espontaneidad de la acción) constituye una esfera de realidad excepcional; único plano en que la libertad es posible. Mientras que con la infinita improbabilidad de lo real sigue habiendo naturaleza sin que haya mundo, con la voluntad se funda una esfera para la libertad que hace mundo. Para Arendt, este es de una esencia por completo

distinta del proceso de la materia orgánica. La voluntad es la facultad que en el hombre divide la vida de sí misma, entre vida natural y vida espiritual; proceso orgánico y comienzo que hereda y hace mundo.

3.12 "Dios creo al hombre *para*, *por mor de*…". Este "por mor de" introduce de suyo una deuda, una deuda de origen, de inicio. Pero que es ante todo, en el lenguaje humanista de Arendt, una deuda de humanidad, es decir, de la vocación de innovar que define la condición humana de los hombres ("Los hombres –escribe Arendt– aunque deben morir, no han nacido para morir sino para innovar")[63]. Esta es la ley de todo recién llegado: cada uno ha nacido para principiar, para ser príncipe, principio, gobierno. El niño lleva esta deuda. Su nacimiento lleva la impronta de una ley que dice que ha de asumir su natalidad como "segundo nacimiento", como inauguración a partir de la acción en el mundo de los hombres. Él carga con la deuda de lo salvífico, lo que quiere decir que *debe* la asunción de su nacimiento como un poder, como la "potencia de comienzo" que redime de esa otra ley, esa ley que es inherente a su generación como especie; ley del retorno de lo mismo del ciclo vital, de la necesidad de lo viviente destinado, por esta misma necesidad, a la muerte taciturna sin sorpresa (que termina siempre por eclipsar toda novedad).

Arendt, en suma, piensa al niño, lo borra, lo tacha, desde el sujeto adulto capaz de habla y capaz de acción, que actúa para la palabra, que discursea para el brillo público, la glorificación de la acción. Hombre sujeto a la "ley de Dios", a su don que es también mandato. Su nacimiento está calcado sobre el principio contenido en el acto inaugural que es digno del discurso

63. Cfr. Lyotard, J-F. (1997): "Sobreviviente", en *Lecturas de infancia. Joyce - Kafka - Arendt - Sartre - Valéry - Freud,* Buenos Aires, Eudeba, pp. 63-88.

del otro, de los otros. Pues si nacer no es en sí mismo ningún virtuosismo, sí lo es comenzar. Somos memorables no porque hemos nacido, sino porque hemos entrado en escena, porque hemos actuado iniciando algo nuevo ante un público y en la esfera de lo público. Somos dignos de recuerdo porque nos hemos vuelto "reales", es decir, visibles.

"Todos somos 'mudos de nacimiento'". "No hay ninguna realidad muda"[64]. Ergo nuestra infancia es irreal por el hecho de ser anterior al lenguaje. "Aprendemos a hablar –anota Arendt en septiembre de 1951– en la medida en que experimentamos que todo lo no dicho propiamente se queda sin realidad, o sea, en la medida en que estamos hambrientos de realidad". Hambrientos de visibilidad a la luz del discurso. Por esta razón en *La condición humana* su autora señala que "si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales"[65]. Vale decir: la acción inaugural de quien comienza *realiza*, vuelve *real*, pone en acto la condición humana de la natalidad, y la palabra que la hace visible, la hace aparecer en el mundo de los hombres, vuelve *real*, le da existencia a ese nacimiento como distinción y unicidad. El lenguaje le da una identidad memorable, una realidad reconocible al acto de comenzar como "segundo nacimiento"; hace de la venida al mundo el acto de comparecencia ante la mirada de los otros en la reciprocidad del ver y del ser vistos. Con palabra y acto, nos dice Arendt, nos insertamos en el mundo humano; ellos son los modos en que los hombres se presentan unos a otros qua

64. Arendt, H. (2011): *Diario filosófico. 1950-1973*, *op. cit.*, p. 129.

65. Arendt, H. (2005): *La condición humana*, *op. cit.*, p. 202.

hombres. Si el nacimiento es lo inesperado, lo pasmoso de un nuevo comienzo, la palabra es lo que le da *presencia*, lo que lo hace venir como presencia humana a la mirada de los otros hombres. Es el lenguaje, entonces, el que cierra el círculo de la intersubjetividad al presentar la venida al mundo del otro como venida del otro hombre.

Arendt, de tal manera, vuelve a dejar al niño en el olvido. Pensando el hecho de la natalidad es incapaz de pensar la infancia. Hace de la unidad de acto y palabra el espacio de visibilidad que aísla lo humano como esfera autónoma y lo separa de la animalidad del niño (la niña), de la indeterminación de la "fuerza vital" (Plotino) informe e ilocalizable, indecible, que no se deja definir ni por la edad, ni por la identidad sexual, ni por las máscaras familiares ni sociales; que es anterior a la cesura entre los sexos, entre el animal y lo humano, entre las edades y los reinos; que disloca el lugar mismo de decisión y de separación entre automatismo y espontaneidad, entre materia y espíritu, entre naturaleza y libertad. Abandona la dimensión de la vida, "abismo de la simiente" como la llama Kerényi[66], que no se deja decir y que inquieta el lenguaje, inquieto por lo inquietante de la indeterminación que el infante opera en nosotros los hombres, que arruina el discurso (que lo arruina, es decir, que lo convierte en vestigio de una anterioridad prelingüística). El niño no solo es lo nuevo que entra en un mundo dado; es lo anterior que arriba y del que el mundo atmosférico no es sino huella y vestigio. Esa anterioridad que (re)nace, que con su nacimiento retorna como el lugar otro del mundo de los hombres, lugar del que el infante llega como extranjero, como outsider, es la invisibilidad a plena luz del

66. Cfr. Jung, C. G. & Kerényi, K. (2012): *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, pp. 182-183; Agamben, G. (2014): *La muchacha indecible*, Madrid, Sexto-Piso, p. 53.

día que torna desemejante los rostros, expuestos cara a lo irreconocible.

Con la entrada del niño (la niña) al mundo llega lo que es anterior al lenguaje, es decir, lo nocturno, lo informe, lo metamórfico, la mezcla, la multiplicidad no encerrada en lo uno, no parcelada; la contaminación, el contagio, la mímesis no lingüística en el plano de lo desemejante. Todo esto precede al lenguaje. Si este no lo puede decir es porque este es polvo de aquello, huella de esa anterioridad de la que está hecho. Así como nuestros huesos son polvo de la materia estelar de la que están compuestos. La infancia nos vuelve a esa alteridad que nos es más íntima que nosotros mismos: lo prenatal como pasado absoluto y prehumano, pasado otro, inasimilable, indisponible, que es exceso de una anterioridad sobre nuestra memoria. Su venida al mundo arrastra otra relación al tiempo. Platón: algún otro tiempo en que no se era todavía un hombre.

Parto, partida antes de mí, naciente que fui antes de yo y que, siendo irrecuperable, tampoco puedo dejar atrás porque me constituye. Esto que me constituye no es fundamento, origen o principio, sino el abismo de nuestro pasado que se abre sobre otro abismo: la imposibilidad de ser contemporáneos de sí, de estar presentes a nosotros mismos tal como siempre ya fuimos. La desgarradura espacial del parto se abre sobre esa otra desgarradura: la distancia entre lo que estamos por llegar a ser y lo que fuimos antes de comenzar y al comenzar. Somos comienzo dividido de sí mismo. Arendt no supo extraer todas las consecuencias del hecho de haber nacido. Ser un naciente, haber nacido, significa no poder coincidir con el propio comienzo. Nunca podremos apropiarnos de sí mismos o reencontrarnos en una identidad, es decir, nunca podremos ser *propiamente*, por el tiempo mismo en el que todavía no éramos ("humanos"), el tiempo anterior a nuestro nacimiento,

perdido por el nacimiento, irremediablemente perdido, del que viene el tiempo humano que comienza por el olvido, por lo invisible. Por tal razón, cualquier inauguración cuenta con cierto retraso, e incluso una conciencia inicial tiene ya un pasado. Fui antes de decir yo, y viví bastantes meses antes de nacer. Venimos a la conciencia y a la luz del día arrastrando consigo un pasado nocturno, así como el recién nacido sale a la luz arrastrando consigo el líquido amniótico.

Hemos comenzado por comenzar. Si no podemos dejar de comenzar es porque aquella anterioridad nos impide realizarnos; porque ese lugar otro del que venimos imposibilita que coincidamos con nosotros mismos, que seamos punto de partida. Somos comienzo desde ya puntuado, dividido por la puntuación de cada comienzo que ejercitamos. Error de Arendt: no somos origen, *initium*. Somos ejercitación y medio, vida-ejercitante-en-un-medio, vida que se inicia a su propia ausencia de forma cada vez que ejercita una forma posible. En ese sentido la vida es deseo: deseo de la forma hacia la que tiende e imposibilidad a la vez de la forma por lo metamórfico del deseo. Y es que este deseo es *techné*, arte, vida ejercitante en el umbral entre subjetivación y desubjetivación, entre formación y transformación, entre visibilidad e invisibilidad. Por (y como) ese deseo estamos sumergidos en un medio cosmológico múltiple y al mismo tiempo desgarrados en él, sacados por el sueño de la "otra vez" que nos precipita en la pérdida de mundo.

IV. ¿Dónde estamos cuando nacemos?
O sobre la monstruosidad de la venida

> Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, –tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo […]. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría.
>
> F. Nietzsche

> Porque no hay nada más incómodo que definir con cierta propiedad lo que entendemos por "espiritual".
>
> G. Lardreau

> Y toda vida es un determinado pensamiento.
>
> Plotino

4.1 ¿Hay una esfera propia en la que mora el recién nacido? ¿Dónde está el lugar del que llega? ¿Dónde estamos cuando nacemos? Hemos comenzado por ser lugar, y la partida (salida y división a la vez, partida y partición) que es el nacimiento consiste en un desgarramiento espacial que nos escinde internamente. Nacer es de-morar. Es haber perdido el lugar más antiguo que nos contenía. Es ahogo, es caída desorientada, es incontinencia, vida desoldada entre el continente y el contenido. Nacer es el descontento de la separación originaria que nos rige desde el primer día social (la luz

doméstica que conmemora nuestro cumpleaños). Hemos comenzado en el exterior atmosférico por ser la esfera rota, la separación del lugar que nos expulsó. Caemos en la tierra en la condición de exmatriados, sin lugar propio, indigentes y torpes. El nacimiento es nuestro primer insulto. ¿Dónde estamos cuando nacemos? En lugar alguno. Venimos al mundo sin lugar propio. Somos nativos llegados de otro mundo, venidos como el parto sin parte, como recién nacidos sin mundo; perdidos como la anterioridad de un puro parto inmundo.

Nuestro nacimiento es catastrófico. *Kata-Strophé*, "voltear hacia abajo", es el gesto de la caída, del movimiento descendente que está en nuestro origen, de la torsión del cuerpo expulsado del primer mundo a la tierra, es decir, de la muda emotiva del cuerpo-contenido al cuerpo indigente. Caída del que no puede subsistir, estar en pie, mantenerse en posición alzada. La catástrofe nombra, ante todo, la ausencia de lugar, la caída fuera del cuerpo que nos precede y en el que éramos. La catástrofe refiere el gesto primario del abandono. Somos cuerpo-en-falta-de-cuerpo. Vida-en-el-medio-falta-de-medio. Cuerpo desnudo, cuerpo pobre de cuerpo, cuerpo separado del cuerpo. Cuerpo para siempre alienado. Esta indigencia, desorientación, desamparo (*Hilflosigkeit*) es lo que está en el origen de nuestra psique. Ella es la inspiración, el "aire de espantada natal": ni interior ni exterior, el espacio del nacimiento es un punto enigmático, una línea oscura no situable ni delimitable, un puro punto de encrucijada que palpita entre la vida y la muerte. "Existe –escribe P. Quignard– un punto de apnea que no ek-siste sino en el movimiento de nacer. Punto de apnea que desgarra los pulmones, invadiendo con aire a aquel que se sofoca fuera del agua de donde surge: invadiendo con una

nueva vía aérea, psíquica, insuflada, a aquel que muere a la antigua vida"[1].

Todo nacimiento es un parto. Un par(t)ir. Una partida que nos funda. Partida que repite la última partida. Vivir es existir, demorar entre dos partos, entre dos abandonos, como restos o polvo de una noche bipolar. Marco Aurelio: la vida del hombre es el filo de un cuchillo entre dos abismos. Sus obras son un pájaro que voló, que desaparece antes de que podamos echarle mano. Desaparecer –dice– es *alterarse*. Una muda. Como la natalidad: un cambio de piel. Muerte de una vida que entra en la vía de una vida separada, atmosférica, desorientada, psíquica, vegetal y animal a la vez.

Pero si nunca dejamos atrás el nacimiento es porque este, en nuestra condición de *neoténicos*, nunca es simplemente un dato que podamos localizar en una cronología, un acontecimiento biográfico fechable en el tiempo, sino la emoción o éxtasis de una vida abandonada al ejercicio siempre incipiente de sí. Él es la fuerza surgente que despunta nuestra vida psíquica, que la pone fuera de sí, que actúa en nosotros y que nos posee sin que la podamos poseer, que está en nosotros pero fuera de nosotros como el abandono que nos embarga, nos arroja al aire en el desembarazo que ahueca la panza, que nos abandona al abandono. El nacimiento es el afuera del cuerpo de todo cuerpo. Cuando salimos por la puerta estrecha del sexo materno nos volvemos el ausente del lugar del que procedemos. El nacimiento es anterioridad fuera de sí. Antigüedad ek-stática. Espacio que se ha tornado de-mora. Tiempo. Así como la luz solar no es más que la explosión ardiente de un astro en la noche continua, así también el nacimiento no es más que el estallido del exis-

1. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, Buenos Aires, Interzona, p. 177.

te en la noche de la anterioridad perpetua. Somos la madre abandonada que nos ha expulsado. A este abandono somos abandonados. Noche que nos expulsa y nos atrae a la vez, nos fascina. Como el sexo que se oculta entre las piernas[2].

El nacimiento nombra la gran emoción de venir al mundo, la partida a la que somos expuestos desde el momento mismo en que ella aflora como llanto irreprimible desde el interior del niño. El impulso de salida sigue activo en la vida psíquica del adulto en la medida que en esta continúa actuando la irradiación fósil de ese gesto infantil. Infancia en este caso no se refiere a un momento de la existencia ni a un estado psicológico, sino al impulso de insumisión de una vida cadente, que cae y deja caer las formas en la impostura de la emoción que aparece.

4.2 El niño es un animal. Es bestia con la *boca abierta* antes del rostro, antes de la decencia. En las grandes ocasiones –escribe Bataille– la vida humana todavía se concentra bestialmente en la boca[3]. Una de ellas, la definitiva, la que en el hombre precede lo humano, es el grito infantil. Presión, salida, abertura, corte, son los gestos perinatales que nos constituyen.

El niño es también parásito. Vive, se alimenta del cuerpo de otra. Es crecimiento, volumen y tamaño que derivan de lo devorado. En él se devela la condición de canibalismo –e incluso de vampirismo– propio del dominio de lo viviente. Como muestra P. Sloterdijk, el intercambio medial en la díada arcaica entre madre e hijo es "un estadio de flotación, cuyo contenido más esencial consiste en un incesante inter-

2. Véase Quignard, P. (2014): *El sexo y el espanto*, Barcelona, Editorial Minúscula.

3. Cfr. Bataille, G. (2003): "Boca", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, pp. 67-68.

cambio de sangre, mediado por la placenta"[4]. Sin embargo, el niño no solo se alimenta de la sangre y de la leche maternas. Desde el momento en que la sangre establece el primer "lazo" mediador entre esos comunitarios en lo líquido, vivir se convierte para el niño –en las circunstancias de la exterioridad pulmonar– en hacer de la vida que otros han sabido construir o inventar el medio de consumo para la propia existencia. El niño, en otras palabras, hace del hábito que es toda forma de vida el medio elemental de auto-inclusión como regla fundamental de sobrevivencia. No hay mímesis que no sea una especie de zoofagia. El niño no sabe vivir de otra forma: solo vive de los otros. Parásito, el infante es necesariamente indigno. No solo porque carece de rango, sino también porque es incapaz de autorepresentarse en relación con los otros como un fin en sí.

El niño es gusano que se arrastra, que se enrosca sobre la tierra, que está por el suelo sin poder sostenerse sobre sus dos pies. Danza torpe de un cuerpo mudo que siente todo el peso de la cabeza. Cabeza que cae como la baba cae de su boca abierta y desdentada. A la animalidad del infante no le falta humanidad, no es lo inhumano no todavía humano que tiene como fin al hombre que ya es en potencia. El niño, por el contrario, es la anterioridad de una existencia que nos expone a la contingencia de nuestra forma de vida. Él es tiempo anterior a nosotros y precedencia de un mundo que no vimos formarse. En tal sentido, no solo el niño es un recién llegado, nosotros mismos en relación a él somos lo más reciente. El recién nacido es *novitas*, novedad incalculable arrojada al futuro, pero asimismo es lo antiguo de un tiempo otro, no vivido por nosotros. De él somos la huella

4. Cfr. Sloterdijk, P. (2009): *Esferas I*, Madrid, Siruela, p. 274.

o imagen que surge en cada gesto primitivo y que desfigura nuestro rostro.

El niño es animal nocturno y pantomímico. Es caballo y murciélago y también perro. Es gusano que repta y mariposa que aletea: "Ama la transformación"[5]. Es mímesis sin modelo, sin objeto, es decir pantomímico. No solo es animal que, como el perro, caga y mea en público, también aprende prontamente que mear en público es un gesto sinvergüenza. Como el *quínico*, pone en escena social lo privado, y así, hace de lo doméstico un gesto público. Es murciélago: danza torpe y desfalleciente de un mamífero nocturno que sale de la cueva. Cuerpo vivíparo que sale del otro mundo como de otro tiempo, "como un muerto salta fuera de su tumba" (Quignard). El niño es también caballo (la cópula "es" indica aquí la intensidad de una fuerza en la que los términos se han vuelto indiscernibles, como la cópula nocturna entre amantes).

En *L'origine de la danse* Pascal Quignard escribe: "¿Qué es nacer?" "Es surgir cayendo. ¿Qué es surgir cayendo? Es nacer. ¿Qué es nacer? Es surgir *fuera* de la noche". Es ser en el ek-stasis de la ex-pulsio, de la e-motio[6].

El surgir cayendo y caer surgiendo que es la danza natal, según Quignard, pertenece a "la danza de los caballos". Esta danza es éxtasis. Es el caballo que ante lo que espanta "se alza en sus patas traseras con un movimiento inmenso y relinchante de retracción y de estupefacción"[7]. Vale decir: *motion* ancestral y nocturna de encogimiento y deslumbramiento, de sobrecogimiento y salto, de encorvamiento

5. Cfr. Rilke, R. M. (2003): *Los sonetos a Orfeo*, II, 12, edición bilingüe, Madrid, Hiperión.

6. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, *op. cit.*, pp. 60 y 86.

7. *Op. cit.*, p. 84.

y desencorvamiento, de contracción y elevación. Cuerpo que se contrae y que se alza a la vez. Tensión del cuerpo compactado que despega sobre el suelo. Esta danza, escribe Quignard, es un *ek-stasis*, lo que en latín nombra *ex-frieda*, ausencia o salida de la paz; danza de tinieblas que procede de la noche y "que *tienta* la luz. No está *en* la luz. Está *junto* a la luz"[8]. Surgimiento, deslumbramiento, ahogamiento pertenecen a "ese aire de espantada natal que se ve en los rostros que todavía no son rostros". Su movimiento, como la danza de los caballos, pertenece "a la salida del primer mundo", es decir, a la salida de la "frieda", de la paz que antecede, a lo que espanta. "Lo propio de lo que espanta (*effraie*) –sostiene Quignard– consiste, stricto sensu, en hacer salir del estado en que se estaba antes"[9].

4.3 El texto de Quignard conviene leerlo con algunos de los ensayos de Georges Bataille. En ellos vemos un profundo pensamiento sobre el nacimiento, sobre la natalidad, muy distinto al que observamos en Arendt. Uno de estos ensayos lleva por título "La amistad entre el hombre y el animal"[10]. Bataille dice aquí que "Ser" en un sentido fuerte no es contemplar (pasivamente) ni tampoco es actuar (si por actuar renunciamos al comportamiento libre con miras a resultados ulteriores), sino "que es precisamente *desencadenarse*":

> El "yo soy", el "ser" de los filósofos es lo más neutro, lo más carente de sentido que existe, con la blancura inocente del papel. Un ligero schock, sin embargo, lo

8. *Op. cit.*, p. 87.

9. *Ibid.*, p. 84.

10. Bataille, G. (2001): "La amistad entre el hombre y el animal", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 60-66.

> convierte en frenesí: ese "ser" que se enfurece, insensible a la calma clara y distinta que supo nombrar, al que una súbita indiferencia le suscita la posibilidad de torrente, de estallido y de grito *que él es*, al mismo tiempo es la energía que puede descargarse como el relámpago y la conciencia de peligros mortales que resultan de las descargas de energía[11].

El "Ser" que es "grito", "estallido", *ek-stasis*, es decir, "salto, fuerza, ruptura, impaciencia incesante, estallido no genérico, brusquedad especulativa. *Vita viva*"[12]. En otras palabras: el "desapego" (*détachement*) del nacimiento. Un "Ser" así, claro está, no puede ser mentado simplemente como ser-en-el-mundo. "Venir a", "ser arrojado a", "caer en", "ser expulsado", "saltar", "partir", "separarse", "desencadenarse", no pertenecen al orden de lo que es en el mundo sino al desorden de una *desgarradura* primigenia. El "Ser" en tanto que "grito" es *desarraigo*, lo otro del ser en el mundo *en-el-mundo*. La inquietud del mundo. Su temblor.

Pero el "Ser" no sólo es *inquietud* sino también lo *inquietante*; es la energía que puede descargarse y al mismo tiempo es la conciencia del peligro inminente que resulta de una fuerza descargada. "Así –escribe Bataille– la mayor parte del tiempo preferimos no saber nada y alejarnos tímidamente de nosotros mismos como si estuviéramos ante rostros desfigurados. Pero por esa misma razón nos afecta el desencadenamiento que vemos, que no nos concierne, pero que nos hace saber que podría concernirnos"[13]. El "Ser" no

11. *Op. cit.*, p. 61.

12. Cfr. Quignard, P. (2014): *La barca silenciosa. Último reino VI*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, pp. 137-140.

13. Bataille, G. (2001): "La amistad entre el hombre y el animal", en *op. cit.*, p. 61.

nos concierne directamente puesto que es en nosotros, seres encadenados, lo extraño a nosotros, lo desconocido exultante que deslumbra y que espanta; el exceso de una fuerza surgente que desborda los límites de nuestra "arquitectura". Pero sin concernirnos, nos afecta haciéndonos saber que *podría* concernirnos por el mismo hecho de "Ser". "Ser" para el hombre, *humano demasiado humano*, no se resume en una identidad o presencia sustancial, sub-puesta, sino que es el escollo de un completo *desarreglo* que constituye su "estado de ruina", la "marca de una insubordinación" cuya desmesura hace visible su "ausencia de superioridad". Deleuze: la emoción no dice "yo". Bataille: la soberanía no dice "yo". Si no nos concierne es porque, siendo del orden del acontecimiento (o de lo que Bataille llama "experiencia interior") y no del sujeto, no se puede captar en primera persona. Nunca soy "yo" el niño ni el niño es un "yo" (que llora, patalea, ríe, se asusta, que nace y grita, se ahoga, que cae). A lo más solemos ser el rostro envilecido de un adulto infantilizado.

El "rostro desfigurado" del que solemos huir como de nosotros mismos es la emoción que inquieta, la inquietud (inquietante) de ser; la noche del hombre que espanta. Un viejo texto del aún joven Hegel lo dice a su modo:

> El hombre es esta noche, esta nada vacía, que en su simplicidad lo envuelve todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes, ninguna de las cuales es actualmente pensada ni está presente. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro sí mismo, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Si uno mira al hombre a los ojos puede uno ver esa noche, ver adentro de una noche que se

> torna espantosa: a uno le cuelga delante la noche del mundo[14].

Cielo nocturno de imágenes errantes, sin presencia, no intencionales, fantasmagóricas. Si uno mira al hombre a los ojos no es a un semejante lo que uno ve, es "la noche del mundo". A partir de Hegel el reconocimiento se ha vuelto una guerra: se ha roto para siempre la ilusión de una reciprocidad natural entre ver y ser visto.

Hay algo de escandaloso en el hombre que lo vuelve irreconocible. Es lo desemejante que acecha en su mirada y la estremece. Escándalo: lo que hace tropezar, obstáculo u escollo que hace caer. Hegel escribe en sus notas acerca de la posibilidad de extraer la imágenes de aquella noche, pero también de "dejarlas caer en ella". En "La amistad entre el hombre y el animal" Bataille ahonda, como quien hunde sus dedos en la llaga, en el sentido límite de "la caída", en la exposición de la mirada que la caída de la representación implica ante la imagen del "Ser" considerado como "un movimiento fulgurante de fuerza". Sin poder ser insertada en el mundo de eficacia y de acción ordenada que se nos impone, esa imagen nocturna adviene con "el aspecto fulgurante del animal desencadenado", situado "más allá de los límites humanos" y sustraído al dominio del conocimiento[15]. La noche del hombre, la inhumanidad estremecedora en la que está contenido y que desborda sus límites, es la imagen fulgurante ante la que las imágenes del pensamiento declinan y se precipitan en el cielo oscuro. Ante esta imagen, en

14. Cfr. Hegel, G. W. F. (2008): *Filosofía Real*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 154.

15. Bataille, G. (2001): "La amistad entre el hombre y el animal", en *op. cit.*, pp. 62-63.

la que no es posible separar "Ser" y "Vida", cae la mirada atónita del niño[16].

