

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



“PELIGROSIDADES DE LO ESCÓPICO. MIRADA, SUBJETIVIDAD, PODER”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA.

Presenta

CHRISTOPHER GIBRÁN LARRAURI OLGUÍN

Director

Dr. FRANCISCO CASTRO MERRIFIELD

Lectores

Dr. José Luis Barrios Lara

Dr. Fernando Álvarez Ortega

Ciudad de México 2017

ÍNDICE

Introducción	4
--------------	---

Primera parte

I Mirada inaugural: Freud, la pulsión y la pulsión de ver	6
II Freud, la antigüedad y la peligrosidad del ojo	20
III Sartre y la mirada: poder constituyente, cosificación y vergüenza (dos guiños lacanianos)	49

Segunda parte

IV Malestar en/de la imagen	80
V Pulsión, goce, represión.	103
VI El empuje al goce escópico o el retorno a la frustración	128

Tercera parte

VII Conclusión en modo propositivo o de la posible castración del poder escópico	155
Referencias documentales	178

INTRODUCCIÓN

¿Sobre qué versa este escrito? Sobre ver, sobre mirar, sobre su diferencia. Versa, sobre todo, a propósito de sus incomodidades, para decir lo menos. Versa, pues, sobre la *Schaustrieb* acuñada por Freud y por ningún otro. Pulsión de ver, mirada e imagen son la tríada de la que intento hacer aquí una crítica a la luz de los discursos del psicoanálisis, la mitología y la filosofía. Se trata, por tanto, de un ejercicio de escritura transversal en cuyo trayecto se cruzan varios caminos: el camino que abre Freud en torno al malestar de la mirada apoyándose en la mitología griega; camino punzante que es continuado, a mi parecer, sobre todo por Sartre y por Lacan en la primera mitad del siglo XX. Con ellos asistiremos a un esfuerzo de formalización de las potencias de la mirada, de sus valencias constitutivas a la par que objetalizantes. Otra senda es aquella que tiene que ver con la gama de afectos insertados en el fenómeno escópico: envidia, celos, avidez. Aquí se trata, pues, de los matices del goce escópico que, y esta es mi hipótesis, son explotados, como tal vez nunca se lo había hecho, por el discurso del poder contemporáneo. En este sentido el trabajo pretende hacer visible que la pulsión escópica, sus características, desde hipnotizantes hasta angustiantes, ocupa un lugar central en el armazón de la lógica de la gobernanza, al punto que opino que por esas características pasan buena parte de las formas de sujeción y de dominación contemporáneas. Si es cierto, como me parece que es, que la voz del amo contemporáneo no es más la voz que prohibía el exceso sino una que grita de manera imperativa “¡Goza!”, forma esta de dominación inédita hasta antes del reinado del capitalismo, resulta que esa voz no se sostiene sin un apoyo en lo escópico, en ese campo que desde tiempos remotos se le concibe como la fuente de donde brotan las pasiones más irresistibles: las promesas de posesión.

Ver, mirar, reproducir imágenes, guardarlas, registrarlas, todo esto en su conjunto, se ha convertido en una especie de adicción democrática en nuestros días. Como cualquier adicción, esta se nos presenta como un poder avasallante sobre las subjetividades, como una fuerza que atora en su corriente al deseo. De aquí que en este texto se pretenda detectar que una de las causas del ascenso de los funcionamientos perversos en la actualidad tiene que ver, nunca mejor dicho, con la

liberación del ojo como estrategia de gobierno. Por tanto, tal vez el tema que cruza los caminos aquí diseñados, sea el tema de la rentabilidad del ojo como condición de fundamento de la lógica del poder.

El corazón argumental de estas hojas, como decía, está en las elaboraciones de Freud, de Sartre, de Lacan y la mitología griega, pero también en el pensamiento de Benjamin, de San Agustín y de lo que llamo “los filósofos del escópico” entre los que en esta ocasión he destacado a Danny Robert Dufour, Michela Marzano, Gérard Wajcman, Roger Dadoun y John Berger. En todos ellos, la escala cromática del goce escópico es trabajada en sus diferentes aristas.

Por supuesto, el recorrido aquí propuesto, y que está lejos de proponerse como el único para discutir la cuestión, desemboca en una propuesta para subvertir la fluidez del régimen de dominación escópico. Tal propuesta, me parece, no se puede sostener sin apelar a ciertas propuestas del arte contemporáneo. Ha sido mediante el trabajo de algunos artistas nacidos a partir de la segunda mitad del siglo pasado, notablemente de Renaud-Auguste Dormeuil, que se me abrió la posibilidad de proponer una pequeña teoría para la castración del poder escópico. Se trata de una teoría que se apoya en la noción de sombra desde la filosofía, en el objeto *a* acuñado por Lacan y en el mito griego de Argos Panoptes. Esta parte del trabajo, última en aparecer, representa, en realidad, otro inicio: el inicio de un debate que se espera causar en el lector cuando sea mirado por estas páginas... Vamos a ver...

PRIMERA PARTE

I

MIRADA INAUGURAL: FREUD, LA PULSIÓN Y LA PULSIÓN DE VER

Freud introduce de manera sistemática la “pulsión de ver” en 1905, en el marco de su fundamental texto *Tres ensayos de teoría sexual*. Este “pilar” psicoanalítico, como lo llama Manonni, publicado a la par que el historial sobre “Dora” y *El chiste y su relación con el inconsciente*, ha sido objeto de una amplia incompreensión, entre otras cosas, porque Freud al distinguir la sexualidad de la genitalidad, puede entonces atribuir a los infantes y a los niños en general la característica de ser excitables, erógenos. En suma, Freud señala allí que la sexualidad humana es esencialmente perversa pues no se expresa unánimemente bajo las parámetros que tanto la biología como la sexología suponían, es decir, la sexualidad humana se distingue por lo siguiente: no se la ejercita con la condición fundamental de buscar en ella la reproducción; no está gobernada por la exclusividad del contacto de los genitales; no se expresa únicamente en el encuentro hombre-mujer; y por supuesto, la sexualidad humana no espera a la maduración genésica para exteriorizarse. La sexualidad humana, está, en lo real de su existencia, descarrilada de los parámetros del sentido común que tanto la biología como la sexología han elevado a la categoría de ideales. Si la sexualidad humana está descarrilada, lo que determina que sea el punto “más débil” para el “desarrollo de la cultura”¹, es porque su exteriorización no se amalgama al instinto, a una necesidad biológica, sino a lo que Freud llama *Trieb*, “pulsión”, la cual a diferencia del instinto, en el extremo del análisis, se devela como algo carente de un objeto fijo que la aplaque. Será por la senda del escudriñamiento de la homosexualidad, del fetichismo y de la bisexualidad, a saber, por la senda que implica pensar “el objeto sexual” y “la meta sexual” consideradas como desviadas de un supuesto funcionamiento normal, que

¹ Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 7*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 6ª reimpresión, 1992, p. 135.

Freud ponga en entredicho la “soldadura” de la libido, “fuerza de la excitación”², con cualquier objeto:

La experiencia recogida con los casos considerados anormales nos enseña que entre pulsión sexual y objeto sexual no hay una soldadura, que corriamos el riesgo de no ver a causa de la regular correspondencia del cuadro normal, donde la pulsión parece traer consigo al objeto. Ello nos prescribe que debemos aflojar, en nuestra concepción, los lazos entre pulsión y objeto. Probablemente, la pulsión sexual es al comienzo independiente de su objeto, y tampoco debe su génesis a los encantos de este.³

Si no existe soldadura fija entre objeto y pulsión, al punto que la segunda puede pensarse como esencialmente independiente de la primera, incluso indiferente, se abre por lógica el campo para las más diversas exteriorizaciones de la excitabilidad del cuerpo. En suma, en ese cuerpo, llamado por Freud en ocasiones “organismo”: “Es posible [...] que no ocurra nada de cierta importancia que no ceda sus componentes a la excitación de la pulsión sexual”⁴. En otros términos, estamos ante una corporeidad humana que es en esencia una entidad excitable para la cual no existe un objeto único que la satisfaga. Se trata de una entidad con “hambre” de excitación, dicha hambre es llamada por Freud “libido”⁵: “fuerza susceptible de variaciones cuantitativas” que a la par “podría medir procesos y trasposiciones en el ámbito de la excitación sexual”⁶. La libido es, pues, la energía de la pulsión.

A lo largo de su vasta obra Freud siempre señaló que la pulsión era tal vez el componente fundamental del psicoanálisis, y que no obstante, era aquél del que menos comprendíamos. A pesar de la oscuridad que acompaña la conceptualización de la pulsión hacia 1905, Freud ofrece ese año una definición en la que sobresalen ciertos aspectos que se conservarán a lo largo de las diferentes reelaboraciones:

Por ‘pulsión’ podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del ‘estímulo’, que es producido por excitaciones singulares provenientes de afuera. Así, ‘pulsión’ en uno de los conceptos del

² *Ibidem*, p. 198.

³ *Ibidem*, p. 134.

⁴ *Ibidem*, p. 186.

⁵ *Ibidem*, p. 123.

⁶ *Ibidem*, p. 198.

deslinde de lo anímico respecto de lo corporal. La hipótesis más simple y obvia acerca de la naturaleza de las pulsiones sería esta: en sí no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. Lo que distingue a las pulsiones unas de otras y las dota de propiedades específicas es su relación con sus *fuentes* somáticas y con sus *metas*. La fuente de la pulsión es un proceso de excitación en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano.⁷

Descuella en esta definición que la pulsión no tiene en sí descanso, está en “continuo fluir”; parece salida de la mente de otro austriaco: Musil, pues carece de cualidades tal y como el célebre “hombre sin atributos”; y sin embargo, la pulsión es precisamente aquello que “impulsa” la vida anímica. La conceptualización freudiana de la pulsión desemboca en la idea de la vida parlante soportada por la ausencia de cualidad.

Según se puede leer también, para Freud hay variedad de pulsiones, pues hay distinción entre “unas” y “otras”. Dicha distinción recaerá en la zona somática excitada y en la manera en la que tal excitación se agote. Esta última idea me hace plantear un cuestionamiento: si la pulsión está en continuo fluir, ¿cómo es posible entonces que se pueda pensar en una cancelación que sería su meta? En adición, Freud asevera que la fuente de la pulsión es un “proceso de excitación en el interior de un órgano”, que se trata pues de algo “intrasomático”, con lo cual parece que la incidencia de lo exterior, de la otredad, no tiene relevancia de peso en el proceso de excitación. ¿Será esto así? Habremos de esperar hasta los trabajos de Sartre y Lacan en particular para hacer la cabal crítica de esta idea freudiana. Con ellos se verá que la otredad es esencial, inherente al drama de la pulsión. No obstante, el propio fundador del psicoanálisis, en el texto que vengo citando, alude en varias ocasiones al cuestionamiento que he planteado, es decir, a la presencia de una exterioridad que es capaz de desencadenar la excitación pulsional. Así, por ejemplo, cuando en un pie de página se señala que la belleza, las cualidades de un objeto, son capaces de “estimular” (*reizen*) sexualmente⁸; también, cuando dice que “la disposición polimorfa perversa” contenida debajo de la moralidad de una mujer es susceptible de ser “guiada por un hábil seductor”⁹. Todavía más sugerente, Freud acentúa que la vida sexual

⁷ *Ibidem*, p. 134.

⁸ *Ibidem*, p. 142.

⁹ *Ibidem*, p. 174.

infantil no está exenta, ni mucho menos, del contacto con otras personas y que ese contacto puede desembocar, y de hecho lo hace, en el despertar de la excitación en el niño, al punto que bajo una “seducción” de importante calado se puede atizar una “perversión de ver” en él¹⁰. Es decir, si bien la escritura freudiana en este texto parece titubeante en cuanto a la importancia del Otro en la realidad pulsional, parece insostenible prescindir de la otredad para su explicación.

Tenemos aquí un primer punto que en lo sucesivo se espera esclarecer. Tengo también aquí una primera hipótesis: la pulsión no solo tiene que ver con el Otro, sino que desde cierto “punto de vista”, la pulsión es la otredad irreductible que nos habita.

*

En su trabajo Freud habla de diferentes manifestaciones de la pulsión sexual, es decir, de diversas pulsiones que sujetan con excitabilidad el cuerpo. Menciona por ejemplo la pulsión de tocar o palpar, la pulsión canibálica, la pulsión de saber, la pulsión de la crueldad, la pulsión de exhibir, la pulsión de oler y la pulsión de ver. Leyendo con detenimiento uno cae en la cuenta de que todas ellas derivan de lo que llama “pulsión de apoderamiento”. En otros términos, pareciese que Freud encuentra como cualidad esencial de la pulsión la pretensión de apoderarse del objeto. Como hemos ya visto, esta empresa resulta de fondo imposible, pues si no existe ligadura permanente de la pulsión con ningún objeto, no existe, por tanto, ningún tipo de apoderamiento por parte de ella. Empero, es llamativo que Freud asocie casi de manera inevitable tal intentona como esencia de la pulsión.

En adición, la escritura de Freud da a entender que, en lo específico en torno a la crueldad, más que ésta ser un tipo de pulsión, es más bien una cualidad de ella en relación de extrema contigüidad con el apoderamiento:

La historia de la cultura humana nos enseña, fuera de toda duda, que crueldad y pulsión sexual se copertenecen de la manera más estrecha. Para esclarecer este nexos, empero, no se ha ido más allá de insistir en el componente agresivo de la libido. Según algunos autores, esa agresión que va mezclada con la pulsión sexual es en verdad un resto de apetitos canibálicos; sería entonces, una coparticipación del aparato de

¹⁰ Idem

apoderamiento, que sirve a la satisfacción de la otra gran necesidad, ontogenéticamente más antigua.¹¹

Si bien entendemos, el apoderamiento inherente a la pulsión sexual, deriva de la necesidad, o más preciso, está apuntalada en la necesidad de sobrevivencia cuyo modelo es la oralidad de la que se sostiene alimenticiamente todo cachorro humano. La crueldad pulsional dirigida al objeto, la cual se expresa en la voluntad de comerlo, resulta pues de un resto que deja la experiencia de satisfacción de la necesidad. Y si el apoderamiento coparticipa de esa voluntad, puede decirse entonces que el apoderamiento se desliga, al menos parcialmente, de toda necesidad biológica. La pulsión sexual apunta entonces no a una necesidad sino a otra cosa, a un plus presente en esta última. Ese plus será llamado por Lacan “goce”, y por lo que se deja ver, nunca se obtiene de él lo suficiente. Este es un asunto capital para poder pensar los destinos de la pulsión en lo que llamo “la era de la rentabilidad y administración de la insatisfacción”, a saber, era del gobierno del capitalismo.

Más adelante en su texto, Freud amarra el nexo entre apoderamiento, crueldad y pulsión sexual en el devenir de la primera edad de vida:

La crueldad es cosa enteramente natural en el carácter infantil; en efecto la inhibición en virtud de la cual la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro, la capacidad de compadecerse, se desarrollan relativamente tarde [...] Nos es lícito suponer que la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento.¹²

De manera que la crueldad deriva, sin tapujos, del apoderamiento. Éste, a su vez, suele provocar dolor, excitación insoportable o displacer. El apoderamiento es también la fuente de la llamada pulsión de saber. Saber es, pues, una forma de apoderamiento. A su vez, la energía propia de la pulsión de saber es extraída de la pulsión de ver¹³. La pulsión de ver, por su parte, deriva de la pulsión de tocar o palpar¹⁴. Con esto vemos como se hace un bucle: pues el tocar y el palpar están vinculados con la crueldad y ésta proviene del apoderamiento.

¹¹ *Ibíd.*, p. 144.

¹² *Ibíd.*, p. 175.

¹³ *Ibíd.*, pp. 176-177.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 142.

Si quisiéramos resumir lo hasta aquí dicho, para el Freud de los *Tres ensayos...* la pulsión sexual carece de un objeto fijo, de esto parte su renovada intención de apoderamiento. En suma, la pulsión sexual es esencialmente causa y efecto de la excitabilidad al extremo del dolor y de acá su rasgo cruel tan distintivo.

*

Es notorio como los temas de la otredad y del apoderamiento en su relación con la pulsión invocan la problemática del “ver” en Freud. Es como si dos de las aristas más puntiagudas de su elaboración de la pulsión no pudiesen escapar al misterio de ver, a la locura que es ver. Tal vez sea por esto que en un pie de página agregado en 1910 Freud introduce en sus *Tres ensayos...* la pulsión de ver. Lo hace, nótese, al abordar el fetichismo, manifestación perversa que para el Lacan de los 50’s fue por excelencia la cumbre de tal estructura subjetiva. En ese extenso pie de página, en el que también se habla de una pulsión de oler -tema más o menos olvidado en psicoanálisis-, se sintetiza el contenido de un trabajo más tardío que data de 1927 y que llevará por nombre precisamente *El fetichismo*. Dice Freud en su pie de página:

En muchos casos de fetichismo del pie puede demostrarse que la *pulsión de ver*, originariamente dirigida a los genitales y quería alcanzar su objeto desde abajo, quedó detenida en su camino por prohibición o represión y por eso retuvo como fetiches al pie o al zapato. Y en ese proceso los genitales femeninos se imaginaron, de acuerdo con la expectativa infantil, como masculinos.¹⁵

Como lo señalé arriba, para Freud la pulsión de ver deriva de la pulsión de tocar, a lo que aquí se agrega que “La impresión óptica sigue siendo el camino más frecuente por el cual se despierta la excitación libidinosa”¹⁶. En suma, en el apartado “Pulsiones parciales” Freud asevera que la pulsión de ver “puede emerger en el niño como una exteriorización sexual espontánea”¹⁷. Hay, pues, primacía y espontaneidad en la pulsión de ver, al punto que Freud la ubica como aquello que pica la excitabilidad, lo que equivale a decir que lo imaginario es la dimensión por la que nace el amor por el

¹⁵ *Ibíd.*, p. 141.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 142.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 175.

objeto, el célebre “flechazo” o “amor a primera vista”; lo equivale a decir también, en una vía radical, que la vida toda está apuntalada en los poderes del ver. La zona erógena correspondiente a la pulsión de ver es, por supuesto, el ojo. Resulta llamativo que para Lacan el ojo en la historia del pensamiento ha sido el “símbolo del sujeto”¹⁸, dicho lo cual, si conjugamos en este punto a Freud con Lacan habría que asentar que el ojo es el símbolo de la excitabilidad del sujeto. Parafraseando a Bataille: la historia del sujeto en su excitabilidad es la historia del ojo...¹⁹.

Pero: ¿qué es en sí una zona erógena según Freud? En el subíndice “La meta sexual de la sexualidad infantil” se nos esclarece el cuestionamiento: una zona erógena “Es un sector de piel o de mucosa en el que estimulaciones de cierta clase provocan una sensación placentera de determinada cualidad”²⁰. Freud subraya también que tal excitabilidad puede ser comparada con las “cosquillas” y que en el cuerpo existen ciertas zonas que están “predestinadas” a ese efecto²¹. Una particularidad del ojo, en tanto que zona erógena, es que “es quizá lo más alejado del objeto sexual”, y no obstante, “puede ser estimulado (*reizen*) casi siempre, en la situación de cortejo del objeto, por aquella particular cualidad de la excitación cuyo suscitador en el objeto sexual llamamos ‘belleza’”²². No deja de ser llamativo que Freud se eleve el ojo a la categoría de piel o mucosa, y que se indique que puede ser lo más alejado del objeto en el proceso de excitación a la vez que es lo que es excitado en primera instancia por éste. Hay una especie de contrasentido aquí: ¿cómo lo más lejano puede ser lo primero? ¿Cómo la excitación, algo tan “intra” (interno), puede ser correspondiente con la distancia con el objeto que excita? ¿Qué poderes tiene la pulsión de ver que el “aquí” y “allá” son rotos por ella, que el adentro y el afuera se resuelven en una indistinción? La excitación sexual, por lo demás, es esencialmente el surgimiento de la tensión. Si esto es así, la excitabilidad “conlleva el carácter del displacer”. Freud se pregunta cómo es que esa tensión o displacer es “experimentada inequívocamente como

¹⁸ Jacques Lacan, *Séminaire : Les écrits techniques de Freud, 1953-1954* [en línea] Staferla.free.fr., p. 245, <http://staferla.free.fr/S1/S1.htm> [Consulta: 13 de abril de 2014]

¹⁹ Tal vez, en su poema dedicado a la labor fotográfica de Manuel Álvarez Bravo, titulado “Casa al tiempo”, Octavio Paz sintetice la relación ojo-sujeto-excitabilidad. Leemos allí: “El ojo piensa, el pensamiento ve, la mirada toca”, en *Los privilegios de la vista*, México: FCE, 2014, p. 803.

²⁰ S. Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”... p. 166.

²¹ Idem

²² Ibídem, p. 191.

placentera”²³. A no dudarlo aquí se va perfilando toda la problemática que se trabajará en *Más allá del principio del placer*. Antes de lo recién citado Freud había abordado ya el asunto de la repetición de la satisfacción, la cual debe entenderse como la renovación de la cancelación de la excitación. Afirma que tal “necesidad” se distingue por dos cosas: “un peculiar sentimiento de tensión, que posee más bien el carácter del displacer, y una sensación de estímulo o de picazón *condicionada centralmente* y proyectada a la zona erógena periférica”²⁴. De manera que la meta sexual implica “sustituir la sensación de estímulo proyectada sobre la zona erógena, por aquel estímulo externo que la cancela al provocar la sensación de satisfacción”²⁵. La excitación como remedio para la excitación: veneno mata veneno. Aplicando tal estado de la situación al ojo, podría decirse que éste es una bola de excitación que pica, penetra, y pide ser penetrada para ser satisfecha. El ojo pertenece así a la línea fálica. Freud mismo equipara al falo con el ojo: Edipo se quita los ojos como suplencia en lo real de la castración simbólica cuya ausencia lo llevó a cometer incesto y parricidio. El ojo es, pues, esencialmente un filo fálico agujereado y que agujera. Esto es exactamente mostrado por el voyerista y el exhibicionista²⁶. En efecto, resulta inevitable aludir a las potencialidades del ojo sin caer en el agro de las perversiones. Hacia 1915, en el trabajo dedicado a la pulsión y sus derivas, Freud no podrá articular su pensamiento sobre esas temáticas que aludiendo precisamente a la pulsión de ver y a la llamada pulsión sádica. Apoderamiento, crueldad, excitación, repetición, displacer, constituyen los tópicos por lo que invariablemente deambula la explicación sobre la pulsión, sobre la intersubjetividad, en modalidad de conato, inherente a ella.

*

Hacia abril de 1915 Freud publicó su trabajo *Triebe und Triebschicksale*, el cual se ubica dentro del grupo de elaboraciones conocido como “Trabajos sobre

²³ *Ibíd.*, pp. 190-191.

²⁴ *Ibíd.*, p. 167.

²⁵ *Idem*

²⁶ Véase a este respecto el artículo de Sándor Ferenczi titulado “El simbolismo de los ojos” (1913).

metapsicología”. Oficialmente el texto fue traducido al castellano por José L. Etcheverry como “Pulsiones y destinos de pulsión”, no obstante, debió de haberse traducido más bien como “Pulsiones y vicisitudes de pulsión”, pues la palabra que Freud utiliza en alemán: *Tribschicksale*, se compone de *Trieb*, que deriva de *trieben*, “empujar”²⁷, y de *Schicksal*, que antes que aludir a “destino”, alude a “vicisitud”, “aventura” o “tribulación”²⁸. Desde 1905 se dejó en claro que la pulsión al no tener un objeto único en el que se fije no tiene un “destino”, pues el destino siempre alude a una finalidad fija, si se me permite la redundancia; en su lugar, lo más distintivo de la pulsión es cierta impredecibilidad de sus tribulaciones.

El nacido en 1856 abrirá este artículo exponiendo que no es para nada raro que los conceptos fundamentales de una ciencia sean aquellos de los que mayor ignorancia se tiene, por lo que tampoco es raro que sufran modificaciones sustanciales a lo largo del quehacer epistémico. Esto para destacar que la pulsión sufre de tal rasgo dentro del psicoanálisis. Todo el texto de Freud está dedicado a intentar “llenar de contenido desde diversos lados” este “concepto básico”, “del cual en psicología no podemos prescindir”²⁹ y que no obstante, es harto oscuro.

Lo primero con lo que se quiere “llenar” el contenido conceptual de la pulsión³⁰ es que si se admite que ésta es un estímulo, se trata de uno que no proviene del mundo exterior sino del interior del propio organismo, y que a diferencia de los llamados “estímulos fisiológicos”, no actúa como algo momentáneo sino como “una fuerza constante”³¹. En otros términos, hasta aquí la descripción de la pulsión no se diferencia de la ofrecida en 1905. La primera novedad viene cuando Freud asevera que la pulsión “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático”, y cuando

²⁷ La traducción correcta de *Trieb* es la de “pulsión” pues deriva del latín *pulsio* que significa “empujar”. La puntualización de esta significación para las lenguas de origen latino la debemos al psicoanalista francés Hesnard.

²⁸ La traducción del español Luis López-Ballesteros no erra en cuanto a *Schicksal*, pues tradujo este significante como “vicisitudes”, empero, en cuanto a *Trieb* cayó en un error todavía peor que el de Etcheverry, pues tradujo tal palabra como “instintos”. Si algo acentúa la metapsicología freudiana es que lo del animal parlante antes que lo instintivo es lo pulsional.

²⁹ S. Freud, “Pulsiones y destino de pulsión” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpression, 1992, p. 113.

³⁰ La imposibilidad de “llenar” a la pulsión de contenido ¿no es acaso un efecto de su infidelidad a cualquier objeto? ¿No es de su renuencia a estacionarse lo que la hace huidiza a la conceptualización estable?

³¹ *Ibidem*, p. 114.

señala que es “un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma”³². Ya no se trata, pues, de algo que es “deslinde” entre lo anímico y lo corporal como en *Tres ensayos...*, sino de frontera. Queda también suficientemente reforzado que de la pulsión en sí no sabemos nada si no es por sus representaciones. Además, Freud expondrá de manera sistemática los componentes que se ponen en juego con la pulsión. Estos son: esfuerzo, meta, objeto y fuente de la pulsión. El esfuerzo (*Drang*) es el “factor motor” de la pulsión, “la medida de la exigencia de trabajo que ella representa”; la meta (*Ziel*) es, “en todos los casos”, la satisfacción la cual solo adviene al cancelarse “el estado de estimulación en la fuente de la pulsión”; el objeto (*Objekt*) de la pulsión es “aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta”. Freud insiste en que el objeto es “lo más variable de la pulsión” y que no necesariamente se trata de un objeto ajeno sino que bien “puede ser una parte del cuerpo propio”. Por último, la fuente (*Quelle*) es el “proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión”. De las tales fuentes no sabemos en realidad nada sino es por sus metas³³. Acto seguido, el moravo se pregunta qué pulsiones pueden establecerse y cuántas. Admite que en realidad tal clasificación está, en ese momento, abierta a la arbitrariedad. Sin embargo, nos ofrece su elaboración de dos grupos de pulsiones: las ya trabajadas “pulsiones sexuales”, a las que se adjuntan las “pulsiones yoicas” o de “autoconservación”³⁴. Resulta que para el vienés el psicoanálisis, una vez más hasta ese momento, solo ha podido ahondar en la investigación de las pulsiones sexuales y poco en las yoicas. Las primeras son, en efecto, particularmente visibles en los casos de las “neurosis de transferencias”, a saber: histeria y neurosis obsesiva, precisamente aquellos casos que más trató Freud al punto que fue a partir de la histeria que inauguraría el psicoanálisis. Las segundas tocan, hipotetiza Freud, más de lleno el caso de las psiconeurosis narcisistas, o sea, las psicosis, terreno poco indagado entonces por el psicoanálisis. Dicho lo cual, Freud delimita su decir al caso de las pulsiones sexuales. Dirá que son numerosas, por lo tanto, sus fuentes también lo son; que en un principio “actúan con independencia unas de otras y sólo después se reúnen

³² *Ibíd.*, p. 117.

³³ *Ibíd.*, pp. 117-119.

³⁴ *Ibíd.*, p. 119.

en síntesis más o menos acabada”; y por supuesto, que tienen por objetivo el logro del “*placer de órgano*”³⁵. Esa meta de las pulsiones sexuales parciales (oral, anal, etc.) confluirían en lo genital. Este será uno de los puntos en los que más oposición encontrará Lacan con Freud, pues para el francés es claro, el mismo Freud así lo insinúa, que no existe “síntesis” pulsional posible. En suma, más que placer, todo indica, Freud mismo así lo insinúa también, que la pulsión más bien tiende a repetir una experiencia displacentera en tanto rebosante de excitación.

Las vicisitudes que una pulsión sexual sigue son las siguientes: el trastorno a lo contrario, la vuelta hacia la propia persona, la represión y la sublimación. Freud aclara que en su ensayo las únicas dos vicisitudes que abordará son las dos primeras: trastorno a lo contrario y vuelta hacia la propia persona, pues la represión la afrontaría en un artículo aparte que vería la luz el mismo año, mientras que el narcisismo ya había sido abordado en *Introducción al narcisismo* un año antes, en 1914. De entre las pulsiones sexuales que Freud había podido aislar escoge para su elaboración la pulsión sádica o de la crueldad, y sí, también la pulsión de ver. Es paradigmático que Freud recurra a la pulsión de ver y al sadismo para su explicación de ambas tribulaciones. Nuevamente notamos la asociación que existe entre pulsión y perversiones.

El trastorno hacia lo contrario comprende dos procesos diversos: “la vuelta de una pulsión *de la actividad a la pasividad, y el trastorno en cuanto al contenido*”. El trastorno compete únicamente a la meta de la pulsión, es decir, a la manera en la que se atempera la excitación. Para el caso de la pulsión de ver, el remplazo de “mirar” supone “ser mirado”. Para el caso de la pulsión de la crueldad está entonces pasar de “martirizar” a “ser martirizado”. Con esto tenemos dos pares de opuestos que en el fondo no lo son: ver-exhibir, sádico-masquista. El trastorno en cuanto al contenido comprende, según Freud, el viraje del amor en odio³⁶.

En cuanto a la vuelta hacia la propia persona tenemos que, en el caso del masoquismo, se trata sin duda de “un sadismo vuelto hacia el yo”. En cuanto a la pulsión de ver la “exhibición lleva incluido el mirarse el cuerpo propio”. En ambos casos la meta es la

³⁵ *Ibíd.*, p. 121.

³⁶ *Ibíd.*, p. 122.

misma, lo que cambia es el objeto³⁷. Pero si sabemos desde Rimbaud que “Yo es Otro”, sentencia que Lacan, Sartre, entre otros, llevarán a su cabal dimensión, en realidad las vicisitudes de las pulsiones siempre ponen en primer plano a la intersubjetividad, no existe lo uno por un lado, y lo otro por el otro. Lo que encontramos en “la vuelta hacia la propia persona” en términos lingüísticos es que si primero había “mirar”, “ser mirado”, ahora hay “hacerse mirar”; si antes había “martirizar”, “ser martirizado”, ahora hay “hacerse martirizar”. Si se observa bien el segundo tipo de la vuelta de la actividad a la pasividad, “ser mirado”, es de alguna manera evidenciado en su verdad por el “hacerse” propio de la vuelta hacia la propia persona, o sea: parece complicado decir “me miran” sin que de alguna forma yo no lo consecuente, incluso lo busque. Todavía peor, aun cuando no lo demande, el solo hecho de que la mirada se dirija a mí me hace cómplice de ella: me hago mirar a pesar de mi voluntad. Hará falta ir a Sartre más adelante para *hacerme* entender en esto. Pero antes se impone continuar con la articulación freudiana, la cual nos propone una serie de etapas que explican lo que a nivel del fenómeno puede ser calificado como ambivalencia de la pulsión sexual de ver. Cito:

a) El ver como *actividad* dirigida a un objeto ajeno; b) la resignación del objeto, la vuelta de la pulsión de ver hacia una parte del cuerpo propio, y por tanto el trastorno en pasividad y el establecimiento de la nueva meta: ser mirado; c) la inserción de un nuevo sujeto, al que uno se muestra a fin de ser mirado por él³⁸.

En adición, Freud alude al hecho de que la meta activa es anterior a la pasiva, el mirar, precede al ser mirado. Si bien, la misma lógica aquí expuesta para la llamada pulsión de ver puede aplicarse al sadismo, existe una notable diferencia entre ambos:

Pero una importante divergencia con el caso del sadismo reside en que en la pulsión de ver ha de reconocerse una etapa todavía anterior a la que designamos a. En efecto, inicialmente la pulsión de ver es autoerótica, tiene sin duda un objeto, pero este se encuentra en el cuerpo propio³⁹.