Bataille no lo dice, pero pareciera que se trata de un niño no infante, de un niño parlante que ya ha ingresado en la experiencia del lenguaje. Ese "niño, atónito, que sobre adoquines bordeados de rieles ve pasar con la velocidad de un rayo un caballo desbocado, cuya boca deja caer una baba blanca y al que los gritos de las madres siguen con escarnio, ha captado una imagen imborrable del desencadenamiento posible de los seres"[17]. Desde ese instante, entre bambalinas de la representación del mundo que se le impone con el lenguaje, "un estruendo de cascos ya no dejará de anunciar a sus estremecimientos las negras posibilidades del sinsentido"[18]. La imagen del caballo, es decir, la animalidad salvaje del caballo como fulgor de una imagen indomesticable, desnudez del ser irreducible a los límites de la representación, es el ek-stasis de la niñez, el niño fuera de sí que sella un pacto repetido, dividido en una pluralidad de pactos entre el hombre y el animal. "Los pactos –escribe Bataille– entre el caballo y el hombre mantienen al menos la vida bajo la primacía de una tensión de fuerzas explosivas"[19]. Es la tensión dialéctica no totalizable entre lo domesticable y el salvajismo indomable, entre lo humano y lo animal, entre el niño parlante y el infante naciente, entre danza y ser-en-el-mundo, entre no saber y conocimiento, entre visión representativa y contemplación vacía, entre el estallido de la venida al mundo y ser-en-el-lenguaje, entre aparición y presencia. Esos pactos, distintos de un contrato, son la

16. *Op. cit.*, p. 61.

17. *Op. cit.*, pp. 61-62.

18. *Idem*, p. 62.

19. *Ibid.*, p. 64.

disyunción del "Ser" que divide internamente al hombre en el mismo sentido en que divide al animal.

4.4 En otro texto más temprano, que lleva por título "El caballo académico"[20], G. Bataille divide las "formas animales" en "formas académicas" y "formas dementes"[21]. El conflicto entre las formas animales académicas y las formas animales dementes aparece como una tensión de fuerzas que en el plano de la historia del hombre se manifiesta como división de formas culturales antagónicas.

El cuerpo del caballo aparece también como la imagen de formas opuestas que tensionan internamente las condiciones de vida de los hombres. Esta tensión Bataille la ejemplifica a través de dos modos de mímesis en conflicto: la mímesis monumental de los griegos o romanos, académica y arquitectónica[22], y la mímesis salvaje de los galos, no sujeta a modelo alguno. "Desde el siglo IV a. C., los galos, que habían utilizado para sus intercambios comerciales algunas monedas importadas, comenzaron a acuñar las propias copiando ciertos modelos griegos, en particular unos diseños que tenían en el reverso la representación de un caballo (como las estateras de oro macedónicas)"[23]. Pero en esta imitación los "modelos griegos" en realidad no funcionan como tal, sino que son deformados y desestabilizados por la excitación de imágenes que llevan "siempre hasta sus consecuencias más absurdas una primera interpretación esque-

20. Bataille, G. (2003): "El caballo académico", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 13-18.

21. *Op. cit.*, p. 14.

22. Cfr. Bataille, G. (2003): "Arquitectura", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 19-20.

23. Bataille, G. (2003): "El caballo académico", en *op. cit.*, p. 14.

mática"[24]. Si por un lado el caballo representa la figuración de un arquetipo que tiende hacia la perfección ideal de la cual procede todo valor, por el otro el caballo es la forma extravagante de una imaginación sin sentido. El caballo acorde con "el genio helénico" y "el caballo galo" se oponen como se oponen el "caballo académico" y los "caballos monstruosos".

A las dos formas de mímesis, la que se organiza como representación inteligible y correctamente calculada de la *idea*[25] y la que se presenta como metamorfosis confusa de imágenes aberrantes, les corresponden dos tipos diversos de pacto: por una parte está el pacto entre el hombre y el animal, anudado según la medida de la norma y bajo la exigencia de la domesticación (de acuerdo al orden epistémico de la geometría y al orden político de la ley), y por otra está el pacto en el que se expresa un conflicto de fuerzas que pone en entredicho la forma misma de lo humano. "La actitud humana –escribe Bataille en "La amistad entre el hombre y el animal"– es cuanto menos equívoca: siempre la preside una intención de dominio. La conciencia calmada, donde los objetos se distancian como en una pantalla y se vuelven inasibles, exige de nosotros que no cedamos al frenesí. Si cedemos, perdemos la posibilidad de actuar sobre las cosas. Y ya no somos más que animales"[26]. Es esta animalidad la que debe ser suspendida si lo que se pretende es conservar el poder de acción sobre las cosas que son puestas a distancia, esencial desde el punto de vista de la monumentalidad arquitectónica y del diseño de toda figura humana (en los cuales se expresa "la voluntad

24. *Op. cit.*, p. 15

25. *Idem*.

26. Bataille, G. (2001): "La amistad entre el hombre y el animal", en *op. cit.*, p. 64.

de amoldar el espíritu a un ideal oficial")[27]. Lo que está en juego en esa "revuelta alternada", "oscilación rigurosa que se levanta con movimientos coléricos" entre el "caballo académico" y los "caballos-monstruos"[28], no es sino el orgullo por "el predominio de un gusto por la *autoridad* humana o divina"[29].

En Bataille no se trata, simplemente, de la animalización del hombre, reverso de la humanización del animal. Anverso y reverso de una misma moneda biopolítica. No. Se trata, más bien, de una tensión dialéctica y de una oscilación, que "golpea y hace espuma como una ola en un día de tormenta"[30], en la que ambos términos, animal y hombre, son puestos en cuestión. No puede tratarse de una humanización del animal porque para Bataille el animal es lo siempre heterogéneo e irreducible a la figura humana y por ello siempre dividido respecto de su propia forma académica. El animal no puede ser humanizado, solo puede ser temporalmente suspendido en el marco de una organización ideal, en unas condiciones ortopédicas en las que siempre la fuerza animal está pronta a saltar, "como un muerto salta de su tumba", *insultante*[31] de la autoridad de las formas lógicas impuestas.

Y tampoco puede tratarse de una animalización del hombre precisamente porque el animal no forma parte del dispositivo de subjetivación que, por el contrario, interrumpe. El animal en Bataille no es una sustancia fija, el sustrato de una vida clasificable según el "principio antrópico" de

27. Bataille, G. (2003): "Arquitectura", en *op. cit.*, p. 20.

28. Bataille, G. (2003): "El caballo académico", en *op. cit.*, p. 18.

29. Bataille, G. (2003): "Arquitectura", en *op. cit.*, p. 19.

30. Bataille, G. (2003): "El caballo académico", en *op. cit.*, p. 18.

31. *Op. cit.*, p. 17.

diferenciación de las especies; el animal es movimiento aberrante de una "danza natal", es salida y escape, estallido del "ser vivo", es decir, "explosión fulgurante", incontinencia de una fuerza que de un salto y caída "puede romper el encadenamiento establecido"[32]. No es precisamente el caballo un animal, sino que animal es el *fuera de sí* del caballo, su cuerpo *espantado*, "la sensibilidad agitada y como insensata que al menor motivo se convierte en frenesí"[33]. Podemos –dice Bataille– calcular su fuerza de trabajo, utilizarlo, pero el ímpetu de su fuerza surgente que nada puede detener no deja de estar atado, bajo el peso de las labores humanas, al "principio del ser, que no es nada si no es desencadenado"[34]. Principio de lo incalculable del ser, que no es principio de identidad sino "pérdida desmesurada" de la emoción, "espanto de lo informe"[35] que sobrepasa los límites del animal organizado y que por lo mismo excede los bordes de la figura humana. El desencadenamiento de las formas es al mismo tiempo la ruptura de la división misma entre hombre y animal; es el fondo ilimitado de la ancestralidad nocturna tras los ojos del hombre, la "noche del mundo" que deja atónita la mirada del niño.

4.5 Por la boca abierta del niño atónito, mudo ante la imagen del caballo galopante, sale la "noche humana"[36]. Lo inhumano del hombre, niño en ek-stasis, es también lo informe metamórfico del caballo, lo indomesticable en él que

32. Cfr. Bataille, G. (2001): "La amistad entre el hombre y el animal", en *op. cit.*, p. 63.

33. *Op. cit.*, p. 62.

34. *Op. cit.*, p. 63.

35. Bataille, G. (2003): "El caballo académico", en *op. cit.*, p. 17.

36. *Op. cit.*, p. 16.

es a su vez la fuerza de lo anterior nocturno que huye de la forma humana. Por la boca y por los ojos estupefactos "se abre una vía –indicada por los pintores rupestres– hacia la monstruosidad bestial"[37]. Así como el galope del caballo desbocado es la anterioridad informe irreducible al "caballo académico", así también el aullido del infante que nace, que cae y se estremece, es la anterioridad desobediente de la figura arquetípica, logo-adulto-centrista del hombre. La mirada vacía del niño contempla en el furor del caballo la danza insultante de la que él proviene. Su boca abierta es la desgarradura a través de la cual se sella un nuevo pacto, una amistad entre el animal y el hombre.

¿Qué es lo que en verdad adviene ante esa mirada expuesta, deslumbrada del niño? Lo que adviene es la herida abierta del sinsentido cuya cicatriz es nuestro centro. Pacto que nace de una separación. Cada uno de nosotros –como ya lo hemos dicho– trae consigo a un recién nacido que lleva en el centro del cuerpo la herida de un cuerpo anterior. Amor perdido que nos obsesiona como una traición, es decir, nos persigue, nos habita como una visitación sin carta de presentación. De la herida de ese cuerpo abandonado, cuerpo que nos ha expulsado y del que hemos salido desorientados, el caballo es la imago que aparece intempestivamente ante la mirada del niño. Aparición nocturna y errante de una anterioridad que vuelve, que con su revuelta gira la mirada hacia lo que está detrás de nuestro horizonte de espera, hacia la "danza donde el re-naciente re-torna"[38].

El alumbramiento, el "dar a luz" pertenece todavía a la noche, es una pérdida sin objeto que conmueve el fondo del hombre. Alumbramiento que deslumbra. La tesis de del Dr.

37. Bataille, G. (2003): "Arquitectura", en *op. cit.*, p. 20.

38. Cfr. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, *op. cit.*, p. 127.

Laing solidariza con la de P. Sloterdijk, así como la de este solidariza con la tesis de P. Quignard, quien escribe:

> Perder a la madre que se ignoraba hasta entonces como propia –escribe Quignard– no es una pérdida que pueda ser definida como tal –el que pierde se ignoraba allí, y lo perdido no se vivía en el interior de la abandonante como un ser que se puede ver *objetivamente* en un mundo de luz. Esa extraña pérdida aporta dos objetos con el mundo que se pierde: el antiguo continente, el antiguo contenido, que no existían como tales en su unión anterior, que por lo tanto no se reconocen (que a decir verdad nunca se reconocerán verdaderamente) en la luz enrojeciente del nuevo mundo atmosférico. No se reconocen en ningún punto del espacio[39].

No se reconocen, dice Quignard, sino en lo invisible: en el punto sonoro de la voz. No en el punto significante de la voz que profiere la lengua hablada, sino en el punto sonoro del canto insensato de la música. Como recién llegados llevamos la marca de un amor anterior no identificable; amor perdido y abandonado a su vez a la madre ineliminable, intemporal, no espacializable, no visible, sin rostro: madre uterina. Ella constituye el lugar no espacializable del apego anterior no reconocible. Amor que es herida abierta, la huella que puntúa nuestra psique de un mundo cuyo reinado transcurrió antes de la desunión del nacimiento. No hay amor que no se mezcle con un intenso y arrebatador sentimiento de abandono. Pasión por lo anterior desconocido que parasita todo otro amor venidero. *A*-mor. La "a" de amor no es negación ni superación ni salvación de la muerte, es más bien su insistencia y anticipación. El amor es la

39. *Op. cit.*, p. 109.

muerte misma vuelta deseo. De este "Más allá del principio de placer" provenimos.

Olvidamos que una vez vivimos en la penumbra. Olvidamos también que una vez fuimos en el tiempo anterior a la distinción entre cazador y animal cazado ("Como la figura de la cueva de los *Tres Hermanos*, combinación de distintas partes de cuerpos de animales: cuernos y orejas de reno, cara de lechuza [búho de las nieves], manos humanas, cuerpo de caballo, piernas y pies humanos, cola de caballo, sexo humano. Poco importa que se trate de un dios con el cuerpo de hombre, reno y caballo combinados o de la figura de un hombre disfrazado de dios con los atributos de tres animales distintos"[40]). El animal encerrado en nosotros, que busca una vía de escape ("De modo que en cada hombre –escribe Bataille– hay un animal encerrado en una cárcel, como un preso, y hay también una puerta, y si entreabrimos la puerta, el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida"[41]), es la presa que huye y que en la fuga deviene el depredador que nos da caza ("…el animal se abalanza hacia afuera como el preso que encuentra la salida: entonces, provisoriamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal, sin preocupación alguna por suscitar la admiración poética del muerto"[42]).

Volverse presa, según Dufourmantelle, es el riesgo de la pasión, el riesgo alocado de sentir ese resto de pasividad dentro de nosotros; es soportar (*passio*) ser dejado en lo desconocido ante la inminente posibilidad de que la luz se vuelva noche, el hielo se vuelva torrente, el silencio se

40. Cfr. Leroi-Gourhan, A. (1986): *Los cazadores de la prehistoria*, Barcelona, Orbis, p. 137.

41. Bataille, G. (2003): "Metamorfosis", en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, pp. 53-54.

42. *Idem*.

torne grito mudo. La pasión, escribe Dufourmantelle, no es la posesión, es la sustancia misma del riesgo. "Se trata, dice, de un nacimiento": "Es adherir a un movimiento que nos despoja y nos revela a la vez"; es "aceptar lo inadecuado, lo desfasado, lo desigual que habita toda fusión y se libera de ella"[43]. Como el amor. "Si bien el amor –escribe E. During– nunca fue lo que hace 'uno' de dos seres, sino al contrario, es lo que los desune el uno del otro y a cada uno de sí mismo, tiene por condición la imposible coincidencia consigo mismo en la que se conjugan el deseo y la muerte"[44]. Es el deseo que se pega al cuerpo, pero al cuerpo fuera del cuerpo. Imposible de unir en palabra, en visión, en acto. Ningún contrato –comenta Dufourmantelle– puede fijar el límite o la duración de tal deseo[45].

> ⅄ A-mor. P. Quignard escribe: "Es preciso que el continente, el que abandona, el primer reino sea totalmente despojado. Es preciso que cada contenido le diga sí a ese abandono y que más allá de esa estadía en la luz el antiguo habitante de la sombra acepte que, en el silencio, dentro del tiempo, en el vacío, el continente perdido sigue hablándole del otro mundo hasta ese nuevo mundo de postura erguida, de trascendencia, de exterioridad, de afuera, de luz, de aliento, de psique, de lenguaje"[46]. A-mor. P. Quignard continúa: "Hay que bailar martillando los pies en esa noche soberana y perdida […],

43. Cfr. Dufourmantelle, A. (2015): *Elogio del riesgo*, México, Paradiso Editores, pp. 40-41.

44. During, E. (2010): *Faux raccords. La coexistence des images*, Paris, Actes Sud. Citado por Dufourmantelle, en *op. cit.*, p. 41.

45. Dufourmantelle, A. (2015): *Elogio del riesgo*, *op. cit.*, p. 44.

46. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, *op. cit.*, p. 138.

> seguir impulsando el habla a surgir de lo anterior para que el grito vivo resuene incluso en la lengua materna (adquirida varios años más adelante) cuando se ha vuelto casi consubstancial al cuerpo tan abandonado en el día que incluso la mayoría de las veces olvidó que proviene por completo de la vida animal y muda en el interior de la sombra uterina"[47]. Una vulva de mujer –dice Bataille– es soberana[48]. Como la noche.

A-mor. Es aceptar que somos *in situ* de otro lugar. Decir que sí al continente perdido, aceptar a la "Madre negra" que está detrás de la madrastra en el segundo mundo. A-mor. Es aceptar, en palabras de P. Sloterdijk, que hay algo más profundo que nuestra bio-grafía, la "negrura propia" en la que nunca la escritura penetra lo suficiente ("No podemos poner por escrito lo que somos al comienzo")[49]. La propia "monocromía negra" es, digamos, la *escena* de la escritura; la skené del lenguaje.

4.6 "La frágil belleza humana –escribe Bataille en "Carta a René Char sobre las incompatibilidades del escritor"[50]– solo me emociona hasta el malestar porque sé cuán insondable es la noche de dónde viene y hacia donde va"[51].

¿No es la noche donde se internan los artistas del paleolítico superior ("antigua edad de piedra"), pintores de las grutas con el cuello girado en sentido contrario a la luz so-

47. *Op. cit.* 139.

48. Bataille, G. (2001): "El no-saber", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, p. 256.

49. Cfr. Sloterdijk, P. (2009): *Esferas I*, Madrid, Siruela, p. 317.

50. En *La felicidad, el erotismo y la literatura*.

51. *Ibid.,* p. 140.

lar, como raíces (que no tienen nada de arborescente), hacia los recovecos del fondo de la cueva acompañados con sus materiales colorantes, fundamentalmente el ocre ferruginoso, con los rudimentarios utensilios técnicos de los que disponían (una barrita que hiciese las veces de espátula, o bien hazes de cerda o de piel suficientemente duros, adheridos a una extremidad o atados, que hiciesen de pinceles o brochas), e iluminados por antorchas de enebro para plasmar sobre las paredes la figura de animales, de caballos, grandes bovinos, bisontes y uros, ciervos, mamuts, cabras monteses, renos, osos, felinos y rinocerontes, es decir, animales de caza y también fieras peligrosas[52] de las que el homo sapiens era potencial presa?

Al concebirlo como producto de la actividad del espíritu -una forma en la que el saber se manifiesta históricamente como un momento de su devenir interno-, Hegel situó el arte junto con la religión en los inicios de la civilización. Dividido en su forma simbólica, clásica y romántica, el arte aparece ligado en sus orígenes ("pre-artísticos") a las diversas fases de lo que en sus *Lecciones* llama "simbolismo inconsciente". Ellas derivan, según él, de la concepción religiosa del mundo de pueblos enteros, de manera que las manifestaciones artístico-religiosas de la India y de Egipto (vinculadas a la religión parsi) se presentan como las concepciones y documentos históricos más concretos de las distintas fases de desarrollo del arte simbólico más primitivo[53]. De tal forma, Hegel remonta el arte en sus comienzos ("aun-

52. Cfr. Leroi-Gourhan, A. (1983): *Los primeros artistas de Europa. Introducción al arte parietal paleolítico*, Madrid, Encuentro Ediciones.

53. Cfr. Hegel, G.W.F. (2007): *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, pp. 225-237.

que es dudoso –anota– si podemos llamarlo obra de arte"[54]) sobre todo a las culturas del Oriente y del Oriente Medio, lo más lejos en Mesopotamia, hacia el 1500 a. C. en Persia.

Hegel nada sospecha aún del llamado arte rupestre.

En un artículo publicado en 1957, en *Partisan Review*[55], Arendt sostiene que "ahora por primera vez la historia de la humanidad se extiende hacia un pasado infinito […] en la misma medida en que se extiende, ante nosotros, hacia un futuro infinito". Esta doble infinitud, según la autora, "elimina todas las nociones de comienzo y de final"[56].

Vértigo ante un doble abismo que desorienta. ¿Es pensable el nacimiento sin esta desorientación? Si el arte –tal como lo piensa Bataille– tiene que ver con la *caída desorientada* ("Aquel que cae ya no sabe adónde cae"[57]) es porque él a su vez se aproxima a lo vivo, a lo naciente. El arte, como dice Quignard, es *intro-ire*, "ir-adentro": es "entrar en la vía de la vida. Es nacer"[58]. Como el que nace, el arte es un *intrusus*, es decir, es la "*Vía*" misma del que entra con fuerza, "sin derecho a hacerlo"[59]. Bataille ha afirmado en tal sentido: "Se abre una vía –indicada por los pintores– hacia la monstruosidad bestial"[60]. ¿No es la vía indicada y abierta por la pintura rupestre del paleolítico superior? Esa "Vía" es la gruta. El nacimiento del arte (del arte que es nacimiento sin progreso), el nacimien-

54. Cfr. Hegel, G.W.F. (2006): *Filosofía del arte o Estética*, Madrid, Abada, p. 191.

55. Arendt, H. (1999): "Historia e Inmortalidad", en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, pp. 47-73.

56. *Op. cit.*, pp. 51-52.

57. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, *op. cit.*, p. 110.

58. Quignard, P. (2014): *Las sombras errantes. Último Reino I*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, p. 20.

59. *Idem*.

60. Bataille, G. (2003): "Arquitectura", en *op. cit.*, p. 20.

to del hombre que viene a la presencia con la mostración de esas imágenes que vienen de la noche de los tiempos hasta nosotros, son la entrada con fuerza (al igual que un intruso) en la mañana de nuestro mundo de un mundo que comienza y porque empieza no tiene fin. Esta ausencia de fin que está en el origen de lo naciente es asimismo el abismo del pasado irresoluto que se hunde en la noche de lo "Anterior". Jean-Luc Nancy escribe: "Una tumba siempre está abierta, como lo está una mujer en parto"[61].

Como un intruso nos alojamos en el vientre materno. Como un intruso salimos de él al entrar por la vía de la vida. Intrusión que es ir-adentro y par(t)ir a la vez. La tumba abierta, como lo está una mujer en parto (doble abismo, del pasado y del futuro), es la "nada de ser" que no es más que según un parto, un paso o franqueamiento. "El ser, dice Nancy, se franquea a cada momento: nacimiento, muerte, libertad, apertura, reencuentro, salto"[62]. El nacimiento, entonces, carece de un valor de presencia, y por lo mismo, no es separable de la muerte, de la pérdida. El nacimiento no redime de la muerte, no salva de la catástrofe, precisamente por ser salto y caída, franqueamiento: el paso que es la llegada y la partida, la pura salida del que solo "*Sale*", sin pasado ni rostro ni madre ni lengua ni sociedad; que ha salido de lo anterior persistiendo en el puro cambio de piel, en la muda, en la metamorfosis, en el espanto ("atopía del nacer"[63] de ese "comienzo que es salida"[64]).

---

61. Nancy, J-L. (2003): *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, p. 107.

62. *Idem*.

63. Cavarero, A. (1996): "Decir el nacimiento", en *Traer al mundo el mundo*, Barcelona, Icaria, pp. 115-146.

64. Blumenberg, H. (2004): *Salidas de caverna*, Madrid, La Balsa de la Medusa, p. 21.

Como un intruso el pintor rupestre se adentra en lo profundo de las cuevas hacia rincones donde no llegan habitualmente hombres y mujeres que se alojan, duermen y comen en ellas. Como un intruso su arte parietal entra por la vía de nuestro mundo y lo desgarra, lo reparte en un nuevo comienzo. Ante él nos volvemos más viejos y nos volvemos niños a la vez. Ese artista prehistórico no solo ha franqueado los límites del espacio habitable de la caverna; también ha franqueado los límites de nuestro tiempo. Ha pasado los límites de la pared a través del trazo de esas imágenes que se imprimen en ella. Pero igualmente, sin proponérselo, ha creado con su pintura la gruta que desgarra nuestro presente. Ha indicado y abierto la vía de la vida por la que hemos vuelto a entrar. Su arte naciente es también la vía de nuestro nacimiento. Como Alicia del país de las maravillas, nos volvemos más antiguos de lo que éramos y al mismo tiempo nos hacemos más recientes o nuevos de lo que nos volvemos[65].

¿Dónde, en qué paradero situar el nacimiento del arte, el nacimiento del hombre? ¿Dónde estamos cuando nacemos? "Hubo una vez…" ¿Cuándo? ¿Hace 25.000, hace 35.600, hace 40.800? No hay seguridad plena al respecto. Se cree que entre las más de 150 figuras, pinturas y grabados que se encuentran en la cueva de *El Castillo* descubierta en 1903, unas cuantas podrían ser las más antiguas, con una antigüedad superior a los 40.000 años.

Sin embargo, mucho más impresionante han sido para la mayoría, entre ellos para el propio Bataille, las 1.963 unidades gráficas catalogadas en los ochenta metros de longitud de la cueva de *Lascaux*, hallada en 1940. Esas pinturas y grabados de las distintas salas de la cueva datan de hace

65. Cfr. Deleuze, G. (1989): *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, p. 13.

aproximadamente dieciocho mil seiscientos años. Del impresionante número de figuras clasificadas hay una imagen (de las poquísimas escenas dramáticas que conozcamos del arte paleolítico) que llama particularmente la atención de Bataille. Se trata de la escena de un hombre, el "brujo" u "hombre-pájaro" (torpemente figurado) del pozo de *Lascaux*, que es derribado por la embestida de un bisonte (mucho más prolijamente delineado). El animal ha bajado los cuernos como si acabara de arremeter contra la víctima. Está enfurecido, ha alzado la cola y las crines de su melena están erizadas. Una larga lanza le atraviesa la parte trasera y los intestinos se desparraman en el suelo[66]. Como si a punto de desvanecerse saliera la fiera del animal que hace caer al hombre. Cuerpo caído y alzado a la vez: el "hombre-pájaro" tiene el miembro erecto (como el animal, a punto de morir y furioso al mismo tiempo). Como una ola que revienta, y antes de desaparecer, lanza al naufrago que cae en la orilla. ¿Qué es lo llamativo de la figuración gráfica de ese animal y ese hombre relacionados por el desarrollo de una escena? Ciertamente no está en lo anecdótico del drama mismo[67]. Está, digamos, en su *skené*, en su mundo invisible. En lo que Quignard llama *Danza* o *Ek-stasis* ("el no estar ahí del sí mismo"). Es decir, la escena donde según él toda escena tiene su origen en lo invisible.

"*Lascaux* –escribe Bataille– nos propone, en suma, no negar más *lo que somos*"[68]. Ahora bien, "no hay nada en mí –dice él en otra parte– que haya podido *reconocer*". *Ser*

66. Cfr. Curtis, G. (2009): *Los pintores de las cavernas. El misterio de los primeros artistas*, Madrid, Turner Noema, pp. 141-145.

67. Cfr. Leroi-Gourhan, A. (1984): *Las raíces del mundo*, Barcelona, Juan Granica Ediciones, pp. 183-184.

68. Bataille, G. (2001): "Frente a *Lascaux*, el hombre civilizado vuelve a ser hombre de deseo", en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, *op. cit.*, p. 264.

nunca quiere decir *estar dado*[69]. Es lo irreconocible que hay en nosotros. "Nunca puedo percibir en mí *eso* que es identificable y definido, sino solamente lo que surge en el seno del universo injustificable y que nunca es más justificable que el universo […]. Soy en la medida en que rechazo ser *eso* que se puede definir"[70]. No negar más "*lo que somos*" es no clausurar más la vía "hacia la monstruosidad bestial" indicada por los pintores de *Lascaux*. El arte es la presa en fuga, el animal que huye y que en la fuga deviene el depredador que nos da caza ("…entonces, provisoriamente, el hombre cae muerto y el animal se comporta como animal"). Volverse presa de la bestia es tornarse irreconocible para sí mismo; es dejar caer la forma humana en el gesto mismo de levantamiento o surgimiento de la figuración del hombre en las paredes del pozo. El hombre –dice Nancy– comenzó por la monstruosidad de su propia semejanza[71]. Ante la imagen el hombre se pone ante el animal como "lo que surge en el seno del universo injustificable". Entra con su arte en la vía de la vida, del surgimiento, del deslumbramiento, del ahogamiento que pertenecen a "ese aire de espantada natal que se ve en los rostros que todavía no son rostros" (Quignard).

Al figurar la caída del hombre ante la embestida del bisonte, el pintor de la gruta muestra la caída que es la mostración misma, en la que el hombre adviene como el surgimiento de la forma sin fondo, la extrañeza o desemejanza que viene como una intimidad abierta, la e-moción informe de un nacimiento. El bisonte es lo monstruoso de la aparición del ser que se muestra y que al mostrarse cae, esto es,

69. Bataille, G. (2001): "El no-saber", en *op. cit.*, p. 258.

70. *Idem*.

71. Nancy, J-L. (2008): "Pintura en la gruta", en *Las Musas*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 101-110.

entra en la vía del nacimiento y de la muerte, de la pérdida o salida del estado en que se estaba antes. El hombre se figura, se vuelve la traza de su mano que es la partera que lo arranca de un estado anterior, que lo desgarra al hacerlo venir y que con su desgarro abre la pared convertida en gruta, en la herida del "a-pared-cer"[72]: vía de *desencadenamiento del ser* (G. Bataille). El artista paleolítico no figura simplemente al animal, menos aún lo representa; hace de aquel una *Imago*: "la Sombra del Retornante", como la llama Quignard[73]. Por lo tanto, esa imagen no es lo meramente visible, lo vuelto presente a la visión diurna; es más bien la intrusión, la entrada por la fuerza de lo visible afectado de oscuridad (el acecho inquietante de "La otra vez" cuando regresa).

El pintor (o los pintores) no solo ha elegido la zona más oscura y extrema de la cueva, y no solo se ha sumergido en lo profundo del pozo para pintar una pared dedicada por entero a una de las pocas escenas dramáticas conocidas de todo el arte paleolítico; también ha sido desorientado por la alta concentración de dióxido de carbono que se acumula allí. Silencio de una humanidad sin frase, naciente, su silencio es lo visible que no se sostiene en pie demasiado bien. El artista del pozo de *Lascaux* es el taciturno que pinta en estado de aturdimiento; la luz de la lámpara que ilumina la pared arroja reflejos vacíos que se mezclan con las alucinaciones provocadas por la concentración de dióxido de carbono. El pintor introduce lo invisible en lo visible. En la desorientación, sus pantorrillas, su caja torácica, su nuca quedan sometidas a la inestabilidad de un vértigo insoportable. El mundo se tambalea justo en el punto de su surgimiento.

72. *Op. cit.*, p. 102.

73. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, *op. cit.*, p. 127.

Como figuración de una presencia extrañada, sí fuera de sí, el arte es también la mano tendida en la extensión de la noche hacia lo "Anterior", hacia lo que solo existe para nosotros como lo "Imposible", como anterioridad ek-stática, separada. El artista de *Lascaux* pinta en las tinieblas, en el pozo de una cueva, en el lugar más escondido y más oscuro, y así sumerge la visión en la anterioridad del hombre que surge a su vez en el gesto de la traza que lo vuelve hacia atrás. Al igual que la contractura retrocefálica de los bisontes cuando mueren, el pintor de la gruta "metamorfosea la visión del presente volviendo a sumergirla en la tormenta del tiempo que la permitió, y que lo precede como un abismo tan grande como la muerte"[74]. En ese gesto de la primera figuración humana de la historia, en la ejercitación de ese arte de sí que es su nacimiento, el hombre surge en el movimiento mismo de su caída; su venida a la presencia, el paso o franqueamiento de su llegada, es asimismo su inmersión en lo oscuro, una "danza de tinieblas" entre la vista y la ceguera, entre el día y la noche; un arte (arte de sí, sí fuera de sí) que es la venida al mundo (y del mundo) del hombre que viene de otro mundo.

La venida a la presencia del hombre que es el arte, la traza de su figuración, no es un arte del mundo humano. Por eso, como dice Nancy, lo que no tiene lugar alguno *en* el mundo es la venida misma del mundo, lo que es para siempre ajeno al mundo[75]. Lo para siempre ajeno al mundo, lo invisible a su luz, es el gesto de la mostración misma, lo monstruoso de la venida como ruina, cosa caída que (re) surge.

74. *Op. cit.*, p. 76.

75. Nancy, J-L. (2008): "Pintura en la gruta", en *op. cit.*, p. 108.

4.7 En su libro *Naufragio con espectador* Hans Blumenberg refiere el momento en que Lucrecio recurre por segunda vez a "la metafórica náutica"[76]. La primera vez que lo ha hecho es en el libro segundo de su poema cósmico. Pero si aquí dicha metáfora se vincula a la escena imaginaria de alguien que observa, desde tierra firme, el rumbo a la deriva de otro individuo en medio de la tormenta[77], en el libro quinto ella se refiere en cambio al nacimiento del hombre. Lucrecio, en efecto, habla esta vez del niño que, "como un marinero arrojado por las crueles olas, yace desnudo en el suelo, sin habla, carente de toda ayuda para la vida (en la versión de García Calvo dice: "en la indigencia y desprovisto de todos los socorros de la vida"[78]), una vez la Naturaleza, con grandes esfuerzos, lo ha hecho salir desde el seno materno a las riberas que baña la luz"[79]. Si la propia posición filosófica, ante y sobre el mundo natural, reposa sobre suelo firme e inamovible y disfruta de la propia perspectiva no perturbada del espectador racional, la expulsión del niño que ha sido eyectado desde el vientre de la madre al litoral de la luz (igual que el navegante es arrojado a la orilla por las furiosas olas en medio de la tormenta) le impide aquella posición de la distancia contemplativa en la que descansa el punto de mira del teórico. En el libro quinto Lucrecio concibe el nacimiento del hombre como un naufragio (por lo tanto como una *caída*)[80]. Se trata de la catástrofe del comienzo mismo

76. Blumenberg, H. (1995): *Naufragio con espectador*, Madrid, La Balsa de la Medusa, Visor, p. 39.

77. *Op. cit.*, p. 37.

78. Lucrecio, T. (1985): *De la naturaleza de las cosas*, Buenos Aires, Orbis, p. 300.

79. Lucrecio, T. (2012): *De rerum natura*, edición bilingüe, Barcelona, Acantilado, p. 429.

80. Blumenberg, H. (1995): *Naufragio con espectador*, *op. cit.*, p. 39.

de la vida precedida por la tormenta del tiempo que la hace posible.

Fuimos niños, fuimos infantes, fuimos recién nacidos, fuimos fetos, fuimos embrión, fuimos anidamiento, fuimos célula, fuimos encuentro, fuimos aleatoriedad, fuimos el viaje: la ida de cuerpos amantes, la pequeña muerte. De esta pequeña muerte somos el naufragio. La catástrofe, la caída, es el texto original de la indigencia, es decir, el fruto embrionario del goce espantoso.

Con su mano tendida hacia la oscuridad, desaprendida y desterritorializada, el arte inventa un *sexto sentido*. Este sexto sentido es el espanto, el sentido de lo desconocido en el mundo. Sentido de la extrañeza del otro tiempo, del abismo de la noche que engulle. Que engulle y expulsa. El hombre comenzó –escribe Nancy– en el silencio sosegadamente violento de un gesto (gesto primario de una "humanidad sin frase"). Este gesto "hizo temblar al hombre: y ese temblor era él"[81]. Es el temblor de la emoción, del placer de la mímesis que emociona ante lo desconocido que surge con ella. Presentimos –dice él– la emoción que nacía con las imágenes de las cavernas (que es nuestro destierro en nuestra propia tierra), "esa emoción que era su nacimiento mismo"; silencio y temblor de una humanidad "a la que nada hace pasar por otra cosa que lo que es: la simple extrañeza de la presentación"[82].

***

> Relato de una noche cualquiera: Pero esta vez se está solo y, hay que decirlo, no se trata de un viaje, no es

81. Nancy, J-L. (2008): "Pintura en la gruta", en *op. cit.*, p. 106.

82. *Op. cit.*, pp. 105-106.

> nada más que un desplazamiento de algunos kilómetros, una simple visita a un amigo que vive cerca. El paisaje es entonces familiar, la ruta es conocida. Se conoce la orilla, los rasgos principales, los caminos. Y sin embargo, por el solo hecho de que sea de noche hay un ligero desfase, ese ligero pero profundo gruñido desconocido. Es como si uno se deslizara por un mundo metamorfoseado, lleno de espanto, de movimientos asustadizos, de intervalos silenciosos.
>
> Pero de pronto algo surge de ese mundo. Un fantasma, una bestia: porque solo una bestia puede surgir así. Es un ciervo que ha sobrepasado la orilla y que, temeroso, se enfila paralelo a la carretera, contenido por las vallas.

Interrumpo aquí el relato, brevemente, para hacer un comentario a la pasada. El ciervo es un animal ancestral, venido de un lugar que precede, y varias imágenes de él se hallan en las paredes de las cuevas de la edad de piedra (de hecho en la cueva de *Lascaux* son noventa figuraciones de ciervos las que se encuentran, la serie más importante en frecuencia después del caballo).

El animal, como el arte, no conoce el progreso, solo conoce renacimientos, comienzos sin fin: es, como repite Quignard en sus escritos, "confusión de la noche eterna". Las ciervas que figuran en la cueva de *Covalanas* (España) parecen salir de la oscuridad.

> …De pronto algo surge del mundo de la noche. Espanto y belleza, gracia temblorosa, ligereza. Habiendo bajado la velocidad, uno lo sigue, ve su grupa que sube y baja con sus saltos, su danza. Se instaura una especie de persecución en la que no se trata, sobre todo no se trata de alcanzarlo, sino simplemente de seguirlo. Una alegría viene, extraña,

infantil, o quizás arcaica. Ya luego otro camino se le abre y el ciervo, después de una ínfima vacilación, se mete y desaparece.

Nada más, nada más que el instante furtivo y, a pesar de todo, banal: varias otras veces, y en tierras más lejanas, he visto bestias salir de la noche. Pero esa vez me trastornó, me sobrecogió por la violencia de una imagen de sueño. No sabría decir, pero fue como si en ese instante, en la extensión de ese instante, hubiera tocado con mis ojos un poco del mundo animal. Tocado, sí, tocado con los ojos, a pesar de que es la imposibilidad misma. De ninguna manera penetré ese mundo, al contrario, es más bien como si su extrañeza hubiese sido nuevamente declarada, como si justamente se me hubiera permitido ver un instante aquello de lo que como ser humano estaría siempre excluido, ya sea el espacio sin nombre y sin proyecto en el que libremente el animal se abre camino, ya sea esa otra manera de estar en el mundo que a través de siglos tantos pensadores han hecho un telón de fondo para poder especificar mejor el reino del hombre, aun cuando siempre me ha parecido que esa manera de estar en el mundo debiera ser pensada por sí misma, como otra manera de comportarse, otro impulso y simplemente otra modalidad de ser (¿Habría que decir otra modalidad de ser que es otro modo que ser? O para decirlo en el lenguaje de Bataille, ¿el "Ser" que no es el ser reconocible?).

Ahora bien, lo que me pasó esa noche y lo que en ese momento me emocionó hasta las lágrimas era a la vez algo como un pensamiento y como una prueba. Era el pensamiento de que no hay reino ni del hombre ni de la bestia, sino simplemente pasajes, soberanías furtivas, ocasiones, fugas, encuentros. El

> ciervo estaba en su noche y yo en la mía y estábamos solos el uno y el otro. Esa noche suya allegada a mí, cedida un instante, ese instante que entonces daba a otro mundo. Una visión, nada más que una visión –el "puro surgir" de una bestia.

Con ese relato abre su bello libro Jean-Christophe Bailly[83].

¿Desde qué momento el hombre deseó al animal, es decir lo extrañó, lo amó, lo miró ausente? ¿Desde qué tiempo remoto se encontraron solos, el uno al otro, el uno y el otro, disyuntos, en una vía de encuentro, un nuevo pacto entre seres separados, uno tocado por el otro, emocionado por su aparición, derribado por la embestida de su extrañeza, por la intimidad de una noche que llega sin previo aviso, que retorna furtivamente como un prófugo que huye y revuelve el tiempo? ¿Cuándo, desde qué lugar los ojos del hombre fueron tocados por lo invisible, heridos como una pared convertida en gruta que daba a otro mundo? ¿Desde qué pasado el hombre se vio extrañado? ¿Cuándo el animal dejó de ser simplemente objeto de caza, materia prima, elemento decorativo, incluso símbolo ritual y religioso, para devenir *Pensamiento*? Desde que fue hombre, desde la hora de su nacimiento. ¿Cuándo? ¿Dónde? Son los enigmas que brotan como la lava del abismo que engulle todas las cosas pasajeras.

4.8 Emmanuel Levinas, como se sabe, reflexiona y escribe sobre el gesto de la caricia. En su libro *Le temps et l'autre*[84] piensa este gesto como un movimiento en la relación absolu-

---

83. Cfr. Bailly, J-C. (2014): *El animal como pensamiento*, Santiago de Chile, Metales Pesados, pp. 15-17.

84. Levinas, E. (1993): *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós.

tamente original de *Eros*[85]. La caricia es erótica en el sentido de que ella tiene lugar a través de la separación irreducible que divide los seres y abre la distancia sin medida que pone al sí mismo en relación con la alteridad. Gesto patético, la caricia consiste en la relación con aquello que se nos oculta para siempre, que sin ser neutralizable o asimilable en su otredad se retira en su misterio absoluto. Su patetismo no es sino la imposibilidad de tocar lo acariciado, de convertir en objeto eso que se busca con la caricia y que por el contrario se sustrae como lo esencialmente otro e inaprehensible en el movimiento mismo del acariciar. La caricia es búsqueda sin objeto, por lo tanto sin saber, sin conciencia de lo que se busca. Este "no saber" dice Levinas, este "desorden fundamental" (esta "desorientación" diría Quignard), le es esencial. A él pertenece el movimiento de la caricia en tanto *Eros*, es decir, como búsqueda que difiere de la posesión y del poder, que difiere del concepto: "no es lucha, ni fusión, ni conocimiento"[86]. En un mundo en el que todo se da, lo acariciado no se toca, no se da jamás. Es como "un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto" con algo "siempre inaccesible, siempre por venir". Espera sin contenido, la caricia "está hecha del aumento del hambre"[87].

La caricia es deseo de lo invisible[88]. Es deseo de un "país" en el que no nacimos. Y porque nacimos en un mundo que es no es el país que deseamos, país completamente extraño, nada de este mundo de la luz, mundo del sujeto, puede sa-

85. Cfr, *op. cit.*, pp. 127-134.

86. *Ibid.,* p. 132.

87. *Ibid.,* p. 133.

88. Levinas, E. (1997): *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, pp. 57-59.

ciarlo. Lo "Deseado", escribe Levinas, no calma este deseo, lo profundiza; por relación a él, a su esencial alejamiento, y más allá de todo lo que simplemente puede colmarlo, el deseo podría decirse "se nutre de su hambre"[89].

En su libro *Le temps et l'autre* Levinas dice que eso inaccesible de *Eros*, el misterio hacia el que tiende la caricia que busca y espera en la distancia de un por venir sin contenido, es la *femeneidad*. Pero en *Totalité et infini* su autor sugiere pensar la exterioridad de eso otro no aprehensible, no conceptualizable, como un país no natal del que somos desde siempre extranjeros. Este país sería lo invisible del deseo. Por otro lado, en su libro *Autrement qu'être ou au-de là de l'essence*[90] Levinas mienta la exterioridad de lo no-totalizable y, por tanto, no interiorizable como diferencia, en términos de un "pasado inmemorial", no atribuible a la unidad o articulación cronométrica del tiempo presente. La *Diferencia* como lo otro que ser, lo otro del ser diferente, permanece extraña a todo presente y a toda representación y, en consecuencia, se refiere a "un pasado más antiguo que todo origen representable, un *pasado* pre-original y anárquico"[91]. En este libro, en suma, su autor piensa lo "invisible" y lo "separado" como un pasado no perteneciente al orden de la presencia, es decir, más lejano e inconmensurable que todo objeto perdido, un tiempo perdido por adelantado e "irrecuperable por medio de la memoria y de la historia"[92].

¿Podríamos decir que lo femenino es el "país otro", invisible, que se retira en el movimiento del deseo que lo espera,

89. *Op. cit.*, p. 58.

90. Levinas, E. (1995): *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

91. *Op. cit.*, p. 53.

92. Cfr, *op. cit.*, pp. 54-55.

que lo persigue a través del gesto de la mano que acaricia la piel? ¿Es esta piel la orilla, la frontera de un contacto imposible, la intimidad abierta que nos vuelve hacia un pasado sin origen, sin presencia, oscuridad intocable e impenetrable por la mano que la busca sin objeto, sin saber lo que busca: caricia ciega? ¿Es este pasado anárquico e inmemorial, perdido de antemano, el "sin contenido" de un por venir que ahueca el tiempo como el hambre que se profundiza y se sacia de sí? Provenientes del mismo pensamiento de Levinas, de lo que este nos invita a pensar, estas preguntas nos llevan, no obstante, por fuera del argumento de Levinas y de los conceptos con los que él construye este argumento.

La mano que pide, que busca lo que no está ahí, es decir que pinta en el silencio de la humanidad, es búsqueda infinita e infinitamente escenificada en el punto oscuro de desfase entre la vida (lo "Anterior" invisible) y la grafía de la vida. Como toda escenificación la grafía le da la espalda a lo invisible, pero no sin que ella (la imagen inscrita en la superficie de la pared del pozo) sea afectada por eso que deja atrás: eco sin voz de un tiempo ancestral que se crea, la grafía es el resurgir de lo "Anterior" en la forma de una aparición monstruosa; el brotar sin tiempo de lo invisible en la forma del resplandor que enceguece. *Todo lo que se ve no es todo. No se ve todo* (Quignard). "Límite", "nacimiento", "vacío", "muerte", "muda" pertenecen a cada imagen como su defecto, su temblor, su caída, como aquello ante lo que cada escenificación no deja de totalizarse interrumpiéndose allí. Lo que aparece de la imagen, se ve, pero el gesto a partir del cual la imagen se produce nunca se ha visto. Es la escena. La escena no está presente en la escena.

Como la mano que acaricia sin poder tocar, sin poder alcanzar lo que desea, mano que está más cerca del luto que de la prenda, la mano del pintor de *Lascaux* avanza en la

"cosa oscura" que envuelve el lugar donde se interna. Su saber, saber de la aparición, saber del *homo sapiens sapiens*, saber desdoblado (como el eco de una voz ausente), vuelto *Imago*, por eso mismo saber extrañado, en el límite del no-saber, es una especie de conocer taciturno, neblinoso, brumoso, crepuscular (donde el crepúsculo se confunde con la víspera del alba desorientada). El fondo de donde viene ese saber sin objeto del hombre, que es el mismo hombre, y hacia el que es reconducido, viene de muy atrás, viene del silencio antes del lenguaje, del otro lado del mundo de la luz. Pues como la noche, negra es la caverna, negro es el otro mundo del que somos el centro hueco y el eco mudo, el vacío y el hambre.

Desear, escribe Dufourmantelle, viene con fulgor[93]. Fulgor: brillo o resplandor muy intenso de una cosa. Este brillo, distinto al *eidos* platónico, es el resplandor que golpea como la violencia del hambre con furia, con furor (como los choques de las olas de la tempestad -según escribe Lucrecio- que regresan de modo infatigable sobre las rocas negras que las desgarran. Es el resplandor de un estallido por el furor de un golpe, que desata el aspecto y convierte la luz en granos. Furor, como escribe Quignard, que transforma en polvo la visibilidad del mundo). ¿En qué se asemejan el naufragio y la caricia? La caricia, al igual que el nacimiento, es decir, la caída desorientada del cuerpo náufrago, es deseo que viene con fulgor, falta, sed, hambre, espera, vértigo. Es el vacío en el centro del cuerpo, hueco y oscuro, por un hambre que llega con el grito de espanto del nacimiento.

4.9 Solo se acaricia, solo se desea lo irreconocible. Solo hay reconocimiento en la extrañeza, en la desemejanza de lo que

93. Dofourmantelle, A. (2015): *Elogio del riesgo*, *op. cit.*, p. 280.

no se deja representar del todo; en la aparición monstruosa, sórdida, de lo que está ennegrecido por el luto, oscurecido por la no presencia. Es la madre irrepresentable abandonada y que abandona al que sale angustiado de su sexo; es también el infante que abandona el niño que se muda con el ingreso en la lengua. La madre negra, la madre perdida, es la madre sucia, manchada por la bolsa que se reventó; ensuciada por la mezcla de sangre y mierda. El recién nacido huele a ella (B. Pascal).

En su texto "Pintura en la gruta" Nancy escribe que en el silencio de las primeras pinturas, en el silencio de toda pintura, de toda música, en el silencio de la forma (lo que Quignard llama "danza nocturna") no se trata "del silencio que retiene y reserva, sino del que deja sobrevenir la extrañeza del ser (su comienzo)". Silencio que es tensión de la palabra, su vibración, su garganta, la que no deja pasar ni postular significación alguna[94]. La pintura "debe en consecuencia –escribe Quignard– ser algo distinto a una frase, es decir, algo distinto a una representación"[95]. Este silencio del que hablan Nancy y Quignard es lo irrepresentable del arte como nacimiento que se vincula al centro de la vida, es decir, al vacío en el centro del cuerpo. A la herida. Al cordón desanudado. En su libro *Les Ombres errantes* Quignard escribe: "el arte […] antes de escapar de la norma, se aproxima a lo vivo. No es excéntrico: está en el núcleo del centro"[96]. Vale decir: el arte está en el núcleo de la boca hambrienta.

Todo arte es un arte de *lisiados*.

94. Nancy, J-L. (2008): "Pintura en la gruta", en *op. cit.*, p. 105.

95. Quignard, P. (2015): *La imagen que nos falta*, México, EdicionesVe, p. 48.

96. Quignard, P. (2014): *Las sombras errantes*, *op. cit.*, p. 20.

Desde inicios del siglo pasado, cuando se descubrieron y se escribió en 1906 sobre las 160 manos pintadas en negro o rojo de la cueva de *Gargás*, se sostuvo la tesis de que muchas de las que aparecían allí con dedos menos eran manos mutiladas por un rito sacrificial o manos amputadas por efecto del congelamiento o de alguna enfermedad. "La hipótesis de las manos mutiladas ha sido, pues, aceptada por una mayoría de los prehistoriadores, pasando así, sin una rigurosa verificación, al acervo de la tradición científica"[97]. Frente a esta hipótesis los prehistoriadores contemporáneos han sostenido recientemente, por el contrario, que esas manos pintadas en la pared no están cercenadas, sino que corresponden a una posición definida que obedece seguramente a una posible homologación entre las manos y los animales o a ciertos símbolos utilizados en la caza o en rituales. Vale decir: "las manos podrían haber sido el equivalente de animales o de signos, asegurando, con el juego de dedos, la expresión de diversos temas"[98].

Como sea, más allá de la forma de organización de la evidencia empírica y de las posibles conjeturas o hipótesis que se siguen de esta, esas manos, se podría decir, son de todos modos manos lisiadas. Al lado de animales y signos diversos esas manos puestas sobre la pared, pegadas a ella, no agarran nada. Están tendidas y expuestas, ofrecidas como la forma de una prensión abandonada. Presentación desnuda, sin prenda y sin concepto, sin aprehensión, esas manos pintadas no presentan sino su exhibición. "La mano del primer pintor, el primer autorretrato, se muestra desnuda y silenciosa, y hace suya una

97. Leroi-Gourhan, A. (1984): *Símbolos, artes y creencias de la prehistoria*, Madrid, Ediciones Istmo, p. 494.

98. *Op. cit.*, p. 506.

insignificancia que todo desmiente cuando ella aferra un instrumento, un objeto o una presa"[99].