³⁷ Idem

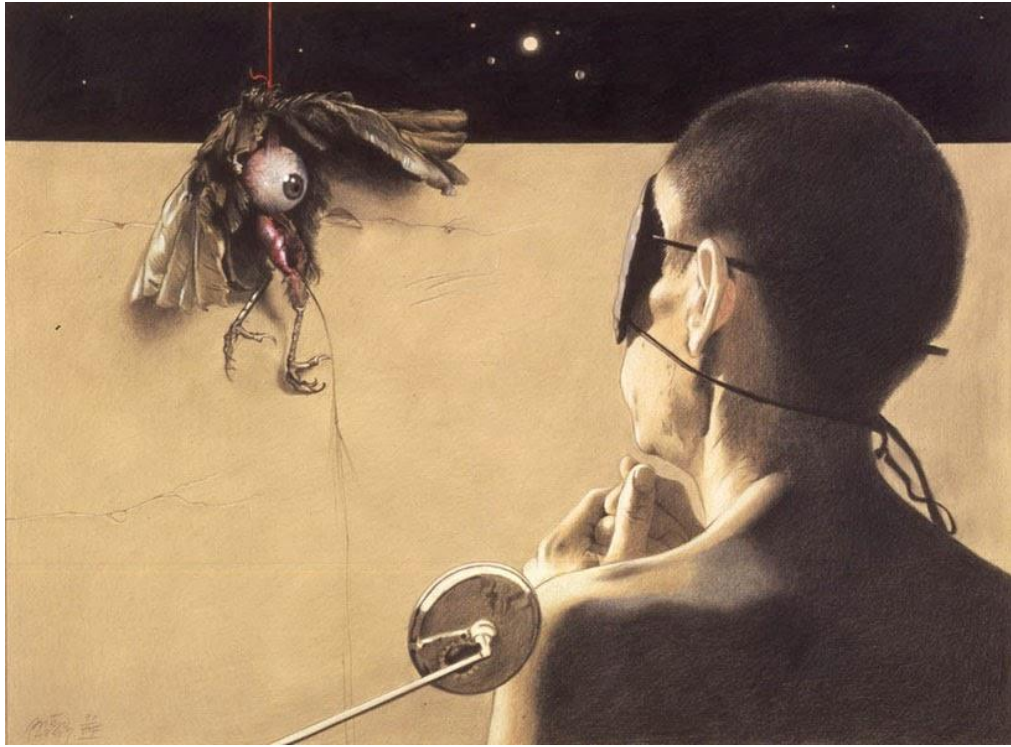
³⁸ Ibídem, pp. 124-125.

³⁹ Ibídem, p. 125.

Un poco más adelante en su texto, Freud aclara lo siguiente en torno a esa etapa inicial al escribir: “deberíamos entonces decir que la etapa previa de la pulsión de ver –*en que el placer de ver tiene por objeto al cuerpo propio*- pertenece al narcisismo, es una formación narcisista”. Y luego: “El objeto de la pulsión de ver es también primero una parte del cuerpo propio; no obstante, no es el ojo”⁴⁰. Estas últimas citas son capitales para este trabajo, dado que lo que Freud acentúa en ellas es que la pulsión de ver tiene inicialmente por objeto amoroso a un “uno mismo” que sin embargo hace las veces de otro, y de hecho, en estricto sentido, es otro. En un inicio la pulsión de ver penetra la propia existencia y en el acto parece constituirla. Por lo demás, si el objeto de la pulsión no es el ojo, ¿qué sí lo es? Adelanto y digo que eso es la mirada misma, tema trabajado en extenso por Lacan vía Sartre y Merleau-Ponty, tema que está aquí presente en Freud con antelación aun cuando, como es *evidente*, Freud no distingue entre ver y mirar.

Después de este recorrido sobre el texto freudiano de 1915 sobre la pulsión, obtenemos que a los tópicos del apoderamiento, la crueldad y la repetición trabajados en *Tres ensayos...* en torno a la pulsión de ver, se suma de manera abrumadora el de la otredad. La mirada como peligrosidad. La mirada como otredad. Por lo demás, el tema de la excitación y el displacer continúan pestañeando alrededor.

⁴⁰ *Ibíd*em, p. 127, cursivas mías.



Arturo Rivera, "El veedor", 1990.
¿En dónde está la mirada?

II

FREUD, LA ANTIGÜEDAD Y LA PELIGROSIDAD DEL OJO

La peligrosidad del ver, la seducción dañifica de la mirada, fue abordada por Freud a lo largo de su aventura intelectual. Además de los trabajos de su producción ya retomados, en mi opinión, sobresalen a este respecto estos otros: *El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen* (1907), *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909), *Introducción al narcisismo* (1914), *'Pegan a un niño'. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales* (1919), *Lo ominoso* (1919), *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920), *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad* (1922), *La cabeza de Medusa* (1922), *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925) y *Fetichismo* (1927). Destaco estos trabajos pues en todos ellos se aborda cómo el ver y la mirada pueden ser catalizadores de diversos conflictos que conducen a los sujetos a manifestar diversas reacciones: enamoramiento al horizonte del delirio; el terror y la fascinación de la sumisión; ruptura de la hegemonía del orden fálico, el horror y la denegación concomitantes; empuje hacia el vacío del intento suicida.

En esta lista, por cierto no exhaustiva, falta un pequeño trabajo de 1910 titulado *La perturbación psicogénica de la visión según el psicoanálisis*. Esta elaboración no goza de la fama que se esperaría cuando se piensa lo que Freud asentó en él sobre la pulsión de ver. Hecho llamativo, pues propongo que en él Freud articula de manera sentenciosa el nexo que existe entre el ver y la mirada con la posibilidad de trastorno para el sujeto.

El trabajo fue escrito en homenaje al famoso oftalmólogo vienés Leopold Königstein, amigo por mucho tiempo de Freud. Jones, el más célebre biógrafo de Freud, afirma que este último dijo a Ferenczi en una carta fechada el 12 de abril de 1910 que este artículo era una simple "*pièce d'occasion* sin valor alguno". No obstante, como lo recuerda Strachey, el trabajo tiene un valor particular por el solo hecho de que en él el inventor del psicoanálisis menciona por la primera vez la existencia de las "pulsiones

yoicas”, para asociarlas estrechamente con la función de la represión⁴¹. En lo particular, este trabajo funge para mí como un punto que en su exposición puede desencadenar de una manera lúcida la agudeza de la pulsión ver, sus potencialidades de excitación y su choque con la represión precisamente. Choque que gesta la formación de síntoma. En otras palabras, un tópico de particular trascendencia para la tesis aquí elaborada es la necesidad de un tope a la fluidez de la pulsión de ver (y a la pulsión sexual en su conjunto), tope que si bien puede provocar una formación sintomática que lastima al sujeto, resulta de protección, es decir, su ausencia es capaz de traer consigo un maleficio peor, a saber: la incentivación de hacerse sujeto del encanto del funcionamiento perverso.

Freud somete a explicación psicoanalítica el caso de la llamada “ceguera histérica”, “caso típico de perturbación psicogénica de la visión”⁴². En otros términos, se trata de casos en los que a nivel neurológico y fisiológico, valga decir cerebral, el sujeto está en óptimas condiciones para ver, y sin embargo no ve, al menos no a nivel consciente. Estamos, pues, ante un caso paradigmático de un síntoma de conversión: una afección corporal que halla su génesis en un conflicto afectivo en esencia inconsciente: el sujeto no ve, paradójicamente, por haber visto demasiado. Dice Freud:

Experimentos adecuados han demostrado que los ciegos histéricos ven, empero, en cierto sentido, aunque no en el sentido pleno. En efecto, las excitaciones del ojo ciego pueden tener ciertas consecuencias psíquicas, por ejemplo, provocar afectos, si bien nunca devienen conscientes. Entonces, los ciegos histéricos lo son solo para la consciencia; en lo inconsciente son videntes⁴³.

El psicoanalista se pregunta: ¿cómo es esto posible? Se responde que por efecto de la represión. Más específico: por efecto de la lucha entre las pulsiones sexuales y las pulsiones yoicas o de autoconservación. Mientras las primeras se asocian a la excitación, a la producción de tensión, las segundas más bien obedecen a la evitación

⁴¹ James Strachey, “Nota introductoria”, en S. Freud, “La perturbación psicogénica de la visión según el psicoanálisis” (1910), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 11*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 2ª reimpresión, 1992, pp. 207-208.

⁴² S. Freud, “La perturbación psicogénica de la visión según el psicoanálisis” (1910), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 11*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 2ª reimpresión, 1992, p. 209.

⁴³ *Ibíd.*, p. 210.

de tales efectos. La represión, es por tanto y en este caso, un intento de desalojo de lo punzante de la excitación visual. El síntoma, por su parte, es por así decir, el hijo que tiene como padres el placer sexual y su represión. Como todo hijo, la represión lleva los rasgos de los padres. En el caso de la ceguera histérica que el síntoma recaiga justamente en los ojos responde al primero de los padres: la excitación sexual propia de la pulsión de ver; que los ojos no vean corresponde a la herencia propia de la represión. Freud lo explica de esta manera:

Si la pulsión sexual parcial se sirve del 'ver' –el placer sexual de ver- se ha atraído, a casa de sus hipertróficas exigencias, la contradefensa de las pulsiones yoicas, de suerte que las representaciones en que se expresa su querer-alcanzar cayeron bajo la represión y son apartadas del devenir consciente, queda perturbado el vínculo del ojo y del ver con el yo y con la consciencia en general. El yo ha perdido su imperio sobre el órgano, que ahora se pone por entero a disposición de la pulsión sexual reprimida. Uno tiene la impresión de que la represión emprendida por el yo ha llegado muy lejos, como si hubiera arrojado al niño junto con el agua de la bañera, pues el yo ahora no quiere ver absolutamente nada más, luego de que los intereses sexuales en el ver han esforzado hasta adelante⁴⁴.

La ceguera histérica es el precio que el sujeto paga de manera inconsciente por haberse excedido en el ver. Freud, con la claridad que lo distinguió en asuntos alejados de la facilidad, escribe la siguiente sentencia que hace las veces de lo que la voz de la consciencia pudiese decirle al propio sujeto como explicación de su ceguera: “Puesto que quieres abusar de tu órgano de la vista para un maligno placer sensual, te está bien empleado que no veas nada más”⁴⁵. El ojo, su visión, la mirada inaprehensible que de él se desprende, funciona, por tanto, cabalmente como un genital violatorio, un órgano que tal vez antes de servir para una función vital, sirve a y para la erogeneidad. En palabras de Carlos Mendiola: “Y la mirada, en concordancia con esa función metonímica de los ojos, tiene el sentido metafórico de una penetración física”⁴⁶. La profanación óptica puede tener como precio la oscuridad para el sujeto, quien vive su ver a la usanza de una profanación.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 214.

⁴⁵ *Idem*

⁴⁶ Carlos Mendiola Mejía, *La voracidad de la mirada*, San Luis Potosí, México: Vértice, CONACULTA INAH, 2002, p. 19.

El carácter freudiano adepto al mito ve aquí ocasión de ejercitarse. Resulta que para él la explicación metapsicológica sobre la ceguera histérica había sido ya expuesta en la lengua de la leyenda, hacía ya varios siglos atrás en Inglaterra. Dicha explicación la halla en la “hermosa saga de Lady Godiva”⁴⁷. En ella se pone de manifiesto el castigo propio por haber visto lo que no se debería de ver. Cuenta la leyenda que hacia el siglo XIII, Lady Godiva, cuyo nombre proviene del antiguo inglés *Godgifu* o sea *God’sgift* (“Regalo de Dios”) sintió pena por la gente de Coventry que había sido sometida a un régimen de impuestos excesivos por parte de su esposo Leofric. Godiva, en un acto casi heroico (sobre todo para los tiempos en que vivimos), trató de convencer a su marido para que recapacitara en su mandato sin tener éxito alguno, hasta que éste le propuso que la única manera en que cedería sería si ella aceptaba cabalgar desnuda por las calles del pueblo, a lo que ella aceptó. Godiva, ante el inminente espectáculo obsceno y seductor, tomó ciertas medidas al respecto: pidió que durante su recorrido todos los moradores del pueblo permanecieran en sus casas con las ventanas cerradas, de manera que nadie la viera. La primera dama de Coventry, regalo divino, cumplió con su palabra e hizo su recorrido a caballo, cuenta la historia, ataviada únicamente con su larga cabellera. Sólo un sujeto se atrevió a fisgonear el acto, un sastre conocido como Peeping Tom. Es curioso, aunque muy lógico, que alguien que se dedicara a la confección de ropas fuera el único que se atrevió a ver la desnudez de Godiva. Tan pronto como Peeping Tom miró a Godiva quedó ciego. Por su parte, Leofric cumpliría con su palabra y reduciría los impuestos a la gente de Coventry. La leyenda pone de manifiesto, de un modo a no dudarlo poético, la asociación entre la transgresión del ver, siempre bañado en el agua sexual, y su castigo. Tan es así que en la lengua inglesa el nombre de Peeping Tom ha pasado a ser sinónimo de “mirón”, con todas las connotaciones de baja moral que ello implica. Por supuesto, esta leyenda, este mito mejor dicho, no es el único existente en la antigüedad occidental que destaca la peligrosidad de la pulsión de ver. Si hubo una cultura que ahondó en ello esa fue la llamada “cultura madre”, sí, la cultura griega. Conservando fidelidad al espíritu freudiano, el cual, lo sabemos, halló en tal cultura buena parte de la

⁴⁷ S. Freud, “La perturbación psicogénica de la visión según el psicoanálisis”... p. 215.

terminología y de la fundamentación psicoanalítica, propongo ahora hacer un repaso sobre algunas historias en las que se expresa la ilación mirar-exceso-castigo.

*

En su obra *Ojos abatidos* Martin Jay señala que el pensamiento europeo se ha distinguido, en su generalidad, por una inclinación a lo que llama “oculacentrismo”. Tal oculacentrismo encontraría su cenit en el pensamiento moderno abanderado por Descartes. Los inicios de esta perspectiva que ubica al sentido de la vista como aquél de mayor prevalencia en el sujeto occidental en su cita con el “espectáculo del mundo”, están, por obvias razones, en la antigua cultura griega: “suele aceptarse que la Grecia clásica privilegió la vista sobre el resto de los sentidos, juicio al que añade especial peso el contraste a menudo postulado con la orientación más verbal de su competidor hebraico”⁴⁸. Ya antes aludí que Lacan es de la misma opinión al decir que el ojo ha sido equivalente al lugar del sujeto en la travesía de lo que ha sido llamado “pensamiento occidental”. Lo que se añade aquí es que la tradición hebraica se ubicaría sino en las antípodas, sí en un distanciamiento ante este fenómeno. Esto resulta interesante pues Freud provenía de esa cultura. No es osado decir, entonces, que la ruptura de su método, el psicoanálisis, con el abordaje clínico tradicional centralizado en lo ocular, se distinga por privilegiar la palabra antes que la visión. En un artículo especialmente pedagógico a nivel de la “técnica psicoanalítica” escribió Freud:

Mantengo el consejo de hacer que el enfermo se acueste sobre un diván mientras uno se sienta detrás, de modo que él no lo vea. Esta escenografía tiene un sentido histórico: es el resto del tratamiento hipnótico a partir del cual se desarrolló el psicoanálisis. Pero varias razones merece ser conservada. En primer lugar, a causa de un motivo personal, pero que quizás otros compartan conmigo. No tolero permanecer bajo la mirada fija de otros ocho horas (o más) cada día. Y, como mientras escucho, yo mismo me abandono al decurso de mis pensamientos inconscientes, no quiero que mis gestos ofrezcan al paciente material para sus interpretaciones o lo influyan en sus

⁴⁸ Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Tr. Francisco López Martín. Madrid: Akal, 1ª edición, 2007, p. 26.

comunicaciones. Es habitual que el paciente tome como privación esta situación que se le impone y se resuelva contra ella, en particular si la pulsión de ver (el voyeurismo) desempeña un papel significativo en su neurosis⁴⁹.

Descubrimos que para Freud era “intolerable” estar bajo la “mirada fija” de sus pacientes (¿y quién no?), razón primaria y personal de la utilización del diván, pues ello lo inhibe en sus gestos además de que puede hacer lo propio con el discurso del paciente. En este tenor, evitar la mirada del paciente, evitar sobre él la mirada del analista, tiene el objetivo de evadir la posible “contaminación de la transferencia”, valga decir, “aislarla” para que en su momento “se la destaque nítidamente circunscrita como resistencia”⁵⁰. Freud se coloca, pues, no como un otro, posición del semblante y por lo tanto de la especularidad imaginaria, sino en el lugar del Otro. Es ante el Otro que el paciente se dirige, es bajo la escucha del Otro que se despliega su discurso. Este tema del ver como catalizador de la inhibición de la asociación libre como fundamento del psicoanálisis, será retomado en otra dirección en *Moisés y la religión monoteísta* (1939), en donde se asentará que la imagen, su incidencia, resulta un obstáculo para la conceptualización, para la vida llamada por Freud “espiritual”. Jay señala que la ciencia, la religión, el teatro y la filosofía son la ocasión de sostener que la Grecia antigua estaba arraigada en el poder de lo ocular. De hecho, Jay apunta que la palabra “teatro” tiene la misma raíz que “teoría”, “*theoria*”, que “significa mirar atentamente, contemplar”, a lo que agrega: “La importancia de la óptica en la ciencia griega se ha aducido asimismo para ilustrar su querencia por la vista. Incluso la idealización griega por el cuerpo desnudo, en contraste con el énfasis hebreo en el vestido, ha aparecido con inclinación a la transparencia y la claridad visual”⁵¹. ¿Cabría preguntarse entonces si la praxis psicoanalítica evade el engaño de la mirada para hacer transparentes los ropajes que obturan lo inconsciente?

⁴⁹ S. Freud, “Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis I)” (1913), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 12*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 3ª reimpresión, 1991, p. 135.

⁵⁰ Idem

⁵¹ M. Jay, *Ojos abatidos...* p. 27.

De acuerdo al historiador estadounidense, de los campos mencionados, la filosofía, es aquél en donde es más patente la dominación de lo ocular sobre el pensamiento griego. Si la filosofía es un invento griego, hay que afirmar que es ante todo una invención ocular:

Aquí, la contemplación de los cielos visibles, alabada por Anaxágoras como el medio de la culminación humana, se extendió hasta convertirse en el asombro filosófico ante todo cuanto estaba a la vista. Se anunció que la verdad podía estar tan ‘desnuda’ como el cuerpo descubierto. ‘El conocimiento (*eidēnai*) es la constatación de haber visto, observa Bruno Snell en relación a la epistemología griega, ‘y el *Nous* es la mente en lo tocante a su capacidad de absorber imágenes’⁵².

Platón tal vez sea el filósofo griego en el que es más detectable la primacía de lo ocular. Como lo recuerda Jay, en el *Timeo* se cuenta por separado el sentido de la vista, el cual es asociado a la inteligencia humana y a la del alma. El resto de los sentidos son, por su parte, puestos “junto al ser material del hombre”. De la misma opinión es Aristóteles quien en *La ética* afirmó que “la vista supera al tacto en pureza”⁵³. Si el ojo es susceptible de percepción de la luz es porque tiene una cualidad similar a la fuente de toda luz, es decir, el ojo es como el sol: el ojo es iluminador del campo mental. Sin embargo, en el propio Platón puede detectarse que si bien el ojo es cuasi divino, no por ello no deja de engañarnos y llevarnos a cierto desconcierto en razón de su potencial imperfección: “Vemos a través de los ojos, insistía, no con ellos”⁵⁴. Todavía más: “Los auténticos filósofos, insiste, no son meros ‘espectadores superficiales’, advertencia tomada al pie de la letra por pensadores como Demócrito, de quien se cuenta que se arrancó los ojos para ‘ver’ con su intelecto”. Esto deja ver que “la cultura griega no estaba tan inequívocamente inclinada hacia la celebración de la visión como puede parecer a *primera vista*”⁵⁵. Un fenómeno que apoya tal tesis es la existencia en la Grecia antigua de múltiples “amuletos apotropaicos y de otros instrumentos para desactivar el mal de ojo” llamados allí *baskanos ophthalmos*⁵⁶, siendo *baskanos*,

⁵² Idem

⁵³ Aristóteles, “Ética nicomaquea”, Tr. Antonio Gómez Robledo, en *Obras completas de Aristóteles*, México: UNAM, 1954, p. 249.

⁵⁴ M. Jay, *Ojos abatidos...* p. 29.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁶ Idem

“tacaño”. El otro hecho, más a la mano, es la existencia en el pensamiento griego arcaico de varias figuras mitológicas, de no poca relevancia, cuyas historias abordan la peligrosidad del ver y la mirada. Jay señala los mitos de Narciso, Orfeo y Medusa, a los que yo agrego los de Acteón y Tiresias. Hacer un leve recuento de estos mitos puede resultar ilustrativo. Empezaré con los de Orfeo, Acteón y Tiresias, continuaré después con los de Narciso y Medusa, pues estos últimos fueron trabajos por Freud para dar cuenta, por un lado, del equipaje psicológico del Yo, y por otro, para desembocar con el rasgo de escindido del mismo Yo, tema este último, trabajado no solo pero sí de manera ilustrativa en relación al fetichismo, una de las manifestaciones más paradigmática de la perversión en la que la pulsión de ver y la castración desempeñan un rol fundamental.

*

La genealogía del mito de Lady Godiva encuentra sus cimientos en los mitos de Acteón y de Tiresias, pues ambos personajes sufren incluso de más severas consecuencias por haber visto desnudos los cuerpos de mujeres quienes, más que “primeras damas”, eran verdaderas diosas.

Acteón. De acuerdo a Ovidio, Artemisa (Diana en la tradición romana), se bañada desnuda en los bosques de la periferia de la ciudad de Orcómeno. Artemisa, diosa de la castidad, de la caza y de la virginidad, entre otras cosas, se encontraba en compañía de su séquito de ninfas. Acteón, hijo de Aristeo y Autónoe, también cazador, deambulaba junto a sus cincuenta perros cerca de donde se bañaba Artemisa. Fue así que se encontró con el espectáculo irresistible de la carne de la diosa mojada. El cazador se quedaría mirando... Algunas versiones señalan que la propia Artemisa lo sorprendió en plena excitación visual, otras dicen que las ninfas fueron quienes lo atraparon. En lo que coinciden es en señalar que la reacción de Artemisa ante la visión de Acteón fue la de transformarlo en ciervo para enviar a sus propios perros de caza por él. Acteón, se convierte en el “cazador cazado”, figura mitológica del trayecto de la pulsión en tanto se alude a una flecha que regresa a su punto de partida. Acteón,

desgarrado, reventando y tragado por sus perros, es imposibilitado de contar los misterios carnales que engalanan a Artemisa. En comparación al mito de Godiva, el castigo para el fisgón en esta elaboración griega es más radical en tanto supone la pena de muerte.

En esa obra fundamental para el pensamiento moderno occidental, y para este trabajo, de Jean-Paul Sartre intitulada *El ser y la nada*, se retoma el mito de Acteón para asociarlo con la voluntad de conocer. Como Freud, Sartre ubicará el lazo existente entre la pulsión sexual y la epistémica para decir:

toda investigación comprende siempre la idea de una desnudez que se pone al aire apartando los obstáculos que la cubren, como Acteón aparta las ramas para ver mejor a Diana en el baño. Y, por otra parte, el conocimiento es una caza. Bacon lo llama la caza de Pan. El investigador es el cazador que sorprende una desnudez blanca y la viola con su mirada. Así, el conjunto de estas imágenes nos revela algo que llamaremos el complejo de Acteón. Si tomamos, por lo demás, como hilo conductor esta idea de la caza, descubriremos otro símbolo de apropiación, quizá más primitivo todavía, pues se caza para comer. La curiosidad, en el animal, es siempre sexual o alimentaria. Conocer es comer con los ojos⁵⁷.

Me invade cierto terror si es cierta la inexorabilidad del castigo por el deseo de conocer/comer/ver... Como sea, Sartre ofrece una claridad en torno a lo violatorio de la mirada que, en mi opinión, expresa cabalmente el sentido latente del mito que se construye entre las miradas de Acteón y Artemisa⁵⁸.

Tiresias. El baño, más que la alcoba, es el último ropaje que protege la intimidad del cuerpo, se trata de un ropaje arquitectónico. El baño es la administración de lo anal y lo uretral, de la sanguaza del ciclo; por lo tanto, el baño es la cámara erógena por excelencia. El baño, en tanto que ducha, es también la comunión del cuerpo con el agua que purifica lo maloliente y cuele la caducidad diaria, es testigo del ritual que supone aferrarse a postergar la putrefacción. La antigua cultura griega supo ver que una ducha es uno de los momentos en los que lo erógeno y lo mortal conversan con

⁵⁷Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, versión en línea, p. 355. daniellargo.com/wp-content/.../Sartre_Jean_Paul-El_ser_y_la_nada.pdf

⁵⁸ Por supuesto, el otro trabajo filosófico que destaca a propósito de este mito es el del filósofo francés de origen polaco, Klossowski. Su obra, publicada en 1956, se llama *El baño de Diana*.

la subjetividad en estado acuoso. Si lo sexual y lo mortal resultan en sí obscenos, es precisamente porque allí suceden cosas que de ocurrir en abierta publicidad, lastimarían la escena de la cotidianidad. Por lo tanto, el baño es la escena de la obscenidad, el lugar en donde lo prohibido encuentra un escenario. Tiresias, ese personaje *sui generis*, capaz de mirar mejor gracias a no poder ver, como Acteón, será actor en la mitología griega de la tragedia que implica para un sujeto profanar con el ver el *topos* del baño.

La célebre ceguera de Tiresias, según Calímaco y Ferédices de Atenas, se debió a haber visto, cuando adolescente, a Atenea en el momento en el que tomaba su baño en el Monte Helicón. Atenea, diosa de la civilización, la guerra y las artes, al caer en cuenta de la visión de Tiresias, puso sus manos sobre los ojos del púber, se dice, y lo hizo ciego. Por intervención de su madre, Cariclo, Tiresias se vio recompensado de su ceguera con el don de poder entender el lenguaje de los pájaros y con ello ser un vidente del destino que los dioses les deparaban a los hombres.

Tiresias resulta interesante puesto que su devenir ciego y a la vez vidente manifiesta una separación entre el ver y el mirar. El ver asociado al sentido manifiesto contrasta con un mirar más bien relacionado con lo latente. Tiresias puede escuchar la enunciación no evidente en lo enunciado solo cancelándose el obstáculo de la imagen producto de la luz del sol. Por esto no es exagerado decir que Tiresias en una encarnación mitológica de lo inconsciente, capaz de hacernos ver con los ojos cerrados, tal y como pasa en un sueño. Nunca dejará de asombrar que seamos capaces de ver imágenes en los sueños si notamos que allí estamos con los ojos cerrados y volteados. No parece descabellada la hipótesis de que si vemos en los sueños es porque los ojos ven hacia adentro. De hecho así se expresa el dormir en mexicano, se dice: "ver pa' dentro". Los sueños que produce el inconsciente son como los señalamientos que Tiresias dirige a la comunidad de hombres.

En suma, es conocido que Tiresias, además de ser un sabio ciego, fue hombre, luego mujer, y luego otra vez hombre. De hecho, una de las versiones de la ceguera de Tiresias tiene que ver con sus brincos en los costados de la sexuación. Se sabe que cuando le preguntaron, por motivo de una matrimonial discusión entre Zeus y Hera, quien de los dos, hombre o mujer, goza más en el encuentro sexual, Tiresias respondió

que el marcador es de diez a uno a favor de la mujer, con lo que coincidía con la opinión de Zeus y refutaba la de Hera. La diosa, disgustada por haber perdido y por ver revelado el misterio del goce femenino, castigaría a Tiresias con la ceguera eterna. En compensación, se dice en esta versión, Zeus le daría el don de la adivinación, además de darle una vida cuya duración sería la equivalente a siete vidas. Esta segunda versión sobre el destino de Tiresias abre un tópico de gran relevancia, se trata del ya aludido goce femenino. Ese goce será trabajado por Lacan en su seminario *Encore*.... Allí el psicoanalista francés abrirá la posibilidad de un goce no subsumido en la lógica del falo, con lo que de manera concomitante, se abre la posibilidad de ubicarse ante el goce de múltiples maneras, todas ellas más allá de la palabra. Algo del atractivo de la pornografía, sin duda el género cinematográfico más rentable y popular (por más que nadie diga verlo), para hombres como para mujeres, es la pretensión de captar algo de ese goce suplementario al fálico mediante la observación de un encuentro sexual entre mujeres. La pornografía del tipo “*girl-girl*”, “*shemale-girl*”, “*solo girl*” se expone como el medio imaginario para captar lo que está más allá del falo... sin éxito, pues no deja de estar sometida a la dinámica fálica, de hecho, desde cierta perspectiva es ultra fálica. El goce Otro, es tal vez, por excelencia, el goce que no cesa de no ser visto, se trata de un goce que barra el poder fálico-ocular, ese goce resulta ser lo irrepresentable y por lo tanto incapturable para el poder. En este sentido, el goce femenino es la sombra que funciona como dique ante las pretensiones panópticas del gobierno contemporáneo, de allí que lo femenino sea por esencia subversivo para el discurso del amo, de aquí también, que exista un odio a la mujer en tanto su forma de gozar no es susceptible de aprehensión.

Orfeo. El mito que ahora toca comentar, más que tener como personaje central a Orfeo, tiene a Eurídice quien era su esposa. A raíz de la muerte de ella, Orfeo sufría en los bordes del río Estrimón. El duelo fue tal que el célebre lirista interpretó y creó canciones de un estremecimiento inaudito. Hizo llorar a las ninfas y a los dioses quienes ante el espectáculo lastimero le aconsejaron descender al inframundo para regresar de allí con su amada. Orfeo siguió el consejo y después de atravesar por numerosos peligros llegó con Hades y Perséfone, quienes accedieron devolver a

Eurídice al mundo de los vivos, pero bajo la condición de que Orfeo caminara delante de ella y no volteara hasta que hubiesen llegado al supramundo y el sol animara a la mujer. Orfeo contuvo la tentación de volver la cabeza durante casi todo el trayecto. Sin embargo, casi al llegar a la superficie, creyendo haber superado la prueba, Orfeo volvió para ver si Eurídice seguía allí, ésta todavía tenía un pie en el inframundo por lo que así como sus miradas se cruzaron ella desapareció y esta vez de manera perenne. Cuentan algunos que en realidad quien seguía a Orfeo no era Eurídice sino solo una fantasmagoría de ella, pues los dioses del inframundo habían interpretado que Orfeo nunca tuvo la valentía de morir por amor, en una palabra, juzgaban que fiel a la fama de los citaredos, era cobarde: más palabras que actos.

Por un lado, este mito realza la dimensión del senti-*miento*, y alude a la posibilidad de que el discurso esté habitado por la palabra vacía que gesta la no correspondencia de los actos con lo enunciado. Uno podría decir que Orfeo denota la voluntad de insatisfacción del histérico quien prefiere no encontrarse con el objeto para conservar su amor bajo la presuposición de que el encuentro mata el deseo. Pareciera que para Orfeo la conservación de su amor hacia Eurídice necesita que ella esté ausente. Hay, pues, cierta antelación del amor cortés medieval en este mito, cierta forma de no asumir la imposibilidad de la relación sexual al achacársela a la distancia material con el objeto amado o bien al maleficio divino que impide tenerla. Por supuesto, lo que más me interesa ahora señalar de este mito es que manifiesta que la mirada puede asesinar, literalmente: dirigir los ojos a un objeto es equivalente a acuchillarlo con el filo de la mirada. En suma, esa mirada que pretende cerciorarse de que el objeto está allí viene a demostrar en el mito que existe algo de inaprehensible entre el objeto visto y el sujeto que lo observa, algo que cae en ese cruce y que se esfuma en el instante, esto es precisamente la concepción de la mirada en psicoanálisis, siempre huidiza, como una epifanía de la que sabemos de su existencia solo a partir de su pérdida inmediata.

Narciso. El contenido de este mito es seguramente uno de los más conocidos. Tal popularidad se detecta en la recurrente utilización de la palabra y sus derivados, tal el caso de “narcisismo”, para referirse a la actitud de autosuficiencia que ciertos sujetos

mantienen en relación a su propia imagen y para aludir a cierta sobrevaloración de la propia existencia.

Narciso era un joven de belleza avasallante. No había mujer u hombre que no quedara prendado de sus rasgos, no había ninguno de ellos que no fuese rechazado soberbiamente por él. Una de las jóvenes que sufrió a causa de los encantos de la hermosura de Narciso fue Eco. Esta joven había sido condenada por Hera a repetir la sonoridad de las últimas palabras que se le dijeran. Debido a esto Eco estaba privada de poder decirle a Narciso el amor que le tenía. La síntesis de las diversas versiones del mito se puede reducir a que un día, cuando Narciso estaba cazando ciervos en un bosque, Eco lo observa y lo sigue en su caminar. Narciso se percata de la presencia de la ninfa por el raspado de sus pasos y pregunta: “¿Quién anda ahí?” a lo que Eco solo pudo responder: “Ahí, ahí”. Narciso exclama entonces: “¡Ven!”, para obtener de respuesta su propio mensaje: “¡Ven!”. Eco se anima a salir de entre los árboles, se dice que con los brazos abiertos, solo para ser rudamente rechaza por el altivo joven. Eco, con el corazón roto, se refugiaría en una cueva en la que se absorbería hasta que de ella solo quedó la parcialidad de su voz. Ante tal sobrades, llevada hasta el colmo con Eco, Némesis, diosa de la *vendetta*, dirigió a Narciso el maleficio de que se enamorara de su propia imagen. Así, un día Narciso se acercó a un arroyo (algunos dicen que a una fuente) para saciar su sed, cuando a ello se inclina, ve el reflejo de su rostro en el agua. Narciso queda prendado de su imagen en el espejo acuoso y teme tocarlo pues eso dañaría el rostro que lo mira, al tiempo que se descubre incapaz de dejar de verlo. Según algunos, Narciso se arroja a las aguas para aprehender al joven que lo enamorara, no sabiendo que se trata de su propia imagen, para terminar ahogándose en la infructífera búsqueda; otros dicen que Narciso quedo coagulado en el borde de la sábana de agua hasta el fin de sus latidos y que allí, en ese lugar en el que murió sin saberlo de amor propio, nacería después una flor que llevaría su nombre. Si bien los eruditos en etimología niegan que la palabra “narciso” comparta origen con “narcótico”, es innegable que el mito nos remite a un poder tóxico de la imagen, a un aturdimiento, que puede desembocar en la muerte. Más puntualmente, este mito nos remite al tema de la mirada como narcótico fatal.