Son las manos vacías que abrazan la "generosidad ruinosa", el "halo de ardor tembloroso e invisible" de lo que no está en su lugar, de lo inapropiado. Son las manos lisiadas que no están prendidas sino a su propia desligadura. Lisiado no solo es el dañado por un golpe, el que está afectado por una lesión que lo ha dejado herido (la herida del desgarro de la salida natal cuya marca es el ombligo que divide nuestro cuerpo, lo pone fuera de sí); es también la condición de aquel cuya manera de pedir es no poder pedir (el grito de hambre del recién nacido y la mano mendicante tendida hacia la oscuridad). Leyendo una frase del orador romano Arellius Fuscus ("*Genus est rogandi rogare non posse*"), Quignard escribe: "Por lo que no sabemos decir, pedimos"[100].

A ojos del romano Albucius el relato consiste -como en Marco Aurelio- en una "cesta de junco" donde son recogidos "lo ruinoso", "lo abandonado", "lo aparecido", "la ruina que surge". Como el ciervo en el relato de Bailly. Como el caballo galopante y desbocado que deja atónita la mirada del niño en el relato de Bataille. Como el bisonte herido en la pintura de *Lascaux* (herida que vuelve la pared gruta por donde sale el hombre, naciente, como una aparición monstruosa: la visitación desde lo anterior que abre el tiempo). Como el primer rinoceronte negro que ven los romanos y que encanta al joven Albucius, cuando este ha cumplido los catorce años (está de muda, cambia su voz, su rostro se cubre de pelo). El ciervo, el caballo, el bisonte, el rinoceronte, al igual que el infante recién nacido, al igual que el arte, son

99. Nancy, J-L. (2008): "Pintura en la gruta", en *op. cit.*, pp. 103-104.

100. Quignard, P. (2014): *Albucius*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, p. 44.

los "habitantes de los intersticios", lo "manchado", "lo que puede ensuciar", es decir, lo que puede ensombrecer la línea fronteriza "que debería separar la vigilia del sueño". Son "los habitantes de las fronteras, ya se trate de territorios, de países o de cuerpos"; "lo que se debe colocar aparte (o quitar de la vista)". Son los "fantasmas", "todo lo que 'no está en su lugar'". "*Sordissimo*" lo llama Albucius. "*Sordissimo*" es todo aquello que "pertenece al reino de lo inapropiado".

Pero lo que recoge no salva del naufragio. Al contrario, la "cesta" -el *logos* según Frontón- es ella misma el "desperdicio", lo disperso de la destrucción, la lengua que resta del naufragio que solo recoge abandonando, arrojando a la deriva, a la errancia de un cuerpo disipado entre dos abismos. Ella recoge aquello que bota la ola, es decir, lo caído, lo arrojado como un náufrago a la orilla, a la ribera entre la tierra y el mar, entre el código y la locura.

Si el relato -como el nacimiento- es una partida cuyo resultado se ignora es porque él es la "cesta", el "sepulcro abierto" donde merodean los insepultos en forma de larvas, "infectan la luz de luces, de lémures, penetran la noche y la llenan de sueños"[101].

Cuenta Quignard que los antiguos romanos, antaño, designaron ese "volumen repleto de agua" que era el "espacio materno" con el nombre del que se servían para designar "la envoltura de piel donde conservaban algo que beber cuando se desplazaban. Lo llamaron un odre (*uteros*)[102]. Ese lugar -escribe Quignard- es también un tiempo para una especie que respira. Es el lugar de los lugares del que huelen los relatos de Albucius.

---

101. Cfr. Quignard, P. (2016): *Pequeños tratados II*, México, *Sexto*Piso, p. 216.

102. Cfr. Quignard, P. (2017): *El origen de la danza*, *op. cit.*, p. 191.

El nacimiento es la fecha del "odre reventado", de "la caída del agua que salpica", que mancha, que ensucia. Somos los salpicados por la caída del agua del *uteros* roto. El logos es la escritura inquietante que hospeda como su página lo salpicado, lo enlutado por el volumen de agua incontinente que nos precipita. El logos es el simulacro de la madre perdida. La prenda de lo inaprensible que amamos.

V. ¿Qué significa habitar?
O sobre la idea de una *ascesis sombría*

> *A quien nunca quiso abismarse bajo la superficie de la tierra le falta una de las experiencias esenciales de la subjetividad.*
>
> P. Sloterdijk.

> *Un más –en el que nos sobrepasamos, donde el conocimiento de nosotros mismos está comprometido, sin el cual se nos escapa una parte de nosotros.*
>
> G. Bataille.

5.1 ¿Qué significa habitar para ese animal nocturno y de paso que somos? ¿Qué significa *estar-en* el mundo para esa creatura que viene de otro lado, animal *alotópico*, y que conserva en uno de sus suelos psíquicos –el más profundo– el trauma del desgarro, de la separación del nacimiento y de la angustia respiratoria que la acompaña[1]? ¿Qué significa *estar-en* para el animal que llega sin lugar propio, entre dos reinos, al interespacio que escinde el reino anterior perdido y el último reino? En suma, ¿qué significa habitar, y por lo tanto existir, para el animal que lleva la marca de un doble *pathos* contradictorio: la "topo-filia" y a la vez la "topo-fobia"? Habitar para el animal, que en su venida está abierto al mundo como el que a un tiempo le da la espalda, es siempre un problema. Peter Sloterdijk plantea con preci-

1. Cfr. Rank, O. (1962): *El trauma del nacimiento*, Buenos Aires, Paidós.

sión esta cuestión: "¿Dónde estamos, cuando estamos en el mundo?"[2]. Aquí, en esta cuestión, no solo importa el contenido de lo que se pregunta, lo preguntado, sino también –y quizás más crucialmente– la pregunta misma. Esta misma, y no solo su contenido, pone de manifiesto y es el lugar de un "extrañamiento del mundo". Hay preguntar en –y como – la *incomodidad*, en la que entra en cuestión "no solo una dimensión intelectual o cognitiva, o como se la llame", sino la forma de estar o de habitar. En el preguntar está implicada "una especie de fuerza pasiva que sustrae del mundo", que conmueve la tranquilidad de estar conciliado con uno mismo, con los otros, con el mundo; un desajuste en el estar que molesta y produce lejanía[3]. Es en esa *incomodidad* en la que no dejamos de *ensayar* respuestas, de inventar, en la pregunta, en la puesta en cuestión del mundo en que somos, nuevas formas de vida (no tanto "otro mundo" como un "mundo otro"). El preguntar se vincula a nuestra infancia irredimible, y con esta, a nuestra condición de creaturas nacientes.

El nacimiento, el nuestro, el que nos condiciona desde siempre, desde el primer día una vez ("Érase una vez…"), pero a la vez como "el tiempo fuera del tiempo", como la mancha ilegible en el calendario doméstico que fecha nuestro inicio biográfico, es –como escribe P. Quignard– el advenimiento que no remite a ningún pasado, ya que es la anterioridad no contable de una aparición importuna, perdida, sin imágenes, sin palabras, no figurable e indomesticable, ineducable y desobediente en el mundo familiar, el

2. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos, p. 285.

3. Cuestión del preguntar y su relación con el habitar que es lúcidamente expuesta por Emmanuel Biset. Cfr. Biset, E. (2010): "Glosas políticas", Revista *Nombres*, Nº 24, Universidad Nacional de Córdoba.

mundo de los recuerdos, de los nombres, de las palabras, de las imágenes, de la historia social y personal, de los objetos intercambiables, monetarizables, acumulables; mundo del pasado[4]. El nacimiento es "la vez" del "había una vez" sin pasado. Desde ese primer día, incluso antes –desde que se nos espera, desde el día en que habiendo sido concebidos somos el futuro, la promesa de otros–, somos en el pasado, aunque a su vez como un intruso, la parte alborotadora que "no pertenece", "no participa", parte suelta del lugar mendicante del que llega, del siempre ausente. Así como la esfera nocturna, la antigua bolsa materna, es el lugar perdido, el "Aquí" no localizable de nuestro *estar-en* el mundo, asimismo el nacimiento es el día ausente de nuestro primer día. Anterior al nacimiento es nuestra vida no nata, la madre uterina, la madre ciega y oscura, y el medio complementario no personal, prehumano (la acompañante, la hermana hospitalaria que fue nuestro primer "ser-con", la membrana envolvente y nutricia). Anterior también es nuestro nacimiento respecto al pasado. El nacimiento no es nuestro pasado, es la vez anterior con la que recién comienza para nosotros un pasado que se va acumulando y en el que vamos siendo inventados y domesticados. Anterioridad ante-biográfica que solo fue posible por esa primera hospitalidad, en ese lugar nocturno de antiguo hospedaje que se refiere a la "paleofiloxenía": una *hospitare*, un recibimiento más antiguo que nosotros. La madre biológica es siempre la madrastra que nos recibe después. Que nos recibe después del abandono primero.

Si nuestra condición de nacientes, de advenedizos llegados de otra parte, nunca nos abandona, es la condición mis-

4. Cfr. Quignard, P. (2017): *Sordidísimo. Último Reino V*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, pp. 58-59.

ma –insuperable– de nuestra existencia como "*Ek-sistencia*", entonces nuestro *estar-en* el mundo es siempre un estar extrañado en su habitación, en la búsqueda de un rincón en esta que sea para nosotros un ángulo de retiro. Habitamos el mundo en el sueño de una salida, buscando en cada parte suya "lo de otra parte". La paradoja es esta: el mundo solo se vuelve habitable en la medida en que nos volvemos –en él– hacia ese lugar "*anoíkeion*", impropio, fuera de casa, "inhabitable" (pero que está –como su marca o huella– en nuestro más intenso deseo de habitación). O bien, dicho de otro modo, el mundo solo se vuelve respirable en la medida que alcanzamos –en él– ese límite o umbral en que nuestra respiración se suspende: punto de apnea o de sueño profundo en el que nos sumergimos; nos sumergimos para encontrar una salida. Entonces devenimos la apnea, el delirio que es la imaginación en la respiración propia del mundo, la respiración interrumpida o la angustia de la partida en el aliento perpetuo del cosmos. Ese aliento cortado que es nuestro grito de nacimiento: la venida al mundo que se anuncia a su vez como nuestra primera protesta contra él, la llegada que es a su vez manifestación de disidencia. Venir al mundo como un saliente; nacer a él como una *visitación*, irreconocible en el mundo de los vivos ¡Que el nacimiento sea a su vez una partida! Nacientes, somos creaturas advenedizas en busca del lugar perdido, deseado como mundo posible, otro; si lo deseamos es porque somos vivientes-*fuera-de-lugar-en*-el-mundo. Lo "sórdido", como lo llama Quignard. Es nuestra condición *alotópica* la que hace de nosotros animales utópicos, o mejor, "anatópicos".

> ⁎ La expresión *allos topos*, "otro lugar", es pronunciada por Sócrates en su discurso de despedida, en estrecho vínculo con el otro término central

de su filosofía: *metoikesis*, "traslado" o "cambio de morada". Así, al final de su vida, Sócrates señala en *Apología* la posibilidad de que la muerte sea precisamente una transformación, un cambio de elemento o de morada para el alma "de este lugar de aquí a otro lugar" (40c)[5]. Frente a esto, Sócrates pregunta: "¿Sería acaso malo el viaje?" (41a). De manera similar en *Fedón*, justo un poco antes de beber la pócima mortal, Sócrates ruega a los dioses que "este traslado de aquí hasta allá resulte feliz" (117c)[6].

Pero si partir significa trasladarse de un lugar a otro, una muda de morada, entonces, en rigor, la muerte no puede ser una partida o viaje. Al menos que se crea que hay un mundo o reino después de la muerte. O al menos que pensemos que en la muerte cambiamos de elemento al trasladarnos o mutar como restos sobrevivientes en el recuerdo de los que quedan[7]. O al menos, en fin, que se crea que la muerte es transformación y disolución de un ser en otro, dentro de la naturaleza. Por esta razón, como advierte Sloterdijk, la *metoikesis* ha de tener un alcance mucho más amplio que el del contexto de la escena de la muerte socrática. De hecho, en el pensamiento estoico romano ese tránsito de un elemento de vida a otro tendrá un sentido más extenso y será concebido como inmanente a la naturaleza de la que somos parte. Así,

5. Platón (2007): *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos.

6. Platón (2007): *Fedón*, Madrid, Gredos.

7. Cfr. Nancy, J-L. (2016): ¿Qué significa partir? Una Conferencia, Buenos Aires, Capital Intelectual.

por ejemplo, Marco Aurelio (121-181 d. C.) escribe: "Todo cuanto divisas, en un abrir y cerrar de ojos, va a transmutarse, cesará de existir. ¡De cuántas cosas has presenciado ya tú mismo las transformaciones! Piénsalo constantemente. 'El mundo es una mutación continua; la vida, una imaginación'" (IV, 3)[8]. Por tanto, la muda o cambio de elemento ya no es parte de "un discurso sobre el alma que se representa como una fuerza inmortal y, al mismo tiempo, trashumante, que atraviesa elementos o esferas"[9]. Ahora, la expresión forma parte de una ética de sí mismo, cuya práctica de sí es inseparable del conocimiento de la naturaleza como metamorfosis continua. Ligada a un tal conocimiento, la regla ética en el cuidado de sí es no aferrarse a la vida terrena como presencia inmutable ni a las cosas de este mundo (las "cosas humanas"), precisamente porque somos parte de un cambio continuo, de una muerte que es parte de la vida que muta y se traslada de un elemento a otro.

ϰ Es necesario recordar que en algunos ensayos de Diderot persiste, dentro de un nuevo contexto, el principio estoico de una transformación de sí, de acuerdo a una naturaleza que, según el autor, no se deja encerrar ni fijar dentro de los parámetros estabilizadores y dogmáticos de la sociedad. Vivir "según la naturaleza" es vivir en una permanente mutación de sí a la que llama el traslado contradogmático de la mirada desde la inteligencia

8. Cfr. Aurelio, M. (2012): *Meditaciones*, Madrid, Taurus.

9. Cfr. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 90.

> lúcida. Es este traslado en la transformación de sí, no desde un mundo a otro trascendente, sino de sí mismo por sí mismo en la puesta a prueba de las propias creencias, el que Diderot identifica con la figura del ecléctico. "La ambición del ecléctico –escribe en la *Enciclopedia*– es reformarse ante todo a sí mismo". En su ensayo *El paseo del escéptico* (1747/1831), Diderot pone en el centro de la historia la otra figura, que unas veces es complementaria y que otras tiende a confundirse con la del ecléctico. Si este es el viajero que sabe poner en perspectiva las costumbres y creencias de una sociedad, el escéptico es el que hace del paseo junto a su acompañante la experiencia de una razón práctica que va ensayando todo lo que se le pone al paso, dudando de todo cuanto cree y creyendo todo lo que, cambiando la manera común de pensar, el uso de su inteligencia y de sus sentidos le ha mostrado como cierto[10].

5.2 En consecuencia, según lo indicado en las notas, son distintas las perspectivas desde las que se ha pensado el "otro lugar" y el "traslado" que él implica. La perspectiva platónica de la migración trashumante de las almas y la perspectiva estoica o ilustrada del traslado de la mirada en la inmanencia del devenir de la naturaleza y de la práctica de transformación de sí. A las que cabe añadir, entre varias otras más, la perspectiva de la peregrinación y la del ascetismo monacal. El paradigma que domina en estas últimas

10. Cfr. Diderot, D. (2016): *El paseo del escéptico*, Navarra, Laetoli; Diderot, D. (2009): *Pensamientos filosóficos*, Barcelona, Proteus; Aramayo, R. (2016): *Epílogo* a *El paseo del escéptico*, Navarra, Laetoli, pp. 97-122.

es el del Éxodo. Huida hacia delante, en línea recta, por la vía abierta del desierto, extramuros del imperio y su centro de significancia. Como han señalado Deleuze y Guattari, el éxodo del pueblo hebreo ("el pueblo del desierto") tiene todo un pasado nómada, y su línea de desterritorialización debe mucho a las máquinas de guerra de destrucción nomádica contraimperial[11].

De hecho, en el significado mismo de *peregrinus* está contenida la idea de una línea de huida nómada, que es anterior a las formas codificadas que a lo largo de la historia fue adquiriendo y que establecieron su desarrollo, su objetivo y su finalidad. Peregrino, en principio, no es el que se dirigía a alguna parte, sino el "de otro lado", el extranjero, el exiliado, que hacía de este exilio la vía de su propio paso. Es decir, peregrino era ante todo el "que *no está en su casa allí donde camina*"[12]. Este es el sentido que en parte heredaron los llamados "padres del desierto", cuando afirmaban no estar en la tierra sino como en país de tránsito, desenraizados del linaje familiar y del suelo patrio, y desapegados de bienes y riquezas. La tierra entera se vuelve la morada transitoria en la que se improvisa un refugio en la noche, para el recomienzo de un caminar que no hace aquí permanencia. *Xeniteia* es la condición de extranjería en el mundo del que ha decidido partir, desapegarse, abandonar y caminar en un proceso de conversión que sigue una llamada. El personaje de la figura del Éxodo es, en tal sentido, Abraham ("Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré"). La tierra prometida es el otro

11. Cfr. Deleuze, G. & Guattari, F. (2004): "Sobre algunos regímenes de signos", en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, pp. 123-132.

12. Gros, F. (2015): "Peregrinación", en *Andar. Una filosofía*, Madrid, Taurus, p. 117.

reino hacia el que se dirige el caminante, en esta tierra que para él se ha vuelto desierto: espacio desolado y abierto de una *peregrinatio perpetua*.

El desierto es –según la afortunada fórmula de Régis Debray– la ecología del Dios único: "en él se abre camino a Yahvé". Pero se trate de Moisés, Jesús o Mahoma, es decir, ya sea con el "Éxodo", la "Tentación" o la "Huida", nuestros profetas del "verdadero Dios" fueron todos "peregrinos de las arenas". El desierto no solo es el espacio físico mediador entre los mortales y el "Eterno", es también el espacio de una división y de una puesta a prueba en la que se confrontan fuerzas opuestas. Esa "tierra de nadie", opuesta a las habladurías de la ciudad, dice su verdad al hombre, pero en tanto que el ecosistema de una divinidad que pone una y otra vez a prueba a sus elegidos antes de revelárseles ("Te conduciré al desierto y hablaré a tu corazón"). Sin embargo, este corazón ha de pasar el examen de su pureza. La aridez es la condición ambiental para la cura de los ídolos, es decir, de los dioses falsos –falsos por ser muchos. Así, lo desolado se opone a lo superpoblado como el "verdadero Dios" se opone a los falsos, como lo mineral se opone a la vegetación[13]. Si el desierto es el medio físico para la cura de los falsos dioses, la ascesis es el medio espiritual para la depuración del corazón.

"Se desciende a la ciudad, pero se asciende al desierto". Los que se adelantan a la historia mediante la ascesis y la plegaria siguen "la lección del Desierto", que ordena quemar las naves dando la espalda a las idolatrías[14]. El Profeta es una *vox clamans in deserto*, que conmina a los reunificados

13. Cfr. Debray, R. (2005): *Dios un itinerario*, México, Siglo XXI. Cap. III.

14. *Op. cit.*, pp. 66-67.

de los bajos fondos a afrontar los agotadores ascensos al "Reino" a través de lo desconocido.

> No hay –escribe Debray– ningún 'despertar', ninguna refundación monoteísta que no haya buscado "la palma del desierto"[15].

Si el desierto era para el profeta o el peregrino lugar de paso (toda la cuestión es cómo atravesarlo), para el eremita que ha elegido la vida monacal el desierto –ya sea como espacio físico o simbólico– es lugar de morada (toda la cuestión es cómo habitarlo). Vuelto *locus vivendi* para los llamados "Padres del desierto", el desierto otorga la sagaz visión de la banalidad del reino de este mundo y con ella la fuerza que capacita para el abandono de sí y para la ascesis que sirve de puerta de entrada al paraíso perdido. La ascesis se convierte en una ejercitación en el desierto como lugar de habitación para un renunciamiento sostenido. Lo dice de manera expresa Juan Casiano (360-435 d. C.) cuando escribe que "a quienes anima la sed de plenitud" la "vasta soledad" del "desierto" fue la "morada" y el "hogar" de "la más encumbrada perfección" (I, 1-2)[16]. La condición de extranjería en el mundo ha de ponerse de manifiesto, entonces, no tanto mediante el vagabundeo (que es solo relativo al cuerpo), cuanto más bien mediante la actitud de retiro en la "celda interior", cuyo medio acósmico es el desierto. Como consigna la literatura monacal desde sus comienzos, la vida ascética no debe agotarse en el camino sino profundizar en la preocupación constante y sostenida por desmontar todo apego al mundo, mediante la práctica de los ayunos, vigi-

15. *Idem*.

16. Cfr. Casiano, J. (2019): *Colaciones*, vol. 1, Madrid, Rialp.

lias, retiros y meditación de las máximas de los "ancianos" o "antiguos".

"Monje" es el término que originariamente se aplica al hombre de fe que vive en solitario, retirado de la sociedad, que ha elegido como forma de existencia la vida monacal. Y el monasterio es su morada. Pero este monasterio era inicialmente una gruta, un sepulcro o una fortaleza abandonada. Ejemplar, en tal sentido, es la vida de San Antonio (251-356 d. C.); monje asceta que se internó en el desierto y que, habiéndose despojado de tierras y bienes y de todo lo que lo ataba a la sociedad y a este mundo, y habiéndose retirado antes a un sepulcro, se encaminó al monte y se estableció en una fortaleza abandonada ("Vivió en solitario unos veinte años, entregándose a la ascesis, sin salir y sin hacerse ver. Después […] Antonio salió como de un santuario, iniciado en los misterios e inspirado por el soplo divino"[17]). Lo que hace Atanasio (296-373 d. C.) en la carta de rememoración de la vida de Antonio –uno de los más importantes documentos del "monaquismo primitivo" (357 d. C.)– es describir su proceso de muda y de traslado de morada, que va de un polo a otro, de la muerte al nacimiento; del despojo del que muere para el mundo a la desnudez (despoblamiento mental y purificación de las antiguas creencias o imágenes, simbolizado en la lucha contra los demonios que pueblan el desierto) del recién nacido a la "vida del cielo". Y entre ambos el desierto, que es sepulcro y también gruta. De esta el asceta sale, como el recién nacido sale de la anterioridad nocturna, a la atmósfera espiritual en la que el cuerpo bien recibido se inspira de un nuevo soplo ("*Pneumatophoro*, dicen los griegos: portador del y portado por el espíritu, el

17. Atanasio (2017): *Vida de Antonio*, Madrid, Ciudad Nueva, pp. 48-49.

soplo divino"[18]). Entonces el desierto se convierte en seno –la "montaña interior" ("Consideraba aquel lugar –escribe Atanasio– como su propia casa")[19].

No cualquiera puede habitar el desierto. Este es hogar para inspirados. E inspirados son todos aquellos que, habiendo recibido el soplo divino, perseveran en la ascesis, es decir, se ejercitan continuamente en el nacimiento a la "vida del cielo", en una perpetua lucha de sí contra sí ("Nosotros cada día –dice San Antonio, rememorado por Atanasio– debemos perseverar en la ascesis, conscientes de que, si nos descuidamos un solo día, el Señor no será indulgente a causa del tiempo pasado"[20]). El desierto es el lugar de la vigilia sin descanso como vía de purificación y de acceso a la verdad; la morada de los muertos de este mundo que -como espectros venidos de otro lado- se han vuelto una sombra para sustraerse mejor de nuestro "teatro de sombras"[21]. El asceta muere para todo lo mortal, y en la muerte nace a una vida que se mantiene en vilo en el medio del desierto, a la espera del otro "Reino". Así, en el siglo VII, Juan Clímaco recuerda las palabras del Profeta: "Quieto es aquel que dice: *Yo duermo, y vela mi corazón*"[22].

Como muestra Michel Foucault en su clase del 28 de marzo de 1984, hay una vena cínica en la "indiferencia", en la *apatheia* del eremita cristiano. Y es que, en efecto, la actitud cínica también se caracteriza por la conquista de asceta de un "fuera de", de ese "lugar otro", esa exterioridad

18. Debray, R. (2005): *Dios un itinerario*, *op. cit.*, p. 67.

19. Atanasio (2017): *Vida de Antonio*, *op. cit.*, p. 85.

20. *Op. cit.*, p. 53.

21. Debray, R. (2005): *Dios un itinerario*, *op. cit.* 67.

22. Cfr. Clímaco, J. (2017): *La escala espiritual*, San Diego, Ubi Caritas Press. Cap. XXVII.

al mundo de los hombres desde la cual no solo se afirma en el gesto de desapego una forma de vida otra, no social, de *aprospatheia*; también se ponen en entredicho las esferas opuestas de lo privado y de lo público. La salida de lo social no se hace simplemente en nombre de una vida privada, puesto que si el escenario de lo público aparece como la arena de la ambición y los honores, la carrera por el poder y el reconocimiento en la que se fundan las identidades sociales, lo privado aparece a su vez como la intimidad de las pasiones familiares, los sucios secretos del deseo que oprime, ligados a la protección de las paredes y la propiedad. Para el filósofo cínico, como en cierto modo para el asceta del desierto, ambas esferas no se oponen sino que son correlativas y complementarias; son las dos formas en que se manifiestan los compromisos humanos. Salir de lo público, en consecuencia, es también emprender la liberación de los cercos del propio yo, las pasiones egoístas que esclavizan el alma; es retirarse en el dominio de sí, soltado de los deseos privados que lo atan a las cosas cuya materialidad caduca las vuelve inaferrables, pues un día no estuvieron, otro día desaparecerán (tema de la caducidad de las cosas de este mundo presente también en autores como Marco Aurelio o Epícteto).

Pero hay, por otra parte, una importante diferencia, podríamos decir, entre el filósofo cínico y el asceta cristiano. Para este último se trata del ideal de renuncia de sí mediante la fe, mientras que para el primero se trata más bien de la conquista de sí mediante la inversión del sentido de la indigencia, que es convertida en "soberanía absoluta" (sin asentamiento y desarmada), indiferente a toda forma de compromiso con el poder (sea en la forma de quien somete o de quien obedece servilmente; dos figuras reversibles según el cínico).