El mito de Narciso es, junto al de Edipo y Medusa, aquél que más ha fungido como catalizador conceptual del discurso psicoanalítico. La irrupción lacaniana en tal discurso, es decir su primer gran aporte teórico a tal campo, se dio por conducto del célebre “Estadio del espejo”, propuesta que de manera directa trata de responder a un cuestionamiento dejado entre abierto por Freud, a saber: la articulación sobre el nacimiento del Yo, indispensable para entender cabalmente el paso del autoerotismo al narcisismo descrito por el vienés hacia 1914 en su capital artículo *Introducción del narcisismo*. Fue solo por la introducción del narcisismo que Freud pudo dar cuenta de la dinámica de las psiconeurosis (psicosis), y fue también por esa senda que pudo ahondar en el tema de la elección de objeto, uno de los lazos libidinales que en su plena concepción esclarece ciertos aspectos de la vida amorosa. El mito de Narciso pone de manifiesto, de manera predominante, ambos fenómenos. Más claro, el mito de Narciso aborda el tema de la muerte por la vía del amor propio exacerbado, la locura a la que conduce el amor arraigado en el sí mismo.

Ernest Jones nos remite que ya desde 1909 Freud había afirmado que el narcisismo era un “estadio intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto”. Esto basta para calibrar que *Introducción del narcisismo* es un punto neurálgico de la concepción de la subjetividad por parte del psicoanálisis. Dada la relevancia de tal introducción, resulta que el texto es de una complejidad notable. Freud mismo, en una carta dirigida a Abraham fechada el 16 de marzo de 1914 expresaba: “El ‘Narcisismo’ fue un parto difícil y presenta las deformaciones consiguientes”⁵⁹.

No es el momento de abordar aquí en extenso el contenido de esta joya freudiana. Me limitaré por ahora, en lo concerniente al tema de las psicosis, a señalar que en ellas, a diferencia de lo que ocurre en las neurosis, existe como factor determinante la sustracción de libido del mundo exterior y su depósito en el yo. Puntualmente, la diferencia radica que si bien en las neurosis la libido es también sustraída del mundo de los objetos, ella no es depositada en el yo sino en objetos imaginarios. En otras palabras, en las neurosis la libido es puesta en fantasías. Esta explicación hace notar que aquí Freud introduce una distinción inédita hasta antes de 1914, se trata de la

⁵⁹ J. Strachey, “Nota introductoria”, en S. Freud, “Introducción del narcisismo” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992, pp. 67, 69.

distinción entre libido de objeto, al servicio de la pulsión sexual, y la libido yoica, al servicio de la pulsión de autoconservación. El sujeto de la psicosis es tal en la medida en que la libido de objeto se revierte sobre su Yo inflamándolo. Esto explica el porqué de la presencia del “delirio de grandeza” y del “extrañamiento del mundo” (personas y objetos) tan característicos del parafrénico⁶⁰. De tal manera que puede aseverarse que Narciso sucumbe en la yoicidad, víctima de lo que Lacan llamaría la “yocracia”.

En el segundo apartado de su escrito Freud apunta que las parafrenias son “la principal vía de acceso” al narcisismo; es decir, la *dementia praecox* y las paranoias son la punta de lanza para penetrar en la “psicología del yo”, “Así como las neurosis de transferencia nos posibilitaron rastrear las mociones pulsionales libidinosas”⁶¹. Empero, si el propósito central del vienés es introducir el narcisismo “como concepto de la teoría de la libido”⁶², es decir “ampliar el radio” de tal concepto y con ello “reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre”⁶³, es posible abordar otras líneas de pensamiento. Cito: “para aproximarnos al conocimiento del narcisismo nos quedan expeditos algunos otros caminos que describiré en el siguiente orden: la consideración de la enfermedad orgánica, de la hipocondría y de la vida amorosa de los sexos”⁶⁴. Por mi parte, me limitaré a tocar aquí únicamente la tercera de las posibilidades señaladas, pues me parece que es la posibilidad que más literalidad conserva con el mito helénico y con la intención de este trabajo que pretende ubicar las tribulaciones de la pulsión escópica en el lazo social contemporáneo.

Freud señala que “al comienzo la libido yoica quedó oculta para nuestra observación tras la libido de objeto”, lo que equivale decir que para el psicoanálisis lo más accesible para el estudio de la vida libidinal y pulsional de los sujetos fue en un principio las neurosis. Dice también: “reparamos primero que el niño (y el adolescente) elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción”. De manera que “las pulsiones sexuales se apuntalan al principio de la satisfacción yoica, y solo más tarde se independizan de ellas”. Así, las primigenias vivencias de satisfacción sexual son

⁶⁰ S. Freud, “Introducción del narcisismo” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992, pp. 72-73.

⁶¹ *Ibidem*, p. 79.

⁶² *Ibidem*, p. 73.

⁶³ *Ibidem*, p. 71.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 79.

“vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación”. Se trata aquí del modelo de elección de objeto que será llamado del “apuntalamiento”. Este modelo resulta no ser el único posible, existe otro que incluso podría decirse que es anterior y que Freud llama “tipo de elección de objeto narcisista”. Este último modelo en comparación con el del apuntalamiento supone lo consiguiente:

Hemos descubierto que ciertas personas, señaladamente aquellas cuyo desarrollo libidinal experimentó una perturbación (como es el caso de los perversos y los homosexuales), no eligen su posterior objeto de amor según el modelo de la madre, sino según su el de su persona propia. Manifiestamente se buscan así mismos como objeto de amor⁶⁵.

Este tipo de elección amorosa de objeto, es, ni más ni menos: “el motivo más fuerte que nos llevó a adoptar la hipótesis del narcisismo”⁶⁶. El carácter binario de esta propuesta, elección de objeto por apuntalamiento y narcisista, no quiere decir, como una lectura apresurada lo entendería, que existen dos mundos bien delimitados, sino que “todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos”, pues cada uno tiene “dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crió”⁶⁷, es decir, en todo ser humano hay la presencia de un narcisismo primario que Lacan abordará para confeccionar el estadio del espejo. Ahora bien, aún bajo el cobijo de esta aclaración Freud se aventura a decir que el tipo de elección de objeto por apuntalamiento es paradigmático del hombre, mientras que el narcisista lo es de la mujer. El hombre por lo general, al menos en los tiempos de Freud:

Exhibe esa llamativa sobrestimación sexual que sin duda proviene del narcisismo originario del niño y, así, corresponde a la transferencia de ese narcisismo sobre el objeto sexual. Tal sobrestimación sexual da lugar a la génesis del enamoramiento, ese peculiar estado que recuerda a la compulsión neurótica y se reconduce, por lo dicho, a un empobrecimiento libidinal del yo en beneficio del objeto⁶⁸.

Por su parte la mujer:

⁶⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁶⁶ *Idem*

⁶⁷ *Idem*

⁶⁸ *Idem*

Con el desarrollo puberal, por la conformación de los órganos sexuales femeninos hasta entonces latentes, parece sobrevenirle un acrecentamiento del narcisismo originario; ese aumento es desfavorable a la constitución de un objeto de amor en toda regla, dotado de sobrestimación sexual. En particular, cuando el desarrollo la hace hermosa, se establece en ella una complacencia consigo misma que la resarce de la atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto⁶⁹.

Estas mujeres “solo aman, en rigor, a sí mismas, con la intensidad pareja a la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se prendan del hombre que les colma esa necesidad”⁷⁰. Para este tipo de mujeres narcisistas, “las que permanecen frías al hombre”, resta un camino para el amor de objeto, se trata del camino de la maternidad: “En el hijo que dan a luz se les enfrenta una parte de su cuerpo propio como un objeto extraño al que ahora pueden brindar, desde el narcisismo, el pleno amor de objeto”⁷¹. A pesar, o mejor dicho, gracias a la inmunidad que los sujetos cuya elección de objeto es narcisista presentan, es que suelen ser de un gran atractivo para aquellos que desistieron en gran medida del propio narcisismo. Los sujetos arraigados en la elección por apuntalamiento se comportan hacia los narcisistas, dice Freud incluyéndose: “como si les envidiásemos por conservar por conservar un estado psíquico beatífico, una posición libidinal inexpugnable que nosotros resignamos hace tiempo”. Por supuesto, el reverso de entablar lazo amoroso con alguno de esos sujetos narcisistas, es la eterna “duda sobre el amor” que ellos pudieran profesar⁷². Freud encuentra que la atracción que suelen ejercer los niños, los gatos, los criminales y los humoristas, está, a su vez, plenamente amalgamada en que en todos ellos observamos misma actitud de supuesta autosuficiencia. Me parece que este uno de los puntos fielmente trazado en el mito de Narciso. Como ocurrió con Eco, el que ama a uno de esos personajes queda “humillado”, pues “ha sacrificado, por así decir, un fragmento de su narcisismo y solo puede restituirse a trueque de ser-amado”⁷³.

⁶⁹ Idem

⁷⁰ Ibídem, pp. 85-86.

⁷¹ Ibídem, p. 86.

⁷² Idem

⁷³ Ibídem, p. 95.

Para finalizar, habría que decir que ese retroceso de la libido objetual hacia el yo, característico del parafrénico y en menor grado del sujeto de elección de objeto narcisista, representa el anhelo por rehacerse de un “amor dichoso”, tal amor supone el regreso “al estado primordial en que la libido de objeto y la yoica no eran diferenciables”⁷⁴, valga decir: suponen reivindicar el fracturado narcisismo primordial, con los peligros que ello acarrea como es visible en el destino de Narciso. Este fenómeno, por efecto de la irrigación sin precedentes de lo imaginario en nuestra cultura, cada vez más se lo observa en la clínica.

Medusa. En el griego clásico “medusa” significa “protectora”, de aquí que el lugar en donde con mayor frecuencia se sabe que se la representaba fue en el llamado *Gorgoneion*, amuleto antropopáico que tenía la misión de alejar los malos espíritus, muchos de ellos moradores del ojo. Medusa era, en efecto, una gorgona, es decir, una deidad femenina que protegía, y a la vez un ser monstruoso cuyo singular poder era el de petrificar a quienes se topaban con su mirada. Como es sabido, Medusa ostentaba un serpentario por cabellera el cual retocaba su carácter inabordable. Las dos hermanas de Medusa se llamaban Esteno (“la fuerte”) y Euríale (“la de los sentimientos maternos”). Todas ellas eran hijas del dios marino Forcis, y de Cetus, representante divina de las monstruosidades del mar. Estos últimos personajes serían padres de buena cantidad de féminas terroríficas además de las gorgonas y que en su conjunto eran llamadas “fórcides”.

Tal vez en ningún otro mito como en el de Medusa se exprese de manera tan literal el horror ante el poder de una mirada que se nos dirige de manera frontal. Se podrá decir que el mito en torno a Basilisco puede equipararse, lo cual es cierto, empero, en Medusa, opino, aparecen algunos rasgos de mayor alcance para dar cuenta de los recovecos de la subjetividad en su estado de determinación por las leyes del deseo y del goce, y por lo tanto de la pulsión. Estos temas serían abordados por Freud, de manera muy somera, en un pequeño texto datado en 1922 pero no publicado sino hasta un año después de su muerte en 1940. La nota se llama “*Das Medusenhaupt*”, y comienza así: “No hemos intentado con frecuencia la interpretación de productos

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 96.

mitológicos singulares. Es palmaria en el caso de la horripilante cabeza decapitada de Medusa”⁷⁵. La singularidad del mito de Medusa radica, según Freud, en que se trata de una representación que aventaja lo que en su discurso apareció bajo el rótulo de “castración”. Todavía más puntual: para Freud el mito de Medusa expresa la “angustia de castración” de la que los detentores de pene son presas en la tarima del complejo de Edipo. De hecho, el complejo de castración es lo que pone cierto término al complejo de Edipo en la lógica de la sexuación propia del hombre. Así pues, el mito expresa en términos reales aquello que en el animal parlante solo deberá incidir en términos simbólicos. Para el padre del psicoanálisis la cabeza de medusa es una metáfora de la vagina. La mirada y su efecto petrificante es equivalente al “vacío” con el que un ojo, sobre todo si es masculino, se topa cuando ve una vagina; las serpientes que hacen las veces de cabellera de Medusa son, a su vez, los vellos que enmarcan eso que sería pintado por Courbet bajo el título de “El origen del mundo”. Escribe Freud:

Decapitar=castrar. El terror a la Medusa es entonces terror a la castración, terror asociado a una visión. Por innumerables análisis conocemos su ocasión: se presenta cuando el muchacho que hasta entonces no había creído en la amenaza ve un genital femenino. Probablemente el de una mujer adulta, rodeado por vello; en el fondo, el de la madre⁷⁶.

Según entendemos, para quien tiene pene, ver que existen otros seres que de él están privados es fuente de horror, pues ese hecho haría verdad las amenazas que sobre él han caído al hacer un uso excesivo de ese apéndice. Una “visión” aterroriza con la posibilidad de la pérdida real del centro de goce por excelencia para el varón. Pero no solo eso, sino que a la vez, Freud lee la petrificación de quien es mirado por Medusa como símil del estado de erección de un sujeto ante el genital femenino:

La visión de la cabeza de Medusa petrifica de horror, transforma en piedra a quien la mira. ¡El mismo origen en el complejo de castración y el mismo cambio de afecto! El petrificarse significa la erección, y en la situación

⁷⁵ S. Freud, “La cabeza de Medusa” (1922), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 18*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992, p. 270.

⁷⁶ Idem

originaria es, por tanto, el consuelo del que mira. Es que él posee, no obstante, un pene, y se lo asegura por su petrificación⁷⁷.

“Erectarse” ante la ausencia de un pene, allí donde se supone que debería estar, resulta un consuelo, es, pues: “consolador”. De manera tal que la excitación ante la mirada de la vagina es por un lado, un deseo de “llenarla” con lo que le “falta”, a la vez que es una reafirmación del poder fálico que define la posición subjetiva del hombre. Por lo tanto, parecería que lo que Freud indica es que desde la perspectiva del hombre hay cierta incredulidad ante la presencia de una alteridad en el goce en el costado de la mujer que lo conduce a reivindicar la universalidad del falo en tanto que real. Se deja entrever aquí, en suma, lo que posibilitará a Freud dar cuenta del fetichismo⁷⁸. La característica de servir como medio para ahuyentar el mal, siempre representante de un exceso, presente en el mito de Medusa y que es ubicada como una metáfora de la reacción de un sujeto ante la vagina, es reafirmada por Freud cuando nos recuerda que “Atenea, la diosa virgen, lleva en su vestido este símbolo de horror. Y con justicia, pues eso la hace una mujer inabordable, que rechaza toda concupiscencia sexual”⁷⁹. La castración como móvil del terror. ¿Cómo podría leerse esto desde el psicoanálisis? Aún más: ¿cómo podría leerse la ecuación que Freud propone “decapitar=castrar”? En el mito de Medusa se nos narra cómo Perseo, con ayuda de la propia Atenea y de Hermes, en una suerte de “misión imposible” *avant la lettre*, logra evadir la mirada directa de Medusa, guiándose de un escudo-espejo para decapitarla y así hacerse beneficiario de los poderes de Medusa cuya cabeza portó en su mano para petrificar a sus enemigos hasta que, se cuenta, se la daría a Atenea quien, a su vez, la utilizaría como repelente para la atracción sexual. ¿Sería inapropiado decir que la cabeza de Medusa en la mano de Perseo adelanta el poder que en la actualidad tienen los *gadgets* como el iPhone, pues no es cierto que quien por ellos es mirado desde la palma de la mano suele quedarse petrificado, pasmado? Como sea, poner en primer

⁷⁷ Idem

⁷⁸ Tal incredulidad puede ser extrema, en su texto “Un ‘pene hueco anal’ en la mujer” (1923), Sándor Ferenczi nos remite a la ocurrencia de un paciente: “Cuando era niño, un paciente masculino se representaba los órganos genitales femeninos de la siguiente forma: había un tubo que colgaba por el exterior, sujeto por detrás, que servía tanto para defecar como para recibir el pene. Esta concepción satisfacía el deseo de ver a las mujeres poseer un pene” en Sándor Ferenczi, *Obras completas, Psicoanálisis*, t. III, Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

⁷⁹ S. Freud, “La cabeza de Medusa”... p. 270.

plano la castración en su relación con una visión que aterroriza, compararla con la decapitación que nos narra el mito, permite algunos señalamientos:

- a) Sostengo que la decapitación de Medusa por Perseo puede leerse como el corte inherente, pero no obvio, que subyace en la lógica de la pulsión de ver, es decir: la imposibilidad de la no pérdida en el acto de ver. En otras palabras, el mito subraya que incluso allí en donde en apariencia no hay pérdida, hay castración. En el caso de la pulsión de ver la pérdida se relaciona con que el ver precisamente no puede ver la mirada: a unos ojos se les escapa siempre la mirada que escupen, y lo que es peor, uno puede estar siendo mirado desde un lugar que ignoramos, como le pasa a Medusa con Perseo⁸⁰.

- b) Si la cabeza decapitada de Medusa es comparada con la vagina, si sus respectivas miradas petrifican, horrorizan, tal vez no sea debido únicamente a que ante ello, los hombres, apreciamos cierta amenaza real de perder el pene. Apoyándome en el retorno a Freud de Lacan, propongo que el horror ante la ausencia de pene en la mujer proviene de que el poder fálico queda en entredicho, o sea, la ausencia en la mujer de ese núcleo de goce que es para el hombre el pene, empuja a la idea de la existencia de un goce otro, diferente al anclado en lo fálico. La vagina, su imagen, rompe como la idealización (por lo demás también imaginaria) de la universalidad del goce fálico. Hay desde esa imagen el surgimiento de una mirada que nunca puede ser alcanzada por quien lee el mundo a través del filtro fálico. En efecto, hay horror ante la vagina porque ella alude a la posibilidad de una cierta independencia de la mujer con respecto al goce fálico, y por lo tanto, a una cierta invulnerabilidad existente en ella ante las iniciativas del hombre por poseerla. La vagina amedrenta, siempre es dentada para un macho. De ella hay que defenderse a raja tabla.

⁸⁰ Por supuesto el mito sobre la muerte de Argos Panoptes a manos de Hermes nos transmite el mismo saber: el límite del ojo que en apariencia todo parecía abarcarlo.

*

Cinco años después de la escritura del boceto en torno a la cabeza de Medusa, Freud publicaría un trabajo que le daría continuidad intitulado *Fetichismo*. De acuerdo a Freud, “la respuesta que el análisis arrojó acerca del sentido y el propósito del fetiche fue en todos los casos la misma”⁸¹. Dicha respuesta es esta: “el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar”⁸². Nótese: el fetichismo, hasta nuevo aviso, parece ser un asunto que sólo afecta a quienes anatómicamente son hombres. Mi recorrido clínico y documental no es de momento demasiado amplio, no obstante algo hay de ello, y dentro de él, no me he enterado de algún caso de fetichismo en alguien que anatómicamente es mujer. Este dato que está muy a disposición suele pasar desapercibido. El fetichismo pareciera ser para los hombres lo que el papiloma para las mujeres: en un caso algo de las mujeres afecta con angustia a los hombres, en el otro algo del hombre invade y enferma la interioridad de la mujer. Lo que viene a reiterar la exclusividad patológica del fetichismo es que el objeto fetiche suele ser un objeto que se ubica de la cintura para abajo del ser femenino: pedazos de su cuerpo que suelen exponerse a la ojos: el pie, sus dedos, muslos, rodillas, pantorrillas; prendas que encubren la carne de esos pedazos: zapatos, medias, bragas; por supuesto, no es raro que el objeto fetiche sea los hilos que emboscan la mirada de la vagina: el vello púbico. En efecto, no es universal que el objeto fetiche sea uno de estos que he enlistado, de hecho Freud abre su texto aludiendo al caso de un joven que había hecho de un “brillo en la nariz” un objeto fetiche. Sin embargo, un atento análisis de este caso indica que como telón de fondo de esta rareza está también la voluntad por desmentir la inexistencia de pene en la mujer. Si uno de los objetos mencionados suele ser el objeto fetiche es porque ese objeto se encontraba allí previo al descubrimiento de la ausencia de pene en la

⁸¹ S. Freud, “Fetichismo” (1927), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 8ª reimpresión, 2004, p. 147.

⁸² *Ibíd*em, p. 148.

mujer. El objeto fetiche es el resultado de un detenimiento, es decir, el sujeto fetichista queda como coagulado en un objeto que vio previo a que sus ojos se hundieran en la falta de pene en la mujer. Es por ello que es un conservador según Lacan. Freud, cual guionista, explica la escena de la que suele nacer el fetichismo:

acaso se retenga como fetiche la última impresión anterior a la traumática, la ominosa [*unheimlich*]. Entonces, el pie o el zapato –o una parte de ellos– deben su preferencia como fetiches a la circunstancia de que la curiosidad del varoncito fisgoneó los genitales femeninos desde abajo, desde las piernas; pieles y terciopelo –esto ya había conjeturado desde mucho antes– fijan la visión del vello pubiano, a la que habría debido seguir la ansiada visión del miembro femenino; las prendas interiores, que tan a menudo se escogen como fetiche, detienen el momento del desvestido, el último en que todavía se pudo considerar fálica a la mujer⁸³.

En este sentido, el objeto fetiche queda tanto como recordatorio como negación de la visión traumática de lo real del genital de una mujer. Por este sendero Freud señala que lo propio para la actitud del fetichista no es acuñarle el término de “escotomización”, sino más bien el de *Verleugung*, que en castellano remite a la palabra “desmentida” que a su vez se liga con “impugnar”, “rectificar”, incluso “contradecir”. Esto porque “escotomización” alude más bien a la idea de que la percepción terrorífica ha sido eludida, dice Freud: “como si cayera sobre el punto ciego de la retina”⁸⁴, lo cual está más cerca del término de “forclusión” (*Verwerfung*), mientras que lo que se destaca en el caso del fetichista es que, tan ha tomado nota de la percepción traumática, que ha quedado prendido de un objeto que trata de negarla, pero resulta que ese objeto está en directa línea de contigüidad con lo traumático mismo, este es justo el sentido del término *Verleugung*. La *Verleugung*, a diferencia de la *Verneinung*, con la que se la suele confundir, implica una negación no a nivel de la palabra sino a nivel de la realidad material, objetiva. La *Verleugung* es como si ante un objeto perturbador uno pusiese una mampara que impide verlo pero que, evidentemente, se lo subraya con ese acto, hace notar que allí hay algo que es necesario negar. Así, la desmentida es hacer evidente algo negándolo, en el caso del fetichista lo que se pretende negar es la privación de pene en la mujer mediante la

⁸³ Ibídem, p. 150.

⁸⁴ Ibídem, p. 148.

adoración de un objeto que funciona como obturador de esa verdad extraído de la inmediatez de la misma y que a la vez funciona como su rectificación. Es por esto que Freud habla de la presencia de una bi-escisión en el caso del fetichista, conjetura que lo llevará a afirmar que ese rasgo no solo es característico del perverso sino en sí del yo, pues en la neurosis se observa misma cualidad bifronte ante ciertas problemáticas. El fetichismo muestra, pues, cómo una mirada, la “mirada vaginal”, es capaz de partir, literalmente, la racionalidad de un sujeto, cual rayo sobre cosa. Resulta innegable un mal-estar en la mirada. Por lo demás, “mirada” en castellano, a diferencia del francés y del inglés, es inequívocamente mujer.

*

En su libro *Sobre las cosas vistas, no vistas y mal vistas* el patólogo mexicano Francisco González Crussí aborda la fascinación excitante y angustiosa que genera el genital femenino. En el capítulo “Los genitales femeninos: el principal tabú visual masculino” hace un recuento de algunos eventos sociales y algunas producciones artísticas en las que se manifiesta la “fascinación” de los sujetos por la mirada vaginal. Crussí sintetiza la intimidación que acompaña ese careo diciendo que los hombres a lo largo de la historia “ven útero y sepulcro al mismo tiempo” cuando ven una vagina⁸⁵. Hacer la apertura de su texto con la alusión del terror a la vagina, le permite a Crussí despuntar hacia el tema del “mal de ojo”, hacia una lúcida reflexión sobre el poder maligno que contiene la mirada. Según él, el mito griego en el que más se expresa esa peligrosidad es el mito de Sémele y su noviazgo con Zeus.

Sémele era una semidiosa de tan apetecible aspecto que prendó el deseo de Zeus. Éste, al ser el dios de dioses, estaba impedido de presentarse ante Sémele tal cual era, por lo que se le presentó en forma humana. El encuentro daría como fruto un embarazo, y de manera creciente, el anhelo en Sémele de que Zeus se presentara en su forma original y con ello enaltecer su belleza, pues esa belleza había sido capaz de atraer al mandamás divino de los griegos pero no había gozado del reconocimiento apropiado por la comunidad de mortales. Cierta narcisismo está en la base del deseo

⁸⁵ Francisco González Crussí, *Sobre las cosas vistas, no vistas y mal vistas*. México: FCE, 2010, p. 33.

de esta mujer a quien la recomendación lacaniana “cuídate de lo que deseas” le viene al dedillo, pues Zeus, presionado por su demanda, se presenta ante ella como lo pedía para en el acto quedar fulminada y reducida a cenizas: no hay humano que soporte la visión del máximo ser divino, su potencia, su esplendor es tal que resulta insostenible para un mortal. Sémele se pulveriza por un mal de ojo detonado por su narcisismo, lección mítica que apunta a una verdad cada vez más recurrente en la actualidad: ¿cuánto sufrimiento ha causado en vastedad de sujetos asomarse a buscar una imagen, bajo la pretensión del derecho a la información o del “quitarse de dudas”, para encontrar lo que buscaban y hacerse esclavos de un dolor proveniente de esa imagen?⁸⁶...

Crussí nos sumerge en otros recuentos para demostrar, como lo estoy intentando por la ruta del psicoanálisis, que no hay nada de cándido en la manifestación de la mirada. Nos cuenta que algunos animales, según no pocas culturas, en particular los gallos y los lobos, poseen la facultad de dañar con su mirada, pues sus ojos emitían pequeñas partículas que eran susceptibles de pinchar las pupilas del objeto observado. Esta teoría era sostenida sobre todo por Alcmeón de Crotona quien opinaba que los ojos estaban animados por fuego, es decir, los ojos disparan fuego, de aquí, por ejemplo, que nadie pueda ver directamente al sol, pues un fuego grande apaga uno pequeño de acuerdo al pensamiento de Teofrasto, esto es decir que el sol es el gran ojo cuya mirada hace posible la luz en la tierra y con ella la vida. Todavía más, estas teorías apuntalan la reflexión para decir que los ojos son una forma de tacto⁸⁷, que los ojos tocan, y si tocan pueden acariciar, golpear, penetrar, ideas todas puestas al día para la filosofía moderna particularmente por Sartre y Merleau-Ponty pero trabajadas con antelación por Plutarco. Escribe Crussí:

Nada es más poderoso ni potencialmente más nocivo, como reconoció Plutarco, que la mirada en los ojos de los enamorados. Aparentemente, las violentas conmociones que se originan en las glándulas genitales no encuentran salida más fácil que por las órbitas y los globos oculares⁸⁸.

⁸⁶ Ibídem, pp. 128-130.

⁸⁷ Ibídem, pp. 131-140.

⁸⁸ Ibídem, p. 141.

Los ojos son agujeros por los que la erogeneidad puede encontrar una salida, y por supuesto una entrada. Vemos cómo desde la antigüedad la asociación sexualidad-mirada estaba presente, con lo que la novedad del pensamiento moderno en este tema no es tal. Se puede “coger” con la mirada. Como ocurre para los genitales, según los antiguos, los ojos también pueden chorrear un líquido caliente, un fuego vital. Esto podría explicar la molestia que encontramos cuando alguien ve a un objeto de nuestra predilección de manera sostenida, es como si le acariciara con un falo la superficie de su cuerpo, de aquí también, por supuesto, la molestia de ese objeto predilecto cuando hacemos lo propio con otro.

Para oídos psicoanalíticos la referencia al poder de los ojos del lobo no puede pasar desapercibida. Uno de los cinco clásicos historiales clínicos de Freud tiene por protagonista a un sujeto que tiene un sueño en donde una manada de lobos trepados a un árbol que lo miran fijamente es el factor descollante de todo un drama psíquico. Autores como Plinio y Virgilio decían que la mirada de un lobo hacía que el sujeto perdiera la capacidad de verbalizar, la simbolización quedaba suspendida ante lo real de la mirada del lobo⁸⁹. El caso de Freud al que me refiero, es, evidentemente, “El hombre de los lobos”. El paciente de origen ucraniano y de nombre Serguéi Konstantínovitch Pankéyev narra este sueño a Freud:

He soñado que es de noche y estoy en mi cama. (Mi cama tiene los pies hacia la ventana, frente a la ventana había una hilera de viejos nogales. Sé que era invierno cuando soñé, y de noche). De repente, la ventana se abre sola y veo con gran terror que sobre el nogal grande frente a la ventana están sentados unos cuantos lobos blancos. Eran seis o siete. Los lobos eran totalmente blancos y parecían más bien como unos zorros o perros ovejeros, pues tenían grandes rabos como zorros y sus orejas tiesas como de perros de acecho. Presa de gran angustia, evidentemente de ser devorado por los lobos, rompo a gritar y despierto. Mi aya se precipita a mi cama para averiguar qué me había ocurrido. Pasó largo rato hasta convencerme de que solo había sido un sueño, tan natural y nítida se me había aparecido la imagen de cómo la ventana se abre y los lobos están sentados sobre el árbol. Por fin me tranquilicé, me sentí como librado de un peligro y torné a dormirme.

‘En el sueño, la única acción fue abrirse la ventana, pues los lobos están sentados totalmente tranquilos y sin hacer movimiento alguno sobre las ramas del árbol, a derecha e izquierda del tronco, y me miraban. Parecía como si hubieran dirigido a mí toda su atención.- Creo que este fue mi primer

⁸⁹ *Ibídem*, p. 143.

sueño de angustia. Tenía, tres, cuatro, a lo sumo cinco años. Desde entonces, y hasta los once o doce años, siempre tuve la angustia de ver algo terrible en sueños⁹⁰.

Freud interpreta este sueño como una representación de la escena primordial, es decir, la escena en la que los padres tienen “comercio sexual” (como le gustaba decir al vienés) en la modalidad llamada por los anglófonos como *doggy style*. En este sentido, se trata de un sueño que abre la ventana de lo obsceno por excelencia: aquello que no puede ser presentado en la escena, punto ciego que toca el asunto del origen y por ello punto de encuentro con lo real. Recordemos que la pesadilla, y esta lo es, remiten al ombligo del sueño, a un imposible que clausura el sentido y el discurso. Serguéi Pankéyev estará llamado a verbalizar sobre las consecuencias de haber soñado con la mirada de un grupo de lobos que lo hicieran despertar convulsionado y mudo. Como lo menciona Daniel Zimmerman, en esta pesadilla:

El campo del Otro, como telón de fondo, se desgarrar y el sujeto se confronta con aquello que excede toda posible representación. El escenario del sueño se encuentra saturado de goce; un goce que avasalla al sujeto al punto de petrificar su cuerpo y hacer de él apenas otro nogal⁹¹.

Crussí nos lleva también por los trabajos de Mesmer en el campo del hipnotismo, y de algunos otros que ya en pleno siglo XX, y bajo la inspiración científica, han tratado de formalizar que el poder de los ojos proviene de una energía cuantificable y susceptible por lo tanto de ser formalizada, sin haber podido, lamentablemente, dar con ello, pero sí con la irrefutable mostración de que cuando una mirada se dirige a un objeto por cierto tiempo éste termina o bien cayendo como dormido ante su poderío o bien, y esto es lo más común, esquivándola⁹². En otras palabras, esos trabajos científicos como los de Charles Russ, han dado con que “la ‘fuerza’ del ojo es real; no es producto de la imaginación poética”, pero como recién dije: “La naturaleza de esa fuerza, sin embargo, continúa siendo un enigma”⁹³. Crussí, hay que señalarlo, es bastante

⁹⁰ S. Freud, “De la historia de una neurosis infantil” (1918), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 17*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 3ª reimpresión, 1992, p. 31.

⁹¹ Daniel Zimmerman, *La mirada, paradigma de objeto en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva, 2009, p. 10.

⁹² F. González Crussí, *Sobre las cosas vistas, no vistas y mal vistas...* pp. 146-149.

⁹³ *Ibíd.*, p. 150.

“escéptico”, por decirlo así, a propósito de los descubrimientos del discurso psicoanalítico. Tal vez por ello no puede tomar en cuenta que esa enigmática energía de la mirada ha sido nombrada por el psicoanálisis y que su medio de expresión también ha sido formulado: se trata de la libido y de la pulsión. De hecho, el propio patólogo se acerca, sin saberlo y tal vez sin quererlo, a una descripción de esa libido y esa pulsión cuando conjetura en subjuntivo sobre la energía táctil de la mirada:

¿Y quién de nosotros no ha ‘sentido’, al menos una vez, que alguien lo está viendo, sin saber exactamente cómo se dio cuenta? *Es como si unas manos ectoplasmáticas, que surgen de las pupilas del espectador, en realidad se pusieran en contacto con los objetos mismos.* La mirada es más que una percepción visual⁹⁴.