Para el cínico, transformado por Dion de Prusa (40-120 d. C.) en personaje filosófico de la virtud (y en el punto de intersección entre *Kynikòs bíos* y sabiduría estoica), se trata del paso, no de este mundo a otro, de acá al "más allá" como en el cristianismo, sino de la retirada en el interior del alma[23], en la que la práctica de "dominio de sí" se identifica con la conquista de la libertad del yo como lo "de otro lugar" (y a la vez de "todas partes"), sin lugar fijo, en huelga contra la tiranía de lo real (el imperio de las convenciones sociales y sus valores: el poder, la riqueza, la gloria, el principio de placer ligado a la servidumbre de las necesidades). Ese paso se cumple, según Dion de Prusa, en la mutación de una "pobreza impotente", marcada por la carencia y el hambre, a una *pobreza potente*, signo de libertad, y de una "indigencia intemperante", marcada por una "depravación combinada con una sed insaciable de pasiones"[24], a una *indigencia temperante*, signo de virtud y de "conocimiento de sí" (*Discurso IV*, 57-59)[25]. Muda o traslado que se produce a través de una batalla de sí contra sí, una *gymnazein*, una gimnasia, es decir, una puesta a prueba de sí del individuo en la confrontación contra un adversario (los malos hábitos que intentan dominarlo) con el que él mide la propia capacidad de resistencia. Quien no teme es franco de palabra (posee la virtud de la *parrhesía*, la apertura de lenguaje expresada en la agudeza de la mirada); quien no está arraigado posee "libertad de movimiento"; quien no es "avaro", "voluptuoso" y "ambi-

23. Cfr. De Prusa, D. (1989): "Sobre el retiro" (XX), en *Discursos XII-XXXV*, Madrid, Gredos.

24. Cfr. Prusa, D. (1988): "De la Realeza" (IV), en *Discursos I-XI*, Madrid, Gredos.

25. *Op. cit.*

cioso" (los tres demonios que esclavizan el alma)[26] hace de la "pobreza" la elegancia propia del "dueño de sí"[27].

> ϰ Dicha elegancia es, según Dión de Prusa, la que caracteriza al "bien nacido", al hombre "noble". Sin embargo, esta nobleza de espíritu no está asentada en la cuna, en la ascendencia o procedencia del individuo, familiar o territorial, sino en su capacidad de libertad, la cual se mide en la fuerza para luchar contra los propios vicios que esclavizan. Dión de Prusa escribe: "De modo que el que es bien nacido para la virtud debe llamarse "noble", aunque nadie conozca a sus padres ni a sus antepasados" (Discurso XV, 31). Ahora bien, "no es posible –continúa Dión– ser noble si no se es bien nacido, ni ser bien nacido si no se es libre". Vale decir, el autor subordina el buen nacimiento a la virtud y hace depender esta del arte de la libertad[28].

5.3 ¿Qué hay de común, pese a las importantes diferencias, en estas diversas perspectivas y formas de pensar y vivir el "traslado" y el "otro lugar"? En todos ellos se expresa una incomodidad, un desacuerdo con y en el mundo; una retirada en el traslado de la mirada y un desapego en el arte de la libertad. En el platonismo, en el estoicismo, así como en el cinismo y en el ascetismo cristiano, como también en el pensamiento ilustrado, una línea de fuerza extática los

---

26. *Discurso IV*, 83-139, *op. cit.*

27. Cfr. Prusa, D. (1988): "Diógenes o de la virtud" (VIII), en *Discursos I-XI*, *op. cit.* Véase también, del mismo autor, "Sobre la esclavitud y la libertad", *Discurso XIV*, 17-18, *op. cit.*

28. Cfr. Prusa, D. (1989): "Sobre la esclavitud y la libertad (II)", en *Discursos XII-XXXV*, *op. cit.*

atraviesa: la partida que produce lejanía, y en la partida el deseo, la ascesis, como inquietud hacia lo de "otra parte". Las diferencias recién comienzan con el sentido que se le da a esta partida, a este nacimiento. El movimiento siempre es doble: venida y partida a la vez. Y platonismo, estoicismo, ascetismo cristiano, etc., se diferencian por el sentido que le dan a este doble movimiento.

Para que el "traslado de aquí hasta allá resulte feliz" (traslado de este mundo sublunar a la esfera de las ideas y del pensamiento puro), este "viaje" ha de estar precedido, según Platón, de una "ejercitación en la muerte"[29]. Hay para Platón una manera filosófica de viajar de este mundo al otro; una manera filosófica de "traslado" a lo "de otra parte" que se define por una peculiar ejercitación en la partida. Si el filósofo no teme partir, abandonar este mundo, es porque previamente –a través de la ejercitación– ha transmutado la muerte biológica en una forma de liberación y de acceso o apertura a la verdad. "Los que verdaderamente se dedican a la filosofía –escribe Platón– se ejercitan para la muerte", es decir, se disponen a sí mismos, durante toda su vida, "a estar lo más cerca posible de la muerte y a vivir de tal suerte" (67e)[30]. No se trata por cierto de amar la muerte, sino de hacer de la relación con la muerte una peculiar forma de amor (el amor al saber). Para quienes aman el saber (los *erastaì phroneseõs*), la "ejercitación en la muerte" es de algún modo un volver a nacer. No en el sentido del nacimiento como *descenso* del alma al cuerpo, sino del nacimiento como *ascenso* del alma liberada de la prisión somática. El filósofo es el que aprende que nacer es morir (el alma que –encade-

29. Cfr. Hadot, P. (2006): "Ejercicios espirituales antiguos y 'filosofía cristiana'", en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela, p. 74 y ss.

30. Platón (2007): *Fedón*, *op. cit.*

nada al cuerpo– porta (*ocheî*) consigo, soporta (échei) desde que nacemos, la muerte: "Hay quienes dicen –leemos en el *Cratilo*– que el cuerpo (*sôma*) es la 'tumba' (*sêma*) del alma, como si esta estuviera actualmente enterrada –encriptada" (400a-c)[31]) y que morir es de alguna manera renacer (venida del alma a sí misma, a la esfera inteligible de las visiones puras, "recogida y concentrada en sí", "purificada del cuerpo", fuera y desligada de lo que la ata al cadáver y girada hacia el "habitar sola en sí misma", en "el pensamiento puro" (67d-68a)[32]). El cuerpo como "cadáver". Esta es la interpretación del texto platónico que hará Epicteto, citado a su vez por Marco Aurelio (IV, 41; IX, 24)[33].

Ejercitarse para "habituarse" a la muerte significa para el platonismo practicar mediante la "inquietud de sí" la "separación y liberación del alma del cuerpo". Cultivar la libertad del alma. Si el "ejercicio en morir" es una especie de nacimiento es porque implica un cambio de dirección, no solo en el sentido de la *episthrophe*, es decir, del retorno a uno mismo y de la vuelta a una presencia originaria, sino también de la *metanoia*, esto es, de la mutación y de la transformación de sí, la inquietud hacia una nueva "forma de vida". Así al menos será interpretado por el estoicismo y por el cristianismo filosófico. En sus *Stromata* (IV, vi, 27, 3; 28, 1-2) Clemente de Alejandría (150-215 d. C.), siguiendo una interpretación cristiana de la lógica filosófica de la conversión, escribe:

> Encontrar –recuperar– el alma propia es conocerse a sí mismo. Los estoicos dicen que la conversión hacia lo divino tiene lugar mediante un cambio, una trans-

31. Platón (2007): *Cratilo*, Madrid, Gredos.

32. Platón (2007): *Fedón*, *op. cit.*

33. Cfr. Aurelio, M. (2012): *Meditaciones*, *op. cit.*

> formación del alma hacia la sabiduría; en cuanto a Platón, dice que es por medio de un giro –una evolución– del alma hacia lo mejor y un alejamiento de la oscuridad[34].

Para Clemente de Alejandría el alma se va desprendiendo del cuerpo conforme se va convirtiendo. Esta conversión es –según él– un giro del alma hacia sí misma (*recuperación* de la propia alma) y una transformación de sí (*pérdida* de una vida que, mediante la conversión, muere al pecado). "Quien recupera su alma –escribe el filósofo cristiano– la perderá y quien la pierde la recuperará". Vale decir, la conversión se caracteriza por un movimiento doble: de muerte y resurrección a la vez. Quien reconoce –mediante el conocimiento de sí– que su alma es pecadora, "la hará morir al pecado, del que ha sido arrebatado"; más, "al haberla perdido, la recuperará, por la obediencia, resucitada a la fe, aunque muerta al pecado" (IV, vi, 27, 3). El giro sobre sí del alma se cumple a su vez –según Clemente de Alejandría– como cambio de dirección de la vida en el pecado a la salvación mediante la fe, de las tinieblas al reino de la luz, del amor de las cosas terrenas al "amor de Dios". "Conocimiento de sí" y "conocimiento de Dios" pertenecen al doble movimiento de un solo y mismo proceso: el de *conversión*. Esta –en su sentido cristiano– implica *episthrophe* y *metanoia*, retorno y renacimiento, vuelta a sí del alma y "ruptura absoluta con la forma habitual de vida". Este doble movimiento de la conversión cristiana se sitúa, al menos en sus orígenes, "en un horizonte escatológico"[35].

---

34. De Alejandría, C. (2003): *Stromata*, IV-V, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva. Cfr. Hadot, P (2006): "Conversión", en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, *op. cit.*

35. Cfr. Hadot, P. (2006): "Conversión", *op. cit.*, pp. 180-181.

También se puede afirmar –más precisamente– que el ejercicio filosófico platónico, en lugar de ser la práctica de aproximación a la muerte como vía de un nuevo nacimiento, es más bien una práctica en el traslado de acá a lo "de otra parte" como tránsito a lo anterior a la natalidad. Este es, como se sabe, el tema desarrollado en *Fedro*. Si el nacimiento es descenso en lo mortal, entonces la muerte como separación del alma del cuerpo es retorno (*episthrophe*) a un estado de pureza prenatal y preexistencial. La anterioridad al nacimiento no es en Platón el útero materno, sino el verdadero mundo de las ideas de las que acá en el mundo sensible solo tenemos un tibio recuerdo. Nacer es, desde tal punto de vista, vivir en el olvido de una memoria traicionera. Y ejercitarse para la muerte es esforzarse en rememorar, aproximarse en la reminiscencia de la presencia pura perdida; luz que precede no solo a las imágenes del teatro de sombras del mundo sensible sino también al fondo oscuro del vientre materno donde se aloja el cuerpo fetal (en el *Teeteto* Sócrates se presenta como la partera, no de cuerpos –y no de mujeres–, sino de almas –y de hombres que dan a luz pensamientos. Esta asistencia en el parto, masculino e intelectual, se presenta a su vez como el arte de examinar las almas para que estas engendren en sí mismas y por sí mismas los "bellos pensamientos" que están contenidos en ellas como reminiscencias de un mundo anterior (149a-150e)[36]).

¿Nacer al mundo no es descender al cuerpo que te encadena en el teatro de sombras de la caverna? ¿Y ese cuerpo que te encadena no fue engendrado por otro cuerpo, otra caverna: el cuerpo embarazado de la madre? ¿Y este cuerpo materno, caverna uterina, no es una especie de mausoleo de la que, mediante el dolor del parto asistido, fue engen-

36. Platón (2007): *Teeteto*, Madrid, Gredos.

drado otro cuerpo, cripta del alma? Liberarse del cuerpo es también una especie de parto que libera de la caverna, pero hacia una anterioridad *pre-uterina*. Retirarse del mundo sensible es por tanto apartarse de la madre, es decir, es apartarse de la gruta que expulsa a otra gruta, pues para Platón nacer, venir al mundo, es pasar de una caverna a otra. En cambio la Idea es pensamiento puro, divino, sin cuerpo, sin madre, previo a la llegada al vientre; Afuera luminoso sin oscuridad, sin sombras.

Ahora bien, ¿no es acaso nuestra vida fetal en el vientre materno el *no-saber* que proyecta su sombra sobre las almas, lo invisible u oscuro del que –en un sentido platonizante– ellas buscan apartarse en dirección hacia la luz, la sabiduría? Es aquí, me parece, donde se muestra de manera notable el cruce entre *adulto-centrismo* y *oculo-centrismo*. Y el cristianismo no solo fue una operación filosófica muy efectiva, sino también una poderosa institución de exclusión-represión de la gruta materna, del cuerpo nocturno (cuerpo del infante) como lugar en el que se incuba y se expulsa una vida psíquica caída y manchada, ensombrecida, y que por tanto debe ser deshumedecida por el principio del desierto o bien blanqueada por el agua bendita.

5.4 Pareciera, por consiguiente, que la filosofía nace junto con la proyección de la psique como "órgano escatológico"[37]. A través de la disociación del mundo corpóreo y del "apartamiento de la oscuridad" (Clemente de Alejandría), el alma se dispone como "esfera-aparte", en el interior de la cual "se ponen en función actividades de representación que se apresuran hacia metas perfectas, postreras, divinas". Así, el alma se convierte "en drama de una instalación de

37. Cfr. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 179.

meta (en la carrera hacia lo último, lo mejor, lo elevado)". Anhelo de sí misma del alma que "instituye cada vez más una consciente lejanía del mundo, incluso distanciamiento del mundo", y que "somete todo lo que ofrece resistencia desde el exterior a una lógica de perfección intraanímica"[38]. Desde el momento en que se confunden el fin real y la última perfección imaginaria, estar muerto "representa el fantasma de una inteligencia que, como puro anímico ser-para-sí, estaría liberada de la insistencia del cuerpo y del mundo de los sentidos y preocupaciones", desembarazada de todo influjo doloroso, material y mundano. Allá, en lo "de otra parte", vuelta sobre sí e inmersa en la esfera interior de la razón primitiva con la que se reencuentra, el alma gozaría de sí "como pura vida y mero contemplar de las ideas divinas"[39].

¿No es esta "lengua del alma" como "proyectista escatológica" la que hereda el cristianismo y el ascetismo monacal? Orígenes (184/185-254 d. C.), uno de los máximos exponentes del pensamiento cristiano occidental, hace uso del término técnico *apocatástasis* para designar el estado inicial de perfección en el que, según él, serán al final reintegradas las criaturas racionales una vez hayan sido purificadas de sus pecados. "Por tanto, escribe Orígenes, cuando Cristo introduce a un alma en la inteligencia de su pensamiento, entonces esa alma se dice introducida en la cámara del tesoro del rey, donde *están ocultos los tesoros de su sabiduría y de su ciencia*" (I, 5, 4)[40]. Orígenes, al igual que otros pensadores cristianos, concibe un camino escalonado y ascendente de

38. *Op. cit.*, pp. 178-179 y ss.

39. *Ibid.*, pp. 175-176.

40. Orígenes (2015): *Comentario al Cantar de los cantares*, Madrid, Ciudad Nueva.

enseñanza y aprendizaje en "los progresos hacia la perfección" (II, 4, 23). Pero para llegar a esta perfección es necesario, según él, llevar a cabo tres prácticas decisivas: una relativa a la relación del alma respecto del cuerpo; otra a la relación del alma consigo misma, para finalmente alcanzar la unidad nupcial en la relación del alma con el "Verbo de Dios". Vale decir: de un lado, es necesario que el alma se ejercite en la liberación de todo aquello que la ata a la carne y que ponga a prueba en la ascesis su independencia respecto a lo que manda el cuerpo (II, 4, 30). Esta primera práctica se cumple, según Orígenes, con el traslado cognitivo de los sentidos materiales del "hombre animal" (I, 4, 23) a los "sentidos divinos" del "hombre interior" (I, 4, 17); suerte de giro estético mediante el cual el alma muestra ante Dios su disposición natural para la Luz y su correspondencia de naturaleza con esta.

Tenemos aquí un vínculo evidente con la división platónica, que en Orígenes se expresa como la distinción en su génesis entre dos tipos de hombre, el cuerpo y el alma, el "hombre carnal" y el "hombre espiritual" o el "hombre exterior" y el "hombre interior". Según Orígenes, en cada uno de nosotros hay dos hombres a la vez, dos naturalezas originariamente divididas; un hombre en el principio doblado por un doble movimiento: el de entrada y caída en el mundo, y el de salida ascendente hacia la posexistencia. Cada uno es un *entrante* y un *saliente* a la vez. Mientras el "hombre animal" encuentra en el mundo físico su propio elemento vital, está acorde con su ser extático en el mundo, el "hombre divino" por el contrario está en el mundo "fuera de su elemento", por lo tanto abocado al elemento totalmente diverso, como un fugitivo que huye a otra ciudad, la ciudad de la parada celestial (*Prólogo*, 4, 23).

También San Antonio, según cuenta Atanasio, antes de morir les señaló a un grupo de monjes que había llegado el momento de su partida. Los monjes lloraron, pero él les hablaba lleno de alegría, "como si partiera de una ciudad extraña a la propia" (89, 4)[41].

El gesto platonizante de apartamiento del alma del cuerpo forma parte de la política cristiana de la purificación y de una filosofía del cuerpo según la cual estar-caído-en-el mundo significa –como, por ejemplo, lo entiende Casiano– un "destierro" que mantiene al alma "alejada del Señor", una "separación" o "ausencia de Cristo". De manera que, por oposición, "salir de este cuerpo es un acercarse, un ir a juntarse con Cristo" (I, 14)[42].

De ahí la necesidad de establecer una determinada relación del alma con el cuerpo, que no es de mero rechazo o negación, sino de triunfo pleno de la libertad anímica, que sigue un camino ascético de abnegación de los sentidos y de apartamiento de los afanes propios de la existencia mundana. "Tranquilidad" llama Casiano (la *tranquillitas* latina o su equivalente griego *hesychía*) al estado psíquico que conduce a la "impasibilidad" (*apatheia*) como la llama por su parte Evagrio Póntico (345-399 d. C.). "Separar el cuerpo del alma –escribe este ideólogo del monaquismo oriental– pertenece únicamente a Aquel que los ha unido estrechamente; pero separar el alma del cuerpo pertenece también a aquel que aspira a la virtud. Nuestros Padres, en efecto, llaman anacoresis al ejercicio de la muerte y huida del cuerpo" (*TP*, 52)[43].

41. Atanasio (2017): *Vida de Antonio*, *op. cit.*

42. Casiano, J. (2019): *Colaciones*, *op. cit.*

43. Póntico, E. (2017): "Tratado práctico", en *Obras espirituales*, Madrid, Ciudad Nueva.

Ahora bien, a diferencia del platonismo, en la filosofía cristiana la separación del cuerpo del alma y la diferencia de naturaleza entre estos dos tiene como su correlato la distinción entre dos tipos de cuerpos: la división entre el cuerpo carnal y el cuerpo espiritual. Por lo tanto, cultivar en sí mismo una relación ascética del alma con el cuerpo significa para el cristianismo un gobierno de sí sobre las pasiones de la carne y un ejercicio en la práctica de liberación ascendente del alma, a través de la cual el propio cuerpo es revestido de una idealidad que lo escinde de la materialidad y lo proyecta a imagen de la perfección espiritual.

5.5 De otro lado, es necesario, según Orígenes, volver el alma sobre sí misma, girarla en un movimiento hacia el interior de sí, para el autoconocimiento. Esta aplicación del alma al "conocimiento de sí misma" tiene para el filósofo cristiano un doble camino. Implica, por una parte, el examen de qué tiene en sus sentimientos y de qué manera se comporta, de suerte que pueda comprender la cualidad de sus propósitos, si estos son rectos o están torcidos. En tal sentido, "el alma que se conoce a sí misma necesita saber si los males que obra los realiza por sentimiento y por gusto o bien por fragilidad y como quien obra lo que no quiere, y hace lo que aborrece; y, a su vez, si lo bueno lo realiza con buen sentimiento y recto propósito" (II, 5, 10)[44]. Por consiguiente, el alma debe comprenderse a sí misma en sus sentimientos y en sus acciones, para saber lo que debe hacer y lo que debe evitar, lo que le falta y lo que le sobra, lo que debe enmendar y lo que debe conservar.

Pero, por otra parte, el imperativo "conócete a ti mismo" envuelve el más difícil de los conocimientos: el conocimien-

44. Orígenes (2015): *Comentario al Cantar de los cantares*, *op. cit.*

to de qué es el alma, es decir, cuál es su sustancia o esencia. Ya no se trata de lo que siente y de lo que hace, de los pensamientos que se ocultan en el corazón tras las obras que lleva a cabo, sino del ser del alma, de su naturaleza y origen (II, 5, 19-24). Este último conocimiento que el alma aplica sobre sí misma, sobre su ser, es esencial según Orígenes para discriminar lo que se ha perdido y así poder restituirlo, ya que "no puede otorgarse lo que el Creador no haya dado desde el principio" (II, 5, 26). Alcanzar el perfeccionamiento interior del alma a través de la "ejercitación en la palabra de la ciencia" significa *retornar* a su condición primera de semejanza con Dios en que fue creada. Para Orígenes la relación del alma consigo misma implica necesariamente una relación con Dios, por cuanto el conocimiento de sí consiste en el "ejercicio vigilante en el logos de Dios y en la ley divina" (II, 5, 29).

También aquí hay un cierto vínculo con la tradición del pensamiento platonizante y que vemos expresado muy bien en Gregorio de Nisa (335-394 d. C.). El problema que este se plantea a propósito del imperativo "conócete a ti mismo" está formulado en la pregunta: "¿Cómo guardar lo que se ignora?". Es decir: ¿cómo cuidar el propio ser si se ignora lo que nos es propio? (II, 10)[45]. Si es necesaria la cuestión del conocimiento de sí es porque en ella está en juego el conocimiento de lo inteligible. En el discurso cristiano este vínculo con lo inteligible se traduce a la cuestión de la relación del alma con Dios. Es precisamente lo que observamos en el joven Agustín de Hipona, cuando en sus *Soliloquios* (compuestos en el invierno de 386-387[46]) escribe:

45. Cfr. De Nisa, G. (2015): "Conocerse a sí mismo", en "Homilía sobre el Cantar de los cantares. Homilía II. Vida nueva", *Semillas de contemplación*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

46. Cfr. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit*., p. 99.

A.- He rogado a Dios.

R.- ¿Qué quieres, pues, saber?

A.- Todo cuando he pedido.

R.- Resúmelo brevemente.

A.- Quiero conocer a Dios y al alma.

R.- ¿Nada más?

A.- Nada más.

R. Empieza, pues, a investigar… (I, 2, 7)[47]

Es cierto. Agustín en sus *Soliloquios* lleva al extremo la anulación del bloque mundano y la disolución del estrato material que separa a Dios y el alma, al punto de reducir la ciencia a un saber diádico. En Orígenes en cambio, al igual que más tarde en Evagrio, la ciencia divina se divide básicamente en tres: Física o ciencia natural, Moral o ciencia de las costumbres, Teología o contemplación de lo divino (conocimiento de la Trinidad). No obstante, la cosmología en Orígenes está subordinada a la práctica de la virtud, y esta, a su vez, está relacionada a la ciencia del alma aplicada a sí misma, como vía de *reconocimiento* de la propia "belleza" con que brilla para sí misma la luz de la ciencia de Dios (II, 5, 19). Es decir (este es precisamente el elemento platonizante), iluminándose acerca de sí misma el alma recibe la luz de la sabiduría divina que viene a abrazarla y llenarla[48]. Pues para Orígenes, en efecto, el acceso al ser en su verdad se cumple a través del acceso a la propia verdad; verdad acerca de los propios sentimientos y verdad acerca de la propia sustancia.

47. Cfr. De Hipona, A. (2014): *Soliloquios*, Madrid, Rialp.

48. Véase la clase del 20 de febrero de 1980, en Foucault, M. (2014): *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 169 y ss.

Por lo tanto, si bien en Orígenes, como en Evagrio, son tres, y no dos, las ciencias (es decir, los elementos progresivos del Saber en el camino de la perfección), no obstante, la cosmología representa una utilidad por cuanto permite el conocimiento o conciencia acerca de la "vanidad del mundo", condición para el apartamiento y liberación de los placeres mundanos. Es por medio de esa conciencia como llegamos a despreciar lo que los sentidos del cuerpo una vez gozaron, y a empeñarnos en ver, en oír y en gustar con los sentidos del "hombre interior" lo que nunca antes estuvo al alcance de nuestra percepción sensible, "mientras estuvimos apegados en esta tierra" (II, 1, 36)[49]. Finalmente, el objetivo es saber acerca de aquello que impide la verdadera unión conyugal entre el "esposo" (el "Verbo de Dios") y la "esposa" (el "alma"). Esta ha de volverse atractiva, una buena y autentica pretendiente para atraer hacia sí el amor del esposo. Este se deja atraer y concede que ella le atraiga en la medida en que el alma le muestra que posee las cualidades de una buena "esposa". "Conocimiento de las cosas", para la comprensión de que estas finalmente no valen lo que valen las cosas divinas (los pensamientos del "esposo"); "enmienda de las costumbres", para el cultivo de las virtudes; y "disciplina íntegra", es decir, empeño en la doctrina y obediencia del dogma. Son las tres cualidades con las que el alma atrae para sí el amor del "esposo" (I, 4, 7)[50].

5.6 Amor diádico. La "esposa" no atrae hacía sí al "esposo" si no *asciende*, no despega de "esta tierra" y se eleva a su "reino". De manera que la "conversión" es ese movimiento

49. Cfr. Orígenes (2015): *Comentario al Cantar de los cantares*, *op. cit.*

50. *Idem*.

por el cual el alma, al girar sobre sí misma, "traslada" su mirada de lo bajo a lo alto, de lo mundano a lo celestial, de la oscuridad a la luz. La "sabiduría del mundo" y el "conocimiento de sí" no son sino la luz del conocimiento de las cosas y del examen de conciencia con que se alumbra la sombra, la mancha del cuerpo y la oscuridad del corazón, para volver transparente la relación entre amantes diurnos. Es necesario, entonces, eliminar la opacidad del mundo, que a través de los placeres sensuales ensombrecía los sentimientos del corazón, para que nada se interponga entre el alma y Dios, entre la "esposa" y el "esposo".

> ⁂ Si bien, por una parte, el filósofo neoplatónico Porfirio (233?-302/306 d. C.) –quien cuando joven tuvo la ocasión de escuchar la predicación de Orígenes– dedicó un escrito contra los cristianos, condenado por el concilio de Efeso (año 431) y quemado por orden de Teodosio II (año 448), y nunca adhirió a los dos principios básicos del cristianismo –el principio de la fe y el de la encarnación (que en la tradición teológica opera como dispositivo katechóntico de la potencia metamórfica de la carne, metamorfoseada por el dispositivo encarnativo en la forma de un cuerpo espiritual[51]); y si bien su concepto de ascetismo –más próximo al del estoicismo– estuvo desprovisto de todo carácter penitencial (que en términos generales traduce la *metanoia*, pero que en su significado cristiano está esencialmente ligada al concepto de mancha o pecado, y en tal sentido al dolor purificador de una mala acción); tam-

51. Cfr. Karmy, R. (2014): *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, Buenos Aires, UNIPE.

bién es cierto que, por otro lado, compartió con la espiritualidad cristiana el gesto platonizante de la mirada ascendente. El ascenso en Porfirio no se basaba tanto en una dominación del mal presente en la materia, como en un dominio del alma sobre sí misma a partir de su *desapego* del cuerpo (como en Marco Aurelio y en general en el estoicismo), es decir, no de su *separación* (como en el platonismo, y en parte, en el cristianismo), sino de su independencia o libertad respecto de este. Sin embargo, está en él la idea plotiniana de la "caída"[52] y de la elevación del alma a la contemplación del mundo inteligible.

ϰ A principios del siglo IV de nuestra era, en una carta dirigida a su esposa Marcela, Porfirio poco antes de su muerte escribió: "Así como las cimas de las montañas no pueden alcanzarse sin peligro y sin fatigas, tampoco es posible emerger de las recónditas profundidades del cuerpo por medio del placer y la comodidad que arrastran a los hombres hacia abajo atándolos al cuerpo. Pues es por el pensamiento inquieto y el recuerdo de nuestra caída como nos ponemos en camino". Se trata, según Porfirio, del camino ascendente de "retorno" de quienes desean realizar "su viaje a casa desde el exilio terrenal" (CM, 6)[53]. La morada del alma, lugar de vuelta del exilio, es la esfera de los seres

52. Véase la nota 29 de la clase del 13 de febrero de 1980, en Foucault, M. (2014): *Del gobierno de los vivos*, *op. cit.*, p. 153.

53. Cfr. Porfirio (2013): *Carta a Marcela*, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor.

> divinos a la que esta asciende a través de la práctica de dominio sobre sí misma.

Algunos de estos elementos de la *Carta* de Porfirio los volvemos a encontrar más tarde (a su vez transmutados y rearticulados en un nuevo contexto) en un filósofo cristiano como Juan Crisóstomo (345-407 d. C.). Destacan tres. En primer lugar, está presente en él –como en general en la doctrina cristiana– la idea de la "caída" y "ascenso" del alma como dos movimientos que se oponen y que tensionan internamente a la psique, y que, en el caso particular de Crisóstomo, forman parte del drama de una lucha entre vencedores y vencidos. Esta idea de que el cristiano es una especie de luchador por el ascenso del alma contra la fuerza de gravedad de las pasiones del cuerpo que la atraen hacia "abajo", está presente también en otros cristianos como por ejemplo Nilo de Ancira (?-430 d.C.)[54], Evagrio Póntico[55] o, de manera muy notable, en Diadoco de Fótice (400-485 d. C.)[56]. Este último casi no utiliza el término "monje" y en su lugar insiste en la figura del "luchador" como equivalente de "asceta". Según Diadoco, el luchador se mueve entre un doble "exilio"; el "exilio de Dios" en tanto habita en un cuerpo y está arrojado en el mundo, y el "exilio del mundo" en tanto está a su vez movido por lo alto, hacia fuera de la vida mundana y carnal, "aún cuando -como dice él- esté presente en el mundo" (*CG*, 40)[57]. Crisóstomo, por su parte,

54. Cfr. De Ancira, N. (1994): *Tratado ascético*, Madrid, Ciudad Nueva. Caps. 65-66.

55. Cfr. Póntico, E. (2017): "Tratado práctico", cap. 72, en *Obras espirituales*, *op. cit*.

56. Cfr. De Fótice, D. (1999): "Capítulos Gnósticos", en *Obras completas*, Madrid, Ciudad Nueva.

57. *Op. cit.*

habrá sostenido que no hay lucha más importante que la que se emprende por el alma (III, 13)[58].

En segundo lugar, también está la idea en Crisóstomo de que la cima de la montaña, símbolo de la perfección, no puede alcanzarse sin peligro ni fatigas. Cuando la pasión tiene por aliado el placer con mayor fuerza el alma está cautiva y es dominada por las "malas costumbres" que la apegan a la vida mundana –simbolizada por la ciudad (III, 6). De ahí que el vencedor en la lucha contra el mal sea quien, habiendo marchado al desierto y abandonado el placer que esclaviza, "sube a la misma altura" (III, 14), a "la cumbre de la virtud" (III, 13), como prueba de la ligereza de alas del alma para la vida acorde a la filosofía (III, 12). En contraste con los hábitos terrenales (que ensucian el alma con los vestidos de los vicios mundanos) está aquel otro hábito al que aspira el verdadero cristiano, "y a cuyo puerto tiene prisa por arribar", pero que "trae aparejados muchos trabajos" (III, 6; III, 8). Este "género de vida" solo se abraza, según Crisóstomo, a través de las lágrimas y del trabajo, el cual exige un esfuerzo no inmediatamente placentero y más bien contrario a la risa del goce mundano (III, 6; III, 8)[59]. La risa es a los placeres mundanos del presente lo que las lágrimas son al goce sublime de los bienes venideros. Si aquella apresa al alma a las "antiguas malas costumbres" que la habitúan al mundo, estas la liberan para un nuevo hábito a través de la incomodidad resentida de ser en lo terrenal. La premisa de la vida monástica es para Crisóstomo la siguiente: quien se siente cómodo en el mundo está incapacitado para ascender hasta la esfera

58. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", en *Tratados ascéticos*, *Obras completas*, vol. 3, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

59. *Op. cit.*

de una vida superior. Por el contrario, quien llora la pérdida del alma (su caída en lo terreno) cuida de esta, vela su pérdida, la vigila, pone atención sobre sí, se esfuerza en el trabajo de gobierno de sí y de tal modo se despreocupa de "los placeres de la presente vida"; velar la propia pérdida es la condición necesaria para desear curarse de la enfermedad del mundo y aspirar a la huida a lo "de otra parte", al "reino de los cielos" para el que ha sido destinada la psique en su estructura escatológica (I, 10)[60].

Son las lágrimas las que vuelven fértil en obras buenas a la vida en el desierto. Este es el ecosistema psíquico de quien se ha empeñado por huir del oleaje de un mundo revuelto y en tempestad (I, 7; II, 10; III, 6; III, 9; III, 10)[61]. El monje es una especie de náufrago sobreviviente que ha logrado alzar la cabeza y salir a flote con la ayuda de otros (III, 12), y que ha logrado arribar a ese rincón seco a salvo de la tormenta (II, 10). De algún modo el desierto es como un pedazo de cielo que el náufrago alcanza a mano alzada desde su hundimiento en el mundo (III, 11)[62]. Pero para salvarse realmente de este hundimiento son necesarias las lágrimas que el hombre en pena debe derramar sobre sí y sobre la tierra desde la fuente del dolor purificador de la pérdida. Es la otra premisa del monaquismo según Crisóstomo: no basta con huir al desierto si el corazón sigue nostálgico de los lazos con el mundo. Se puede estar en el desierto y, no obstante, seguir apegado a la vida mundana. Por eso es necesario que el alma sea afectada por *pathos* del naufragio a través del dolor resen-

60. Crisóstomo, J. (2011): "A Demetrio monje, sobre la compunción", en *Tratados ascéticos*, *op. cit*.

61. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", *op. cit*.

62. *Op. cit.*

tido de la caída, para no sentir más nostalgia de aquello que le impide despegar de lo bajo. Para que el desierto sea realmente lo "de otra parte" el alma debe devenir a su vez lo "ajeno" al mundo de los hombres, de sus leyes y costumbres (III, 7)[63]. Las lágrimas expresan, justamente, la emoción de aquella ajenidad por la que la psique se vuelve la esfera aparte desde la cual el hombre recupera su vocación originaria por la perfección.

De ahí, en tercer lugar, el otro elemento que de alguna manera hallamos también en Crisóstomo, esto es, la idea de que es "el recuerdo de nuestra caída" (en palabras de Porfirio) el que nos pone en camino de retorno desde el exilio. Es necesario –según Crisóstomo– que como una especie de convalecientes tengamos siempre presente y no olv*Idem*os la enfermedad que sufrimos para así desear salir y sanarnos de esta. La enfermedad es la de aquel que –cautivo del amor del cuerpo– es incapaz de levantarse de la caída (que mancha el nacimiento en la tierra), "por encima de la humana naturaleza" (II, 3; II, 8). Por eso la filosofía es para él una especie de medicina del alma (I, 2; I, 3; III, 6; III, 1; III, 9)[64]. Y como en toda práctica terapéutica, el médico no solo debe velar por la propia salud (de lo contrario no podrá sanar al enfermo), sino que debe a su vez velar por la salud del otro (I, 4). Según el filósofo cristiano, no hay cuidado de sí que no implique el cuidado del alma del otro,

63. *Idem*.

64. Esta imagen presente en Crisóstomo fue antes tomada del estoicismo por Clemente de Alejandría y la podemos remontar a los primeros cristianos, entre los que cabe destacar a Ignacio de Antioquía (35-108 d. C.). Véase De Alejandría, C. (2009): *El Pedagogo*, I, 6, 1-2, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva; De Antioquía, I. (1999): "Carta a los efesios", VII, 2, en *Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna*, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva.

pues el que descuida al otro necesariamente se descuida a sí mismo y viceversa. Solo en esta doble relación se cumple la verdadera perfección (III, 2)[65]. Cuidando del otro, como lo había sostenido Clemente de Alejandría, el guía espiritual, el terapeuta del alma, imita al *Pedagogo*, el verbo de Cristo, el único médico de la carne y del espíritu (según la formulación de Ignacio de Antioquía, primero, y de Clemente de Alejandría, luego).

5.7 Relación del alma con el cuerpo, relación del alma consigo misma y, a través de esta, relación del alma con Dios. Son las tres relaciones mediante las cuales se proyecta el ideal de la vida perfecta, de la vida encaminada a un perfeccionamiento progresivo dentro de la economía cristiana de la salvación.

> De la misma manera –escribe Orígenes– que hay un amor llamado carnal, que los poetas llamaron Eros, y quien ama según él *siembra en la carne*, así también existe un amor espiritual, y el hombre interior, al amar según él, *siembra en el espíritu*. Y por decirlo con mayor claridad, si aún hay alguien portador de la imagen del hombre terreno según el hombre exterior, a este lo mueven el deseo y el amor terrenos; en cambio, al portador de la imagen del hombre celeste según el hombre interior, lo mueven el deseo y el amor celestes (*Prólogo* 2, 16)[66].

Mientras sea el cuerpo quien le reclame cuidado al alma, esta no podrá cuidar de sí. Por eso la pureza, *katharótita*, es la forma que determina la relación del alma consigo misma

65. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", *op. cit*.

66. Orígenes (2007): *Comentario al cantar de los cantares*, *op. cit.*

como ser aparte, distinta del cuerpo. Y es ella, igualmente, la que determina una forma de obrar o de puesta en obra que se distingue del obrar patético de la carne. Como dice Orígenes, quien ama según el cuerpo, "siembra en la carne", mientras que quien ama según el deseo no carnal sino celeste, "siembra en el espíritu".

> ℵ En la misma línea platonizante, Juan Crisóstomo exhorta a los padres que crían a sus hijos: "Lleváis al extremo vuestra preocupación por maderos y piedras, pero al alma no la tenéis por merecedora de una mínima parte de ese cuidado. Dispuestos estáis a soportarlo todo por tener en casa una estatua de arte primoroso y un artesonado de oro, pero que la más preciosa de las estatuas, el alma de vuestros hijos, sea de oro, en eso no queréis ni poner el pensamiento (III, 8)"[67].

La pureza del alma está claramente asociada a la nobleza del metal con que trabaja el artista escultor en el arte o cuidado del material de su obra. La atmósfera espiritual de tal arte es, para Crisóstomo como para el ascetismo monacal en general, el desierto. "El desierto –escribe Crisóstomo– produce copiosos frutos de filosofía" (I, 7)[68]. Son estos frutos los que crecen a partir de lo que Orígenes llama "siembra en el espíritu". Esto es, la siembra de ese "género de vida" que se identifica con lo que Nilo de Ancira o Gregorio de Nacianzo (330-390 d. C.) expresan respectivamente con los

67. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", *op. cit.*

68. *Op. cit.*

sintagmas "vida filosófica"[69] o "filosofía por las obras" (*Di' ergon philosophía*)[70].

A partir del momento en que el ascetismo monacal aparezca como la realización de la perfección cristiana, esta va a ser identificada con la "verdadera filosofía", *alethé philosophía*[71]. En tal sentido, vivir cristianamente es, a través de la relación de cuidado o atención vigilante del alma sobre sí misma, "sembrar en el espíritu" un género de vida acorde con la "filosofía por las obras" o con la "filosofía según Cristo" (*katá Khristón philosophías*)[72]. El componente mimético es aquí evidente. Se trata, pues, de una forma de vida que imita, en las obras, el obrar ejemplar de Cristo. De manera que si el alma del monje ha de cuidar su pureza y cultivarla en sí, aguijoneada por la conciencia del mal (*CG*, 92)[73], es precisamente porque debe velar por la intención y el verdadero sentido interior de sus acciones, ya que –como sostiene Evagrio– "la tentación propia del monje es un pensamiento que entra a través de la parte pasional del alma y que oscurece el intelecto (*TP*, 74)"[74]. Por esta razón es necesario que

69. Cfr. De Ancira, N. (1994): *Tratado ascético*, *op. cit.* Cap. 74.

70. Cfr. De Nacianzo, G. (2015): Discurso VI, 1.3, en *Discursos I-XV*, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva. Véase, además, Foucault, M. (2014): "Clase del 19 de marzo de 1980", en *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; y del mismo autor (2019): *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 136.

71. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "Los seis libros sobre el sacerdocio", Libro I, 3, en *Tratados ascéticos*, *Obras completas*, vol. 3, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos; De Ancira, N. (1994): *Tratado ascético*, *op. cit.* Cap. 1.

72. Cfr. De Alejandría, C. (2005): *Stromata*, VI, viii, 67.1, en *Stromata*, VI-VIII, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva.

73. Cfr. De Fótice, D. (1999): "Capítulos Gnósticos", en *Obras completas*, *op. cit*.

74. Cfr. Póntico, E. (2017): "Tratado práctico", en *Obras espirituales*, *op. cit.*

se rija por la máxima de Juan Clímaco: "Cierra la puerta a la celda de tu cuerpo para no salir fuera de ella, y la puerta de la lengua para no hablar, y la ventana interior de tu alma para no dar entrada a los espíritus sucios"[75].
Guardar la puerta de entrada a los malos pensamientos –a los *logismoi*– tiene un valor práctico (en el sentido en que, por ejemplo, Evagrio entiende la *práctica*, esto es, como "el método espiritual que purifica la parte pasional del alma"[76]). Sin pureza no hay unión con Dios, pues sin semejanza la imagen de la que el monje es portador no es la del "hombre celeste" y, por lo tanto, no es fiel al principio paradigmático del "esposo divino".

5.8 Probablemente sea Clemente de Alejandría quien manifieste de manera más clara ese componente mimético de la relación del alma con Dios. A partir de la definición aristotélica del hombre como "*zoón mimetikótaton*", es decir, como viviente que no solo posee la facultad de imitar, sino que está constituido en su modo de ser por la imitación tanto en sus caracteres o hábitos, como en sus pasiones y sus acciones (1447 b)[77], Clemente de Alejandría desarrolla la idea del "Logos Pedagogo" que, según él, ha recibido la misión de dirigirnos para "apartarnos del pecado". Vale decir, si el "Logos *protréptico*" se ocupa de las costumbres, esto es, de la mudanza de la vida habitual en el mundo al nuevo hábito en la fe (conversión cristiana), el "Logos Pedagogo"

75. Clímaco, J. (2017): *La escala espiritual*, *op. cit.* Cap. XXVII.

76. Póntico, E. (2017): "Tratado práctico", cap. 78, en *Obras espirituales*, *op. cit.*

77. Cfr. Aristóteles (2006): *Poética*, Caracas, Monte Ávila. Sobre un estudio detallado de la noción de *mímesis* en la obra aristotélica, véase Barbero, S. G. (2004): *La noción de mímesis en Aristóteles*, Córdoba, Ediciones del Copista.

cumple la doble función de *consejero* o guía y de *consolador* o médico-terapeuta. Su objetivo es tanto prescribir unas reglas de vida para la orientación de nuestras acciones como la sanación de las pasiones –contranatura– de nuestra alma (I, 1, 1-2)[78].

> Un Logos dirige nuestras acciones: es el Logos *consejero*; y el Logos *consolador* sana nuestras pasiones. Pero es siempre el mismo y único Logos en todas sus distintas funciones, el que arranca al hombre de su inclinación mundana en que vivía y lo conduce a la única salvación de la fe en Dios. El Logos –guía celestial– tomaba el nombre de *protréptico* al exhortarnos a la salvación; este es el título específico que recibió el Logos, cuando se encargaba de estimularnos a la conversión […]. Pero ahora, actuando a la vez como terapeuta y como consejero, anima al que antes ha convertido y, lo que es más importante, promete la curación de nuestras pasiones. Hemos de otorgarle, por tanto, el único nombre que propiamente le corresponde: el de *pedagogo*. El Pedagogo es educador práctico, no teórico; el fin que se propone es el mejoramiento del alma, no la instrucción; es guía de una vida virtuosa, no de una vida erudita (I, 1, 1-4)[79].

Para Clemente nada importa tanto como alejarnos, primeramente, de las pasiones y debilidades, y luego evitar la recaída en los malos hábitos. Como "consejero" el Pedagogo exhorta a lo primero, y como "médico" consuela para lo segundo. Ambas funciones lógico-pedagógicas se reúnen en la práctica de la "Educación". Según Clemente, a partir del momento de su conversión el hombre está situado entre

78. Cfr. De Alejandría, C. (2009): *El Pedagogo*, *op. cit.*

79. *Idem*.

el doble impulso de la obediencia y de la desobediencia, dentro y fuera de la Ley. Si practica la primera, será salvado; si incurre en la segunda, será educado (I, 5, 3). Ahora bien, ¿quién es el Pedagogo? Nuestro Pedagogo, escribe Clemente, es "Dios-hijo"; es el Dios "sin mancha" bajo el "aspecto", el "*skéma*" humano. "Él es para nosotros la *imagen sin defecto*; y hemos de procurar con todas nuestras fuerzas que nuestra alma *se parezca a él*" (destacados son nuestros) (I, 4, 2)[80]. Con lo que escribe Clemente nos queda más claro en qué sentido se concibe el acto de purificación psíquica. Pero, ¿en qué sentido se concibe nuestra relación mimética con esa "imagen sin defecto", "sin mancha", ícono inmaculado del Padre del que se nos exhorta a ser no solo a imagen sino también a *semejanza*? De algún modo en la pregunta ya está contenida la respuesta.

En Clemente de Alejandría el Pedagogo es Dios y hombre modélico a la vez, principio de salvación y esquema de la imaginación mimética; artífice modelador, que insufla en lo creado a su imagen el "deseo de vida eterna", y principio formador y orto-psíquico para el que, siendo a su imagen, ha perdido (se ha desviado de) la medida de la semejanza (I, 7, 1). Dios, escribe Clemente, ha modelado al hombre con sus propias manos, creándolo a imagen suya, y le ha insuflado algo divino. Esto divino en él, en la imagen del artífice, es lo amable por Dios. Aquí hay un primer elemento de la relación mimética: el ser amable, la criatura humana, debe corresponder este amor. Lo que significa que debe obrar conforme a esta amabilidad. Corresponder el amor de Dios es corresponder*se*, es actuar acorde a la parte divina de sí, es decir, es corresponder con el propio "deseo de vida eterna" y es obrar conforme a la propia imagen, al aspecto contenido

80. *Idem*.

en esta, corrigiendo todo lo que lo desvía del esquema bajo el que fue creado, purificando toda mancha que opaque el brillo de la propia imagen.

El segundo elemento tiene que ver con el uso mismo del término "filosofía" para referirse al cristianismo. "Nuestra filosofía" dicen los autores de la literatura cristiana de los primeros siglos. Hay una *motivación platónica*[81] en esta expresión. ¿Cuál es esta motivación, la motivación que está en el fondo de la ascética cristiana, pero también de la "inquietud de sí" platónica? Como advierte Gilles Deleuze en su texto, la motivación de fondo es *la voluntad de selección*. Se trata de discriminar en cada uno el buen y mal pretendiente, la verdadera de la falsa copia. Y para ello es necesario el entrenamiento –con la guía del director espiritual– de la capacidad de la *Diácrisis*, del discernimiento de los pensamientos o intenciones ocultas de nuestro obrar. "Debemos corresponder –dice Clemente– con amor a quien, por amor, nos guía hacia una vida mejor" (I, 9, 1). Corresponder significa aquí obrar de forma de ser la copia más fiel posible al modelo del "hombre perfecto", imagen sin mancha. Cristo, el Pedagogo, guía dando el ejemplo, dándose como modelo a imitar en la acción, y dando la medida de una vida mejor, más perfecta.

El esquema trinitario de la filosofía (platónica y neoplátonica) ha sido aquí retomado y reelaborado. Está Dios-Padre, lo en sí imparticipable; lo dado a participar (la imagen de la perfección en Cristo); y el participante (el alma conversa). En otras palabras, en el lenguaje de Orígenes, está el Padre, el Hijo y la novia. Dicho con otras palabras aún, está la Luz, en sí invisible; el brillo de la imagen ejem-

81. Cfr. Deleuze, G. (1989): "Platón y el simulacro", *Simulacro y filosofía antigua*, en *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, pp. 255-261.

plar a través de la cual se participa de la luz; y la copia que ha de guardar su similitud imitativa con la similitud ejemplar del Hijo-Pedagogo, del Hijo-esposo. Dicha imagen modélica da la medida de la *semejanza* a partir de la que es posible discriminar, seleccionar en sí mismo, la verdadera copia de la falsa. "De este modo –escribe Clemente–, imitándole, haremos las obras del Pedagogo y (realizaremos) lo significado por la expresión *a imagen y semejanza"* (I, 9, 1). ¿Cuál es ese significado de la expresión según Clemente? A "*imagen y semejanza*" significa "la acción ejercitada que es siempre buena, pues se encuentra fundamentada siempre en el hábito de hacer el bien, y no en aras de una gloria o por la fama o alguna otra retribución externa". Es "así como consumará la vida a *imagen y semejanza* del Señor" (IV, 137, 1)[82]. Para ello hay que volverse "niños", es decir, imitativos del Logos que conduce a la salvación (I, 53, 3)[83], pero para "hacerse hombres adultos de manera gnóstica y tender a la perfección lo más posible, aunque permanezcamos en la carne" (IV, 132, 1)[84]. Vale decir, ser niños desde el punto de vista de la actitud de obediencia mimética y adultos desde el punto de vista de "la medida de la plenitud de Cristo".

5.9 La pedagogía, en su estructuración teológico-política y onto-teo-lógica, es una función del dispositivo de la "máquina óptica" constitutiva de lo humano. El hombre, en su modelación pedagógica, es "oculocentrista", "adulto-centrista" y, además, por denominarlo de alguna forma, "erecto-centrista" (este es el tercer rasgo que hemos querido

82. De Alejandría, C. (2003): *Stromata*, IV-V, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva.

83. De Alejandría, C. (2009): *El Pedagogo*, *op. cit.*

84. De Alejandría, C. (2003): *Stromata*, IV-V, *op. cit.*

destacar desde la perspectiva de la voluntad de *ascensión* psíquica y del ideal de perfección).

Sin embargo, por otra parte, la literatura cristiana contiene una riquísima reflexión sobre el nacimiento; hay en ella, como pensamiento, una lucidez aclaradora del sentido de lo naciente que, en su forma invertida, da que pensar la cuestión de la infancia en su relación con el "ek-stasis" de la salida "fuera del cuerpo" y "fuera del mundo"; de la salida que se da en el modo de la huida o retorno hacia el "otro mundo". Es necesario, no obstante, darle un giro, una vuelta a ese pensamiento que opera en forma invertida. El giro tiene que ver con lo siguiente: primero, no es el alma la que habita en un cuerpo, *clavada a* este (como, a través de la mediación del estoicismo-platonismo, piensa el cristianismo)[85], sino que, a la inversa, *es siempre un cuerpo el que habita el alma*; segundo, el "otro mundo" no es el "Reino" *más allá*, allende las fronteras de la muerte, en las alturas de lo eterno trascendente como fundamento de la verdad con la que ha de medirse inmanentemente la vida en el reino de este mundo. A la inversa, el "otro mundo" no es sino lo que está antes, *más acá* de nuestra salida al mundo atmosférico, y este es el "Último Reino" entre dos abismos: la danza nocturna de cuerpos que se cortejan, que van y vienen, que se abrazan en una caza sin orden previo, que se entrelazan y se empeñan en el movimiento de vueltas y revueltas; se rozan, se frotan, se desean. Cuerpos que copulan y se desatan en un viaje que los aniquila en el éxtasis de una pequeña muerte, en la que retorna la caída inicial de esos cuerpos cuando han nacido. Movimiento desfalleciente de cuerpos que son envueltos por la noche en la que los rostros se desfiguran

85. Cfr. De Alejandría, C. (1998): *Stromata,* II, xx, 108.2, en *Stromata*, II-III, *op. cit.*

y la decencia se pierde. Es la *Urszene* de la que provenimos como la imagen indigente de una imagen que nos falta. A este abismo en el origen se añade el abismo de la imagen que falta al final: la noche total sin imágenes, invierno de la imaginación en la que toda imagen, todo deseo, se perderá en las sombras, y a la que ninguno de nosotros asistirá vivo. Es la *Nèkhuia* hacia la que nos dirigimos.