¿Cualquier semejanza de esas “manos ectoplasmáticas” que tocan (tal vez arrancan) algo del objeto al que se dirigen, con la metáfora de la los “seres infinitamente planos” que Lacan extrae de Poincaré para aludir al sujeto libidinal y pulsional será pura coincidencia o apuntará a un mismo fenómeno que solo el psicoanálisis ha articulado adecuadamente? Sobre todo si como dice Nasio, esa “laminilla” (la libido) es una “especie de prolongación viviente y monstruosa del cuerpo que toca y muerde el campo del Otro”, y la pulsión “una actividad de arrancamiento, de devoración, de embargo en el Otro de un pedazo de cuerpo”⁹⁵. La mirada, en efecto, es más que la percepción visual, es el objeto de la pulsión de ver. Con ayuda del poeta tal vez se pueda decir mejor la relación entre la pulsión escópica, su objeto primordial, la mirada, y su característica táctil, penetrante. En su tributo al pintor Roberto Matta, Octavio Paz escribió: “el ojo es una mano, la mano tiene cinco ojos, la mirada tiene dos manos”⁹⁶.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 140, cursivas mías.

⁹⁵ Juan David Nasio, *L'inconscient à venir*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1980, p. 61.

⁹⁶ Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*. México: FCE, 2014, p. 363.



Dibujo realizado por Serguéi Konstantínovitch Pankéyev.
La mirada que enmudece

III
SARTRE Y LA MIRADA: PODER CONSTITUYENTE, COSIFICACIÓN Y
VERGÜENZA
(DOS GUIÑOS LACANIANOS)

En el contexto de la modernidad, después de Freud, el autor que más ha trabajado el tema de la mirada y sus poderes ultrajantes es sin duda Jean-Paul Sartre. En su monumental obra ya citada: *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* el historiador norteamericano Martin Jay asevera que Sartre fue bastante “hostil a cualquier noción redentora de la visión”, al extremo de que “si cabe decir que el discurso antiocularcéntrico que estamos rastreando tiene alguna articulación ejemplar, habría que buscarla en la demonización paulatinamente implacable de *le regard* a lo largo de la extensa e inminente carrera de este último”⁹⁷. En el capítulo titulado “En búsqueda de una nueva onotología de la vista”, Jay acentúa dos aspectos de la formación filosófica de Sartre por las que la mirada (“la visión” en la traducción castellana del libro de Jay) fue para él motivo de tanta náusea, y a la vez, de tanta apetencia. El primero tiene que ver con el par Hegel/Kojève. Como pasó con Lacan, el seminario parisino del filósofo ruso sobre el alemán dejó honda huella en Sartre. El segundo aspecto tiene que ver con el apego de Sartre a la fenomenología de Husserl y al pensamiento de Heidegger. Es decir, la invasión constitutiva del sujeto por parte de la otredad acentuada por Hegel, primordialmente mediante la mirada; y la poca inclinación hacia lo escópico por parte de la tradición fenomenológica alemana, más gustosa de las metáforas auditivas, encaminan a Sartre a una crítica voraz de la mirada, esto dentro de una tradición, la francesa, tan mancomunada precisamente a lo ocular⁹⁸. Así, y en palabras de Jay, el que Sartre sea el filósofo del siglo XX más feroz en su cuestionamiento sobre la mirada tienen que ver con:

⁹⁷ M. Jay, *Ojos abatidos...* p. 209.

⁹⁸ *Ibídem*, p. 201.

Su conocimiento de la dialéctica hegeliana, adquirido gracias a las conferencias pronunciadas por Alexander Kojève, su redescubrimiento de la historia y de la política, su impaciencia con los modelos eurocéntricos de cultura y su búsqueda de una filosofía de lo concreto con la que reemplazar las rancias abstracciones del neokantismo⁹⁹.

Si bien en Husserl sobresale su denominación de la llamada “intuición eidética” con el término de *Wessenschau*, literalmente “mirada a las esencias”, de acuerdo al propio Jay, Husserl: “socavó de manera radical la distancia espectral entre sujeto que observa y objeto observado, propia de la tradición epistemológica cartesiana”¹⁰⁰. De manera que en Sartre, vía la fenomenología, la del espíritu y la husserliana, la supuesta frontera que existe entre la mirada del sujeto y la del Otro se devela ilusoria, de lo que se colige que, también como para Lacan, su experiencia de *le regard* se desprende de la del cogito cartesiano en la que el sujeto es amo y señor del campo escópico en tanto se ubica en una posición de ojo absoluto, periférico, lugar desde donde domina la escena. Recurriendo al discurso clínico psicoanalítico, si lo que distingue al neurótico en relación a sus fantasías es el hecho de no incluirse en la escena, y lo que distingue al perverso es justo habitar la escena de su fantasma a modo de objeto primordial, con Sartre se abandona la posición cartesiana y neurótica del ojo que ve de lejos la escena para así supuestamente dominarla, y se vira hacia una posición más honesta, aunque no por ello menos problemática: la posición perversa que incluye a la mirada dentro de la escena. En este sentido, Manuel Hernández ha señalado que Lacan dio cuenta en su discurso de la perversión, sí recurriendo a Freud, pero sobre todo a Sartre: “Con la lectura de Sartre, la perversión ya no es una relación estable de un sujeto siempre sujeto con su objeto-cosa, pues aparece la *intersubjetividad*”¹⁰¹. En esa palabra: “intersubjetividad”, cuya significación tan fácilmente se ha pretendido que se la comprende, está el punto raigal de la postura sartreana a propósito de la mirada. En

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰ Ibídem, pp. 202-203.

¹⁰¹ Manuel Hernández García, “Sexo sin sexuación y algunas consecuencias de la intersubjetividad en la dirección de la cura”, en *Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis*, México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C., núm. 1, primavera de 2000, p. 85.

ella, por supuesto, se muestra el espíritu hegeliano, y a partir de ella se decanta la furia contra los espíritus de la supremacía de la razón y del “yo miro”:

La crítica elaborada por Sartre contra el ocularcentrismo resultaba especialmente poderosa porque combinada muchas de las protestas expresadas por otros críticos en una acusación implacable y aplastante. No sólo, afirmaba Sartre, la hipertrofia de lo visual conduce a una epistemología problemática, permite el dominio de la naturaleza y sirve de base a la hegemonía del espacio sobre el tiempo, sino que también produce relaciones intersubjetivas profundamente preocupantes y propicia la construcción de una versión peligrosamente inauténtica del yo. La interrogación del ojo llevada a cabo por Sartre tenía por lo tanto una dimensión social, psicológica e incluso existencial, que describió invariablemente en los términos más negativamente aterradores¹⁰².

A propósito de la “fijación” de Sartre en la problemática de la mirada, Jay nos remite a los trabajos de Redfern y de Buisine titulados respectivamente *Paul Nizan: Committed Literature in a Conspirational World* y *Laideurs de Sartre*. Redfern llamó a Sartre “el voyeur más multifacético del siglo”, especie de camaleón perverso; por su parte Buisine dice que en la obra del filósofo fallecido en 1980 habría más de siete mil referencias a la mirada¹⁰³. Es por esta verdadera obsesión en Sartre que no han faltado los trabajos “de corte psicoanalítico” al respecto, trabajos dedicados a dar cuenta, en un tono psicodiagnóstico, de tal particularidad. En otras palabras, en estos textos más que escuchar a Sartre para ver que podría de allí extraer el psicoanálisis para su discurso y su praxis, más bien se trató, de alguna manera no siempre muy afortunada, de “aplicar” el psicoanálisis al “caso” de Sartre. A este respecto sobresalen los trabajos del propio Buisine; uno de René Held publicado en la famosa revista *L'évolution psychiatrique* (abril-junio de 1952) con el título “*Psychopathologie du regard*”; y otro de François George: *Deux études sur Sartre* publicado a su vez en 1976¹⁰⁴. Held llega a la conclusión de que en Sartre existe una aguda angustia a la castración, un miedo narcisista y, por supuesto, fantasías masoquistas. George, a quien Jay juzga “menos

¹⁰² M. Jay, *Ojos abatidos...* pp. 209-210.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 210.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 210-211.

inclinado” al “freudismo”, apunta que en Sartre había una fuerte tendencia por forjar “*le regard absolu*”, entiéndase: “la mirada absoluta”¹⁰⁵.

En mi opinión, puede que ambos diagnósticos sean coherentes dentro de la lógica de ciertos textos de la tradición psicoanalítica, sin embargo, creo que los aportes fundamentales de Sartre sobre la mirada quedan allí diluidos, no vistos precisamente¹⁰⁶. El trabajo que para mis propósitos me resulta más útil es el de Buisine. Jay sintetiza así el contenido de *Laideurs de Sartre*, literalmente en castellano *Fealdades de Sartre*:

Dividido en tres secciones, ‘el filósofo público’, ‘el filósofo bizco’, y ‘el filósofo ciego’, el libro examina una serie de variaciones sobre el tema ocular en Sartre. La primera aborda el impulso de Sartre a ser completamente transparente para su público (...)

(...) En la segunda parte de su libro, Buisine explora las implicaciones del estrabismo en Sartre (...)

(...) En la última parte de su libro, Buisine especula sobre las implicaciones del estado próximo a la ceguera padecido por Sartre al final de su vida¹⁰⁷.

Lo que me interesa del trabajo de Buisine no es tanto las conjeturas que para cada uno de sus “filósofos” (el “público”, el “bizco” y el “ciego”) extrae a manera, una vez más, de “psicoanálisis aplicado”, sino el valor del “tres” en su estudio. Si rescato el “tres” en lo de Buisine es porque a continuación partiré de otro “tres” para abordar el tema de la mirada en Sartre. Se trata de tres momentos que rompen con el tiempo cronológico y más bien se adecuan a uno lógico de acuerdo a la propuesta de Lacan. Propongo pues, que en Sartre podrían detectarse tres tiempos de *la* mirada, que a la vez, son tres tiempos de *su* mirada. La lógica es la siguiente:

- 1) Primer momento para este apartado, pero último momento en la vida cronológica del Sartre del que me ocuparé: su obra autobiográfica *Las palabras* (1964), lugar en donde de su viva voz y de manera retroactiva, se deja ver el peso que tuvo la mirada del Otro en su subjetividad.

¹⁰⁵ Idem

¹⁰⁶ En suma, habría que ver si no en todo sujeto, en mayor y menor grado, hay cierta angustia de castración, cierto narcisismo y tendencias masoquistas.

¹⁰⁷ Ibídem, pp. 212-214.

- 2) *Las Palabras* si bien constituyen el último momento en la vida cronológica del Sartre del que me ocupo, es un momento en el que él es mirado por el primer tiempo de su existencia: su infancia. Fue en esa infancia donde se perfiló, según nos cuenta, su deseo por escribir mediante el lugar y la mirada que el Otro le designó y atestó.
- 3) Su infancia, primer momento cronológico de la vida de Sartre, catalizó, en un segundo momento, también cronológico, la escritura de su libro *El ser y la nada* (1943), lugar en donde, a mi entender nos otorgó la radicalidad de su crítica en torno a las potencialidades negativas del ojo.

Entonces, propongo tres tiempos, esto coincide con que retomaré tres obras de Sartre, distanciadas en lo cronológico, uno de cada otra, por casi diez años. Tres cortes que sumarían casi tres décadas. Cada una de estas obras se ubica, a su vez, en tres diferentes campos: *El ser y la nada* de lleno en el campo de “obras filosóficas”; *San Genet, comediante y mártir*, en el de la llamada “crítica literaria”; mientras que *Las palabras* en el engañoso de la “autobiografía”. Se tratará pues de la filosofía, de la literatura, del testimonio en primera persona y de la mirada como el hilo que las trama. En relación a esto último cito la respuesta que Sartre le daría a Jorge Semprún en 1965, cuando este último le preguntara: “En cierto modo, pues, ¿la literatura debe ser complementaria de la filosofía y de la política, en cuanto responde a algunas de las cuestiones capitales de nuestra existencia?”¹⁰⁸. Sartre respondió:

(...) en un determinado momento, la filosofía cede el paso, porque hay que mostrar lo individual con otras palabras y otras perspectivas que las de la filosofía y, llegado ese momento, me pongo a hacer literatura. En verdad, como el hombre es uno, lo que escribo se parecerá más o menos a lo que hago como filósofo. Pero para mí, la verdadera literatura comienza ahí donde la filosofía se detiene. Como la literatura, la política y la filosofía son tres maneras de actuar sobre el hombre, existe entre ellas una relación. Yo diría, incluso, que un filósofo tiene que ser un escritor, porque hoy lo uno no va sin

¹⁰⁸ J.-P. Sartre, entrevista, “Conversación con Jean-Paul Sartre”, cuestionario y transcripción de Jorge Semprún, en *Cuadernos de ruedo ibérico*, octubre-noviembre de 1965, p. 2.

lo otro, porque los grandes escritores de hoy, como Kafka, son igualmente filósofos¹⁰⁹.

Si esto es así, entonces el texto con el que iniciaré mi comentario al tema de la mirada en Sartre, *Las palabras*, es un texto en que la filosofía queda rebasada para que dé su verdad. Además, si es cierto que lo político es el choque entre el sujeto y el Otro, *Las palabras* no solo surge en un momento de abismo de la filosofía en Sartre, sino que también constituye el testimonio, en primera persona, de su propia constitución política, de su encuentro con ese Otro y el peso de sus ojos. Por lo tanto, podría decir que otro posible título para *Las palabras* sería: *Política de la mirada en el sujeto llamado Sartre*. Este título que invento justifica porqué será el primero en ser trabajado, y además, explica por qué necesariamente fue el último, en su fecha, de los textos escritos por Sartre que yo retomaré. Pareciese que Sartre, como todo sujeto, solo pudo dar cuenta del trauma de la mirada del Otro de manera retroactiva y no en un discurso enfilado en el rigor filosófico y académico, sino en el libre dejar fluir de la memoria. Sartre, que tan ambivalente fue al escenario clínico de Freud, se asemeja en *Las palabras* al sujeto que en análisis se remonta a lo que cree que fue su lugar en y para el Otro en su primera edad de vida. En este texto, reitero, aparecerá la verdad que ya antes Sartre había articulado filosóficamente en *El ser y la nada* y mediante la obra que le dedica a Gide.

*

En 1964 Sartre rechazó el Premio Nobel de literatura que le había sido otorgado por la academia sueca. Evidentemente, este es un caso único en la historia de este premio. Si bien muchos comentaristas afirman que ya antes Bernard Shaw había hecho el mismo gesto, hay que recordar que Shaw rechazó el dinero del premio no así el reconocimiento. Sartre rechaza las dos cosas. Mucho se ha conjeturado sobre las “verdaderas” razones de tal desdén que, sin duda, haría todavía más visible la figura de Sartre en el mundo entero, pero pocas veces se ha recurrido a lo que él mismo dijo de su acto. En la entrevista que le hace Semprún, un año después del evento, en 1965,

¹⁰⁹ Idem

el filósofo explica largamente su decisión. Dice que hay dos razones: una que llama de tipo “subjetivo”, y otra que llama de índole “objetiva”¹¹⁰. La primera, dice Sartre: “se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico, y rechazar toda institucionalización de su función”. Y continúa: “Considero que el premio Nobel es una especie de ministerio, de ministerio espiritual, si se quiere. Si a uno le dan el premio Nobel, firma uno los manifiestos como premio Nobel, las gentes dicen: nos hace falta la firma de fulano, porque es premio Nobel”. Para Sartre todo esto es: “lo contrario de la literatura. Diría incluso que si la literatura se institucionaliza, pues bien, forzosamente muere”¹¹¹. Entonces, esta razón “subjetiva” supone no permitir ser tomado como medio para avalar cualquier tipo de posición institucional, supone, por tanto, que un sujeto no se deja subsumir por ningún gran Otro.

En cuanto a la razón objetiva Sartre dijo a Semprún:

Consiste en que tal vez pueda aceptarse un premio internacional, pero sólo si lo es realmente. Es decir, si en una situación de tensión Este-Oeste, se atribuye tanto al Este como al Oeste, en función únicamente del valor de los escritores. Así ocurre con los premios Nobel científicos. Los premios Nobel científicos se atribuyen a rusos, a americanos, a checos, a hombres de cualquier país. Es un premio que sólo tiene en cuenta el aporte científico de tal o cual individuo. Pero, en literatura, no ocurre así¹¹².

De manera que la razón subjetiva se mezcla con la objetiva: no ser un objeto de soporte de ninguna institución, mucho menos en el contexto de la lucha entre dos posiciones antagónicas, aunque desde cierto punto de vista similares: capitalismo y comunismo, menos aun cuando el Nobel estaba claramente alineado al primero, y Sartre, si bien no puede decirse que era comunista tal cual, sí se consideraba de izquierda. En este sentido, cuando Semprún le pregunta: “¿Por qué piensa usted que le fue atribuido ese premio Nobel?”, Sartre contesta:

Me fue atribuido porque soy de izquierda, pero al mismo tiempo un pequeño burgués del Oeste. Por consiguiente, se creaba la impresión de que el premio se daba a un hombre de izquierda, pero se daba la mismo tiempo a un pequeño burgués. ¿Por qué no se me dio ese premio durante la guerra de

¹¹⁰ Ibídem, p. 4.

¹¹¹ Idem

¹¹² Idem

Argelia? Ya tenía bastante edad para recibirlo, mientras luchaba, junto a mis compañeros intelectuales, por la independencia de Argelia, contra el colonialismo¹¹³.

Sartre podría haber estado bizco y luego ciego pero no por eso, o mejor dicho, justo por eso, desde su desviación de ver las cosas de manera “derecha”, y porque supo que ver no es lo mismo que mirar, es decir que un ciego puede mirar incluso mejor las cosas que el que ve, se da cuenta de que ese premio que tantos añoran para quedar oficialmente reconocido por el Otro de las letras, era un premio que a él no lo reconocía verdaderamente con toda su otredad. Sartre es de una honestidad escasa, sabe que es un “pequeño burgués del Oeste”, sabe que por eso sobretodo, y a pesar de su ideología de izquierda, se le da el premio. Sartre no consecuencia ser tomado por Otro que no es. Aquí, evidentemente, están el grueso de razones por las que será tan duro con Camus, entre otras cosas, por él sí haber aceptado el premio Nobel en 1957. En una nota conocida como “Rechazo del premio Nobel”, Sartre dice que haber aceptado el Nobel era una manera de decir desde la oficialidad del Oeste: “Finalmente es de los nuestros”. Enfáticamente el filósofo agrega: “Yo no podía aceptar eso”, no podía, dice, “meterse en un avispero”¹¹⁴.

Por otro lado, y como es de esperarse, Sartre sabe muy bien que rechazar el Nobel no hará sino exacerbar su figura; sabe que rechazar el dinero del Nobel, le va a redituarse en más dinero. A este respecto asevera:

Todo esto es el mundo del dinero y las relaciones con el dinero son siempre falsas. Rechazo 26 millones y me lo reprochan, pero al mismo tiempo me explican que mis libros se venderán más porque la gente va a decirse: ‘¿Quién es este atropellado que escupe sobre semejante suma?’. Mi gesto va pues a reportarme dinero. Es absurdo pero no puedo hacer nada. La paradoja es que rechazando el premio no he hecho nada. Aceptándolo hubiera hecho algo, que me habría dejado recuperar por el sistema¹¹⁵.

¹¹³ Idem

¹¹⁴ J.-P. Sartre, entrevista, “Rechazo del premio Nobel”, [en línea] retoricass.com, p. 1, <http://www.retoricass.com/2010/06/discurso-sartre-rechazo-premio-nobel.html> [Consulta: 25 de abril de 2014]

¹¹⁵ Ibídem, p. 2.

Hay tres cuestiones que surgen para mí a partir del rechazo de Sartre del premio Nobel y lo que él dijo de ello. Primeramente, me parece que Sartre subraya la hasta el momento aparente imposibilidad para cualquier sujeto de salir de la lógica capitalista: se haga lo que se haga, ese Otro hegemónico en nuestros días, aprovecha incluso los rechazos a él dirigidos como fuente de plusvalía. El capitalismo se erige como un Otro absoluto, y por lo tanto, en el posible epitafio de un verdadero Otro, pues si el Otro siempre está en falta, qué pasa cuando hay un Otro para el que parece que nada falta. En segundo término, Sartre sabe, e incluso podría decirse que aprovecha, que no hay mejor manera de hacerse visible para el Otro que rechazando su demanda, en otros términos, adquirir un lugar protagónico en el Otro no necesariamente se logra asumiendo los parámetros del Otro sino siendo subversivo a ellos. Sartre dice no poder hacer nada ante la publicidad que le da su acto. Sabiendo lo importante que para él siempre fue su figura pública, habría que preguntarse si no mató dos pájaros de un tiro: conservar su integridad ante el Otro de la letras, uno de los representantes del poder homogeneizante del Oeste, y al mismo tiempo, acrecentar su visibilidad en el campo de la cultura en su conjunto y para la posteridad, pues quién recuerda a todos los premios Nobel de literatura, es mucho, pero mucho más fácil recortar, recordar, a quien lo rechazó. Sartre y su deseo de excepción ante el Otro. Esto me conduce al tercer punto que quiero destacar.

Esa inclinación por devenir excepcional, por dejar marca en la historia, cosa que ciertamente logró, en Sartre aparece desde su infancia. En *Las palabras* se vuelven palpables las coordenadas de ese deseo, y en él, su Otro, encarnado particularmente en la prematura ausencia de su padre real, y en la suplencia de éste por parte de su abuelo materno, son capitales. Resulta llamativo que solo un año antes de haber rechazado el Nobel Sartre había publicado esta, su obra autobiográfica, hacia octubre-noviembre de 1963 en la revista *Les temps modernes*, y que justo el mismo año del premio, 1964, es publicada la obra por la casa editorial Gallimard. Como hipótesis propongo que a Sartre le fue más fácil resistirse a ser condecorado con el Nobel, cúspide, se dice, del reconocimiento del Otro para un escritor, porque no le hacía falta: él ya había llevado a cabo ese reconocimiento, de manera mucho más honesta, en *Las palabras*. Sartre da cuenta allí de su inclusión en el Otro, por ello no necesitaba,

tal vez, que un Otro institucionalizado, se lo diera. Vayamos pues a *Las palabras* que Sartre dijo de su encuentro con la mirada del Otro y como ésta lo determinaría en su deseo por escribir y hacerse memorable.

*

Para comprender el origen de la caústica ocupación de Sartre por el tema de la mirada no se puede eludir el subrayado de un dato mayor e su biografía, a saber: el fallecimiento prematuro de su padre cuyo nombre fue Jean-Baptiste Sartre. En *Las palabras*, las primeras hojas están dedicadas a la mención de este hecho y de sus consecuencias. En un tono también caústico Juan Pablo escribe a propósito de Juan Bautista:

Yo ni siquiera lo tuve que olvidar; al despedirse a la francesa, Jean-Baptiste me había negado el placer de conocerle. Aun hoy me extraña lo poco que sé de él. Sin embargo, amó, quiso vivir, se vio morir {...} durante varios años, pude ver, encima de mi cama, el retrato de un pequeño oficial con ojos cándidos, con la cabeza redonda y calva y grandes bigotes; el retrato desapareció al casarse mi madre otra vez¹¹⁶.

Sartre duerme en sus primeros días de la infancia con la mirada de su padre muerto encima de él. Esa mirada es misteriosa en tanto remite a un padre que el hijo nunca conoció, del cual recuerda poco casi nada. Es, por decir lo menos, notable, que el nombre de ese padre fuera el de Bautista, pues justo se trata de un progenitor que no pudo bautizar con su mirada en vida a su hijo: “nadie sabe si me quiso, si me tuvo en brazos, si volvió a su hijo sus ojos claros, hoy comidos. Son penas de amor perdidas. Este padre ni siquiera es una sombra, ni siquiera una mirada”¹¹⁷. Sartre juzga que la temprana ausencia de su padre bien puede ser causa de un cierto alivio, el alivio precisamente de tener que cargar con su pesada mirada:

Como dice la regla, ningún padre es bueno; no nos quejemos de los hombres, sino del lazo de paternidad, que está podrido. ¡Qué bien está hacer

¹¹⁶ J.-P- Sartre, *Las palabras*, Tr. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 4ª edición, 1965, p. 17

¹¹⁷ *Ibíd*em, p. 18

hijos; pero que iniquidad es *tenerlos*! Si hubiera vivido, mi padre se habría echado encima de mí con todo su peso y me habría aplastado. Afortunadamente, murió joven¹¹⁸.

Tal vez, si se me permite la intromisión en el testimonio en primera persona sobre su infancia, lo más justo que habría que decir en este punto sobre Jean-Baptiste, no sea que ni siquiera pudo ser una mirada para su hijo sino que fue una de tipo muerta. Sartre hijo parece no querer reconocer que aún cuando su padre es un perfecto desconocido para él, del que sabe solo unas pocas cosas y nada más, no por ello podría decirse lisa y llanamente que no lo miraba desde un punto al menos, justo ese punto es el del desconocimiento. La mirada de Jean-Baptiste, presente en la objetividad del retrato desde donde vigila el sueño de su hijo, habría que caracterizarla como un parpadeo, con la fugacidad de un abrir y cerrar en la que se pierde su presencia. Es decir, me parece que hay mirada del padre sobre la humanidad de Sartre al punto que es característica de aquello con lo que Lacan identificara al objeto mirada hacia la década de los 60's: mirada en tanto pérdida.

El abuelo materno del pequeño Sartre, Charles Schweitzer, será quien venga a suplir la ausencia real de Jean-Baptiste. Este abuelo será quien sí caerá con todo el peso de su mirada sobre Sartre. No es exagerado decir, incluso, que para Sartre, Charles Schweitzer será quien le represente las dimensiones del gran Otro. Se explye el escritor al respecto:

Quedaba el patriarca {...} se parecía tanto a Dios padre que muchas veces le tomaba por él. Un día entró en una iglesia por la sacristía. El cura amenazaba a los tibios con las risas celestes: '¡Dios está aquí! ¡Os está viendo!'. De pronto los fieles descubrieron, debajo del púlpito, a un anciano alto y barbudo que los miraba. Salieron corriendo. Mi abuelo decía otras veces que se habían tirado de rodillas. Tomó el gusto a las apariciones. En el mes de septiembre de 1914, se manifestó en un cine de Arcachon; mi madre y yo estábamos en la galería, cuando él pidió que se encendiesen las luces; otros señores hacían de ángeles a su alrededor y gritaban: '¡Victoria, victoria!' Dios subió al escenario y leyó el comunicado del Marne. En los tiempos en que su barba era negra, había dicho que era Jehová {...} yo aparecí al final de su larga vida, la barba había encanecido, el tabaco la había vuelto amarillenta y la paternidad ya no le divertía. Sin embargo, yo creo que de haberme engendrado no habría dejado de sojuzgarme: por costumbre. Pero tuve la suerte de pertenecer a un muerto. Un muerto había vertido las

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 17

pocas gotas de esperma que son el precio corriente de un niño; yo pertenecía al sol, mi abuelo podía gozar de mí sin poseerme. Yo fui su 'maravilla' porque quería terminar sus días como un viejo maravillado. Tomó la decisión de considerarme como un favor singular del destino, como un don gratuito y siempre revocable. ¿Qué hubiera exigido de mí? Yo le colmaba con mi sola presencia. Fue el Dios de Amor, con la barba del Padre y el Sagrado Corazón del Hijo; me imponía sus manos, sentía en el cráneo el calor de sus palmas, me llamaba su chiquitín con una voz que temblaba de ternura; las lágrimas empañaban sus fríos ojos. Todo el mundo gritaba: '¡Este pícaro lo ha vuelto loco!' No cabía duda de que me adoraba. ¿Pero me quería? Me cuesta trabajo distinguir es una pasión tan pública la sinceridad del artificio. No creo que haya mostrado mucho afecto por sus otros nietos. Verdad es que casi no los veía y que ellos no lo necesitaban. Yo dependía de él para todo; adoraba en mí su generosidad¹¹⁹.

No hay desperdicio en esta larga cita. Se nos describe a un abuelo materno que le gusta jugar a ser Dios, actor que goza de aparecerse de improviso ante los auditorios ataviado de un poder celestial, que incluso físicamente se asemeja al imaginario con el que se describe a la deidad cristiana. Dios, mejor conocido como Charles Schweitzer, viene a ocuparse del lugar vacante dejado por Jean-Baptiste, resulta por tanto ser quien se encarga de hacer fungir la dimensión simbólica para el niño Sartre y lo hace desde una posición de cierta cómoda omnipotencia. Este Dios parece ser pleno una vez que Sartre encaja en su mirada. Esto último queda asentado con la lapidaria y fortísima frase de "mi abuelo podía gozar de mí sin poseerme". ¿Qué significa gozar de algo sin tenerlo? Podría decirse que cuando eso ocurre el objeto es ante todo imaginario. Sartre, paulatinamente en el correr de su infancia, se va convirtiendo en el objeto que colma a su abuelo materno y que es colmado a su vez por la mirada de éste. Tenemos pues: desvanecimiento de la mirada del padre biológico y advenimiento de la mirada intoxicada de imaginario de un padre de carne y hueso quien toma sobre sus hombros la tutela de Sartre y quien se tiene a sí mismo como objeto de admiración.

Tengo a este hombre hermoso, con barba fluvial, siempre entre dos efectos teatrales, como el alcohólico entre dos vinos, por víctima de dos técnicas recientemente descubiertas: el arte del fotógrafo y el arte de ser abuelo. Tenía la suerte y la desgracia de ser fotogénico; la casa estaba llena de fotos suyas. Como no se practicaba la instantánea, le había dominado el gusto por

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 19-20

las poses y por los cuadros vivos; en él todo era pretexto para suspender sus gestos, para quedar en una bella actitud, para petrificarse; le encantaban esos breves momentos de eternidad en que se volvía su propia estatua. No he guardado de él –a causa de su gusto por los cuadros vivos- más que imágenes tiasas de linterna mágica: el follaje de un bosque, yo estoy sentado en el tronco de un árbol, tengo cinco años; Charles Schweitzer lleva un panamá, un traje de franela crema con listas negras, un chaleco de piqué blanco, cruzado por la cadena del reloj; los lentes le cuelgan del extremo de un cordón; se inclina sobre mí, levanta un dedo ensortijado de oro, habla¹²⁰.

El niño Sartre adopta los estilos del abuelo. En espejo, hace como él, en una esgrima de esfuerzos por llenarse las pupilas mutuamente:

Me esconden detrás de un mueble, retengo la respiración, las mujeres se van de la habitación haciendo como que me olvidan, yo me anonado; entra en la habitación mi abuelo, cansado y mohíno, como lo haría si yo no existiese; salgo de pronto del escondite y le hago la gracia de nacer, me ve, entra en el juego, cambia de cara y levanta los brazos al cielo: le colmo con mi presencia. En una palabra, me doy; me doy siempre y en todas partes, doy todo: basta con que empuje una puerta para que yo también tenga el sentimiento de hacer una aparición¹²¹.

Queda de manifiesto el lugar primordial que le es asignado a Sartre dentro de su complejo familiar constituido por la abuela materna, su madre y el obelisco que es su abuelo. La mirada de ese complejo lo ubica como objeto precioso llamado a causar satisfacción. El mundo parece confluir en esa posición, y al mismo tiempo, empieza a asomarse tímidamente un resquebrajamiento de esa posición imaginaria que será capital más tarde en la subjetividad de Sartre. Leamos:

Me adoran, luego soy adorable. Como el mundo está bien hecho, no hay nada más sencillo. Me dicen que soy lindo y me lo creo. Desde hace algún tiempo tengo en el ojo derecho la nube que me volverá tuerto y bizco, pero aún no se nota nada. Me sacan cien fotos, que retoca mi madre con lápices de colores. En una de ellas, que hemos conservado, soy de color rosa y rubio, con bucles, tengo las mejillas redondas y en la mirada una amable deferencia por el orden establecido; tengo la boca hinchada por una hipócrita arrogancia: sé lo que valgo¹²²

¹²⁰ *Ibíd*em, p. 20.

¹²¹ *Ibíd*em, pp. 24-25.

¹²² *Ibíd*em, p. 22

Ese mundo coloreado que recién alberga la novedad técnica de la fotografía se simplifica para el niño que es Sartre: “Un solo mandato: gustar; todo para la muestra”¹²³. No obstante, Sartre percibe retroactivamente el telón de fondo de muerte que constituyó la posibilidad de ese lugar tan particular que vino a ocupar en su familia. La estela del padre muerto nunca deja de caracterizarse como aquello que determina el destino del hijo: “No es de extrañar que la insulsa felicidad de mis primeros años haya tenido a veces un gusto fúnebre: debía mi libertad a una muerte oportuna, mi importancia a una muerte muy esperada”. De estas coordenadas emerge una frase que cimbra a cualquiera: “todos los niños son espejos de muerte”¹²⁴. El nacimiento de un nuevo niño hace que los lugares de la filiación se desplacen: el hijo deviene padre, el padre, abuelo. En este sentido es que todo nacimiento supone el arribo de lo que muere. En el caso de Sartre, habrá que sumar a esta lógica que la muerte del padre es real.

La mirada de Charles Schweitzer viene acompañada de otra gran influencia para el pequeño Sartre, influencia a todas luces constituyente de su existencia: la pasión por los libros, la escritura y la lectura. “Yo era el nieto de un artesano especializado en la fabricación de los objetos santos, tan respetable como un fabricante de órganos, como un sastre de clérigos”¹²⁵. Esos objetos santos son libros precisamente. El abuelo Charles es un apasionado de las letras. Rodeará a Sartre con la mirada de ellas. Las letras serán por tanto extensión de las pupilas del abuelo-padre materno.

Empecé mi vida como sin duda la acabaré: en medio de libros. En el despacho de mi abuelo había libros por todas partes {...} no sabía leer aún y ya reverenciaba esas piedras levantadas: derechas o inclinadas, apretadas como ladrillos en los estantes de la biblioteca o noblemente esparcidas formando avenidas de menhires¹²⁶.

Los libros son así los pequeños tótems en donde Sartre se abre a la vastedad del mundo. El mundo entrará por sus pupilas en los espacios de culto del abuelo. Se trata

¹²³ Ibídem, p. 25

¹²⁴ Ibídem, p. 23

¹²⁵ Ibídem, pp. 31-31

¹²⁶ Ibídem, p. 30

de la encarnación del Verbo, y por ende, de la constitución subjetiva de Sartre. La lectura se convertirá rápidamente en la mayor afición del niño. De tal abuelo, tal nieto.

Al absorber el Verbo, absorbido por la imagen, yo, en definitiva, solo me salvaba por la incompatibilidad de esos dos peligros simultáneos. Al caer el día, perdido en una jungla de palabras, estremeciéndome al menor ruido, tomando por interjecciones los crujidos del suelo, creía descubrir el lenguaje en estado natural, sin los hombres. ¡Con qué cobarde alivio, con qué decepción, volvía a encontrar la vulgaridad familiar cuando entraba mi madre y encendía la luz gritando: ‘Pobre hijo mío, estás arrancándote los ojos’ Azorado, saltaba, gritaba, corría, hacía el bufón. Pero en esta infancia recuperada seguía preocupado: ¿*De qué* hablan los libros? ¿Quién los escribe? ¿Por qué? Conté estas preocupaciones a mi abuelo, y él, después de pensarlo, opinó que ya era hora de libertarme, y lo hizo también que me dejó marcado¹²⁷.

Martirizado por el verbo, por los cuestionamientos que ellos posibilitan, más claro: por el enigma que acompaña el origen y la causa del lenguaje, Sartre se ve llevado a preguntarse por el ser, ni más ni menos. Este martirio sufrido por el espejo de muerte que es el niño Sartre era, a no dudarlo, fijado por el deseo del abuelo. Sartre recuerda que su abuela así lo pensaba: “Charles no es razonable –decía-. Es él quien empuja al pequeño, lo he visto. Aviados estaremos cuando este niño se haya quedado seco”¹²⁸. Es por ese empuje que Sartre redacta en sus memorias: “Yo era *visión*, inundaba de luz las hermosas mejillas oscuras de Acuda, las patillas de Phileas Fogg.”¹²⁹. Todavía más enfático, el futuro filósofo de la mirada remata en torno de la significación del entramado lectura-otredad-infancia:

huir de las personas mayores por medio de la lectura era la mejor manera de comulgar con ellas; si estaban ausentes, su futura mirada entraba en mí por el occipucio, volvía a salir por mis pupilas, recorría a nivel del suelo esas frases leídas cien veces y que yo leía por vez primera. Visto, yo me veía; me veía leer como uno se oye hablar¹³⁰.

Esta cita constituye una verdadera teoría de la mirada que después de este recuerdo y antes de esta escritura fue elaborada.

¹²⁷ *Ibíd*em, p. 40

¹²⁸ *Ibíd*em, p. 50

¹²⁹ *Ibíd*em, p. 51. Las cursivas son de Sartre.

¹³⁰ *Ibíd*em, p. 49

Paulatinamente en Sartre irá surgiendo el reverso de las comodidades obtenidas al ser el niño de los ojos de la familia, es decir, el costado de malestar producto de la idealización se va fracturando y se va convirtiendo en sufrimiento. A la incipiente evidencia de un defecto ocular que ya se anunciaba como aquello que rompe con la imagen de plenitud, en algunos pasajes de su infancia Sartre decepcionará a su gran Otro a raíz de ciertos fracasos escolares. En suma, su fragilidad física acentuará la impostura que supone sostener el ideal familiar. Quiero decir que en *Las palabras* Sartre también da cuenta por un lado del peso que le representaba cargar con los ideales de su abuelo en particular, y por el otro, va siendo testigo del desfase que existe entre su propia representación imaginaria y su existencia real. Escribe Sartre con pesar:

Mi verdad, mi carácter y mi nombre estaban en manos de los adultos; yo había aprendido a verme con sus ojos; yo era un niño, ese monstruo que ellos fabrican con sus pesares. Cuando estaban ausentes, dejaban detrás de ellos su mirada, mezclada con luz; yo corría, saltaba a través de esa mirada que me conservaba la naturaleza de nieto modelo, que seguía ofreciéndome mis juguetes y el universo¹³¹.

Ante la emergencia de la ruptura del “ideal del niño” se reproducen entonces los esfuerzos por mantenerlo erguido:

En tiempos, una familia distinguida debía tener por lo menos un hijo delicado. Yo era un buen sujeto, porque había pensado morir al nacer. Me acechaban, me tomaban, el pulso, la temperatura, me obligaban a sacar la lengua {...} Yo, bajo esas miradas inquisidoras, sentía que me convertía en objeto, en la flor de un florero¹³².

La verdad que se escondía detrás de los mimos excesivos, de las preocupaciones exacerbadas, se devela: Sartre se descubre como un objeto, como una cosificación emanada de la mirada del Otro. Pues así decir de manera tajante: “Yo no era *nada*: una transparencia imborrable”¹³³. La dimensión de la castración que pone límites a los

¹³¹ *Ibíd.*, p. 56

¹³² *Ibíd.*, p. 60

¹³³ *Ibíd.*, p. 61

ideales imaginarios se anuda de manera terminante precisamente a raíz de un corte de cabello que acentúa lo real del fenotipo sartreano:

Pero había cosas peores: mientras mis preciosos tirabuzones revoloteaban alrededor de mis orejas, había podido negar la evidencia de mi fealdad. Sin embargo, mi ojo derecho entraba ya en el crepúsculo. Tuvo que confesarse la verdad. También mi abuelo parecía desconcertado; le habían entregado su pequeña maravilla y había devuelto un sapo: era minar por la base sus futuras maravillas {...} Los amigos de la familia me echaban unas miradas preocupadas o perplejas que muchas veces sorprendía. Mi público se volvía más difícil día tras día; tuve que afanarme; insistí sobre mis efectos y llegué a sonar falso. Conocí las angustias de una actriz que envejece; supe que otros podían gustar¹³⁴.

El niño corre desesperado a reafirmarse delante del espejo, solo para afirmar que en efecto su imagen no es bella: “El espejo me había enseñado lo que siempre había sabido: era horriblemente natural. Aún no me he repuesto”¹³⁵. Si en la teoría lacaniana del estadio del espejo lo que se señala en cómo la imagen reflejada en el espejo encubre la real fractura del sujeto, aquí tenemos justo un proceso en espejo: la imagen remarca ese real traumático.

Sartre resume así las coordenadas de su constitución subjetiva por la mirada familiar:

La relación parece clara: afeminado por la ternura paterna, insípido por la ausencia del rudo Moisés que me había engendrado; infatuado por la adoración de mi abuelo, era un puro objeto, destinado por excelencia al masoquismo si hubiese podido creer en la comedia familiar¹³⁶.

*

Como lo señalaba en los inicios de este capítulo, antes de estas memorias agrupadas en *Las palabras*, Sartre ya había abordado en otro tono, desde otra lógica argumentativa, las problemáticas asociadas a los poderes constituyentes y avergonzantes de la mirada en su hoy clásico texto titulado *El ser y la nada* publicado en 1943. En lo sucesivo presento algunos de sus pasajes más representativos. Estos pasajes, en suma, me permitirán retomar la manera en la que Lacan abordó el tema

¹³⁴ Ibídem, p. 70

¹³⁵ Ibídem, p. 73

¹³⁶ Ibídem, pp. 74-75

de la mirada y su relación con la constitución yoica del sujeto así como con la vergüenza. Entre Sartre y Lacan existe, al menos en este punto, punto que subraya el talante violatorio de la mirada, cierto encuentro.

En el apartado de *El ser y la nada* nombrado nada más ni nada menos como “La mirada”, Sartre parte para sus elaboraciones de la siguiente tesis: “si el prójimo es, por principio, *aquel que me mira*, debemos poder explicitar el sentido de la mirada”¹³⁷. Esto equivale a decir, por un lado, que para Sartre la otredad es la mirada, y por el otro que en este autor aparece una proposición de la que Lacan particularmente beberá para su teoría de la mirada, paradigma de lo que el psicoanalista llamará objeto *a*, tal proposición implica que el ver y la mirada no son equivalentes. Existe, pues, en Sartre una distinción entre ver y mirar. La mirada como objeto indescifrable y por lo tanto angustiante. Sartre escribió: “si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos”¹³⁸, y también: “Sin duda, lo que *más a menudo* pone de manifiesto a una nada es la convergencia hacia mí de dos globos oculares”¹³⁹. Así, mientras los ojos son ocasión para la contemplación, incluso para el deleite, para una reafirmación del yo, la mirada es una potencia que más bien pone en jaque toda certeza, todo punto de apoyo en relación a lo que se es ante ese objeto. La mirada es para Sartre el brote los ojos que ataca con cuestionamientos insondables al sujeto al que se dirige:

Nunca encontramos bellos o feos unos ojos ni nos fijamos en su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos, parece ir *delante de ellos*. Esta ilusión proviene de que los ojos, como objetos de mi percepción, permanecen a una distancia precisa que se despliega desde mí hasta ellos —en una palabra, estoy presente a los ojos sin distancia, pero ellos están distantes del lugar en que ‘me encuentro’— mientras que la mirada está a la vez sobre mí sin distancia y me tiene a distancia, es decir, que su presencia inmediata ante mí despliega una distancia que me aparta de ella. No puedo, pues, dirigir mi atención a la mirada sin que al mismo tiempo la percepción se descomponga y pase a segundo plano¹⁴⁰.

¹³⁷ J.-P. Sartre, *El ser y la nada...* p. 164

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 165

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 164

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 165

Hay algo en la mirada que produce vértigo en el sujeto, un mareo que desemboca en la náusea; hay, pues, algo en la mirada que carga con malestar al sujeto y con la percepción que este puede tener de sí mismo y de su realidad.

No obstante, si bien la mirada marea al sujeto, no por ello deja de clavarlo en la pesadez de su existencia. Así, en Sartre una cosa es perder las coordenadas y otra es perder sentir el propio peso dentro de esa pérdida de orientación. Más puntual, en Sartre la relación de la mirada y el sujeto implica que este último no sabe qué objeto es para la mirada del Otro pero siente que objeto es. La mirada puntúa la materialidad del sujeto mediante el señalamiento de su radical falta de definición, lo que supone que el sujeto se constituye por la vía de su objetivación. “Basta que otro me mire para que yo sepa lo que soy”¹⁴¹. Eso que el sujeto es al ser atravesado por la mirada es un objeto.

Y este yo que soy, lo soy en *un* mundo que otro me ha alienado, pues la mirada del otro abarca mi ser y, correlativamente, las paredes, la puerta, la cerradura, todas las cosas-utencios en medio de las cuales soy, vuelven hacia el otro un rostro que me escapa por principio. Así, soy mi *ego* para el otro en medio de un mundo que se derrama hacia el otro.

Hay cierta paradoja aquí: un sujeto se sabe como un otro al tiempo que no sabe qué otro es para ese otro, la mirada, que lo ubica como tal. De hecho, para Sartre ser otro por intermedio de la mirada de otro implica entrar en el terreno de las inseguridades: el otro y su mirada me ubican en tanto que yo, yo ignoro eso que soy en tanto que contenido para el Otro.

esa alienación de mí que es el *ser-mirado* implica la alienación del mundo que yo organizo. Soy visto como sentado en esta silla en tanto que yo no la veo, en tanto que es imposible que la vea, en tanto que ella me escapa para organizarme, con otras relaciones y otras distancias, en medio de otros objetos que, análogamente, tienen para mí una faz secreta, en un complejo nuevo y orientado en forma diferente¹⁴².

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 166

¹⁴² *Ibíd.*, p. 167

Me resulta claro que la mirada es para Sartre es un poder sí constituyente pero es ante todo un poder que escinde al sujeto, que lo sumerge en cierta frontera indecible. Objeto-sujeto, sujeto-objeto, en este cruce lo que cae es son las seguridades yoicas.

Mi mirada pone de manifiesto simplemente una relación en medio del mundo entre el objeto-yo y el objeto-mirado, algo así como la atracción mutua de dos masas a distancia. En torno a esa mirada se ordenan, por una parte, los objetos –la distancia de mí a los que son mirados existe ahora, pero está ceñida, circunscrita, comprimida por mi mirada, el conjunto ‘distancia-objetos’ es como un fondo sobre el cual la mirada se destaca a la manera de un ‘esto’ sobre fondo de mundo, y, por otra parte, mis actitudes, que se dan como una serie de medios utilizados para ‘sostener’ la mirada. En este sentido, constituyo un todo organizado que es mirada; y un objeto-mirada, es decir, un complejo-utensilio dotado de una finalidad interna, que puede utilizarse a sí mismo en una relación de medio a fin para realizar una presencia a tal o cual objeto allende la distancia. Pero la distancia me es dada. En tanto que soy mirado, no despliego la distancia: me limito a franquearla. La mirada del otro me confiere espacialidad. Captarse como mirado es captarse como espacializante-espacializado¹⁴³.

La concepción de Sartre pone de manifiesto, y este es mi interés capital al retomarlo, cómo la mirada tiene la fuerza de constituir al sujeto, si bien esa constitución lo carga de cierta nada, no por ello deja de ubicarlo como algo en el mudo. Por la mirada del Otro el sujeto se somete a su propio incierto peso. La mirada en este sentido, es semilla, fecundadora, esto aun cuando lo que de allí nace no se sepa a sí mismo: “La mirada del otro, en tanto, que la capto viene a dar al tiempo una dimensión nueva. En tanto que presente captado como *mi presente*, mi presencia tiene un afuera; esta presencia que me hace ser presencia”¹⁴⁴.

*

Con Lacan asistiremos a una elaboración tal vez más formalizada del papel que la mirada del Otro tiene en la constitución yoica del sujeto. Esta elaboración guarda más de una cercanía con la de Sartre. Sin embargo, hay que señalar que el trabajo de Lacan sobre la cuestión adelanta al de Sartre por algunos años. Propongo conocer

¹⁴³ Ibídem, p. 169

¹⁴⁴ Idem

ahora la manera en la que Lacan articuló el poder constituyente de la mirada del Otro para después conocer cómo Sartre agrega a sus propias conjeturas que además de constituyente, la mirada es fuente de vergüenza.

En la sesión de su seminario del 10 de enero de 1968 Lacan afirma que su entrada en el campo psicoanalítico se dio mediante la “escobilla” que se llama “el estadio del espejo”¹⁴⁵. Si bien antes de la articulación de tal estadio Lacan ya recurría a elementos del psicoanálisis, el estadio del espejo es su primera contribución teórica al campo, razón por la cual constituye su plena inclusión dentro del mismo. Tal aportación es, por supuesto, capital. Se trata de la respuesta a un cuestionamiento que Freud había dejado entreabierto en su texto de 1914 titulado “Introducción del narcisismo”¹⁴⁶. El cuestionamiento implicaba responder por lo que hace de sede al narcisismo; es decir, suponía responder cómo es que el Yo se edifica, paso necesario para comprender cabalmente, entre otras cosas, la senda que la libido recorre del autoerotismo hacia el narcisismo para llegar a la elección de objeto. Así que lo que Lacan juzga como su entrada al psicoanálisis es ni más ni menos que una teoría sobre la formación del Yo, a partir de la cual éste no podrá más ser revestido con los oropeles de la autonomía, la consistencia y la sustancialidad.

Lacan inicia su texto sobre la cuestión aparecido en los *Escritos* enfatizando que la raigambre teórica del estadio parte de la experiencia psicoanalítica, experiencia que “nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*”¹⁴⁷, a saber, la experiencia psicoanalítica es una que hace evidente que en la constitución del sujeto la cogitación no es la condición primaria de posibilidad. Precisamente, lo que aquí Lacan trata de demostrar es la dimensión de la imagen como cemento del Yo sin la cual no es posible sostener una frase del tipo “Yo pienso”. Escribe Lacan que la forma de la que se forja el Yo se sitúa “aún antes de su determinación social”¹⁴⁸, antes del manejo sistemático del lenguaje, lo cual no supone que la matriz “en la que el yo (*je*) se precipita en una

¹⁴⁵ J. Lacan, *Séminaire : L'acte psychanalytique, 1967-1968* [en línea] [staferla.free.fr.](http://staferla.free.fr/), p. 99, <http://staferla.free.fr/S15/S15.htm> [Consulta: 14 de abril de 2014]

¹⁴⁶ Cfr. S. Freud, “Introducción al narcisismo”, Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992, pp. 65-98.

¹⁴⁷ J. Lacan, “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 24ª edición, 2005, p. 86.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 87

forma primordial” no sea una “matriz simbólica”¹⁴⁹. En el sexto párrafo de su escrito Lacan señala lo fundamental en juego en el estadio del espejo. Leemos:

Baste para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*¹⁵⁰.

Más adelante en el texto Lacan asienta en forma de síntesis el viraje que se da en la cría humana en el estadio del espejo: “un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación”¹⁵¹. El sujeto sufre una “transformación”, que es en sí misma una “asunción”, que va de un estado de déficit, llamado por Lacan “insuficiencia”, hacia un estado de conquista, llamado por él “anticipación”. El estadio del espejo es catalizador de un viraje extremo en el sujeto, pues nótese, implica ir de una situación de “en menos” a una posibilidad de trofeo. Podría decirse también que se va de una ausencia real a una presencia imaginaria, pero que no por imaginaria intrascendente. Entonces: ¿a qué se refiere aquí la insuficiencia, y a qué la anticipación? La insuficiencia se refiere a la evidencia señalada por Bolk: el estado de pre maduración en el que se halla el humano al nacer. El cuerpo en lo real de su materialidad está inacabado. Podría decirse que en lo real de su carne el humano está desmembrado, fragmentado. Contradictoriamente a lo que el sentido común señalaría, sobre todo precisamente por lo que Bolk evidencia, a pesar de su estado de insuficiencia orgánica el *infans* es capaz de reconocer su imagen cuando la ve reflejada en el espejo. Ahora bien, la imagen que ve es una imagen que al contrario de lo que vive en lo real, se presenta como una totalidad, como algo articulado. En otras palabras, la imagen desmiente lo real, es por lo tanto un espejismo. El *infans* anticipa vía la imagen el potencial dominio de su cuerpo todavía dislocado, se identifica con esa totalidad para lograrlo:

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no lo es dada sino como *Gestalt*, es

¹⁴⁹ Idem

¹⁵⁰ Idem

¹⁵¹ Ibídem, p. 90

decir en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola¹⁵².

La mirada que se refleja en el espejo de su propia imagen, desde un lugar que da la impresión de consistencia, funge para el humano como una ancla, como algo que lo jala a trasladar eso que muestra la imagen a lo real de su cuerpo todavía inacabado. Se trata en suma de una compensación. Es en este sentido es que debe de entenderse la “anticipación”. Es como si el cachorro humano al ser mirado por su imagen se dijese: “ya me vi, ya vi lo que habré que conquistar”. Es por esta razón que Lacan no duda en decir que esa forma “debería más bien designarse como *yo-ideal*”, además de señalar que tal forma es “el tronco de las identificaciones secundarias” que darán paso a la estructuración neurótica, perversa o psicótica¹⁵³. Esa *Gestalt* que cataliza la conquista corporal es la gestora de la identificación. Como resulta *evidente*, esta identificación está enraizada en lo imaginario. Así, esta *Gestalt* “simboliza la permanencia mental del yo (je) al mismo tiempo que prefigura su destinación enajenadora”¹⁵⁴.

En estricto sentido, en este estadio que según Lacan tiene lugar entre los seis y los dieciocho meses de edad, el niño se identifica con la mirada de un Otro, un Otro que en tanto está fuera de él. En suma, ese Otro es un reflejo que lo muestra de manera invertida en relación a la posición desde la que él lo ve. En relación a esto es que Lacan, como Sartre, citará las *Cartas del vidente* de Rimbaud en donde aparece la fórmula “Yo es Otro” para hacer ver la trascendencia de su descubrimiento. Entonces, si lo que apuntala la constitución del Yo es una imagen externa e invertida, pero que es adoptada como una inherencia fiel, por lo tanto el Yo está enlarvado en una ingenuidad fundamental, es parido por un espejismo, una planicie que engaña con robustez. De aquí que el Yo lejos esté de ser autónomo, pues pende y depende de la mirada del Otro del espejo.

El estadio del espejo o el nacimiento del Yo “se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con

¹⁵² Ibídem, pp. 87-88

¹⁵³ Ibídem, p. 87

¹⁵⁴ Ibídem, p. 88

su realidad; o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Unwelt*¹⁵⁵. Si bien esta función consolidada en la otredad es por sí misma *deseable* no por ello es menos ilusoria. A este respecto, hacia el final de su texto, Lacan, al criticar el psicoanálisis existencial que había sido propuesto justo por Sartre, dirá que es un error la estipulación de una “*self-sufficiency*” de la consciencia, pues ello “encadena a los desconocimientos constitutivos del yo la ilusión de autonomía en que se confía”¹⁵⁶. El Yo, ese sostén de buena parte de la filosofía, y sin tapujos digo que de toda la psicología, es una “*función de desconocimiento*”¹⁵⁷, o sea, en él existe un tipo particular de negación de los determinantes externos que lo determinan, es decir, de la mirada de la que se erige. Cabe señalar que el desconocimiento constitutivo del Yo no es equiparable a la ignorancia. El desconocimiento, como dice Lacan, implica un conocimiento previo, a diferencia de la ignorancia en la que lo previo no está registrado. De manera que el desconocimiento yoico es un des-entenderse. En “Acerca de la causalidad psíquica” Lacan asevera: “Porque desconocer supone un conocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, en el que hay que admitir que lo que se niega debe ser de algún modo reconocido”¹⁵⁸. Dicho lo cual, lo que Lacan llama “desconocimiento” tiene su línea genealógica en la *Verneinung* freudiana. *Die Verneinung* es el título de un texto de Freud de 1925¹⁵⁹ que ha sido erróneamente traducido al español como “La negación”. La traducción correcta debe ser “La denegación”, pues este término implica afirmar algo negándolo, es decir, reconocer algo desconociéndolo bajo frases del tipo “No crea usted que yo...”. El tener que negar o desconocer algo solo se puede hacer, como se lee en la cita reciente de Lacan, porque en primera instancia se lo ha reconocido. Este movimiento de negación es característico del Yo cuando a raja tabla intenta elevarse a la altura de lo autónomo o a la posición de amo de las funciones generales psíquicas.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 89

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 92

¹⁵⁷ *Idem*

¹⁵⁸ J. Lacan, “Acerca de la causalidad psíquica”, Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 24ª edición, 2005, p. 155.

¹⁵⁹ *Cfr.* Sigmund Freud, “La negación” (1925), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 19*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 12ª reimpresión, 2008, pp. 249-257.

A mediados de mayo de 1948, en el marco del XI Congreso de los psicoanalistas de lengua francesa con sede en Bruselas, Lacan presentó su trabajo titulado “La agresividad en psicoanálisis”. En este trabajo desarrolla de manera ardua lo esencial de su teoría sobre el estadio del espejo, paso ineludible para calibrar la incidencia de la agresividad como un efecto característico de la identificación primordial. Cito:

Lo que he llamado *el estadio del espejo* tiene el interés de manifestar el dinamismo afectivo por el que el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalt* visual de su propio cuerpo: es, con relación a la incoordinación todavía muy profunda de su propia motricidad, unidad ideal, *imago* salvadora; es valorizada con toda la desolación original, ligada a la discordancia intraorgánica y relacional de la cría de hombre, durante los seis primeros meses, en los que lleva los signos, neurológicos y humorales, de una prematuración natal fisiológica¹⁶⁰.

En el estadio del espejo el niño “anticipa en el plano mental la conquista funcional de su propio cuerpo”¹⁶¹. De manera que la identificación primaria es una “relación erótica en la que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena”, al mismo tiempo, tal es “la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo”¹⁶². La pasión yoica a la que alude Lacan es la matriz de la que surge la agresividad, pues ésta está “ligada a la relación narcisista y a la estructuras de desconocimiento y de objetivación sistemáticos que caracterizan a la formación del yo”¹⁶³. ¿Cómo entender entonces que en relación a la imagen del espejo exista a la vez un erotismo y una agresividad? La respuesta está en el contraste que hay entre la imagen misma y la realidad del cuerpo. La imagen se presenta como una totalidad, el cuerpo está en un estado de fragmentación. Esto crea una tensión entre ambos campos, es decir: la totalidad del cuerpo en la imagen se perfila como una constante amenaza hacia el cuerpo en lo real, amenaza que implica su definitiva desunión. Hay, por así decir, una lucha entre el sujeto y su imagen que tiene por prenda el cuerpo.

¹⁶⁰ J. Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”, Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 24ª edición, 5ª reimpresión, 2002, p. 105.

¹⁶¹ Idem

¹⁶² Ibídem, p. 106

¹⁶³ Ibídem, p. 108

La noción de la agresividad responde (...) al desgarramiento del sujeto contra sí mismo, desgarramiento cuyo momento primordial conoció al ver a la imagen del otro, captada en la totalidad de su Gestalt, anticiparse al sentimiento de su discordancia motriz, a la que estructura retroactivamente en imágenes fragmentadas¹⁶⁴.

Acá se vuelve incuestionable la influencia de Hegel en Lacan¹⁶⁵, pues la agresividad y el erotismo en relación a la otredad es lo que el filósofo alemán puso en juego en su célebre dialéctica del amo y del esclavo: la necesidad el Otro para ser pero, al mismo tiempo, el surgimiento de una amenaza de imposibilidad de desprenderse de ese Otro. En un pasaje que conjuga a Hegel con la frase de Rimbaud, ya dos veces citada, podemos leer en la pluma de Lacan:

‘Soy un hombre’, lo cual en su pleno valor no puede querer decir otra cosa que esto: ‘Soy semejante a aquel a quien, al fundarlo como hombre, fundo para reconocerme como tal’, ya que estas diversas fórmulas no se comprenden a fin de cuentas sino por referencia a la verdad del ‘Yo es otro’, menos fulgurante a la intuición del poeta que evidentemente a la mirada del psicoanalista¹⁶⁶.

Se habla del Otro como fundamental para la subjetividad por doble partida: pues en él me reconozco tomándolo como modelo, pero ello implica en el extremo quedar adherido a él, lo que desembocaría en que no soy sino él. Por eso es que la imagen en el espejo, paradigma del Otro en el estadio del espejo, es un doble y por lo tanto un rival. La agresividad en relación a esa imagen implica, en términos que pueden ser metafóricos pero que más bien deberían tomarse como literales, quedar absorbido en ella, ser tragado por el espejo. En esta dialéctica hegeliana que Lacan aplica al campo psicoanalítico se expresa la tensión siempre presente entre el sujeto y el Otro. De aquí que la agresividad sea siempre el revés de la identificación amorosa. La pareja siempre infaltable en todo lazo afectivo es la del amor y la del odio. Lacan en correspondencia a esto afirma que para un sujeto no solo la experiencia de la muerte de un ser amado

¹⁶⁴ J. Lacan, “Variantes de la cura-tipo”, Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 24ª edición, 5ª reimpresión, 2002, p. 332.

¹⁶⁵ Por lo demás, recuérdese que en Hegel la lucha por el reconocimiento también comienza con una mirada.

¹⁶⁶ J. Lacan, “La agresividad en psicoanálisis”... p. 110

es causa de un duelo, sino también la de un odiado. El Otro es siempre una amenaza necesaria para la reiteración del sujeto.

*

Los tonos con los que Sartre y Lacan abordan las cuestiones de la mirada y sus dimensiones violatorias a la vez que constituyentes son diferentes, empero, en ambos aparecen las mismas cuestiones. Lacan acentúa el desconocimiento como un rasgo elemental de la constitución del yo mediante la mirada del Otro. Sartre no será ajeno a este asunto. En *El ser y la nada* propone, por ejemplo, lo siguiente: “ser mirado es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles”¹⁶⁷. Para el filósofo lo que se desconoce es la sumisión a la mirada del Otro, todavía más: lo que el sujeto desconoce es su esencial esclavismo a la mirada y que esa situación nos pierde: “ser mirado es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles... Por la mirada ajena, me vivo como fijado en medio del mundo, como en peligro, como irremediable. Pero no sé ni quién soy ni cuál es mi sitio en el mundo, ni qué faz vuelve hacia el otro este mundo en el que yo soy”¹⁶⁸.

En adición, en Sartre encontramos el tema de la vergüenza íntimamente mancomunado con su concepción de la mirada. La vergüenza será para Lacan tal vez el afecto o modalidad del goce más representativo de la existencia del sujeto.

Según Sartre:

La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del prójimo, y a sí mismo, en el extremo de esa mirada; me hacen vivir, no *conocer*, la preocupación de un sujeto mirado. Pero la vergüenza, como lo advertíamos al comienzo de este capítulo, es vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga¹⁶⁹.

La vergüenza es la prueba irrefutable del ser que nos habita. Su médium, su germinación, no es tan abrupta como cuando la mirada nos enfoca: “En primer lugar,

¹⁶⁷ J.-P. Sartre, *El ser y la nada*... p. 170

¹⁶⁸ Idem

¹⁶⁹ Ibídem, p 166

una relación de ser. Yo soy ese ser. Ni un instante pienso en negarlo; mi vergüenza lo confiesa”¹⁷⁰. La mirada del Otro nos hace confesar que algo nos habita, nos constituye en lo más profundo y sin embargo, se nos escurre por todos lados, no hay dique de palabra que contenga esa presencia irrefutable.

No en muchas ocasiones, pero sí de manera importante, Lacan aludió en su enseñanza al tema de la vergüenza. Lo hizo particularmente en el seminario en torno al anverso del psicoanálisis (seminario 17) que se comenzó a dictar justo un año después del 68. En la sesión final del mismo, Lacan señala que la meta final de un psicoanálisis es la producción de vergüenza. Esto quiere decir que el psicoanalista es un promotor de tal afecto. Al inicio de esa sesión, fechada el 17 de junio de 1970 el parisino dice: “Hay que decirlo, ‘morir de vergüenza’ es un efecto raramente conseguido”¹⁷¹. Casi inmediatamente propone que el psicoanálisis es una “*hontologie*”, neologismo que condensa las palabras francesas “*honte*” (vergüenza) y *ontologie* (ontología)¹⁷². Según Lacan, lo que el psicoanálisis descubre, es decir, una forma alterna de aludir al inédito freudiano, es que cada paso del sujeto está acompañado de “una vergüenza de vivir gratinada”¹⁷³. La sesión finalizará con un Lacan que espera haberle producido vergüenza a su auditorio¹⁷⁴.

Que el psicoanálisis sea una *hontologie* quiere decir que en un análisis “se trata de decir (*logos*) la vergüenza (*honte*) que produce en el analizante el sistema dominante (bajo cualquier producción concreta)”¹⁷⁵. En otros términos, un psicoanálisis se dirige a evidenciar la sujeción del sujeto (valga el pleonismo) a las variantes del discurso del amo que lo determinan para poder encararlo con ese punto real e indecible de su goce de existir. Joan Copjec asemeja la noción levinasiana de “estar clavado en el ser” con lo que Lacan entendió por vergüenza. La claridad con la que lo hace me obliga a citarla en extenso:

¹⁷⁰ Idem

¹⁷¹ J. Lacan, *Séminaire : L'envers de la psychanalyse, 1969-1970* [en línea] Staferla.free.fr., p. 311, <http://staferla.free.fr/S17/S17.htm> [Consulta: 24 de enero de 2015]

¹⁷² Idem

¹⁷³ Ibídem, p. 315

¹⁷⁴ Ibídem, p. 330

¹⁷⁵ M. Hernández, “La rotura y la vergüenza”, en Martha Reynoso de Solís (coordinadora), *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro*. México: Instituto del Derecho de Asilo-Museo Casa de León Trotsky, 2012, p. 263.

El de estar clavado al ser es un sentimiento de estar en la forzada compañía de nuestro propio ser, cuya 'brutalidad' consiste en el hecho de que es imposible asumirlo *ni* renegar de él. Es lo que somos en nuestro más íntimo núcleo, aquello que nos singulariza, aquello que puede vulgarizarse y, sin embargo, también aquello que no podemos reconocer. Nosotros no lo comprendemos o lo escogemos, pero tampoco podemos deshacernos de él; puesto que no es del orden de los objetos –sino, más bien, de lo que 'no carece de objeto'–, puede ser objetificado, colocado ante nosotros y confrontado.

El sentimiento de ser doblado por un compañero inhumano, impersonal, que es al mismo tiempo yo e inquietantemente ajeno, es, por supuesto, el equivalente psicoanalítico del sentimiento levinasiano de estar clavado. En cada caso nos sentimos 'encerrados en un estrecho círculo que asfixia' (en cada caso todo transpira como si lleváramos grabada en nuestras espaldas o cueros cabelludos una marca definitoria que no podríamos leer, ni siquiera ver)¹⁷⁶.