Ambos abismos, cuyo filo, como anota Marco Aurelio en sus *Meditaciones* (*Pensamientos para sí mismo*), es nuestro presente, son los dos polos de "la noche del mundo" (doble polo de la imaginación que hemos ensayado pensar a partir de Pascal Quignard y de George Bataille)[86].

5.10 ¿En qué sentido el cristianismo temprano, y particularmente el ascetismo monacal, contiene una reflexión profunda sobre el nacimiento en su doble movimiento de *salida* y de *huida* a la vez?

Orígenes: *estrecho* es el sendero por el que el alma asciende hasta el reposo en el *seno* del "sol espiritual". Estrecha es la senda, como la vulva de la madre. Sin embargo, aquí no se trata de la salida al mundo, de la salida por la puerta estrecha de la vulva materna al mundo atmosférico, sino de la salida *del* mundo y de la entrada en el "Reino de los cielos", el "otro mundo" al que se ingresa no por una *caída* sino por un movimiento de *ascenso*. Si este discurso contiene una reflexión sobre el nacimiento en su forma invertida (huida del mundo en lugar de salida extática a él; ascenso al "seno paterno" en lugar de la caída en el elemento

86. Véase la trilogía *Le sexe et l'effroi* (1994), *Le Nuit sexuelle* (2007), *Sur l'image qui manque à nos jours* (2009). Cfr. Quignard, P. (2014): *El sexo y el espanto*, Barcelona, Editorial minúscula; Quignard, P. (2014): *La noche sexual*, Madrid, Editorial Funambulista; Quignard, P. (2015): *La imagen que nos falta*, México, Edicionesve.

terrestre y del arrullo en el seno materno compensatorio) es por cuanto es capaz de comprender –como también de otro modo el pensamiento estoico– el problema fundamental del tránsito catastrófico en el cambio de elemento como honda estructura del "estar" de la vida humana[87]. El cristianismo es una larga y duradera reflexión sobre el nacimiento como mudanza de una forma de estar a otra, según la cual habitar en el mundo es estar en un lugar perteneciendo a la vez a otro, en medio de una ejercitación vital persistente. El asceta es aquel que ha hecho de su propia forma de vida un habitar en el tras-lado, entre dos mundos, de un elemento vital a otro. Está en el mundo en la forma de una retirada de él, *vuelto* hacia lo "de otra parte". Lo que significa que el cristianismo ha sido capaz, además, de comprender el nacimiento desde el punto de vista del camino en su doble movimiento: como camino de *ida* y de *vuelta* a la vez. Para él, toda ida es camino de retorno. Así, pues, en el siglo V Diadoco de Fótice escribe: "Lo propio de un hombre amigo de la virtud es el consumir siempre lo que hay de terreno en su corazón por el recuerdo de Dios (*mneme Theoú*, *memoria Dei*), para que así, poco a poco, el mal sea consumido por el fuego del recuerdo del bien, y el alma vuelva perfectamente a su brillo natural con un esplendor mayor" (*CG*, 97)[88]. Que esta *vuelta* o *retorno* del alma al esplendor de su brillo natural –por la llama del bien que consume lo que hay de terreno en el corazón– es un "llegar a ser", queda de manifiesto por lo que él mismo sostiene al comienzo de su escrito: "transformándose por medio del Bien esencial, el hombre llega a ser bueno,

87. Cfr. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, pp. 196-197 y ss.

88. De Fótice, D. (1999): "Capítulos Gnósticos", en *Obras completas*, *op. cit.*

y mediante la aplicación en el bien, llega a estar en Dios" (*CG*, 2)[89].

Es *llegando a* ser "lo que no es", o sea, transformándose, transportándose de un estar a otro, cambiando de hábito, como el alma *vuelve a* lo que era con un esplendor mayor. Este camino de retorno es al mismo tiempo un ejercicio y un abandono (aplicación en el recuerdo del bien mediante la *nepsis*, guarda del corazón o estado de vigilancia sobre uno mismo, y abandono de la disposición al mal). En la lengua griega en la que Diadoco escribe, "abandono" (ámelein) comparte con "ejercicio" (*epimeleia*) la misma raíz: la actividad de ocuparse o aplicarse (*melete-meletan*). Ejercitarse en el recuerdo de Dios es abandonar el hábito de lo terreno y desocupar del corazón el mal que impide la memoria mimética (pues por medio del recuerdo llegamos a ser –según Diadoco– un ícono resplandeciente del corazón del Padre).

Por otra parte, el cristianismo (entiéndase principalmente el cristianismo temprano) piensa y experimenta hondamente el malestar de haber nacido, el malestar posnatal[90]. Pero este *mal*-estar de la caída en el mundo el cristiano lo convierte a su vez en motivo para un desapego con efectos prácticos: un arte de la vida que la vuelve inaprehensible, no capturable por el poder (terrenal). Paradigmáticas, en tal sentido, son las páginas escritas por Crisóstomo. En efecto, al igual que antes lo planteara Dión de Prusa respecto a la figura del cínico, él sostiene que quien no está sujeto a propiedad alguna es "más rey que todos los reyes", pues no ofrece "ningún asidero por

89. *Idem*.

90. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit*., p. 240 y ss.

donde se le pudiera coger" (II, 7)[91], suelto de todas las amarras por las que su vida pudiera ser prendida en los lazos que habitualmente se tienden a quienes están apegados a algún bien terreno. No puede temer multa alguna, ya que carece de dinero; tampoco puede temer el destierro, ya que, por un lado, como ser mundano y similar al cínico, "anda por toda la tierra como suya" (II, 5)[92], sin patria que lo ligue (II, 7), y por otro lado, como ser vuelto a "lo de otra parte", acósmico y no mundano como el cínico, "tiene su patria en el cielo". El monje hace uso de la tierra entera y tiene por patria el "otro Reino" (II, 5). Por eso no puede sufrir el deshonor, pues tampoco ambiciona la gloria; su mirada está puesta en una luz cuyo brillo es más intenso que la visibilidad de lo público.

Tan solo queda la muerte a la que podría temer. Pero tampoco aquí se le puede dañar. En una mezcla de platonismo y estoicismo, Crisóstomo por una parte afirma que con la muerte al monje se le haría "el más grande beneficio", puesto que la muerte es para él "liberación", acceso a una vida otra "que es la que él desea y a la que dirige todas sus acciones y afanes" (II, 7). Por otra parte, desafía al poder a que se lo someta a tormento: "azótesele, encarcélesele y el cuerpo, sí, sufrirá por ley de naturaleza; pero el alma [del monje] permanece sin conmoverse gracias a su filosofía" (II, 7)[93].

Apartarse de "todas las cosas de la vida" es, desde tal punto de vista, habitar el hiato que escinde el cuerpo del alma (hiato que equivale a la natividad espiritual) y ejerci-

91. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", *op. cit.*

92. *Idem*.

93. *Idem*.

tarse en la liberación del lugar (el propio *locus* carnal) que vuelve aprehensible una vida por el poder que la domina. Paradójicamente, sin embargo, esta liberación tiene lugar a partir de una expropiación de la vida –de su potencia in-fante– en un cuerpo espiritual que la cubre de un manto de idealidad[94] y sobre cuya imagen el dispositivo psicagógico o de conducción de las almas imprime una semejanza. Como hemos visto, esta relación de semejanza obedece a la economía de la representación con sus tres elementos platonizantes: lo imparticipable (Padre), lo participado (Hijo-esposo), el participante (Alma-esposa); el "Logos", el "Verbo de Cristo", el "Hombre interior". Son los tres barrotes del alma como prisión del cuerpo (Foucault), dentro de una estructura –el cuadriculado teológico-filosófico oculocentrista, adulto-centrista y "erecto-centrista"– en la que la *mater*ialidad de la Madre (carne del in-fante) es sustituida por el Padre espiritual (Rozitchner)[95].

5.11 Que la filosofía cristiana temprana es una honda reflexión sobre el nacimiento es algo patente, como lo es el hecho de que esta reflexión está atravesada por el conflicto entre senos. El filósofo cristiano es quien interpreta la pregunta metafísica fundamental "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?"[96] en la cuestión decisiva "¿Por qué no podemos quedarnos en el *pleroma* y permanecer en la prenascencia?"[97]. Pero esta cuestión es para el filósofo cristiano inescindible de la ne-

94. Cfr. Karmy, R. (2014): *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*, *op. cit.*

95. Véase Rozitchner, L. (2015): *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

96. Cfr. Heidegger, M. (2016): *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Agebe.

97. Cfr. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 241.

cesidad de discernir entre el mal y el buen seno. La "Madre" es vista como aquel elemento de cambio de estancia en el que transitamos catastróficamente de una plenitud originaria a una existencia arrojada al mundo, adelante-hacia-abajo. "Al que la Madre engendró –escribe Clemente de Alejandría– es llevado a la muerte y al mundo; pero al que Cristo regeneró es mudado a la vida, a la *Ogdóada*" (80.1)[98]. Quienes se hayan mudado de estancia, trasladado en una muda de elemento del estar-en-el-seno-materno al estar-en-el-seno-paternal, es decir, para quienes una nueva forma de vida ha implicado un cambio del *locus vivendi*, renacer significa morir al mundo y "vivir en Dios". El volver a nacer (*anagénnesis*) es morir a la Madre, es una muerte en la que es disuelta la muerte que está implicada en la génesis materna y es un renacimiento en el que es disuelta la corrupción de la carne salida de la bolsa carnal; la envoltura de piel materna (80.2)[99]. La vía sacramental de dicho paso de un seno a otro es el líquido bautismal.

> ϰ La relación entre líquido bautismal, segundo nacimiento y sepultura es manifiesta en la literatura cristiana. "¿Qué es lo propio del cristiano?", pregunta Basilio de Cesarea (330-379 d. C.). A lo que responde: "El ser engendrado de nuevo por medio del bautismo del agua y del Espíritu". Volver a nacer es haber sido engendrado por la *metaphora* del Logos. Y Basilio vuelve a preguntar: "¿Qué es lo propio de quien ha sido engendrado por el agua?". Lo propio de quien ha vuelto a nacer es, según él, "estar muerto a todo pecado". Ser engendrado de nuevo es estar muerto a la carne, a la *mater*ia. "Cuantos fuimos

98. Cfr. De Alejandría, C. (2010): *Extractos de Teódoto*, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva.

99. *Idem*.

> bautizados en Cristo Jesús –escribe Basilio–, fuimos bautizados en su muerte. Fuimos, pues, con Él sepultados por el bautismo en la muerte, sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con Él, a fin de que fuera destruido el cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado". Lo propio de quien ha sido engendrado de nuevo, según Basilio, es "despojarse del hombre viejo", sepultar por medio del agua paterna al hombre viejo nacido de la madre. Basilio lanza una tercera pregunta: "¿Qué es lo propio de quien ha sido engendrado del Espíritu?". A lo que responde: "El llegar a ser, según la medida que se le ha dado, aquello mismo de lo cual ha sido engendrado: *Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu"*. Lo propio de quien ha nacido del Espíritu es dejar de ser hijo de mamá y llegar a ser hijo a imagen del Padre. Es "revestirse del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador" (Regla 80, 22)[100].

Clemente de Alejandría se plantea las preguntas cruciales relativas al nacimiento: "¿Quiénes éramos? ¿Qué hemos venido a ser? ¿De dónde hemos venido o dónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde nos apresuramos y de dónde hemos sido rescatados? ¿Qué es la generación, qué es la regeneración? (78.2)"[101]. A partir de la regeneración mediante el bautismo el "*hacia* dónde" se vuelve a su vez el problema "*de* dónde"; doble *locus* ontocinético de una existencia que revierte su movimiento de "adelante-hacia-abajo" a "atrás-hacia-arriba". De manera que salida *al* mundo y salida *del*

100. Cfr. De Cesarea, B. (2015): *Reglas morales*, Madrid, Ciudad Nueva.

101. *Idem*. Cfr. Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*, *op. cit.*, p. 241.

mundo, nacimiento y renacimiento, esto es, por un lado la venida como precipitación catastrófica hacia la muerte y, por el otro, la llegada del que es conducido por la vía (un *meta-hodos*) de una liberación salvadora, aparecen como los movimientos contrarios desde los cuales la "existencia en tránsito" resignifica el sentido de la *traslatio*.

5.12 Pascal Quignard señala que lo divino que nos invade se decía literalmente en griego "en-thousiasmos". In-corporación del Dios en uno mismo[102]. En tal sentido podríamos decir que el bautizado es un entusiasmado. Quien se zambulle en el agua bautismal del primer mundo, en el líquido regenerador, medio de trans-porte o *metaphora* del Verbo, es invadido por la acción de este "exactamente como el aire que devasta a toda velocidad, de golpe (con un grito), el volumen del cuerpo en el instante del nacimiento"[103].
Es –escribe Quignard– la trans-ferencia, el transporte de la "con-versio". El hálito espiritual por medio del agua se introduce en uno como un contenido en un continente, al igual que el aire en el mundo atmosférico "ocupa todo el lugar en el volumen que ofrece el cuerpo como agua que ensancha y estira un odre"[104] ("Que la iluminación bautismal inunde vuestros ojos, vuestro olfato, vuestro cuerpo entero", escribe Gregorio de Nacianceno[105]). Súbitamente surge en el alma una "metanoia" como transposición psí-

102. Cfr. Quignard, P. (2015): *Morir por pensar. Último Reino IX*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, p. 149.

103. *Op. cit.*

104. *Ibid.*, p. 150.

105. Citado por Alfonso Ropero en *Obras escogidas* de Justino Mártir (2016): "Apología I", Barcelona, Clie. Nota 63.

quica, como inversión que vuelve a lo originario que es a su vez el "más allá" del pensamiento, un pensamiento más allá, meta-noesis. "Metanoia" es precisamente el nombre con que Juan el Bautista designa al bautismo. "Meta-noia", literalmente "pensamiento más allá", es la palabra griega que en latín será traducido como "con-versio". El bautizado es un "convertido", un vuelto a nacer en otra vida, un re-infante conmovido por la muda del trans-porte, como el brotar metamórfico del re-naciente cuyo goce es "en-thusiasta"[106].

La idea de que el agua bautismal es el elemento que asegura un segundo nacimiento, un renacimiento o nuevo nacimiento está en Justino de Neápolis (nacido a comienzos del siglo II)[107]. En sus *Apologías* escribe: "En nuestro primer nacimiento somos hijos de la ignorancia, siendo engendrados por necesidad por la unión de nuestros padres, mediante una simiente húmeda, y viniendo al mundo con malos hábitos e inclinaciones perversas" (53. 61)[108]. El bautismo aparece entonces como un lavatorio que arranca al primer nacido de la oscuridad de la ignorancia y lo libera de la ciega necesidad de su engendramiento sexual, animal. El bautismo lava la humedad sexual que mancha el cuerpo e ilumina el alma ensombrecida por la inconciencia del infante que ha sido abandonado al mundo. El bautismo es una "iluminación" (*photismos*) que se opone al nacimiento biológico (que no es precisamente el don de un "dar a luz" sino un ser dado a la oscuridad). Solo el re-nacido es un ser dado a luz y en tal sentido el bautismo es un segundo nacimiento gracias al cual dejamos de ser "hijos de la ignorancia

106. *Idem*.

107. Véase Justino (2016): "Apología I", 53. 61, en *Obras escogidas*, Barcelona, Clie. Cfr. Foucault, M. (2014): "Clase del 6 de febrero de 1980", en *Del gobierno de los vivos*, *op. cit*.

108. Justino (2016): "Apología I", *op. cit.*

y de la necesidad" y en el cual nos convertimos en "hijos de la elección y el saber"[109].

En Justino, por tanto, el nacimiento biológico y el nacimiento espiritual se dividen como el engendramiento materno, sexual, carnal, sórdido, se divide del nacimiento en el lenguaje, el logos paterno; como se divide la vía abierta de una caída originaria (el cuerpo arrojado de entre medio de las piernas abiertas de la madre) de la vía metódica de un desarrollo psicagógico, ortopsíquico y ascendente. Cristo es el nuevo *Met-Hodos* de la "nueva filosofía", de la filosofía que es ella misma un re-naciente (el cristianismo como un segundo nacimiento de la filosofía, que es asimismo una regeneración de su verdad originaria).

Sin embargo, también se puede afirmar que el segundo es a su vez el primerísimo. Es decir, el segundo nacimiento, la regeneración por el bautismo, es una restitución de la vida anterior al primer nacimiento, previa y más antigua que su concepción sexual, nocturna, coital, y que su desarrollo embrionario en el medio del líquido amniótico. Tertuliano utiliza los términos *restituere* y *restitutio* para designar la vuelta bautismal del hombre a la condición primitiva en que lo creo "Dios" antes de la caída.

> De este modo –escribe Tertuliano–, el hombre, que en el pasado había sido hecho según la imagen de Dios, es devuelto (*restituitur*) a su semejanza (la imagen se pone en la figura, la semejanza, en lo eterno): en efecto, el hombre recibe aquel espíritu de Dios que entonces había recibido de su inspiración, pero que luego había perdido a causa del pecado[110].

109. Foucault, M. (2014): "Clase del 6 de febrero de 1980", *op. cit.*

110. Tertuliano (2006): *El Bautismo*, V, 5-7, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva.

5.13 A cada una de las cuestiones cruciales planteadas por Clemente de Alejandría, Crisóstomo responde a su modo. "¿Quiénes éramos?" Éramos náufragos arrastrados hacia el abismo de la muerte por la corriente erradiza e inestable del mar no calmo. "¿De dónde hemos venido o dónde hemos sido arrojados?" Hemos venido de lo eterno antiquísimo y hemos sido arrojados del cuerpo materno al exterior tempestuoso. "¿Qué hemos venido a ser?" Conversos que hacen la prueba de la natividad (de la navidad): la prueba de lo originario donde se reúnen la mudanza, la metamorfosis, el riesgo de muerte, la caza del objeto perdido, la rememoración de lo que en nosotros –empujados por la corriente del tiempo que todo lo destruye– tiende a caer en el olvido. "¿Hacia dónde nos apresuramos y de dónde hemos sido rescatados?" Nos apresuramos a la vida eterna y hemos sido rescatados de la muerte. "¿Qué es la generación, qué es la regeneración?" La generación es la catástrofe del primer nacimiento en el elemento de lo aberrante, de lo marítimo sin-medida, del extático errar en lo ilimitado; la regeneración es el segundo nacimiento que nos pone de vuelta a puerto seguro. ¿Qué es nacer nuevamente, re-nacer? Es abandonarse a las manos de quien te rescata del mar, lo inestable, movedizo, cambiante, desmedido, hacia el elemento de lo seco donde mora la promesa de una repatriación de la existencia ya no atormentada y en-casa.

5.14 Sucede que Crisóstomo detesta la inquietud del mar (imagen del tiempo, metáfora de la *metaphora*) con la misma intensidad con que detesta las letras. ¿Cuál puede ser la relación entre el impulso del salto en la tormenta del tiempo y la imagen literaria, entre la existencia levantada –como un salto (danza del naciente)– en medio del interminable oleaje de la vida mundana y el estudio de las

litterae? ¿Cuál puede ser el vínculo entre el nacimiento y lo que Quignard llama "retórica especulativa"[111]?.

Crisóstomo opone la vida letrada y la "verdadera filosofía". Si la primera tiene la cabeza sumergida en "las olas de la vida del mundo" (I, 3)[112], para de un salto (mezcla de rana y pájaro) hincharse de la inteligencia que contempla el devenir de cada cosa, la segunda la tiene levantada hacia lo alto, por fuera del torrente marítimo, más allá, con la mirada puesta a espaldas de la corriente que "se ha derramado furiosamente en las almas de los hombres" (III, 10)[113]. La letra hunde en el elemento de lo aberrante; la "verdadera filosofía" asciende por la vía de "la recta conducta" (I, 9)[114].

El camino de la perfección –según Crisóstomo– no es trazado por "el arte de los discursos", cuyo objetivo no es la "verdadera sabiduría", esto es, el "temor de Dios", sino la persuasión a través del habla elocuente. Puramente decorativa, la letra no salva, todo lo contrario, de lo carnal. La técnica de la retórica está hecha para persuadir, pero es impotente para convertir; es, en tal sentido, infértil, no regenera, maquilla sin dar a luz, sin generar una verdadera mudanza, un cambio de elemento. La letra nos mantiene náufragos en el elemento de lo perecedero y aparente. De

111. Cfr. Quignard, P. (2006): *Retórica especulativa*, Buenos Aires, Cuenco de Plata.

112. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "Los seis libros sobre el sacerdocio", en *Tratados ascéticos*, *Obras completas*, vol. 3, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

113. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", *op. cit.*

114. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "A Demetrio Monje sobre la compunción", en *Tratados ascéticos*, *op. cit.*

ahí que "el estudio de la elocuencia" no merezca atención preferente de parte del cristiano (III, 12)[115].

¿Cuál es la relación entre el estudio de las letras y el inquieto e inquietante oleaje marítimo en el que se ha internado, como un argonauta, el naciente? Hay un vínculo entre la letra y el brotar animal de la bolsa rota, ¿cuál es? Es el lazo que une la retórica y la danza, ¿cuál es este lazo?

Marco Aurelio en sus "pensamientos para sí mismo" –notas impresas para la ejercitación de un arte de sí–, identifica el "arte de la vida", la imagen retórica y la meditación del mundo como técnica de la respiración. Es necesario, para él, aprender a respirar de nuevo, como un naciente aprende a respirar tras el paso de un medio a otro distinto, después del grito animal. Según Marco Aurelio el mundo deviene otro (un "mundo otro" y no "otro mundo") cuando lo aprendemos a respirar de otro modo, suspendiendo nuestro juicio sobre él. Pensar no es juzgar. Pensar es una singular respiración de la inte-*ligencia* del mundo que todo lo envuelve, como la atmósfera en la que cada cosa está sumergida y que "ha penetrado en el hombre capaz de atraerla no menos que el aire ha invadido el cuerpo del hombre capaz de respirarlo" (VIII, 54)[116].

Esa inte-*ligencia* Marco Aurelio la nombra también como "razón generatriz" o "simiente primitiva", es decir, como la "fecundidad palpitante" de la muda de las cosas de la naturaleza que se transforman y declinan, para a través del proceso de su metamorfosis sumirse nuevamente en ella (IV,

115. Cfr. Crisóstomo, J. (2011): "Contra los impugnadores de la vida monástica", *op. cit.*

116. Aurelio, M. (2012): *Meditaciones*, *op. cit.* Sobre el concepto de mundo como atmósfera en el estoicismo, véase el bello libro de Coccia, E. (2017): *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

14)[117]. La fuerza generatriz de la inteligencia es el trans-porte de los cuerpos de un lugar a otro, como el aire que se inspira y se exhala, penetra y sale, infla y recoge el continente que invade y vacía, pasando de un cuerpo a otro (II, 2; VIII, 6; IX, 36)[118] . Y aquí, justamente, la nota anticristiana de la "retórica especulativa": "no cae fuera del mundo lo que muere". En el mundo, y como su acontecer mismo, lo que muere se transforma y se disuelve en sus propios elementos, "que son del mundo y los tuyos". Y "estos elementos mutan sin murmurar" (VIII, 18)[119]. Inspirar la inte-*ligencia* del mundo, abrazar con la imagen, con la letra, la simiente en el fondo de lo que muda, es "habituarse a pensar que todo lo que nace se hace por transformación" y que esta transformación es la naturaleza misma, el acontecimiento-mundo del que somos parte, que "nada ama tanto como cambiar las cosas existentes y crear nuevos seres semejantes" (IV, 36)[120].

Respirar todo ser en tanto "la semilla de otro que de él surgirá" es, así pues, "ejercitarse en semejante punto de meditación" (X, 11), "parando la atención en cada una de las cosas que existen" y contemplándola "cómo ya se disuelve o cómo ya se transforma por la putrefacción o dispersión" (X, 18), como el surgir de lo que muda al perecer, arrastrado por la corriente del tiempo: "El tiempo es un río y una corriente impetuosa de acontecimientos. Apenas se deja ver cada cosa, es arrastrada, se presenta otra, y esta también va a ser arrastrada" (IV, 43)[121].

117. Aurelio, M. (2012): *Meditaciones*, *op. cit.*

118. *Idem*.

119. *Idem*.

120. *Idem*.

121. *Idem*.

¿Se trata de salirse –como invita la mano psicagógica del guía sacerdotal– de dicha "corriente impetuosa"? No. Se trata para Marco Aurelio de contraerla como un punto de meditación que la contempla, la ama, la desea, reflexionando el fondo no temporal de la simiente originaria, la fuerza surgente que a través de esa corriente, cual tiempo explosivo, vuelve y renace con cada cosa que acontece y muta, nace y muere. Se trata, entonces, de penetrar en las cosas, de darles caza en las imágenes que sobrevienen al espíritu, observando en el fondo su ruindad bajo la corteza de que se glorían: el conjunto de valores con los que las reviste nuestro juicio (VI, 13). Pues bajo el suelo de nuestras opiniones sedimentadas bullen las simientes que son las semillas de un "torrente impetuoso que lo arrastra todo", es decir, la "fecundidad universal" de la naturaleza desnudada de su corteza por la imagen que la contempla (IX, 29; XII, 8)[122]. La imagen surge como la fuerza surgente vuelta contemplación, pensamiento. Y en ella la belleza, el especial atractivo de la ruindad de lo naciente.

Situarse, habitar tal punto de mira es, según Marco Aurelio, "ser igual que el promontorio contra el que sin interrupción se estrellan las olas. Este se mantiene firme, y en torno a él se desvanece la espuma del oleaje" (IV, 49)[123].

5.15 *Lo que muere no cae fuera del mundo*, es una muda, el nacimiento de una cosa en el paso de un elemento a otro. Y "estos elementos mutan sin murmurar". Es decir, sin juzgar la muerte, sin opinar sobre su precipitarse en el "Ocurre" del tiempo (Como dice Quignard: el estallido que es el tiempo en el tiempo: el "*Primum tempus*").

122. *Idem*.

123. *Idem*.

La "retórica especulativa" –de cuya tradición forma parte Marco Aurelio– es en cierta medida la inversión de la motivación platonizante de la filosofía (cristiana). Lo que para Crisóstomo, por ejemplo, es solo el maquillaje decorativo del discurso en oposición a la recta verdad del conocimiento, para Marco Aurelio es la imagen a través de la cual el pensamiento penetra en las cosas, en su ruindad desnuda, para contemplar en ella la virtud de la naturaleza, la fuerza desencadenante del comienzo de todo lo que nace y se precipita en ella. La inversión de esta mirada (singular a la "retórica especulativa") está en que para Marco Aurelio es lo "decorativo" lo que desnuda la cosa (la presa al desnudo) y, por el contrario, es lo "ideal" aquello que la cubre de una corteza que impide su contemplación. El "valor" con el que la juzgamos es la "apariencia" que la reviste con el color de nuestras opiniones heredadas y la "letra" es la fuerza elocuente que le da caza en su devenir. Si el "valor" es la medida del juicio público que discierne entre acontecimientos justos y acontecimientos injustos, afortunados y desafortunados, la imagen literaria es justo el acontecimiento (no un acontecimiento justo, sino justo un acontecimiento); el ocurrir del "Ocurre" como pensamiento: el brotar de lo que surge sin parar en la contemporaneidad de nacimiento y meditación.

Inversión del platonismo: Marco Aurelio no desprecia lo ruin, lo sórdido, lo sucio. Despreciarlos sería despreciar cada cosa, incluidos nosotros. Pues también los hombres somos sórdidos, una mancha de suciedad en esta orilla de luz fugaz del presente destinada a desaparecer. No se los desprecia, se penetra en ellos para dar a conocer lo despreciable de la falsa fama con la que se glorifican las cosas. La gloria es siempre el brillo fraudulento del poder. Lo sin valor con el que sobrevaloramos aquello que nos rodea. La

paradoja, por tanto, es que solo siendo despojadas de su valor, de su dignidad, las cosas se presentan como el acontecimiento para el pensamiento que dice sí al mundo. Cada ser se vuelve, entonces, el nacimiento del pensamiento como deseo (amor del mundo). En tal sentido se deben leer las siguientes meditaciones de Marco Aurelio:

> Considera ¡cómo son los hombres cuando comen, duermen, copulan, cagan, y en todo lo demás! Observa luego, ¡cómo son cuando se muestran altivos y orgullosos, o cuando se enfadan y, basándose en su superioridad, humillan! Poco ha eran esclavos de cuántos y por qué cosas ¡A qué vendrán a reducirse muy en breve! (X, 19).
>
> La podredumbre de la materia que subyace en cada cosa es agua, polvo, huesecillos, suciedad. O de nuevo: los mármoles son callosidades de la tierra; sedimentos, el oro y la plata; el vestido, un tejido de pelos de animal muerto; la púrpura, sangre, y otro tanto todo lo demás. También el hálito vital (el ánima, la psyqué en griego) es algo semejante, es aire que andará mudándose de unos cuerpos en otros análogos (IX, 36).
>
> No desdeñes la muerte […]. Porque cual es la juventud, la vejez, el crecimiento, la plenitud de la vida, el salir de los dientes, la barba, las canas, la fecundación, la preñez, el alumbramiento y los demás efectos naturales que llevan las estaciones de la vida, tal es también tu propia disolución […]. Y, al igual que tú aguardas el momento en que salga del vientre de tu mujer el recién nacido, así también aguarda la hora en que tu hálito vital huirá de la envoltura de su cuerpo (IX, 3).

> Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y otros alimentos semejantes, sabiendo que esto es un cadáver de pez, aquello un cadáver de pájaro o de cerdo; y también que el falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto al coito, que es una fricción del intestino y la eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede comprender lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nulo valor, y despójalas de la ficción, por la cual se vanaglorian (VI, 13).
>
> Cual se te presenta a la vista el baño que tomas: aceite, sudor, suciedad, agua viscosa, todo lo que provoca repugnancia, tal se presenta toda parte de la vida y todo objeto que se nos ofrece (VIII, 24)[124].

El concepto, la imagen de la cosa que sobreviene al espíritu como un olfato, la presenta, la hace venir –en tanto la venida de lo que vuelve (como vuelve el olor de la presa en el suspenso de quien la acecha)–, desnudándola como el cadáver del que se alimenta nuestro hambre animal. Absorbemos la muerte como la esponja absorbe en el baño el pasado sobre la piel de nuestros mortales: aceite, sudor, suciedad, agua viscosa; todo lo que provoca repugnancia (repugnante al igual que el resto de semen sobre la sabana: *dejo* de la escena nocturna que nos concibió)[125]. Marco Aurelio escribe: "Ausentado el que depositó el semen en la matriz y se retiró; a partir de este momento otra causa intervino elaborando

124. *Idem*.

125. Véase Quignard, P. (2012): *Butes*, México, Sextopiso, pp. 37-38.

y perfeccionando el feto. ¡Qué efecto, de causa tan vil! […]. Así pues, contempla estos sucesos que se producen en tan secretos arcanos y observa su virtud generativa" (X, 26)[126]. Cuenta Quignard que Séneca el Viejo le pidió un día a Albucius –otro de los eminentes maestros de la "retórica especulativa" romana– que le diese ejemplos de "sordidissima". Albucius respondió: "Los rinocerontes, las letrinas y las esponjas". Más tarde, agregó a las cosas sordidissimas las mascotas, los adúlteros, el alimento, la muerte de los allegados, los jardines[127]. En su libro *Butes*, Quignard escribe que en el mar Mediterráneo, en las orillas de Grecia o de Siria, unos hombres se desnudan y se zambullen. Al llegar al fondo del agua, acechan el fondo oscuro del mundo, observan las sombras de las rocas en el abismo y se aproximan a unos cadáveres de animales extraordinariamente antiguos; con un cuchillo les cortan el pie; regresan a la superficie; los dejan pudrir al sol. Los cadáveres de estos extraños animales antiguos se les llama esponjas, una especie de "criatura anterior"[128]. Albucius ama las esponjas, al igual que Marco Aurelio ama los cadáveres. Y "hay placer en mostrar lo que se ama"[129]. La letra es el venir a la presencia de lo anterior desde el fondo oscuro del mundo. Es el concepto retórico que, en la tensión predadora de la *orexis*, del deseo que se alza ya en la espera que hambrea, deja ver –como un sueño– lo invisible.

La esponja es el cadáver de un antiguo animal que absorbe en el baño la muerte del cuerpo. Al igual que la vida del carnívoro se nutre de la muerte, alimentándose de lo que

126. Aurelio, M. (2012): *Meditaciones*, *op. cit.*

127. Quignard, P. (2014): *Albucius*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, p. 32.

128. Quignard, P. (2012): *Butes*, *op. cit.*

129. Quignard, P. (2014): *Albucius*, *op. cit.*, p. 47.

se destruye y, de tal modo, recuperando por metamorfosis lo irrecuperable del tiempo (la irreversibilidad de su movimiento: la *prae-cipitatio*; esa danza asombrosa que resulta del salto mortal).

5.16 Ahora bien, la desnudez de las cosas de la naturaleza es la *lucidez* de la inteligencia que las piensa, pero esta "lucidez" no se identifica con la visibilidad. La contemplación no es teórica, sino olfativa. La desnudez no vuelve visible la cosa: *la vuelve presa*. Es decir, despierta el apetito poniendo en tensión nuestro deseo hacia aquello que se sumerge en la noche de donde todo proviene y hacia lo que todo se precipita: "el abismo del tiempo futuro y del tiempo pasado" (XII, 7)[130].

La letra, la imagen literaria, es lo anterior que vuelve como deseo, como fantasma, como sueño, como apetito, como espera que ahueca el hambre volviéndolo insaciable. Desde el punto de vista de la "retórica especulativa", pensar es olfatear el antiguo olor del retorno que precipita; es alcanzar ese lugar donde la predación dominaba por completo la contemplación. ¿Qué es lo que deseamos cuando amamos el moquillo, el aceite de la piel, el sudor del día, la suciedad, el agua viscosa, lo que causa repugnancia, lo sórdido, los cadáveres que llevan a cuesta nuestras frágiles almas? ¿Qué es lo que excita el apetito de los accidentes no planificados, las grietas que se forman al cocerse el pan (contrarias, dice Marco Aurelio, a la promesa del arte del panadero); los higos cuando muy maduros se entreabren; el especial brillo de las aceitunas en la proximidad de su podredumbre; la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes y muchas otras cosas, que lejos de ser

130. Aurelio, M. (2012): *Meditaciones*, *op. cit.*

bellas, no obstante causan atractivo (III, 2)[131]? Es el arcano de la naturaleza, el "impulso del antaño", lo "Anterior" no visible, la "ola surgente" que cae y se levanta sin fin, cuyos golpes de tempestad sobre las rocas que las desgarran son el "resplandor de un estallido" por el furor, la furia del choque que transforma en polvo la visibilidad del mundo. En la tensión animal de ese deseo vuelto a lo "Anterior", escribe Marco Aurelio, deseamos el deseo del mundo (el mundo desea, dice, su acontecer). Y este deseo es su fecundidad (X, 21)[132].

La letra del retórico especulativo huele a la suciedad del cuerpo desnudado. Huele al pasado que es deudor de la pulsión originaria que tensa el deseo. Huele a la sangre de la presa muerta en la que se devela la estructura del tiempo: *la acción de tirarse de un pájaro al fondo del agua, apuntando ante sí su pico recto hacia un pez que se escapa*[133].

Inversión del platonismo: al movimiento "erecto-centrista", orientado hacia lo alto desde abajo hacia arriba, la "retórica especulativa" lo subvierte en el movimiento contrario de arriba hacia abajo, como el impulso del salto animal que cae hacia su presa.

Primera consecuencia: la cosa se vuelve un animal de caza, es decir, un deseo, un fantasma, un sueño; el olor de otro tiempo. Cada cosa se vuelve como la espuma que sale del hocico del jabalí; como la espuma de la ola que revienta en la roca. Es decir, cada cosa se vuelve el objeto de un apetito en el suspenso del acecho; el "sin cesar" de un hambre insaciable, que apunta –en el movimiento desorientado– hacia aquello que hemos perdido, y en lo perdido, se torna

131. *Idem*.

132. *Idem*.

133. Cfr. Quignard, P. (2012): *Butes*, *op. cit.*, p. 45.

hacia el antes que surge sin parar desde *atrás* de la primera visibilidad[134].

Segunda consecuencia: el ser ya no es presencia, origen puro; ya no es Dios. El ser es "Brotar", la irreversibilidad de la leche derramada.

5.17 En *De la ira*, Séneca el Joven (4 a. C.-65 d. C.) escribe que "la boca del jabalí echa espuma" como efecto de una alteración corporal que nace de una excitación interior incontrolable. Es, dice, el rasgo de una emoción animal a partir de una pasión que se parece a la ira (I, 6-7)[135]. Si la *e-motio* del *pathos* animal solo se parece, sin serlo, a la ira, es porque no está en el jabalí la posibilidad del dominio o gobierno de sí[136]. ¿De qué depende que haya tal posibilidad? La referencia es aquí a Aristóteles.

En su Ética (1113b)[137] Aristóteles sostiene que si reside en alguien el poder de comenzar una acción calificada de justa y, sin embargo, realiza una acción de la que se atribuye lo contrario, será calificado de injusto, ya que lo es –afirma Aristóteles– todo aquel que inicia una acción injusta teniendo en su mano el principio de dicha acción.

> Y si está –escribe– en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto

134. Cfr. Quignard, P. (2015): *Morir por pensar*, *op. cit.*, p. 81 y ss.

135. Séneca, L. A. (2010): *De la ira*, *Diálogos II*, edición bilingüe, Buenos Aires, Losada.

136. Sobre el ejercicio en el "dominio" o "administración de sí" en el pensamiento estoico, véase Foucault, M. (2006): *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica.

137. Aristóteles (2003): Ética Nicomáquea, Madrid, Gredos.

> radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos (1113b 10-15)[138].

Ahora bien, Aristóteles aclara que si está en mano del hombre el principio (el *arché*) de la acción de, por ejemplo, recoger y lanzar al aire una piedra, eso no significa que una vez lanzada él tenga la posibilidad de recuperarla. Está en su mano no lanzarla, pero el que la ha arrojado no puede recobrarla ya: "No es posible para el que ha lanzado la piedra recuperarla" (1114a 20)[139]. Vale decir: una vez que ha desencadenado una acción injusta que lo afecta, ya no está en el injusto el poder de dejar de serlo. En otras palabras, está en mano del hombre el principio de una acción, pero no su efecto desencadenante, el acontecimiento de su precipitación.

Cicerón (106-43 a. C.) en sus *Cuestiones Tusculanas* (IV, 18)[140] vuelve, con otro ejemplo, a la afirmación de Aristóteles:

> Resulta, pues, que quien busca un límite al vicio se comporta como si pensara que el que se precipita desde la roca de Léucade se pudiera detener cuando quisiera". De la misma manera que esto no es posible, "tampoco lo es que un alma perturbada y excitada se pueda contener y detener donde quiera[141].

Cuando a partir de la "retórica especulativa" el "Comienzo" se piensa ya no como principio o gobierno, sino como "estallido", como el "brotar" de la *prae-cipitatio*, el "Ocurre" desencadenante de un movimiento ingobernable; cuando el origen es "salir de", el surgir de lo naciente a partir de

138. *Idem*.

139. *Idem*.

140. Cicerón, M. T. (2010): *Tusculanas*, Madrid, Alianza.

141. *Idem*.

un "*salto en el que lo irrecuperable sin cesar no es jamás recuperado*"[142], entonces se desmoraliza la virtud (moralización esencial a la filosofía cristiana) y esta deviene *virtus*, potencia, *natura naturans*, *phyein*, "surgir", el "impulso de lo anterior". La misma *virtus* que es la del brotar de la naturaleza y del surgir del pensamiento.

Spinoza: la *natura naturata* (la tierra, los ríos, las piedras, los vegetales, los animales, los espíritus) es la multiplicidad de modos en los que se actualiza una sola y misma *natura naturans*, en tanto potencia inmanente de los actos mentales y de las acciones de los cuerpos[143]. Marco Aurelio: el moquillo, el aceite del cuerpo, la espuma en el hocico del jabalí, la melena del león, las rocas negras sobre las que revientan y se pulverizan las olas, los pájaros, los peces, son la *natura naturata* que depende (como del impulso físico que los anima, como del destello solar, atmosférico, que los nutre y los ilumina) de la *natura naturans*. Los *natura naturata* son el vestigio de la *natura naturans*.

Entonces el pensamiento se vuelve un olfato viviente, un animal que "salta sobre lo que se desea", sobre lo perdido[144]. Se vuelve el brotar vegetal en el jardín del no-saber, es decir, de la curiosidad insaciable que se sacia del hambre que crece ante lo invisible.

Entre las cosas sordidísimas están los jardines, según Albucius.

5.18 Louis-René Des Forêts –uno de los maestros de P. Quignard– escribe que finalmente el silencio es la única

142. Quignard, P. (2011): *Butes*, *op. cit.*, p. 45.

143. Cfr. Spinoza, B. (2000): Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Trotta.

144. Quignard, P. (2015): *Morir por pensar*, *op. cit.*, p. 55.

vía de acceso al silencio, llevándonos a lo más cercano del estado de naturaleza, una relación de intensidad que es el privilegio de la infancia. Esta relación de intensidad de la in-fancia es propia, según él, del silencio del acecho en la caza:

> Olfatear, escuchar, mirar alrededor en silencio, así es como el cazador al acecho confía en sus sentidos para prevenir el peligro, el salto de la fiera que surge en el recodo[145].

5.19 *Nihil enim sunt philosophi nisi venatores sapientiae*, "no otra cosa son los filósofos que cazadores de sabiduría"[146]. Para Nicolás de Cusa (1401-1464), en efecto, la sabiduría es la presa del intelecto que, como un animal, la apetece y va a la caza de ella. Ella es el alimento del que ese animal se nutre y que aviva como el fuego su hambre, que se profundiza y crece con el acrecentamiento infinito de lo ignorado (la "docta ignorancia" del *filo-sopho*[147]). El filósofo es el que está al acecho de un alimento que hace crecer su apetito. A él está vuelto como lo inaprehensible, lo inalcanzable al límite del poder-ser del entendimiento. A la pulsión que nos hace apetecer la sabiduría, Nicolás de Cusa la llama "meditación"[148]. Y a las ejercitaciones de su caza las llama "conjeturas"[149]. Las conjeturas son el pensamiento lanzado hacia lo anterior

145. Des Forêts, L-R. (2015): *Frente a lo inmemorable*, Madrid, Arena Libros, pp. 11-29.

146. De Cusa, N. (2014): *La caza de la sabiduría*, edición bilingüe, Salamanca, Sígueme, p. 35.

147. Cfr. De Cusa, N. (2007): *Acerca de la docta ignorancia*, Libros I y II, edición bilingüe, Buenos Aires, Biblos.

148. Cfr. De Cusa, N. (2014): *La caza de la sabiduría, op. cit.*, p. 27.

149. Cfr. *Ibid.,* p. 55.

desconocido en el que destella un instante de verdad que aviva el hambre, el deseo. Este destello de verdad –*raptus* de lo ignorado– es "el modo en que lo incomprensible es captado de modo incomprensible"[150].

Ahora bien, según Nicolás de Cusa, uno de los campos de caza de la sabiduría es el *possest*, término acuñado por él a partir de la contracción de los verbos *posse* y *esse*. Una traducción aproximada sería "podente", mucho mejor que "poder-es"[151]. Un puro ser de potencia como principio inmanente de todo lo que puede. La pulsión surgente que precede en todo surgir. El *possest*, el "podente", es el campo de lo "anterior"[152] invisible, de la precedencia "aorística" (término utilizado por Quignard que le viene muy bien a Nicolás de Cusa) en el que nuestro intelecto se interna, abriéndose camino a la caza de lo desconocido. El *possest* no es precisamente lo ignorado, el objeto de la ignorancia, sino la ignorancia misma como *motio*, como movimiento del intelecto; como la potencia que aviva el hambre intelectual, su apetito de verdad[153]. El *possest*, en otras palabras, es la invisibilidad sobre cuyo fondo abismal despierta el intelecto como la *e-motio* de ver lo incomprensible, indistinguible del apetito mismo, de su pulsión de sabiduría. Es lo oculto inconmensurable que hace crecer el vacío de un hambre insaciable.

Sin embargo, Nicolás de Cusa sigue pensando la invisibilidad como "luz"[154], y sigue pensando lo "antiquísimo"

150. Cfr. *Ibid.,* p. 79.

151. Es la traducción que elige Mariano Álvarez Gómez. Véase la edición bilingüe de *La caza de la sabiduría*, *op. cit.*

152. Cfr. *Ibid.,* p. 87.

153. *Ibid.,* cap. 13.

154. Cfr. *Ibid.,* cap. 15.

como Dios[155]. Continúa concibiendo la potencia como "presencia", como "Acto" eterno. Dios, dice, es lo más antiguo de todo.

5.20 Nicolás de Cusa, al final de su vida y en el ocaso de una historia, en 1463, escribe –en la misma línea de fuerza de la "retórica especulativa"– que es necesario esperar, acechar sin cesar lo que no está filtrado por el lenguaje: lo que lo precede y que este jamás alcanza. Sin embargo, al mismo tiempo se mantuvo alejado de aquella línea de fuerza del pensamiento, al no extraer del todo la principal consecuencia de ese "paso atrás" en el lenguaje. Podríamos decir que el ciego de la *Carta* de Diderot se sitúa justo en el punto del cual aquél se alejó y que es la potencia de la "retórica especulativa". Si todo ente supone el ser y este, a su vez, supone el lenguaje, entonces también Dios lo supone. Esta suposición "anula a la vez su anterioridad en el orden de los entes y su supremacía sobre ellos"[156]. Con el siguiente efecto correlativo: lo anterior al lenguaje es el ser, pero ya no como "presencia", "acto eterno", sino como "metamorfosis palpitante", ese "podente" que es casi un "espanto" (*"pouvétant"* que es casi un "épouvante")[157].

Es desnudada, así pues, la operación teológica por excelencia: Dios es un efecto del lenguaje humano, que no obstante es arrancado de este y ubicado retroactivamente en el origen del mundo. Pero esta ya es una operación lingüística.

Diderot, su personaje epistolar, no es un pensador de la retirada de Dios, sino de su retardo. Dios no muere, ha llegado tarde. Y ha llegado con retardo porque hay algo más

155. Cfr. *Ibid.,* p. 37.

156. Cfr. Quignard, P. (2006): *Retórica especulativa*, *op. cit.*, p. 79 y ss.

157. Cfr. *Ibid.,* p. 78.

antiguo que él: la fecundidad indecible que es lo anterior en el fondo del lenguaje, el cual a su vez supone la inspiración, la bocanada de aire de la pulmonación que desencadena la animación del alma, precedida del grito animal luego del desgarro de la "salida de", la apnea en el instante del "salto". Tu tatarabuela es más antigua que el dios al que le rezas.

5.21 Desde el punto de vista de los vivíparos que somos, la fecundidad indecible que precede a la razón, a la que esta apunta conjeturalmente sin nunca alcanzar, nos precede como el "abismo traumático" de un desgarro espacial que separa del antiguo cuerpo. El aliento nuevo que nos invade y nos anima es secundario respecto a una pérdida, un abandono, un desierto, un invierno que es anterior y que conforma el fondo del deseo, del amor, del sueño que alucina la voz espectral de la "Perdida" venida del primer mundo (mundo uterino). Para los vivíparos el surgimiento en el aire es "la salida de la madre", la precipitación en un "afuera del cuerpo". La apnea, justo antes de que el cuerpo sea pulmonado y justo después de la salida ex–útero, es el "fuera de sí" del cuerpo que se halla sin "sí mismo". Esta apnea, esta ausencia de identidad en el nacimiento es el desagarro que está en el origen del amor, del pensamiento que sueña lo "Anterior".

La "Madre" es, desde el punto de vista de la ontogénesis del animal vivíparo, más antigua que el lenguaje, más antigua que Dios. Lo que en el orden lingüístico es el *ens supremum* no es sino el producto tardío que supone, al suponer el lenguaje, la inspiración animadora del alma, en cuyo fondo habita, como eco que viene del desierto, la voz perdida. La visitación alucinada de esta voz viene del cuerpo antiguo que está en el fondo de la psique. Inversión del platonismo: no es el alma la que habita en un cuerpo, es un cuerpo el que

habita en el alma; es el cuerpo interior que el recién nacido experimenta como perdido, la antigua habitación donde vivía antes de que saliera de él, antes de que lo descubriera repentinamente opuesto a su propio cuerpo[158]. La psique es habitada por una antigua habitación donde el "ser-con" no se distinguía del "ser-en"; esa habitación que nos habita como el viejo continente hacia el que regresa el contenido, a partir de la división que los crea a uno y otro como distintos. Esta regresión es aporética. Pues el invierno, el desierto, la apnea en el instante del desgarro traumático de la "salida de", es el *a-poros* del *poros*, la interrupción o corte de la vía del nacimiento.

5.22 ¿Qué sería entonces algo así como una "ascesis sombría"? Sería el ejercicio al que adhiere el pensamiento como búsqueda aporética en la que se alucina lo ausente.

Tras la infancia, el nacimiento; tras el nacimiento, las piernas abiertas de la madre; tras las piernas abiertas de la madre, la "noche sexual"; tras la "noche sexual", la "fecundidad palpitante", el *possest*. Son las mudas en lo invisible, el aporos de la vía aporética que es nuestro "salir de".

Apuleyo inventa la palabra "vivíparo". Vivíparos, nuestro "salir de" es un "volver a" lo *Invisible*. Nuestro camino de ida es a su vez un camino de regreso. Entre ida y vuelta nos inventamos un ángulo. Es el rincón del pensamiento. En él encontramos un *modus vivendi* entre pertenencia y extravío. En él soñamos un "mundo otro". Este sueño es posible porque una apnea, un salto que se expresó como grito y llanto, antes de la invasión repentina del aire en nuestro cuerpo, nos extrañó del primer mundo uterino. Y este ex-

158. Cfr. Quignard, P. (2014): *La barca silenciosa. Último Reino VI*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, p. 157.

trañamiento nos hizo para siempre extraños del segundo mundo. Extrañados, buscamos en una espera absoluta. Y en el suspenso de la espera acechante estamos a la caza de las imágenes en las que un "mundo otro" surge como deseo, como potencia. Spinoza: el deseo es la esencia misma del hombre. Este deseo, este sueño, es la potencia apolítica, el "fuera de la fila" a la izquierda de toda política. Sin Dios, sin Patria, sin Suelo.