Esa vergüenza del ser de la que gozamos es puntuada cuando un par de globos oculares se dirige a nosotros. Tal vez aquí esté una de las razones, a lo mejor la razón, del porqué, como vimos con Freud y con algunos pensadores de la antigüedad, nadie soporta la mirada de otro por mucho tiempo, pues esa mirada conecta con un indecible que sin embargo es sentido como lo más verdadero, con ese goce del ser que está más allá de las palabras, detrás de la imagen yoica. En este sentido, la obsesión contemporánea por capturarse en imágenes puede que sea el renovado y siempre fracasado intento por aprehender lo que nos constituye, la vida que habita en cada uno y de la que nadie puede dar cuenta. Así, la vergüenza es el recordatorio de nuestra constitución por la mirada del Otro, por su deseo filosófico.

Regreso a Sartre entonces. Pero no lo hago a su *El ser y la nada* sino a esa tercera obra de la que dije que solo retomaría dos citas: *San Genet, comediante y mártir*. En dos pasajes de ese amplio y rico estudio sobre el escritor, el filósofo anuda, a mi entender, el grueso de sus concepciones sobre el tema de la mirada y su trascendencia para la subjetividad. Ese anudamiento puede sintetizarse diciendo que para Sartre la mirada es factor de dolor, sufrimiento, constitución del sujeto. Se trata pues de la vergüenza emanada de la mirada del Otro como constitutiva del devenir de un sujeto. Narra Sartre el momento en que para él Genet devendrá Genet:

¹⁷⁶ Joan Copjec, "Mayo del 68, el mes emocional", en Slavoj Žižek (Ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2010, pp. 136-137.

El niño jugaba en la cocina; de pronto ha advertido su soledad y se ha apoderado de él la angustia, como de costumbre. Entonces se ha ausentado. Una vez más se ha sumido en una especie de éxtasis. Ahora no hay nadie en la habitación: una consciencia abandonada refleja utensilios. He aquí que se abre un cajón y una manecita se adelanta...

Sorprendido infraganti: ha entrado alguien que le mira. Bajo esa mirada vuelve en sí. Todavía no era nadie y de pronto se convierte en Jean Genet. Se siente deslumbrador, ensordecedor: es un faro, una campanilla de alarma que no acaba de repicar. ¿Quién es Jean Genet? Dentro de un momento lo sabrá toda la aldea. Sólo el niño lo ignora; continúa con el temor y la vergüenza su batahola de reloj despertador¹⁷⁷.

Más adelante en el apartado “Yo seré el ladrón”, aquél que despreciara el Nobel escribe: “Clavado por una mirada, mariposa sujeta en un tablero, está desnudo, todos pueden verlo y escupirle. La mirada de los adultos es un poder *constituyente* que lo ha transformado en una *naturaleza constituida*”¹⁷⁸.

Con Octavio Paz podría resumir lo que la mirada pudo ser para Sartre, y también para Lacan, un objeto que objetaliza y en ese mismo movimiento constituye al sujeto, lo constituye con el bálsamo del desconocimiento, de la vergüenza, de un goce inconfesable y de un deseo indespejable. En su “Descripción de José Luis Cuevas”, Paz dijo: “Los ojos están adaptados a tres funciones: clavar, inmovilizar y despedazar”¹⁷⁹. Digo yo clavar en el goce del ser, inmovilizar ante el deseo del Otro, despedazar las certidumbres del yo.

Doy ahora un paso más en la articulación de la mirada y su talante flagelante. Propongo ahora concebir la mirada, toda mirada, como imagen. Hacer este movimiento permite llevar a nuevas direcciones el debate. Si hasta ahora es escrito sobre la peligrosidad de la pulsión de ver y de la mirada que de allí se desprende, ahora propongo acentuar lo que se ve, lo que vemos y que al mismo tiempo, puede decirse que nos mira: la imagen precisamente. El malestar de/en la imagen.

¹⁷⁷ J.-P. Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Tr. Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 48.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 85

¹⁷⁹ O. Paz, *Los privilegios de la vista...* p. 768.



Juan-Pablo Sartre, ante el espectáculo de la mirada...

SEGUNDA PARTE

IV

MALESTAR EN/DE LA IMAGEN

Reitero esta tesis: la mirada es imagen. La imagen, a lo largo de la historia humana, por aquello que conocemos de su testimonio, frecuentemente ha sido calificada como dañifica. La tradición judeocristiana y la época moderna nos dan amplios testimonios de ello. Tales testimonios se suman a aquellos en torno a las potencias malignas del ver que hemos tenido ya ocasión revisar.

En lo que sigue me abocaré a establecer los argumentos por los cuales la imagen ha sido concebida como un mal. En un primer momento abordaré lo que el cristianismo ha propuesto al respecto; posteriormente, lo haré en relación al judaísmo, para finalmente ubicar la discusión en la modernidad, particularmente en el siglo XX y lo que va del XXI. Estos recorridos desembocarán en asociar la imagen a la envidia. Por este circuito me será posible articular por qué, desde *mi punto de vista*, la contemporaneidad, el gobierno del capital en el que estamos inmersos, trae consigo lo que junto a François Brune llamó “frustración generalizada”¹⁸⁰ como signo distintivo de la subjetividad actual. La envidia, pues, como catalizadora de la frustración a nivel masivo. Esto implica que la subjetividad contemporánea se perfila a establecer un tipo

¹⁸⁰ Cfr. François Brune, “Los niños de la apetencia”, en Pascale Hassoun-Lestienne (comp.), *La envidia y el deseo*, Tr. Fernando González del Campo, Idea Books, Barcelona, 2000, p. 105.

de lazo social espinoso en gravedad: ascenso del estilo de vida pornográfico, decadencia de los límites que modulan nuestra convivencia, lo que se traduce en una revitalización de la vida que perversa. El par pulsión de ver-mirada (imagen), componentes de suma relevancia para el animal que habla, encuentran en la contemporaneidad una explotación sin precedentes cuyos efectos se dejan percibir en el grueso de los flujos en que habitamos.

*

Para abordar cómo la tradición cristiana ha asociado el mal a la imagen seguiré de cerca el texto del filósofo y psicoanalista Roger Dadoun: *Cinéma, psychanalyse & politique*¹⁸¹, en especial el capítulo “*Avoir mal à l’image*” el cual puede traducirse como “sentirse mal por la imagen” o bien, y tal vez mejor: “estar mal en la imagen”.

Dadoun parte de esta hipótesis: “Existe una íntima y fuerte ligadura, estructural, si se puede decir, entre el mal y la imagen”¹⁸². Para argumentar su hipótesis Dadoun se remite a La Biblia, primer libro como tal en Occidente. El autor se pregunta si no son precisamente los celos aquello que está en la base de uno de los mandamientos expuestos en el Éxodo, aquel por todos conocido y que dice:

No te harás imagen, ni ninguna semejanza de cosa que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra: No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos, sobre los terceros y sobre los cuartos, a los que me aborrecen, Y que hago misericordia en millares a los que me aman, y guardan mis mandamientos.

Como lo señala Dadoun, es de llamar la atención que se trata del segundo mandamiento, ni más ni menos de aquel que viene después de ese otro en el que Dios se proclama como único. En otras palabras, a la proclamación de singularidad y unidad

¹⁸¹ Todas las traducciones de este texto son de mi autoría.

¹⁸² Roger Dadoun, *Cinéma, psychanalyse & politique*, Séguier, Paris, 2000, p. 55.

de Dios sigue la prohibición de la reproducción de las imágenes, como si éstas implicaran precisamente cierta intentona parricida de la unicidad divina. Por lo demás, apunta Dadoun, hay que recordar que en el Génesis Dios afirma haber hecho el hombre a imagen y semejanza de él mismo, con lo que tenemos que si para el hombre está prohibido hacer imágenes es porque hacerlo conlleva la pretensión de equipararse a Dios, máximo pecado conocido como la soberbia¹⁸³. Es así como hacer imágenes es pecaminoso, digno del máximo castigo: la pérdida de la dicha. A este respecto el autor dice:

Miremos bien: Adán y Eva, antes de consumir el fruto, no se ven tal y como son. No tienen, esto debe de ser subrayado, imagen de ellos mismos, imagen de su desnudez. Es por la transgresión de la prescripción que divina que esa imagen va a suscitarse. Sus ojos se abrieron, se dice en el Génesis, y conocieron, vieron que estaban desnudos. En resumen: Adán y Eva actúan mal –y entonces que surge la imagen¹⁸⁴.

La enseñanza bíblica es bastante ilustrativa del nexo entre el mal y la imagen, nos enseña que la segunda es efecto de haber obrado mal. Dicho lo cual, puede decirse que reproducir imágenes es redoblar el acto malicioso originario. El humano que reproduce imágenes, es, al menos para la tradición cristiana, un reincidente. Se entiende desde esta óptica una posibilidad del porqué para el cristianismo todos somos pecadores, pues la pareja de la que todos provenimos, es una pareja transgresora. Como sabemos, el castigo de tal acto será la expulsión del paraíso, la pérdida de la dicha o castración en términos de Freud. Por lo demás, veremos cómo para Lacan la castración implica precisamente la clausura de una identificación, y la identificación es esencialmente, al menos en un inicio, un fenómeno arraigado en el registro imaginario. Por supuesto, como un poco más adelante aquí veremos también, eso que en el cristianismo aparece como la pérdida de la inocencia por intermedio de abrir los ojos para acceder a la representación, aparecerá en Benjamin exacerbado como la pérdida del aura. De tal manera que parece que para el pensamiento occidental la existencia de la imagen, la apertura hacia el campo imaginario, está en la base de la desdicha humana.

¹⁸³ *Ibídem*, p. 57

¹⁸⁴ *Ibídem*, p. 58

Dadoun redobla la demostración de su hipótesis remitiéndonos al fenómeno iconoclasta. Dice: “Retendremos antes que nada que la razón invocada por los adversarios de los íconos, de las representaciones de la realidad y sobretodo de lo divino, es que ellos abren la vía para la idolatría, es decir a una práctica mala, falsa, pecadora de lo religioso”¹⁸⁵. Desde aquí Dadoun se lanza a proponer un neologismo para la lengua francesa: “*malimage*”¹⁸⁶. Digo yo a mi turno: “malimagen”: “estar mal en la imagen”.

Por lo demás, el interés fundamental de Dadoun por estudiar la imagen se emparenta con mi propio objetivo, a saber, la forma en la que la imagen “serpentea al interior del psiquismo”, indagar, pues porqué la imagen tiene un efecto traumático en el sujeto. Para argumentar tal idea el autor retoma un fenómeno de la vida cotidiana: observar una o varias fotos de un ser desaparecido. No hay duda de que cuando vemos la foto de uno de esos seres, particularmente su cara, obtenemos un efecto de “profunda gratificación”, “un placer”. Empero, ese placer, argumenta el francés, es de cierta manera “patético”, es decir: “una gratificación que nos hace mal”, dado que “mientras más querido era ese ser querido, más arde el deseo en nosotros de preservarlo”. El afecto puesto en ese objeto perdido hace que cuando somos mirados por una imagen de él, la desesperación, la impotencia, lo miserable se instale en nuestro ser¹⁸⁷. La imagen de lo perdido, si bien lo conserva, sobretodo acentúa precisamente su pérdida. Este es un punto fundamental: toda imagen nos engaña, nos hace una dolorosa trampa. Nos engaña con el semblante de conservar lo representado, pero lo representado en sí no está allí como tal, como presencia. En este sentido es que la imagen ahonda la pérdida del objeto. Cada que accedemos a una imagen algo perdemos, algo no podemos capturar, algo se difuma en el acto de representar y conservar. Eso que se pierde, no solo en una fotografía sino en toda representación, es precisamente la mirada. Perdemos la mirada, la mirada nos pierde, la mirada nos hace perder. El engaño consiste en aparentar conservación cuando lo que en realidad ocurre es que incrementamos la pérdida. Es por esto que Dadoun dice que habría que

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 59-60

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 60

¹⁸⁷ *Ibidem*, 61

entender la imagen “como archivo de la pérdida”¹⁸⁸. En este sentido, parafraseando un trabajo de Quignard digo que la imagen es, ante todo, falta¹⁸⁹. ¿Qué pasa entonces si descubrimos que estamos, en todo momento, incluso dormidos, bombardeados por imágenes? Uno podría llegar a la escabrosa conclusión de que nos la pasamos perdiendo, faltando a las citas del espectáculo terreo. Esta conclusión tiene miga dentro de una cultura capitalista que se sostiene ideológicamente como promesa de la no pérdida, de la completud. Por lo demás, esa misma cultura se apoya precisamente en la imagen para vehicular su gobernanza.

Para Dadoun, ese poder de engaño de la imagen hace que el sujeto se vea irresistiblemente atraído hacia ella, que no pueda resistirse a caer en su telaraña (*web*). Estamos, dice el filósofo, “*collés*” a la imagen¹⁹⁰. “*Collés*” quiere decir en castellano “pegados”. No puedo entonces dejar de subrayar ese otro sentido de “pegado” para quienes hablamos castellano: el sentido de “golpeado”. Si esto es así, no es exagerado decir que toda imagen nos golpea en y con la falta. El instrumento de la imagen que hace ese golpeo es la mirada. Aunque tal vez, más que golpear, la imagen muerde. ¿No es cierto que más de una vez cuando vemos una imagen, una de esas fotos a las que alude Dadoun, sentimos re-mordimiento? Por esto es que la imagen también nos “vampiriza”¹⁹¹, nos hace gozar con la promesa de la persistencia solo para cavar más profundo el agujero de nuestras pérdidas, de lo inalcanzable del objeto ausente. Asistamos a cualquier concierto, museo, reunión, veremos cómo la tecnología de hoy incentiva ese engaño: no es raro que más que uno crea que al grabar tal evento lo podrá finalmente conservar, cuando lo que pasa sea tal vez que lo pierde todavía más, de antemano, al interponer entre sus ojos y la mirada de las representaciones un aparato que registrará “fielmente”, se nos dice, lo acontecido. La explotación sin precedentes que el capitalismo ejerce de la pulsión escópica más que hacernos gozar de la posesión lo hace de la desposesión. Esa es una de las “magistralidades”, si se me permite la expresión, que hace la potencia de tal discurso: engañar con la no pérdida ahí donde se produce de manera inmediata. La promesa de no perder es y

¹⁸⁸ Idem

¹⁸⁹ Cfr. Pascal Quignard, *La imagen que nos falta*, México, Ediciones Ve, 2014.

¹⁹⁰ R. Dadoun, *Cinéma, psychanalyse & politique...* p. 61.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 64

será el anzuelo más eficaz para dejarse gobernar. Otra “magistralidad” del capitalismo es que el sujeto no se da cuenta de ese mecanismo, precisamente por el poder seductor de completud de las imágenes.

*

El judaísmo también se destaca por la prohibición de las imágenes. Freud, en su último trabajo publicado en vida, abordará los efectos que esa prohibición produjo en el carácter judío. Ese trabajo es, por supuesto, *Moisés y la religión monoteísta*, publicado en 1939.

Al igual que pasa con el cristianismo, el judaísmo promueve mantener a distancia la tentación por la reproducción de las imágenes, en particular, aquellas que tendrían por temática la divinidad. Dice Freud:

Entre los preceptos de la religión de Moisés hay uno mucho más sustantivo de lo que a primera vista parece. Es la prohibición de crearse imágenes de Dios, o sea, la compulsión a venerar a un Dios al que uno no puede ver. Conjeturamos que en este punto Moisés sobrepujo el rigor de la religión de Atón; acaso sólo quiso ser consecuente, y que entonces su Dios no tuviera ni nombre ni rostro, o acaso se trató de una nueva cautela contra abusos mágicos¹⁹².

Según Freud, el principal efecto que dicha prohibición tuvo en el talante subjetivo del pueblo judío fue una inclinación en él hacia la “espiritualidad” en detrimento de lo “sensorial”. En sí mismo, esto es, se nos dice, el forzamiento hacia una restricción pulsional:

Ahora bien, aceptada esta prohibición, ella no pudo menos que ejercer un profundo efecto. Es que significaba un retroceso de la percepción sensorial frente a una representación que se diría abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad; en rigor: una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico¹⁹³.

¹⁹² S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 23*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 2ª reimpresión, 1991, p. 109.

¹⁹³ Idem

Es menester aclarar lo que Freud entiende por “espiritualidad” y por “sensualidad”. Lo primero se refiere a la intelectualidad, al trabajo de conceptualización; lo segundo hace alusión más bien a la excitación/estimulación sensitiva. En efecto, en la valoración freudiana lo espiritual es superior a lo sensual. En adición, Freud asocia lo sensual al poder matriarcal y la espiritualidad al patriarcado. Se trata, pues, de la oposición sentidos-racionalidad, es decir: gobernanza arraigada en el deseo materno (goce)-gobernanza arraigada en la ley paterna (el deseo como vía para el goce).

Esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa. La toma de partido que eleva el proceso del pensar por encima de la percepción sensible se acredita como un paso grávido en consecuencias¹⁹⁴.

Moisés, ese “gran hombre” (ese gran “nombre”), cuya labor fue llevar al pueblo elegido a la tierra prometida y cuya muerte fungió como punto de agrupamiento para la posteridad de los elegidos, al transmitir la prohibición de la reproducción de imágenes de Dios, hizo que este último fuera “enaltecido a un estadio superior de la espiritualidad”¹⁹⁵. El pueblo elegido por esa forma de superioridad adquiere en su culto precisamente el atributo de ser beneficiario de un acrecentamiento en materia de espiritualidad. Según Freud: “Todos estos progresos en la espiritualidad tienen por resultado acrecentar el sentimiento de sí de la persona, volverla orgullosa, haciéndola sentirse superior a otros que permanecen cautivos de la sensualidad”. Continúa: “Sabemos que Moisés había transmitido a los judíos el sentimiento arrogante de ser un pueblo elegido; en virtud de la desmaterialización de Dios se agregó una nueva y valiosa pieza al tesoro secreto del pueblo”¹⁹⁶. Finalmente, el vienes remata sus puntos de vista escribiendo:

Los judíos conservaron la orientación hacia intereses espirituales; el infortunio político de la nación les enseñó a estimar en todo su valor el único patrimonio que les había quedado: su escritura. Inmediatamente después de

¹⁹⁴ Ibídem, p. 110

¹⁹⁵ Ibídem, p. 111

¹⁹⁶ Idem

la destrucción del templo de Jerusalén por Tito, el rabino Johanan ben Zakkai obtuvo el permiso para inaugurar la primera escuela de la Tora en labne. En lo sucesivo fueron la Sagrada Escritura y el empeño espiritual en torno de ella lo que mantuvo cohesionado al pueblo disperso¹⁹⁷.

Para decirlo tal vez de manera más frontal: que el pueblo judío se destaque por ser un pueblo muy productivo en materia de conceptualización se debe a la prohibición de hacer imágenes, en particular de lo divino, fenómeno que los constituye como agrupación. Si los judíos, Freud es el ejemplo, han sobresalido como sujetos muy activos en los terrenos de la abstracción, de la escritura científica, musical y teórica en especial, es en razón de su constitución subjetiva más inclinada hacia la “espiritualidad” que a la sensualidad.

En lo que llevo dicho hasta aquí hay un punto que no quiero dejar de subrayar: el vínculo que existe entre la ley del padre y la prohibición, o al menos de cierta restricción, en lo referente a la reproducción y producción de imágenes. En correspondencia, lo que desde el psicoanálisis llamamos “Deseo-de-la-Madre” está vinculado más bien hacia el terrero de la sensualidad. Las cosas se presentan de tal manera que habría que decir que la ley simbólica que regula nuestros intercambios, y que se sostienen en gran medida en una limitación (reglamentación) del goce, se sostiene de manera notable en particular en limitar los poderes de la pulsión escópica. Podría de aquí deducirse que la ley paterna es una ley que combate lo visual. Se trata pues, de una delimitación de las seducciones de lo imaginario por la intermediación de lo simbólico; la palabra como interrupción de los malestares de la imagen y sus derivados. La pregunta es entonces si el ascenso en la modernidad, particularmente desde el siglo XX, de un lazo social determinado por lo imaginario, implica una especie de retorno a la gobernanza materna, una especie de retorno del goce en lo masivo del lazo social en detrimento del deseo. La respuesta a este cuestionamiento parece ser afirmativa. Lo que conduce a decir que el sujeto contemporáneo se presenta como cultivador de la “sensualidad” y poco inclinado a la esfera “espiritual”. Desde este punto de apreciación podía afirmarse una idea que corre desde hace tiempo en varios discursos, tales como los del psicoanálisis, la antropología, la pedagogía, la sociología,

¹⁹⁷ Idem

el derecho: la irrefutable decadencia de la ley simbólica, la desinversión de la función paterna y por lo tanto de sus representantes de carne y hueso, es decir: una pulverización de la tradición y de los sagrados que demarcaba una relación social protegida ante la proliferación del egoísmo. Desde el campo filosófico esto parece haber percibido muy tempranamente otro judío: Walter Benjamin.

En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, texto hoy clásico escrito por Benjamin entre 1935 y 1938¹⁹⁸, se abordan los efectos que el acceso a una reproducción masiva, en particular de las obras de arte, ocasiona en las subjetividades modernas y en su sociabilidad. Para Benjamin, la posibilidad de reproducir técnicamente a gran escala y con mayor detalle las obras artísticas hace que el arte en su conjunto “libere” su existencia de los marcos del ritual, valga decir, de la práctica religiosa, para encontrar su “fundamentación” en otra práctica: la práctica política. El arte, hasta antes de la irrupción de la fotografía y del cine, encontraba su función social especialmente en el discurso religioso, es decir, las obras de arte no eran creadas con la intención primaria de ser exhibidas sino como puntos alrededor de los cuales se llevaba a cabo el culto. La obra de arte antigua y premoderna tiene un uso predominantemente religioso: no todo mundo las veía, su lugar estaba circunscrito al templo, a la iglesia, a la caverna ritual. La posibilidad de reproducir masivamente las obras de arte las hace susceptibles de ser transportadas, ser recortadas en sus detalles mediante el zoom, las saca del templo y las lleva a las calles, en una palabra y como ya lo decía, las obras de arte, por obra y gracia de la reproducción técnica moderna, puede ahora ser exhibida a un público amplio¹⁹⁹. Por supuesto, tal viraje de la obra de arte en relación a la técnica que la hace posible, impone su desarraigo del agro sagrado para implantarla en el campo social, y por ende, político.

La técnica moderna ejerce una especie de excomunión de la obra de arte, su expulsión de los centros religiosos. Concomitantemente, el “valor eterno”²⁰⁰ de la obra de arte se

¹⁹⁸ Subrayo que este texto de Benjamin se escribe en la misma época que Freud escribe su *Moisés*. Sin duda, el contexto de ambos textos de estos dos judíos se halla en el barbarismo nazi del que los dos fueron víctimas. El nazismo, por lo demás, como todo movimiento totalitario, incluido allí el capitalismo, se apoyó fuertemente en los poderes de la imagen para apuntalar las potencias de su sugestión.

¹⁹⁹ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, México, Itaca, 2003, pp. 8-11.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 12

tambalea. En la modernidad, sobre todo desde finales del siglo XIX e inicios del XX, la obra de arte se vuelve modificable, recortable, alterable, ya no existe en ella ese talante restrictivo que tenían cuando estaban subsumidas en las prácticas de culto religiosas o mágicas.

El punto que más me interesa destacar del escrito de Benjamin, es, por ahora, la pérdida de “autenticidad” que trae consigo la reproducción técnica, fenómeno que por supuesto no se limita a las técnicas fotográficas y cinematográficas, aunque sí se ve con ellas amplificado. Dice Benjamin: “Incluso en la más perfecta de las reproducciones una cosa queda fuera de ella: el aquí y el ahora de la obra de arte, su existencia única en el lugar donde se encuentra”²⁰¹. La reproducción de la obra de arte altera, si no es que mata, su “núcleo”, su “autenticidad”. El filósofo judío asevera:

Se puede resumir estos rasgos en el concepto de aura, y decir: lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura. Es un proceso sintomático; su importancia apunta más allá del ámbito del arte. *La técnica de reproducción, se puede formular en general, separa a lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar sus reproducciones, pone, en su lugar de su aparición única, su aparición masiva. Y al permitir que la reproducción se aproxime al receptor en su situación singular actualiza lo reproducido*²⁰².

La reproducción, y como lo subraya Benjamin, no solo de la obra de arte, sino de otros fenómenos y cosas como pueden ser una noticia, un texto, etc., acarrea que el objeto reproducido pierda su esencia, lo volatiliza, más preciso aún: la reproducción extirpa a lo reproducido de su singularidad y de su sedimentación en la tradición. Podría decirse, si se me permite el neologismo, que la reproducción “desfilia” a lo reproducido, lo arrebatada de su nacimiento, de su lugar oriundo. Benjamin es enfático: “Estos dos procesos conducen a un enorme trastorno del contenido de la tradición –un trastorno de la tradición que es la otra cara de la crisis y renovación contemporáneas de la humanidad”²⁰³. “Tradición” proviene del latín “*tradere*”, verbo que remite, notablemente, a la palabra “transmisión”. De esto se colige que la reproducción obstaculiza la transmisión, por paradójico o contradictorio que parezca. ¿Cómo

²⁰¹ Ibídem, p. 4

²⁰² Ibídem, pp. 5-6

²⁰³ Idem

explicar este semblante de contrasentido? Se me ocurre que la reproducción, particularmente de imágenes, de a poco, va erosionando la transmisión de la espiritualidad, de lo “aurático” alrededor de lo cual se gestaba el lazo social en la antigüedad y en la era premoderna. Me parece que lo que en Benjamin aparece como aura, como tradición, está vinculado a la espiritualidad tal y como la entiende Freud. La espiritualidad está determinada por la conceptualización de la ley paterna, y ésta, es el punto de anclaje desde el cual las generaciones se ubican en la historia. Lo que transmite la ley paterna es la tradición, la pertenencia a un lugar, a una familia, a un nombre. Si la tradición, por vía de la reproducción, se va difuminando, el arraigo al nombre de la ley que nos da un lugar también. A esto, me parece, se refiere el estado de “crisis” al que hace alusión Benjamin.

Hay, por tanto, una ruptura del tiempo y con ello de la genealogía, y con ello, de la función paterna a raíz de la irrupción perfeccionada de la reproducción. Cito de nuevo a Benjamin:

‘Acercarse las cosas’ es una demanda tan apasionada de las masas contemporáneas como lo está en su tendencia a ir por encima de la unicidad de cada suceso mediante la recepción de la reproducción del mismo. Día a día se hace vigente, de manera cada vez más irresistible, la necesidad de apoderarse del objeto en su más próxima cercanía, pero en imagen, y más aún en copia, en reproducción²⁰⁴

Estas palabras de Benjamin no son “psicoanalíticas”, pero dicen mucho de lo que podría decirse desde este discurso sobre el asunto. Leemos que para el fallecido en 1940, la reproducción técnica, su perfección, explota la demanda de los sujetos, es decir, en términos freudianos, explota la pulsión y lo hace de manera a-pasionada. Esa demanda, para redoblar mi interpretación, tiene la lógica de pretender “apoderarse del objeto” a través en especial de las imágenes. Se trata por tanto de una demanda frustrada, pues: ¿cómo apoderarse de un objeto por intermedio de la imagen de él? Recordemos que la imagen es cuestión de re-presentación y por tanto es ausencia de objeto. Así, la ruptura con la tradición es paralela al ascenso del goce de la pérdida en las “masas contemporáneas”. En suma, conjeturo de lo escrito por Benjamin que el

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 8

sujeto moderno entra en un tiempo sin corte por este camino. Pero, si el sujeto es efecto del corte: ¿qué pasa si el medio en el que deviene se modela cada vez más como sin corte?

Si bien es cierto en el mismo texto Benjamin no solo destaca los valores negativos de la reproductibilidad técnica moderna, pues para él ésta es también ocasión para un despertar psíquico e ideológico de los sujetos, vías para una posible emancipación individual y grupal, retomo otro punto de la negatividad que es premonitorio de una práctica muy recurrente en nuestros días y que en el idioma oficial de la gobernanza se nombra “*selfie*”. Benjamin:

Con la fotografía el valor de exhibición comienza a vencer en toda línea el valor ritual. Pero éste no cede sin ofrecer resistencia. Ocupa una última trinchera, el rostro humano. No es de ninguna manera casual que el retrato sea la principal ocupación de la fotografía en sus comienzos. El valor de culto de la imagen tiene su último refugio en el culto al recuerdo de los seres amados, lejanos, fallecidos. En las primeras fotografías, el aura nos hace una última seña desde la expresión fugaz de un rostro humano²⁰⁵.

Ante el fenómeno “*selfie*”: ¿cómo poner en juego estas tesis bejaminianas y aún con el resto de ideas antes elaboradas? Por un lado, pareciese que autoretratarse es la puesta en acto de perderse, cosificarse en tanto que ausencia: la foto que un sujeto se toma a sí mismo, antes que una reafirmación de su carismática persona, bien puede ser la ritualización de su carácter de perdido, de su imposibilidad por saberse, por ubicarse, por serse. Que este fenómeno sea masivo alude a una especie de retorno de la nostalgia, a una desesperación por reencontrar el aura. Por tanto, la reproductibilidad técnica pasó de operar sobre los objetos a hacerlo sobre el sujeto. Esta idea a mi parecer es el radical anuncio que trae consigo el texto de Benjamin: lo que pierde su aura en la modernidad es el sujeto.

En este sentido, en la contemporaneidad, casi ocho décadas después de las ideas de Freud y Benjamin y bastantes siglos después de las de la tradición judeocristiana, existe, por obra de la comunión del capital con la tecnología, lo que unos amigos llaman

²⁰⁵ Ibídem, p. 12

una “aterradora ruina de las interioridades”²⁰⁶, con Benjamin diríamos: una aterradora devastación del aura. Cito:

La mentira de toda la apocalíptica occidental consiste en arrojar al mundo el luto que nosotros no podemos rendirle. No es el mundo lo que está perdido, somos *nosotros* los que hemos perdido el mundo y lo perdemos incesantemente; no es lo que *pronto* se acabará, somos *nosotros* los que *estamos acabados*, amputados, atrincherados, somos *nosotros* los que rechazamos de manera alucinatoria el contacto vital con lo real. La crisis no es económica, ecológica o política, *la crisis es ante todo de la presencia*. Tanto es así que el *must* de la mercancía –típicamente el iPhone y el Hummer- consiste en un sofisticado equipamiento de la ausencia (...)

El agotamiento de los recursos naturaleza está probablemente bastante menos avanzado que el agotamiento de los recursos subjetivos, de los recursos vitales, que afecta a nuestros contemporáneos. Si se encuentra un placer en detallar la devastación del medio ambiente, es también para velar la aterradora ruina de las interioridades²⁰⁷.

Tal vez, si hacemos caso a Benjamin y entendemos que la pasión por acceder a las representaciones de los objetos es un síntoma moderno, habría que apuntar que tal síntoma tiene una de sus expresiones en la *selfie*. Las fuerzas que producen tal síntoma emanan de una presencia que se escapa en buena medida por los “equipamientos de la ausencia” y una voluntad, algo desesperada en algunos casos, de rescatarse de esa ausencia precisamente a través de esos equipamientos. El iPhone como síntoma, como potencial arma de destrucción de las auras y a la vez como supuesto remedio para su preservación.

En Gérard Wajcman bien podríamos encontrar algo así como la “condensación” de la serie de ideas que he venido articulando hasta aquí. Dice el profesor de la Universidad de París 8:

Ser mirado puede ser también el objeto de una expectativa, de una demanda: las de ser visto.

A veces está en juego, en efecto, el ser. *Me miras, luego soy. Soy mientras me miras*. Inseguro de su cuerpo subjetivo, el cuerpo parece suspender su existencia de la mirada del otro. Soy mirado, luego soy. Más allá de la filosofía, que medita desde hace largo tiempo sobre la función fundadora de

²⁰⁶ Comité invisible, *A nuestros amigos*, Tr. Vicente E. Barbarroja, Pepitas de calabaza & Surplus ediciones Logroño, España, 2015, p. 34.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 31-32, 34.

la mirada del otro, circula hoy la sensación de que no ser mirado acarrea una irremediable falta en ser (*manque à être*). Hasta el punto de que algunos preferirían sacrificar su palabra a su imagen. *Callarme: antes que jamás mirado, jamás oído*. El mundo de la imagen es el mundo del silencio. Y está probado que esta época de inquisición es al mismo tiempo la de una carrera enloquecida por las miradas. Todos quieren participar, tener en ella su parte. Ser vigiado, quizás, pero también expuesto²⁰⁸.

De manera que la reproducción de la imagen halla en la modernidad, puntualmente en los siglos XX y XXI, la ocasión para su hegemonía: “Hay así un destino fotográfico del hombre de hoy: pasar de la ecografía prenatal a la narcisografía después de su nacimiento”²⁰⁹. Lo que resta, lo que no puede ser capturado por las ramas de píxeles, es el aura, el secreto de la espiritualidad.

*

Después de la puesta en peligro de la espiritualidad por la vía de la imagen, o tal vez, a su mismo nivel, nace otra diablura de la mirada. La imagen en tanto que mirada fomenta, o más bien invoca, el advenimiento de un pecado mortal, uno de los siete demonios cuya existencia echa por tierra la suposición de una bondad intrínseca a la existencia humana. Ciertamente me refiero a la “envidia”.

Ser mirado por ciertas imágenes hace posible que tal afecto irrumpa por todos los pedazos que hacen nuestra corporeidad. La envidia es una forma del goce de la imagen que envenena. En pocas ocasiones nuestros ojos demuestran su potencial mortífero, violatorio, que cuando sentimos envidia. La imagen nos conduce nuevamente al mal: nos hace gozar de querer apropiarnos de la forma en la que somos mirados por la forma en la que el otro goza. Es decir, la envidia solo puede articularse cabalmente en una discusión seria, más allá de la moral vulgar, si se la concibe como una forma en la que el cuerpo goza y goza precisamente de ver cómo otro goza. La envidia, por tanto, seguramente es uno de los máximos peligros que se quieren evitar a través de la prohibición de la reproducción de la imagen. Es decir, la envidia como la emergencia de un goce por la vía de la imagen que alimenta la ruptura del lazo social.

²⁰⁸ Gérard Wajzman, *El ojo absoluto*, Tr. Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 2011, pp. 223-224.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 224

La agresividad, el odio, los celos, son todos hijos de esa señora de aspecto monstruoso que es la envidia.

“Envidia” proviene del latín “in-videre”, literalmente: “ver unos malos ojos”, unos ojos cargados de veneno. Es por esto que históricamente se ha asociado a la serpiente venenosa con ella. “La envidia es la enfermedad de la mirada, del poder de la mirada. La envidia quiere capturarlo todo”²¹⁰. Otra forma de referirse a la envidia sería reconocerla como la más álgida de las manifestaciones del “goce del ojo”, como mirada poseída por el goce. “Esta mirada cargada de amargura se dirige a quien está cerca de mí. Y en ese intercambio de miradas es un ojo lo que actúa, lo que intenta asaltar mi ser. Un poder sobre el ser del otro que abre todas las puertas de la hechicería”²¹¹. En efecto, cuando hablamos de “mal de ojo” estamos aludiendo a haber sido el objeto de un goce envenenado y coagulado en una mirada, en una imagen que pretendió, o en efecto nos envolvió, con el interés de apoderarse de lo que supone que de goce había en nosotros.

Muchas son las representaciones de la Envidia, personificada como una mujer de cabellos descuidados y serpentinos, o adornada con un collar de serpientes, e incluso con una serpiente que sale de su cabeza y se revuelve hacia ella hasta besarle la boca. La envidia no sólo alcanza al bien del otro, sino que se vuelve contra el envidioso para herirle con su propio veneno. ¿Qué es lo que sale de la boca de la Envidia? Serpientes sin duda, pero también sapos que representan todas sus palabras maliciosas. La Envidia se asocia así a la Calumnia, que, desgredada, hirsuta y horripilada, fruto directo de ella, quisiera aniquilar la imagen de lo que envidia y sobre todo quitarle el poder real que dicha imagen posee²¹².

Para Hassoun-Lestienne, y retomando el asunto de la sensualidad, la envidia, “parece estar lo más cerca posible de los sentidos”. En el francés existe una expresión que subraya esta proximidad de la envidia con la sensualidad: “*Avoir envie de...*”, lo que en castellano sería “tener ganas de...”²¹³. Se trata de la apetencia con claros tintes de antojo y hasta de capricho, de estimulación sensorial en suma. La voluntad, pues, de

²¹⁰ Pascale Hassoun-Lestienne, “Enfermo de envidia”, en Pascale Hassoun-Lestienne (comp.), *La envidia y el deseo...* p. 19

²¹¹ *Ibidem*, pp. 18-19

²¹² *Ibidem*, pp. 16-17

²¹³ *Ibidem*, p. 20

hacerse de un goce que no se ubica necesariamente en las vías del deseo propio sino más bien en las vías de gozar de cómo el otro goza a través de su deseo. El envidioso quiere, en el extremo, poseer el deseo del otro y los frutos que se podrían extraer de éste. Me parece relevante intentar, por tanto, distinguir la envidia de los celos, de la avidez y del deseo.

Empecemos con la línea “envidia-celos-avidez”. En el mismo trabajo de Hassoun-Lestienne, encontramos esa distinción. La gravedad de su escritura me obliga a citarlo en extenso:

La envidia es el *sentimiento de ira* que siente un sujeto cuando *teme que otro posea algo deseable y goce de ello*: el impulso envidioso tiene a adueñarse de ese objeto o a deteriorarlo.

Los celos se fundan en la envidia, pero mientras que ésta implica una relación del sujeto con una sola persona y se remonta a la relación primera exclusiva con la madre, los celos conllevan una relación por lo menos con dos personas y *conciernen principalmente al amor que el sujeto siente que se le debe, un amor que le ha sido arrebatado –o podría serlo- por un rival*.

La avidez –continúa Hassoun-Lestienne- es el *signo de un deseo imperioso e insaciable, que supera tanto lo que necesita el sujeto como lo que el objeto puede o quiere conceder a éste*. A nivel del inconsciente, la avidez intenta esencialmente vaciar, agotar o devorar el pecho materno (...) Por su parte, la envidia no solo persigue la depredación del pecho materno, sino que tiene además a introducir en la madre, sobretodo en su pecho, todo lo que sea malo²¹⁴.

Entonces: el envidioso es un “mala leche”, literal, pues no solo quiere despojar al otro de lo que cree que goza sino que quiera cancelarle para después toda posibilidad de goce. Es en este sentido que el envidioso es una de las formas del asesinato del deseo. Por su parte, el celoso, antes que querer arrancar, teme que le arranquen, pero uno se puede preguntar entonces por qué se le impone la idea de ser despojado de su objeto sino es porque él mismo lo ha deseado así en relación a los otros. El celoso, sería así, el negativo del envidioso.

El ávido es manifestante de una voluntad acéfala, pues exige del objeto y del otro siempre más y más de lo que tienen para dar. El ávido en realidad no sabe, ni parece querer saber, qué es lo que causa su avidez. El celoso y el envidioso, tampoco lo

²¹⁴ *Ibidem*, p. 38

saben, pero tal vez estén más cerca de ello pues su interés, su preocupación por así decir, se apuntala en un objeto muy “visible”, es desencadenada en esencia por imágenes muy concretas.

En la envidia, los celos y la avidez existe, por lo tanto, una marcada y entramada dialéctica entre el goce y el deseo. En el celoso lo que parece haber es un temor por perder el objeto del deseo del que goza; en el ávido hay un mandato obsceno por gozar pero al parecer sin pregunta por el deseo que lo motoriza; en el envidioso hay deseo de gozar no solo del deseo del que goza el otro sino de este último en su totalidad. En suma, en la puesta en marcha de las tres actitudes hay, de facto, un goce inmiscuido, es decir, no solo hay una pretensión de goce o de conservación del mismo, sino que la propia pretensión y conservación apuntalada en el mirar hacen gozar. Goce por todos lados en la envidia, los celos y la avidez. Particularmente para las primeras dos, la imagen es fundamental. Sin duda, por esta irrigación del goce disparada por la mirada de las imágenes es que éstas siempre han sido consideradas peligrosas, malas. Se dice incluso “ojos que no ven, corazón que no siente”, lo que equivale a decir: “no ver para no gozar”, no ver como vía para no sufrir. Sin embargo, lo sabemos, a los sujetos no les suele hacer falta ver, en el sentido “material”, para sufrir por lo que ven, les basta con “imaginar” para ello. El poder de goce de la imagen no se cancela con ver. Siendo así, si bien las imágenes se asocian estrechamente con la provocación del deseo, en el extremo apuntan a borrarlo, para más bien suplantar su existencia por el goce, por ciertas variedades del afecto cuyo volumen hacen palidecer al sujeto. En lo que toca particularmente al par envidia-deseo, Hassoun-Lestienne cierra su texto de la siguiente manera:

Mientras que el deseo acepta el tiempo y su irreversibilidad, la envidia, por el hecho mismo de la negación de la alteridad, rechaza dicha irreversibilidad y aspira a un tiempo sin límites, abierto al ansia de la omnipotencia. La envidia, retomando la proposición de Nietzsche, pertenece al ámbito del espíritu de venganza, que es el `resentimiento de la voluntad contra el tiempo y su `érase'. La envidia no soporta a quien no se vive en el pasado, no soporta a quien llevaría su infancia al presente en lugar de examinarla con resentimiento y espíritu de venganza. La temporalidad de la envidia sería la compulsión de la reclamación, es decir, un presente negativo, el resentimiento respecto al pasado, la poca confianza en el porvenir. A través del ansia de omnipotencia, la envidia desea la vuelta a lo inorgánico como figura de la infinitud. Mientras el deseo anhela el tiempo y su irreversibilidad,

y quiere por tanto lo vivo y lo nuevo, la envidia no lo anhela, y quiere por tanto lo indistinto, la diseminación en la muerte y el anonimato²¹⁵.

La envidia teme a lo nuevo, es ideóloga del conservadurismo. Es en este sentido que el deseo le es molesto si bien a él se debe su propia irrupción. La envidia es del orden de la frustración, y por tanto partidaria de la rectificación, del reclamo de un supuesto objeto robado, usurpado: goce absoluto. Por su parte, el deseo, antes que de la frustración, o más bien, después de ella, emerge como efecto de la castración, nace por la transmisión de la ley simbólica que acota el goce. Así, la envidia se ubica como una enviada de la sensualidad y el deseo lo es de la espiritualidad. Nos reencontramos, pues, con otra manera, correlativa es cierto, de la imagen como poder de oposición al pacto simbólico.

Lacan abordará esta problemática de la envidia precisamente para poder hacer la distinción con las tres formas de la pérdida de objeto y su efecto en el sujeto que se pueden hallar en Freud: privación, frustración, castración. En mi opinión, en esta era que oso llamar de la “hiper reproductibilidad técnica de la imagen”, existe una regresión a nivel masivo: de la castración a la frustración, es decir, una supremacía de la imagen en detrimento de la palabra con las consecuencias que esto tiene: proliferación de la sensualidad, mengua de la espiritualidad, ascenso de la agresividad, el odio, la envidia, los celos, la avidez: tambaleo de la función paterna.

*

Lacan se apoyará en una “confesión” del escolástico San Agustín para poder establecer el nacimiento en el sujeto de la envidia y los celos. Como lo remite Paul-Laurent Assoun (sin “H”) el pasaje de las *Confesiones* al que aludo “impresionó a Lacan de tal modo que retomaría su comentario al cabo de toda su obra, desde 1938 hasta 1973, como si nunca terminara de extraer de ella toda la riqueza de sus recursos para una genealogía de esta ‘pasión por el yo’ celosa en su prólogo sobre la envidia”²¹⁶.

²¹⁵ Ibídem, pp. 57-58

²¹⁶ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre los celos*, Tr. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, p. 52.

El pasaje de la obra de San Agustín que data de entre finales del 300 e inicios del 400 aproximadamente, se encuentra en el libro VII del Libro Primero. Su título es “Pecados de la primera infancia”. Lo que Lacan retomará de lo escrito por Agustín es lo siguiente:

Yo mismo he visto y observado de cerca a un niño celoso; no hablaba todavía y ya, pálido con torvo mirar, tenía clavados sus ojos en su hermano de leche. ¿Quién no sabe de esto? Madres y nodrizas pretenden conjurar este mal con no sé qué remedios²¹⁷.

Según Assoun, para poder calibrar lo que se pone en juego en esta escena, es necesario remitirse a “la escena originaria” de la separación descrita por Freud varias veces en su obra. Esta escena tiene como contenido que el niño ve alejarse a su madre, lo cual le produce un dolor que posteriormente se transformará en angustia. Con la intervención de la causa que hace que la madre parta, la angustia mutará a su vez en celos y envidia. En esta escena de separación, de partida:

Aún no hay angustia ni duelo, dice Freud, pero el dolor se expresa en la cara ante el rostro extraño que viene a usurpar el lugar del otro, el materno, que es buscado con la mirada...

Tampoco hay celos, tenemos que agregar, ya que estos solo intervienen a partir del momento en que surge la posición de tercero. Pero antes el dolor existe, un dolor que marcará los celos posteriores con su sello, en la dialéctica de la aparición/desaparición. Dado que una vez ha perdido (de vista), el sujeto esperará... volver a perder. Es la trayectoria desde la separación al duelo, que combina regresión y anticipación en el torbellino temporal del acceso a los celos²¹⁸.

Para Lacan la escena descrita por San Agustín pone de manifiesto “la *invidia* como función de la mirada”²¹⁹. Lo que el psicoanalista ve más allá de lo que pudo el escolástico, es que en la susodicha escena traumática, el nivel de la necesidad se desprende de los de la demanda y del deseo, es decir: que de aquello de lo que el niño tiene envidia es algo de lo que en estricto sentido ya no tiene necesidad. El niño que ve al otro gozando del pecho viene de ser amamantado, de ser satisfecho en el nivel biológico, sin embargo, algo de esa imagen lo hace sentirse despojado. Dice Assoun

²¹⁷ San Agustín, *Confesiones*, Tr. Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 2007, p. 8.

²¹⁸ P.-L. Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre los celos...* pp. 51-52.

²¹⁹ J. Lacan, *Séminaire : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964* [en línea] Staferla.free.fr., p. 178, <http://staferla.free.fr/S11/S11.htm> [Consulta: 28 de septiembre de 2015]

que el niño envidioso al ver que otro disfruta ahora del seno se siente como “dado de baja de ese goce que ahora le corresponde a su sucesor”²²⁰. Se trata, como subraya Assoun, de lo que en Freud aparece como *Versagung*, a saber: la frustración.

Al producirse la pérdida de la exclusividad de las dulzuras del amamantamiento, lo que vive con una extrema amargura el niño al que se refiere Agustín es el estado de rechazo de satisfacción, la frustración en el sentido de la *Versagung* freudiana. Sin embargo, nada de cuanto necesite le es negado, puesto que es destetado o, al menos, suficientemente alimentado como para tener esa disponibilidad de tiempo para utilizar en esta contemplación²²¹.

Notorio resulta que un poco a contrapelo de la propuesta de Hassoun-Lestienne, para Lacan los celos son la antesala de la envidia y no al revés. La escena narrada por Agustín, como ya señalaba, permite hacer claramente la distinción entre la demanda arraigada en lo biológico, posible de ser satisfecha, y la demanda arraigada al deseo, imposible de ser satisfecha. Lo que hace tal viraje es la pérdida del objeto biológico de la satisfacción, objeto que al ser dado viene acompañado de un goce suplementario, es decir: cuando la mujer da el pecho al niño no solo da alimento sino también amor, un goce un tanto inesperado. Es sobre la pérdida de ese goce fuera de lo biológico, aunque anclado en él, donde cavan sus raíces los celos y la envidia: la imagen que veo me indica que otro goza de ese objeto. Es por esto que Assoun se pregunta: “¿ante qué palidece (el niño envidioso) hasta el extremo de estar, como se suele decir, ‘más pálido que un muerto’, dada la intensidad con la que vive ese momento como una ‘pequeña muerte’?”²²² La respuesta la da Lacan en su onceavo seminario. Esta respuesta, lo anoto, es fundamental para mi tesis de trabajo, y es esta: “ante la imagen de una *completud* que se concreta y de que el *a*, el *a* en relación al cual él se suspende como separado, puede ser para otro la posesión de la que se satisface, la *Befriedigung*”²²³. En una palabra: el sujeto envidioso goza de sufrimiento al ser mirado por una imagen que le muestra que otro goza del supuesto objeto de satisfacción de

²²⁰ P.-L. Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre los celos...* p. 56.

²²¹ Idem

²²² Ibídem, p. 57

²²³ J. Lacan, *Séminaire : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964* [en línea] Staferla.free.fr., p. 179, <http://staferla.free.fr/S11/S11.htm> [Consulta: 28 de septiembre de 2015]

su deseo, ese objeto que Lacan llama “objeto a” y que en la escena escópica traumática es re-presentado por el seno. Apunto al pasar que *Befriedigung* si bien tiene el significado primario en castellano de “satisfacción”, también tiene relación con los significados de “complacencia” y “completamiento”. En este sentido el niño envidioso y celoso se posa ante el semblante, apuntalado en una imagen, de la posibilidad de una satisfacción, del acceso a un goce absoluto por lo demás imposible. Es así como es puesto a sufrir, a gozar, por la supuesta pérdida de lo que lo complementa.

Assoun califica en términos de Kant como “enfermedad” radical los celos que pavimentan la emergencia de la envidia, enfermedad en la que “*ipso facto*” el goce del otro representa “la propia carencia de goce”. Este fenómeno “viene a vaciar al ‘yo’, que se siente excluido”²²⁴. De manera que:

Es posible comprender el alcance de ese momento para la dialéctica posterior de los celos: todo celoso se recoloca en esta confrontación con el objeto imaginario perdido. Correlativamente, los celos marcan el amor en tanto tiende al deseo en su relación con un objeto de absoluta carencia o de ‘pérdida seca’²²⁵.

Entonces, si bien la génesis de la envidia y los celos supone que el sujeto ve una imagen en la que imaginariamente, valga la redundancia, el objeto de su deseo es gozado por otro, lo que significa que su propio goce le es arrebatado, lo hace partícipe de una falta de goce, el fenómeno mismo lo hace gozar de otra manera, lo hace gozar precisamente de la pérdida. Estamos en la escena traumática primordial de lo escópico ante el problema de las variantes del goce: por un lado, el goce como lo que falta, por el otro, pero paralelo, goce precisamente de ser mirado por la representación imaginaria de esa pérdida. Es por este efecto paradójico de gozar por haber perdido el goce que Lacan se ve en la necesidad de inventar un neologismo para el caso: “*jalouissance*”²²⁶, palabra que condensa otras dos palabras francesas “*jaloux*”: “celoso” y “*jouissance*”: “goce”. Con esta ocurrencia de Lacan queda suficientemente de manifiesto cómo la imagen es catalizadora de goce, cómo está comprometida con él

²²⁴ P.-L. Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre los celos...* p. 58.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 59

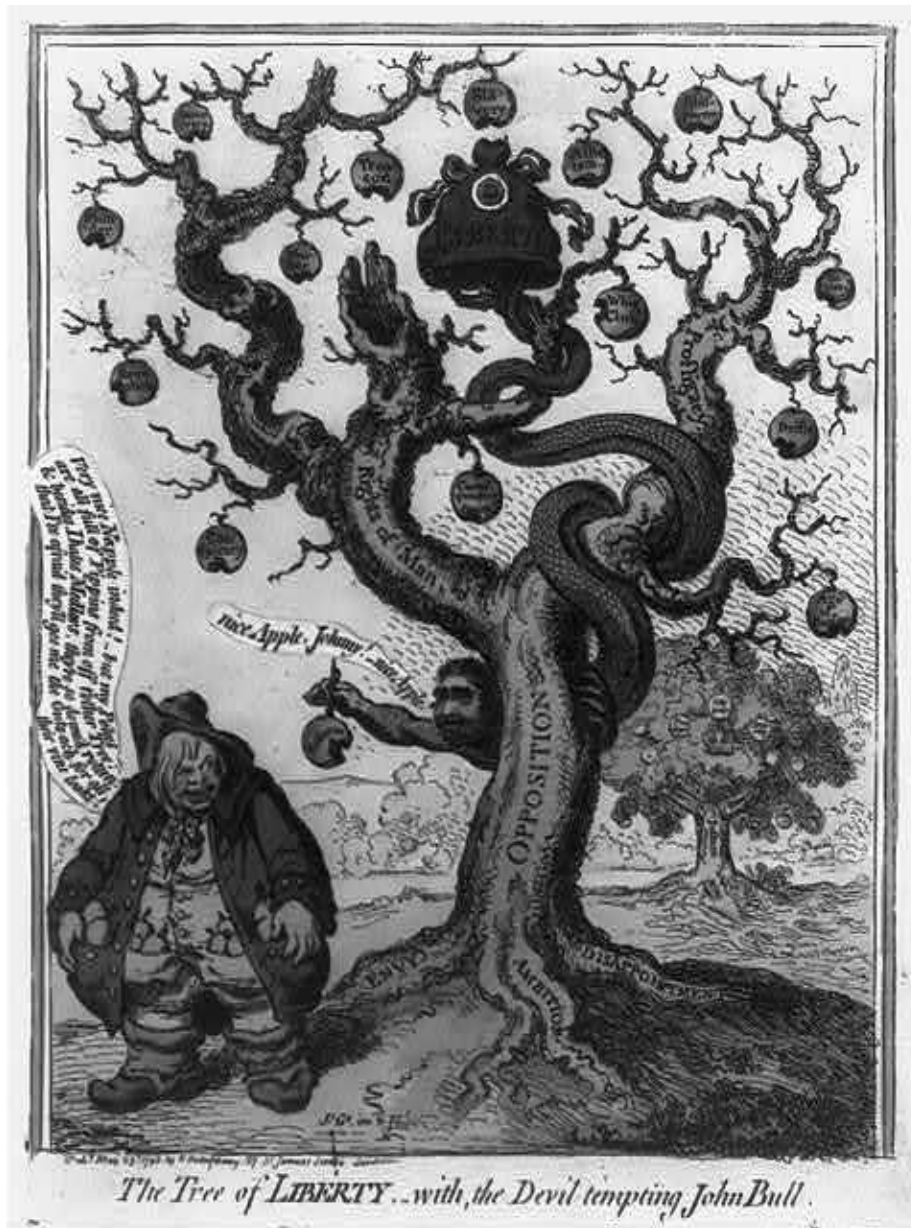
²²⁶ J. Lacan, *Séminaire: Encore...*, 1972-1973 [en línea] Staferla.free.fr., p. 95, <http://staferla.free.fr/S20/S20.htm> [Consulta: 29 de septiembre de 2015]

de cabo a rabo. Así, puedo afirmar junto a Assoun que “Los celos brotan de la mirada, son la constitución del odio celoso en una escena escópica originaria. En este sentido, está impregnada de goce”²²⁷.

*

Justo por este lazo inherente del goce con la imagen, del goce con la mirada, por esta potencia de lo escópico que hace palidecer, potencia de la pulsión, es que primero para Freud y luego para Lacan, será necesario que el goce, el displacer intrínseco al palpar de la pulsión, sea reprimido como condición de posibilidad de soporte de la cultura. En ambos autores encontramos la necesidad primordial de limitar las virtudes gólicas de la pulsión. Veamos cómo trabajaron este asunto.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 60



The tree of liberty,-with, the devil tempting John Bull, de British Cartoon Prints Collection
La manzana tiente, ya mordida

V

PULSIÓN, GOCE, REPRESIÓN.

Uno de los temas centrales de *Tres ensayos de teoría sexuales* el displacer como manifestación de la insistencia de la pulsión. Freud señala que las mociones pulsionales de los años infantiles, en tanto resultan inaplicables por la inmadurez de la función reproductiva, solo son susceptibles de provocar “sensaciones de displacer”²²⁸. Es decir, ante la incapacidad de desfogue sexual genital en el niño la energía libidinal provoca un estado de tensión. En otras palabras: por su arraigo en la búsqueda de la repetición de una satisfacción, la pulsión se distingue por estas dos cosas: 1) “un sentimiento de tensión, que posee más bien el carácter del displacer”, y 2) la meta sexual de la pulsión “procuraría sustituir la sensación de estímulo proyectada sobre la zona erógena, por aquél estímulo externo que la cancela al provocar la sensación de satisfacción”²²⁹. Siendo así, lo que Freud llama displacer o tensión puede ser también entendido como dolor. En el apartado titulado “Procesos afectivos” se puede leer el vínculo que existe entre el displacer, el dolor, la angustia y la pulsión, particularmente con la sadomasoquista:

El efecto de excitación sexual de muchos afectos en sí displacenteros, como el angustiarse, el estremecerse de miedo o el espantarse, se conserva en gran número de seres humanos durante su vida adulta, y explica sin duda que muchas personas acechen la oportunidad de recibir tales sensaciones, sujeto a ciertas circunstancias concomitantes (su pertenencia a un mundo de ficción, la lectura, el teatro) que amengüen la seriedad de la sensación de displacer.

Si es lícito suponer que también sensaciones de dolor intenso provocan idéntico efecto erógeno, sobre todo cuando el dolor es aminorado o alejado por una condición concomitante, esta relación constituiría una de las raíces principales de la pulsión sadomasoquista²³⁰.

El dolor, o bien el displacer, se revela como excitador y como rasgo específico de la pulsión. Por su parte, el placer aparece en Freud no como la ganancia de excitación

²²⁸ S. Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”... p. 162

²²⁹ *Ibíd.*, p. 167

²³⁰ *Ibíd.*, p. 185

sino como su sosiego, asunto éste que será trabajado a fondo hacia 1920 en *Más allá del principio del placer*. A partir de estas elaboraciones Freud se topa entonces ante un problema, ante lo que podría ser llamado una antinomia: si la excitación sexual implica el nacimiento de un estado de tensión en el sujeto, y por lo tanto, es una sensación displacentera: cómo es posible que sea “experimentada inequívocamente como placentera”, es decir: “¿cómo conciben entre sí esta tensión displacentera y este sentimiento de placer?”²³¹. Todo apunta, al menos de entrada, a que se está hablando de dos tipos de placer o ante el problema del volumen del placer. La excitación de una zona erógena provoca un estado de tensión que es sentido, sin embargo, como una sensación de placer que para ser sofocada “reclama” el aumento del placer²³². Es así como el autor de *La interpretación de los sueños* se ve conducido a pensar dos modalidades del placer, a una la llamará “placer previo” y a la otra “placer final”.

El placer final implica la descarga, “es en su tonalidad un placer de satisfacción, y con él se elimina temporalmente la tensión de la libido”. Por su parte, el placer previo tiene que ver de lleno con el estado de excitación o bien con el displacer. En otros términos, el placer previo es la excitación y el placer final es el “vaciamiento” de esa misma tensión. De manera que el placer previo es aquel que hallamos en las manifestaciones sexuales infantiles en tanto ellas, a causa de la inmadurez ya aludida, no pueden encontrar descarga adecuada²³³.

Otro de los puntos más escandalosos de la publicación de *Tres ensayos...* fue la introducción allí de las exteriorizaciones sexuales masturbatorias en los niños. Freud habla en específico de la existencia de ciertas zonas erógenas que se destacan en tal asunto: la zona oral, la anal y la genital. Cuando Freud elabora lo correspondiente a la zona anal se destaca el factor de displacer mancomunado a la actividad pulsional en su conjunto. Nos dice que cuando los niños se destacan por la retención de las heces se debe a que tal retención necesariamente gesta una serie de contracciones musculares que, cuando son por fin amenguadas y posibilitan el desecho del escíballo, provocan un “poderoso estímulo sobre la mucosa”²³⁴. Esta masturbación anal, al igual

²³¹ Ibídem, p. 191

²³² Ibídem, p. 192

²³³ Idem

²³⁴ Ibídem, p. 169

que todo tipo de masturbación, no es otra cosa que la tensión de una zona corporal que casi de manera predeterminada está forjada para la excitación. La masturbación, entendida como el juego de la tensión y la retención (re-tensión), al decir de Freud, genera “sensaciones voluptuosas junto a doloras”²³⁵. Así, lo voluptuoso junto a lo doloroso es otro nombre del “placer previo” que a su vez está anudado a la sensación de dolor y displacer. El placer final en este “caso anal” sería la evacuación del excremento.

Como lo adelantaba, el problema de la pulsión y su vínculo con el displacer fue abordado por Freud en su fundamental texto *Más allá del principio del placer*. En esta obra se hará un reajuste de la concepción del funcionamiento del aparato psíquico; se pondrá en entredicho que esté gobernado en exclusividad por el principio del placer mediante la hipótesis de la existencia de un tipo de pulsión que nada entiende de tranquilidad y domesticación. En efecto, se trata de la pulsión de muerte.

*

Jenseits des Lustprinzips es tal vez el escenario del último gran giro epistemológico en la obra de Freud. Su escritura permitió solidificar al psicoanálisis como una de las más potentes críticas del sujeto y el juego de la cultura. La dirección de la cura, su viraje de la primacía de lo simbólico hacia la de lo real, y que Lacan abonaría más tarde, encuentra en este artículo su principal condición de posibilidad. El escrito sería concluido hacia mayo de 1919, en efecto, en el mismo año que la obra sobre *Lo ominoso* y *Pegan a un niño*. No es para nada coincidencia que estos tres textos que tienen como telón de fondo la muerte, el dolor y el maltrato hayan encontrado su elaboración de manera paralela. Sin duda, esta tríada de textos son efecto de la desintegración y la verdad que trajo consigo “La Gran Guerra” que había finalizado un año antes, en 1918. Lo que resulta todavía más llamativo es que buena parte de la novedad que trae consigo *Más allá del principio del placer* ya había sido insinuada por Freud en el *Proyecto de psicología*, ese ensayo de 1905 que intentó evacuarlo del paso de su trayectoria por considerarlo insostenible.

²³⁵ Idem

Más allá... abre recordando que para el psicoanálisis “el curso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer”²³⁶, se trata de algo que se pone en marcha a raíz de una “tensión displacentera” y que tiene por objetivo la disminución de ésta, es decir, el principio del placer tiene la tarea de evitar el displacer o bien, crear placer. El placer y el displacer están determinados por la “cantidad de excitación presente en la vida anímica”, por lo que el placer corresponde a una disminución de esa cantidad y el displacer a su aumento²³⁷. Tal principio es muy semejante, nos dice Freud, al “principio de tendencia a la estabilidad” ideado por Fechner, y por supuesto, a los principios de “inercia neuronal” y de “constancia” ideados por él mismo y por Breuer, tan es así que fue este último, el principio de constancia, el que obligó a la hipótesis de un principio bajo el imperio del placer.

Si bien resulta innegable la presencia de un principio del placer en la vida anímica, existen también ciertos fenómenos que contrarían su dominio. El primero de esos fenómenos que Freud señala es que el principio del placer se topa ante una realidad que cohibe la búsqueda de la satisfacción, es decir, las condiciones de la realidad suelen resultar represoras de la tendencia al placer, lo que obliga a posponer la meta y “tolerar provisionalmente el displacer”, hacer un “largo rodeo hacia el placer”. Es sabido que tal represión hacia la tendencia placentera genera una mutación en la posibilidad misma del placer, ésta pasa de ser una ocasión para la satisfacción a ser una ocasión que se siente como displacentera. Esto es particularmente nítido para el caso de la neurosis²³⁸. Es común que un neurótico no pueda sentir un placer sino como displacer, razón por la cual Freud llegó a decir que los síntomas son la actividad sexual de los neuróticos por excelencia. Tenemos entonces un primer punto en el que es destronada la tendencia del principio del placer. Pero por supuesto y como decía, este no es el único caso.

Freud nos lleva a otros dos fenómenos en los que el principio del placer parece quedar rebasado: las neurosis traumáticas y el juego infantil. En cuanto al primero de los fenómenos sobresale el hecho de que sujetos que estuvieron expuestos a un peligro

²³⁶ S. Freud, “Más allá del principio del placer” (1920), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 18*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 13ª reimpresión, 2008, p. 7.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 7-8

²³⁸ *Ibidem*, pp. 10-11

de muerte no pueden dejar de verse reconducidos a ese trauma, esto aún, y sobre todo, cuando no sufrieron ningún daño físico. La reconducción al trauma se muestra particularmente insistente en la vida onírica del sujeto. Por lo tanto, el estímulo del trauma ha sido de tal envergadura que el sujeto ha quedado como “fijado psíquicamente” a él²³⁹. El principio del placer, se ve entonces, derrocado por el exceso del trauma, pues de no ser así no se explicaría el porqué de la repetición de la pesadilla, de hecho, si funcionase cabalmente, el soñante tendría que ser conducido a escenarios de tranquilidad o bien al tiempo en el que el trauma no había acontecido. Freud se debate en decidir si tal repetición del trauma se debe a que a raíz de él la función esencial del sueño, el cumplimiento del deseo, quedó también chamuscada por el fuego del trauma, o si bien, si se debe a “las enigmáticas tendencias masoquistas del yo”²⁴⁰.

El otro fenómeno, el del juego infantil, nos presenta la siguiente lógica: los niños suelen jugar a reproducir una situación que inicialmente causó desagrado: la “partida” de la madre, la visita al pediatra, la asistencia a la escuela, el trato disciplinar que recibe de sus padres. Lo notable en el juego infantil es que si bien hay repetición de una escena displacentera, ésta está dada vuelta: el niño ocupa un lugar de actividad y desde allí ejercita su voluntad ante un objeto que de entrada es pasivo tal y como él lo estuvo originalmente ante esas circunstancias. Si la madre va y viene, el niño ahora juega a arrojar objetos para re encontrarlos jubilosamente; si fue auscultado por el doctor ahora él ausculta; si fue direccionado por educadores y padres, ahora él direcciona. El niño logra, pues, voltear la tortilla y lo que en su momento fue factor de displacer ahora se convierte en una posibilidad de disfrute. Dice Freud a este respecto:

Sea como fuere, de estas elucidaciones resulta que es superfluo suponer una pulsión particular de imitación como motivo del jugar. Unas reflexiones para terminar: el juego y la imitación artísticos practicados por los adultos, que a diferencia de la conducta de los niños apuntan a la persona del espectador, no ahorran a este último las impresiones más dolorosas (en la tragedia, por ejemplo), no obstante lo cual puede sentir las como un elevado goce²⁴¹.

²³⁹ *Ibíd.*, pp. 12-13

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 14

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 17

Estos dos fenómenos atestiguan de la presencia de ciertas “tendencias” que se contraponen al principio del placer dado que reproducen situaciones que no pudieron haberse vivido como placenteras. Freud sumará entonces otro fenómeno, extraído directamente de la experiencia clínica, que funcionará como el pivote para la hipótesis de la pulsión de muerte. Se trata de la presencia de la “compulsión a la repetición”. Esta compulsión se expresa como una “resistencia yoica” de los pacientes por ser conducidos a ciertas verdades sobre la historia de su estructuración psíquica. Esta resistencia en lugar de traducirse en un “recordar” lo hace en un “repetir”. Es común que los pacientes se aferren a mantener un lazo libidinal con el analista a la usanza del que forjaron como efecto del desenlace de su primer núcleo afectivo con los padres. El paciente suele repetir, por intermedio de su transferencia con el analista, las desilusiones y los dolores que nacieron de la interdicción por ser el objeto que colmaría el deseo de los padres. En otras palabras, los pacientes se llegan a comportar ante el analista bajo la égida de “pulsiones que estaban destinadas a conducir a la satisfacción” pero que “ya en aquel momento no la produjeron, sino que conllevaron únicamente displacer” por la intervención de la prohibición. Las formas en las que se manifiesta ese displacer proveniente de la negativa paterna y depositado ahora en la figura del analista va desde el abandono de la cura, la “procuración del desaire”, el “forzamiento” del analista para que les dirija “palabras duras”, hasta la reacción celosa²⁴². Se repite, pues, con el analista, el displacer proveniente de la imposibilidad del amor pleno con los padres.

Vistas así las cosas, Freud, más que sumar un fenómeno más al asunto de la regeneración del displacer con el grillete de la “compulsión a la repetición”, más bien nombra lo que está en los cimientos de la actividad pulsional, en esencia repetitiva y en el extremo desgastante. Que la “compulsión a la repetición” sea más el nombre de un grupo que el de un elemento de un grupo se afirma cuando Freud hace extensiva tal compulsión a la vida de los sujetos en general y la desamarra del caso de aquellos que están en análisis. La existencia de la compulsión de repetición en la vida ordinaria, dice Freud, debe entenderse como “el destino fatal de los humanos”. Remite tal

²⁴² *Ibidem*, p. 21

manifestación de la compulsión de repetición a lo que popularmente es nombrado “tropezar dos, o más veces, con la misma piedra”. Se trata del caso de no pocos sujetos que se ven recurrentemente ante la repetición de un destino doloroso, como si éste “los persiguiera”. Se trata, por tanto, de una especie de “sesgo demoníaco en su vivenciar”²⁴³:

Se conocen individuos en quienes toda relación humana lleva a idéntico desenlace: benefactores cuyos protegidos (por disímiles que sean en lo demás) se muestran ingratos pasado cierto tiempo, y entonces parecen destinados a apurar entera la amargura de la ingratitud; hombres en quienes toda amistad termina con la traición del amigo; otros que en su vida repiten incontables veces el acto de elevar a una persona a la condición de eminente autoridad para sí mismos o aun para el público, y tras el lapso señalado la destronan para sustituirla por una nueva; amantes cuya relación tierna con la mujer recorre siempre las mismas fases y desemboca en idéntico final²⁴⁴.

En una de las pocas referencias a Nietzsche que podemos encontrar en la obra de Freud se nos indica que la compulsión de repetición, producto de una “conducta activa” en el caso de la transferencia y del destino fatal, es manifestante del “eterno retorno de lo mismo” el cual “se instaura más allá del principio del placer”²⁴⁵, y lo que es más, se revela como “más original, más elemental, más pulsional”²⁴⁶ que este último. El moravo se preguntará entonces cómo es que la pulsión se entrelaza con la compulsión de repetición, pregunta a la que responderá afirmando que: “*Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas*”²⁴⁷. Es decir, la compulsión de repetición es el esfuerzo renovado por el restablecimiento de un estado de indiferencia previo a la estimulación proveniente del mundo y que se descubre en la base de la animación de un organismo. La pulsión, en su relación con la compulsión a la repetición, aspiraría de fondo a regresar al organismo al estado de lo inanimado. Sí, la pulsión se revela aspirante a la muerte como resolución de los

²⁴³ Idem

²⁴⁴ Ibídem, pp. 21-22

²⁴⁵ Ibídem, p. 22

²⁴⁶ Ibídem, p. 23

²⁴⁷ Ibídem, p. 36, cursivas de Freud.

estados de excitación. Si lo pulsional puede ser entendido como la manifestación de lo vivo, su meta sería la muerte, o lo que es equivalente: “*Lo inanimado estuvo ahí antes de lo vivo*”²⁴⁸. Con la compulsión de repetición estamos ante el carácter “regrediente”²⁴⁹ de la pulsión y ante su cualidad de “conservadora” desde el punto de vista de que a lo que aspira es a hacer retornar la materia a su inicial estado de inalteración por la excitación. Conozcamos cómo presenta Freud esta hipótesis:

En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo, a aquel otro que más tarde hizo surgir la consciencia en cierto estrato de la materia viva. La tensión así generada en el material inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. En esa época, a la sustancia viva le resultaba todavía más fácil morir, probablemente tenía que recorrer solo un breve camino vital, cuya orientación estaba marcada por la estructura química de la joven vida. Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte²⁵⁰.

Esta conjetura se topa con un problema en cuanto a la concepción de las pulsiones: Freud señala la existencia de unas pulsiones de autoconservación que se ven ahora puestas en entredicho mediante la hipótesis de la vida pulsional en su conjunto como provocadora de la muerte. ¿Cómo pensar ahora la autoconservación desprendida de lo pulsional? Freud apunta que no puede más que pensarse que la autoconservación pulsional no es otra cosa que el aseguramiento del organismo para ser conducido hacia la muerte evitando “otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes”²⁵¹, o sea, la autoconservación implica que el organismo “sólo quiere morir a su manera”. Entonces, muy perspicazmente, Freud llega a la conclusión de que el organismo lucha “contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar la meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así); pero esta

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 38

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 43

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 38

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 39

conducta es justamente lo característico de un bregar puramente pulsional”²⁵². La pulsión de autoconservación resulta, pues, una voluntad por evitar otros caminos que no sean el inmanente, como dice Freud, hacia la muerte, pero muerte quiere al final de cuentas. Es por esto que la pulsión es siempre de muerte. De manera que la satisfacción de un organismo, su estado absoluto de placer, sería la muerte. La repetición inherente a la pulsión es la manifestación de una primigenia experiencia de satisfacción y ésta última es la ausencia de excitación que distingue a lo muerto. Las formaciones sustitutivas, reactivas y sublimatorias que se derivan de la represión de la pulsión en realidad son “insuficientes para cancelar su tensión acuciante”, pues existe en esas formaciones un desfasaje entre la satisfacción esperada y la hallada, lo que se refleja en el incremento del trabajo pulsional que “en palabras del poeta, ‘acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante”²⁵³. Sintetizado la novedad que Freud introduce por conducto de la compulsión de repetición, tenemos que:

El camino hacia atrás, hacia la satisfacción plena, en general es obstruido por las resistencias en virtud de las cuales las represiones se mantienen en pie; y entonces no queda más que avanzar por la otra dirección del desarrollo, todavía expedita, en verdad sin perspectivas de clausurar la marcha ni de alcanzar la meta²⁵⁴.

El sujeto que descubre el psicoanálisis es el sujeto a la pulsión, el sujeto de la pulsión, sujeto a una vida que aspira a la muerte, única vía de apagar el fuego del displacer. Se trata, por lo tanto, de un sujeto que para dejar de sufrir tendría que ir al extremo del sufrimiento. Siempre en la cornisa, el sujeto se nos muestra como una materia que persigue aquello de lo que huye. Pero todavía nos guarda alguna otra contribución este texto cumbre de Freud.

En el pensamiento freudiano la oposición de las pulsiones, de aquellas que abogan por la conservación y de aquellas que atentán directamente contra ellas, es tramitada mediante otra nomenclatura. Las pulsiones que aspiran a la muerte de manera frontal son llamadas “pulsiones yoicas”, mientras que aquellas que se empeñan en conservar

²⁵² Idem

²⁵³ Ibídem, p. 42

²⁵⁴ Idem

lo vivo son llamadas “pulsiones sexuales”. En otros términos, para Freud el dilema pulsional se desarrolla entre la querrela entre las pulsiones de vida y las de muerte. Estas últimas pueden ser entendidas también como “pulsiones narcisistas”. La tradición filosófica ya había adelantado tales supuestos freudianos. En Schopenhauer encontramos, Freud mismo lo recuerda, la enfática aseveración de que la muerte es el “genuino resultado de la vida”. En adición, el Eros platónico, ese que “cohesiona todo lo viviente”, corresponde cabalmente a la actividad libidinal de las pulsiones sexuales²⁵⁵. Por esta senda filosófica vuelve a emerger en Freud que toda pulsión, y no solo la narcisista, es de muerte, pues la intención de fusión que sedimenta la voluntad de las pulsiones sexuales implica la desaparición de los elementos fusionados. El amor en su máxima expresión podría desembocar en el cese de los elementos reunidos, por ello es que detrás de Eros se esconde la égida de Tánatos. El amor es, pues, mortal desde esta óptica.

Para terminar con la revisión de *Más allá del principio del placer*, hay que anudar entonces la concepción freudiana del principio del placer con la pulsión de muerte. En el último apartado del texto se lee: “El principio del placer es entonces una tendencia que está al servicio de una función: la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación, o la de mantener en él constante, o en el nivel mínimo posible, el monto de la excitación”²⁵⁶, por lo tanto: la sensibilidad de la vida está en el displacer, la ausencia de él es pariente cercano de la muerte o tal vez es ella misma. Lo placentero se acerca a la muerte como el displacer a la vida. El displacer es lo que soporta una vida que solo se satisface muriendo. Aferrarse a la vida es entonces aferrarse a la insatisfacción. La vida es tensión. Si de ella esta posibilidad se evapora, deja de ser, pero si la tensión se apodera de manera súbita de ella no la deja ser.

*

El displacer o el estado de tensión del organismo abordado por Freud para dar cuenta del más allá del principio del placer, aparece, en Lacan bajo el significante de

²⁵⁵ Ibídem, pp. 48-49

²⁵⁶ Ibídem, p. 60

jouissance, cuya traducción al castellano es “goce”. En especial a partir de su séptimo seminario, dedicado a la ética que le correspondería proponer al psicoanálisis, y sobre todo a partir de la problematización de los dos grandes sistemas éticos de occidente, el aristotélico y el kantiano, y de hacer lo propio con la dialéctica hegeliana, Lacan propone que aquello que excede el más allá del principio del placer, “*ce trop de plaisir*”²⁵⁷, es justamente el goce.

Seis años después de haber dictado ese seminario, específicamente el 16 de febrero de 1966, Lacan sería invitado al Colegio de Medicina del histórico hospital, y sin duda monumento del psicoanálisis, de la Salpêtrière, para sostener un diálogo con algunos médicos. En esa ocasión el francés hizo una clara diferenciación del placer y del goce a la luz de las conjeturas freudianas. A propósito del placer se preguntó: “¿Qué se nos dice del placer? que es la menor excitación, lo que hace desaparecer la tensión, la tempera más”, por lo tanto el placer es “aquello que nos detiene necesariamente en un punto de alejamiento, de distancia muy respetuosa del goce”²⁵⁸. De éste último, del placer, Lacan dijo aquella vez:

Pues lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, siempre es del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada²⁵⁹.

El goce aparece entonces como el efecto, al extremo del dolor dado el caso, que imprime la excitación sobre el cuerpo. El goce, dado que es del orden del desgaste, en su máxima manifestación constituye el umbral por el que la muerte del organismo adviene: “el camino hacia la muerte no es otra cosa que aquello que se llama el goce”²⁶⁰. La muerte paraliza, el dolor es su mensajero: “el dolor como algo que en el

²⁵⁷J. Lacan, *Séminaire : L'éthique, 1959-1960* [en línea] Staferla.free.fr., p. 118, <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm> [Consulta: 9 de octubre de 2014]

²⁵⁸J. Lacan, “Psicoanálisis y medicina”, Tr. Diana S. Rabinovich, en *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial, 1986, p. 95.

²⁵⁹ Idem

²⁶⁰ J. Lacan, *Séminaire : L'envers de la psychanalyse, 1969-1970* [en línea] Staferla.free.fr., p. 16, <http://staferla.free.fr/S17/S17.htm> [Consulta: 9 de octubre de 2014]

orden de la existencia, es tal vez como un campo que se abre, precisamente, en el límite donde no hay la posibilidad para el ser de moverse”²⁶¹.

En suma, Lacan introduce la idea de que la fuente de excitación del organismo es por excelencia la dimensión simbólica en la que está inmersa la materia humana desde antes incluso de su constitución y de su nacimiento en el nivel biológico. De hecho, el contacto del organismo con esa dimensión, con el Otro, es lo que le posibilita el tránsito que organiza su materialidad y su animación en tanto que cuerpo. Es la dimensión simbólica en su incidencia sobre el organismo la gran fuente de estimulación que hace aparecer en él la pulsión y su inherente goce o estado de continua tensión. De aquí que el principio del placer tenga por fundamento la inyección de significantes como condición de sosiego del goce. Así lo señala Lacan en el seminario en torno a la ética:

La función del principio del placer es llevar al sujeto de signifiante en signifiante, introduciendo tantos significantes como sea necesario para mantener en el nivel más bajo el nivel de tensión que regla todo el funcionamiento del aparato psíquico²⁶².

De alguna manera, allí donde se goza la palabra puede encontrar su punto de encallamiento, pero también es por la incidencia del signifiante que la posibilidad del goce se abre. La “cura por la palabra”, por lo tanto, alude a la posibilidad de exorcizar, de encontrar nuevas vías de cauce en la medida de lo posible, a la imposibilidad de deshacerse del goce.

Como se colige de la pluma de Freud, la existencia de lo que Lacan llama goce, es aquello que le da su relieve a la existencia humana. Hablo aquí del deseo como algo que es parido por la interdicción del goce, hablo, por lo tanto, también de que sin la tensa presencia del goce la vida pierde toda posibilidad. Es por obra del goce que el deseo se articula en el animal parlante.

Hay un deseo porque hay inconsciente, es decir lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos [...]
Por eso es necesario hacer intervenir ese lugar que llamé el lugar del Otro, en todo lo concerniente al sujeto. Es en sustancia el campo donde se ubican

²⁶¹ J. Lacan, *Séminaire : L'éthique, 1959-1960...* p. 130

²⁶² *Ibidem*, p. 242

esos excesos de lenguaje cuya marca que escapa a su dominio lleva el sujeto. Es en ese campo donde se hace la junción con lo que llamé el polo del goce²⁶³.

En este tenor, dos meses y algunos días después del dictado de *La ética*, el parisino escribirá una comunicación en la que puede encontrarse la relevancia del goce para la vida por más que en él esté su mayor malestar. Cito: “Soy en el lugar desde se vocifera que ‘el universo es un defecto en la pureza del No-Ser’. Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo”²⁶⁴. Ese goce que hace languidecer, sustancia que marca lo vivo con el fuego de las brasas de la muerte y que en el fondo “no sirve para nada”²⁶⁵ es, sin embargo, el núcleo alrededor del cual se enarbola el lazo social, a saber, las leyes del derecho se basan en “repartir, distribuir, retribuir” aquello que concierne al goce del cada cual²⁶⁶.

El goce es, pues, el operador lacaniano que viene a organizar la serie de aporías que Freud abrió mediante la introducción del placer y del displacer. El goce es el efecto de desequilibrio que se cuela junto a la instancia del lenguaje en el ser del organismo humano. La dimensión simbólica es tanto el encendedor del goce como la toma de agua que pretende sofocarlo. Freud, por su parte, acentuó particularmente esta última relación de lo simbólico con el goce, es decir, la necesidad de la prohibición del exceso que representa la pulsión como fundamento para la erección del edificio cultural.

*

Desde incluso antes de 1905 Freud sostuvo que la comunidad de los hombres solo es posible si cada uno de sus miembros resigna buena parte de sus inclinaciones pulsiones. Lo que popularmente se conoce como “educación”, como “moral” e incluso como “legalidad”, tiene la tarea de limitar las posibilidades de exteriorización de la

²⁶³ J. Lacan, “Psicoanálisis y medicina”... p. 95.

²⁶⁴ J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1ª edición, 2002, p. 800.

²⁶⁵ J. Lacan, *Séminaire: Encore..., 1972-1973* [en línea] Staferla.free.fr., p. 5, <http://staferla.free.fr/S20/S20.htm> [Consulta: 13 de octubre de 2014]

²⁶⁶ Idem

dotación pulsional de cada sujeto. No es por tanto exagerado decir que para Freud el meollo de la ley que regula los intercambios entre los humanos y que marca su paso del estado salvaje al civil es la prohibición del goce.

Esta temática aparece trabajada de manera exhaustiva por la primera vez en *Tres ensayos...* en donde Freud utiliza varios términos para aludir a lo que genéricamente podemos entender como prohibición de la satisfacción pulsional como factor constituyente de la cultura. La forma de expresión a la que más recurre es la de “diques anímicos”. En su pensamiento los diques anímicos son el resultado del efecto de restricción que la educación hace caer sobre la vida pulsional de los sujetos. Si bien la expresión “diques anímicos” es la más utilizada por él, como decíamos, no es la única. Freud también emplea las expresiones “barrera”, “restricción”, “resistencia”, “inhibición sexual” y “poder anímico” para referirse a la misma necesidad de represión de lo pulsional que garantiza la prórroga de la comunidad de los hombres.

Estos diques o poderes anímicos que se materializan en una limitación de las cualidades violentas y excesivas de lo pulsional son los responsables del nacimiento en la subjetividad del asco, la vergüenza, el horror y los ideales estéticos y morales en los que se destaca la compasión que, cuales guardianes del goce, impiden que éste se exprese sin miramientos. Por supuesto, el dolor funciona también como una barrera natural que aleja a los sujetos de la experimentación de una tensión que los encamine hacia la destrucción. La instalación de estos poderes anímicos impiden por lo tanto el detenimiento del desarrollo sexual del sujeto y lo orillan a buscar una supuesta síntesis de lo sexual mismo en la genitalidad: “estos poderes han contribuido a circunscribir la pulsión dentro de las fronteras consideradas normales”²⁶⁷. En una palabra, la represión de lo pulsional aleja al sujeto de permanecer fijado a su inherente condición perversa. Para Freud, son el asco y la vergüenza los diques que se destacan como esfuerzo de domesticación de lo acéfalo de la pulsión. El asco es esencialmente una barrera contra el palpar, contra el contacto de la piel con la propia piel o contra otra piel. Diríase que el asco es el antídoto aplicado a la inclinación de apoderamiento de la pulsión²⁶⁸. La compasión y el horror se alzan como murallas ante la inclinación a la crueldad de la

²⁶⁷ S. Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”... p. 147.

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 138

pulsión²⁶⁹. La vergüenza por su parte, es “el poder que se contrapone al placer de ver”²⁷⁰.

Lo que en la propuesta freudiana aparece como “castración” debe, pues, de entenderse como el proceso mediante el cual un sujeto es tomado por la cultura y sometido a su apremiante labor que es justamente la obstrucción de las posibilidades del goce derivadas de la insistencia de la pulsión, esto por más que en un inicio haya sido por la irrupción del Otro en la vida orgánica de un sujeto lo que hizo existir al goce mismo y prendió el caldero pulsional. Así por ejemplo, en “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”, texto que data de 1908, Freud señala:

En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales {...}

Quien, a consecuencia de su indoblegable constitución, no pueda acompañar esa sofocación de lo pulsional enfrentará a la sociedad como ‘criminal’, como ‘*outlaw*’, toda vez que su posición social y sus sobresalientes aptitudes no le permitan imponérsele en calidad de grande hombre, de ‘héroe’²⁷¹.

En su “Alocución sobre las psicosis del niño” Lacan remacha la conjetura freudiana:

Toda formación humana tiene por esencia, y no por accidente, el refrenar el goce. La cosa se nos aparece desnuda, y no ya a través de esos prismas o lentes llamados religión, filosofía... hasta hedonismo, porque el principio del placer es el freno del goce.

Es un hecho que hacia fines del siglo XIX, y no sin ninguna antinomia respecto la seguridad que extraía de la ética utilitarista, Freud devolvió el goce a su lugar central, para apreciar todo lo que podemos ver, a lo largo de la historia, afirmarse como moral²⁷².

En esa prohibición de lo pulsional que tiene como protagonista al goce, se halla, para Freud, una de las fuentes, tal vez la principal, de la hostilidad de cada sujeto hacia la

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 175

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 143

²⁷¹ S. Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 9*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 2ª reimpresión, 1986, pp. 167-168.

²⁷² J. Lacan, “Alocución sobre las psicosis del niño”, Tr. Graciela Esperanza y otros, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 1ª edición, 2012, p. 384.

cultura. Contra esa hostilidad están constantemente en guardia las culturas²⁷³. Es decir, la tarea cultural no sólo implica la instalación de la represión del goce sino ocuparse de su efecto. De aquí que la mayor amenaza para el lazo social sea el retorno de lo reprimido, sea pues, el retorno del goce.

La ley simbólica que distingue de tajo lo humano de lo animal, y que Freud trata de hallar en su origen en *Tótem y tabú* mediante el mito de la horda primitiva, tiene por encomienda la prohibición del goce. Esta ley prohibitiva que dice que no a la vez dice que sí a algo. La ley fundante de la cultura dice que no al goce y sí al deseo. De nuevo con Lacan: “A lo que hay que atenerse, es a que el goce está prohibido como tal, o también que no puede decirse sino entre líneas para quienquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa prohibición misma”²⁷⁴. Y en lo que concierne al par ley-deseo: “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo”²⁷⁵.

Si nos remitimos a lo antedicho por el propio Freud y por Lacan a propósito del placer como aquello que tiene por esencia la limitación del goce, es decir, como aquello que hace las veces de un interruptor del goce, habría entonces que colegir que la ley simbólica se erige como una especificación de esa imposibilidad del goce en lo tocante a ciertas actividades. Estas actividades que son prohibidas por lo simbólico en segundo grado, o que se suman a la presencia del principio del placer como protección ante el goce, para Freud son tres: el incesto, el asesinato y el canibalismo. Todavía más, siendo estrictos o más puntuales, lo que la ley simbólica prohíbe, el tópico que representa el blanco de la castración, es el incesto. La castración, entonces, es esencialmente la pérdida del objeto primordial de la libido. Esta puntualización es también abordada por Lacan:

Pero no es la Ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites, el placer como nexo de la vida, incoherente, hasta que otra prohibición, ésta no impugnabile, se eleve de esa

²⁷³ S. Freud, “El malestar en la cultura” (1930), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 8ª reimpresión, 2004, p. 96.

²⁷⁴ J. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”... p. 801.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 807

regulación descubierta por Freud como proceso primario y ley pertinente del placer²⁷⁶.

En el resumen que Freud ofrece a sus *Tres ensayos...* incluye un breve apartado que tituló "Represión". En él se manifiesta que la creación de los diques anímicos sobre las cualidades hostiles para la convivencia en grupo de la pulsión equivale precisamente a una "represión" más no a una "supresión" de las mismas. Es decir, el proceso de represión del exceso de goce al que anima el palpitante pulsional y que, de alguna manera, neutraliza la perversión, bajo ciertas circunstancias puede sucumbir y dejar brotar la presión que reprimía. Esto quiere decir que el goce nunca es en verdad extinguido sino que se lo confina a materializarse en otros fenómenos como lo son por excelencia los síntomas neuróticos. En otras palabras, la castración nunca es exitosa. Si por castración entendemos con Freud básicamente la resignación del goce de la satisfacción pulsional, lo que resulta evidente es que dicho proceso nunca se lo lleva a cabo con éxito en tanto el goce, como la materia, no desaparece, sólo se transforma, se aloja en todo aquello que hace de los sujetos entidades habitadas por la patología. Surgen entonces dos temáticas necesarias de abordar ahora: el concepto de represión y la persistencia del goce.

*

En el pensamiento freudiano la represión se disputa con la pulsión ser el ladrillo principal en el levantamiento de su metapsicología. La represión es, por tanto, uno de los puntos que marcan el desapego del psicoanálisis del discurso psicológico universitario, dado que es un elemento que trata de dar cuenta de la constitución de lo inconsciente, y por lo tanto, de la puesta en cuestión de la hegemonía de la consciencia en la vida anímica, suposición en que se sostienen las psicologías en su conjunto. Según el artículo que Freud consagra a este tema, la represión es un "estado" de la pulsión, más específico: la represión es el destino que sigue una moción pulsional bajo

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 801

el influjo de resistencias que chocan contra ella²⁷⁷. Si una moción pulsional deriva en ser reprimida es, se nos dice, porque el monto de displacer presente en ella es mayor al placentero. De manera que es un exceso lo que obliga al esfuerzo de sofocación. Tal esfuerzo, de ser “exitoso”, logra que el contenido de la moción pulsional, vale decir: su representación, se mantenga alejado de la consciencia²⁷⁸. Esta última puntualización insinúa que lo pulsional no sólo está constituido por una representación. A ese componente hay que agregar el energético. Hay, pues, representante de la pulsión y factor “cuantitativo” de la propia agencia representante de la pulsión²⁷⁹. Esto es de lo más importante para los intereses de este apartado, pues en ello está la posibilidad de poder entender por qué la represión nunca es, hablando en estricto sentido, “exitosa” aun cuando lo sea, quiero decir, por qué el goce si bien es reprimido nunca es extinguido o sofocado, razón por la cual puede retornar y de hecho lo hace. La represión se aplica, pues, sobre lo pulsional en tanto implica una amenaza, amenaza de displacer, y en específico, tiene el sentido de una “*sustracción de investidura*”. Una investidura, se nos especifica, es en sí lo que conocemos por “libido”²⁸⁰. Entonces, lo que se intenta sustraer de una moción pulsional es su carga energética: “el destino del monto de afecto de la agencia representante importa mucho más que el destino de la representación”²⁸¹. El destino de ese monto de afecto es de acuerdo a Freud tripartito: el afecto reprimido de la pulsión puede desaparecer por completo, cosa en verdad escasa, puede salir a la luz como un “afecto coloreado” o bien “mudarse en angustia”²⁸². En otras palabras, si lo que importa en la represión de la pulsión es su contenido gozoso antes que su forma de representación, queda claro que ese objetivo no se cumple cabalmente, pues ese goce rara vez desaparece, más bien reaparece como formaciones reactivas, como síntomas conversivos y en su caso como angustia. Por ejemplo, suele ocurrir que detrás de una personalidad de rigidez moral notable, que juzga y señala lo indeseable de lo “transgresor”, se esconda una

²⁷⁷ S. Freud, “La represión” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1984, p. 141.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 142

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 147-148

²⁸⁰ S. Freud, “La inconsciente” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1984, pp. 177, 178.

²⁸¹ S. Freud, “La represión”... p. 148

²⁸² *Idem*

fuerte carga pulsional en estado de ebullición. Esta personalidad moral se ha constituido sobre la base de una fuerte represión de las inclinaciones gólicas y no sobre otra cosa: los más piadosos son los que de manera más amenazante conviven con la cuota violenta de la pulsión. También, en otros casos, la canalización de la carga energética de la pulsión reprimida se la halla en las ocasiones de desfogue que la cultura aporta. La fiesta, la risa, el burdel, etc., están allí para poder metabolizar el peso de la represión sobre el goce. Por supuesto, el arte, la actividad intelectual y deportiva funcionan también como medios para que se vehicule de una forma culturalmente aceptable la insistencia de la pulsión, para que ésta “se exprese”, por así decirlo, dentro de rieles que lejos de atentar contra el mantenimiento del lazo social aportan su posibilidad de sostenimiento.

En razón de lo imperfecto de la represión, es decir, en razón de su siempre parcial victoria sobre lo pulsional, es que su trabajo se perfila sin descanso. En razón de la insistencia de la pulsión es que “la represión exige un gasto de fuerza constante”²⁸³. Freud imagina, a partir de esta constancia, el trabajo mismo de la represión de la siguiente manera: “Lo reprimido ejerce una presión (*Druck*) continua en dirección a lo consciente, a raíz de lo cual el equilibrio tiene que mantenerse por medio de una contrapresión (*Gegendruck*) incesante”²⁸⁴. Mucha energía del sujeto es puesta a disposición del proceso represivo, tal cantidad de desgaste no puede no transformarse en un constante estado de tensión. De manera que hay un goce de la represión del goce. Por lo demás, esta es una forma de manifestar la lógica obscena del superyó que hace gozar mediante su exigencia de rechazo del goce.

Todavía más, a la imposibilidad del sujeto de desapegarse de la experiencia del goce, Freud añade que aun cuando la represión funcione cabalmente parece inevitable para los humanos no caer, eventualmente, de cuando en cuando, en una satisfacción directa de lo pulsional y no ya mediante una forma sustitutiva:

Una cierta medida de satisfacción sexual directa parece indispensable para la mayoría de las organizaciones, y la denegación de esta medida individualmente variable se castiga con fenómenos que nos vemos

²⁸³ *Ibidem*, p. 146

²⁸⁴ *Idem*

precisados a incluir entre los patológicos a consecuencia de su carácter nocivo en lo funcional y displacentero en lo subjetivo²⁸⁵.

Esta imposibilidad de postergar por tiempo indefinido o perenne lo que Freud llama “satisfacción pulsional” alude al hecho de que el goce obtenido de una experiencia no mediatizada de lo pulsional es más atractivo que aquél obtenido por una que sí está bajo la égida de lo mediado. En otras palabras, nada se compara a la vivencia de lo pulsional no limado por la represión:

El sentimiento de dicha provocado por la satisfacción de una pulsión silvestre, no domeñada por el yo, es incomparablemente más intenso que el obtenido a raíz de la saciedad de una pulsión enfrenada. Aquí encuentra una explicación económica el carácter incoercible de los impulsos perversos, y acaso también el atractivo de lo prohibido como tal²⁸⁶.

El goce se eleva como el gran problema ante el que se topa toda construcción cultural. No podría ser de otra forma pues fue a partir de su núcleo que la cultura en su conjunto fue posible.

*

Sin duda la crítica freudiana más elaborada en torno a la cultura la encontramos en *El malestar en la cultura*, texto de inicios de las década de los 30's del siglo pasado, en la víspera del ascenso nazi. En él los temas de la felicidad como estado insoportable en la vida humana, la culpabilidad, la agresividad del narcisismo y las aporías del amor constituyen los túneles por los que Freud, antes de mostrarse pesimista, se muestra realista y asevera que no existen posibilidades para una cultura del bien-estar, hoy tan desesperadamente en boga. Puede decirse que de acuerdo a la enfática presentación freudiana la cultura es sinónimo de malestar, la enfermedad incurable del hombre es aquello que lo hace tal. El humano está, pues, enfermo de humanidad, trastornado por su separación de lo animal mediante el símbolo.

Si bien es cierto que *El malestar en la cultura* es la cumbre de la posición de Freud sobre el dolor de existir del animal que habla, a mi entender, el punto de su veredicto

²⁸⁵ S. Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”... p. 169.

²⁸⁶ S. Freud, “El malestar en la cultura”... p. 79.

más atractivo, o al menos, el punto más importante para la argumentación de esta tesis, ya había sido expuesto por él veintidós años atrás, 1908, en *La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna*. Me refiero al contraste trabajado entre la perversión y la neurosis, también, entre lo singular y lo grupal. Una querrela entre la renuncia a la satisfacción pulsional que tiene como resultado el sufrimiento neurótico y una no renuncia que tiene como resultado cierta dicha pulsional pero al precio de una desprotección de la propia vida y de aquella de la cultura.

Para el moravo formar parte, con pleno derecho, de la cultura, no es sin la resignación de buena parte de lo pulsional: “las fuerzas valorizables para el trabajo cultural se consiguen en buena medida por la sofocación de los elementos llamados *perversos* de la excitación sexual”²⁸⁷. La cultura se alimenta explotando la energía sexual de los sujetos, para ello necesita cancelar de manera importante el libre fluir de tal energía, necesita al menos canalizarla en su beneficio. La castración es ese proceso paulatino de desagüe de la energía sexual de los sujetos, es un sudoroso proceso de reglamentación del goce. Dicho proceso suele tener por efecto en el sujeto no su dicha o estabilidad sino su constitución como neurótico. No es exagerado decir, por tanto, que la obtención de la neurosis como modo subjetivo de existir de los sujetos podría evaluarse como el indicio del triunfo de la cultura sobre el cuerpo gozante. En otras palabras, el precio por adecuarse a los parámetros de la cultura es una existencia atravesada por el síntoma, la culpa, la duda, por la insatisfacción. No someterse a la castración ordenada por la ley cultural, implica una postergación del sujeto en su estado original, estado estrechamente ligado a lo que se conoce como perversión. Si la neurosis supone el trabajoso paso del autoerotismo a la elección de objeto con primacía en lo genital, la perversión alude a un eludir ese proceso. Para Freud mantenerse en la lógica pervertida habla de un no-paso de la castración, o al menos, de un hacer como si eso no hubiese ocurrido o no imperara. Factor de atractivo de la posición perversa es una existencia que logra alcanzar una satisfacción por la vía de una flacidez de la prohibición. Freud llega a decir que la posición perversa es equiparable a la felicidad en singular. El que sea en singular es nocivo para la cultura que se define y pervive por el aseguramiento de lo comunitario. Cito:

²⁸⁷ S. Freud, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”... p. 169.

Hartas veces, en una misma familia el hermano es un perverso sexual, en tanto que la hermana, dotada de una pulsión sexual más débil en su calidad de mujer, es una neurótica cuyos síntomas, empero, expresan inclinaciones idénticas a la perversiones del hermano sexualmente más activo; en consonancia con ello, en muchas familias los varones son sanos, pero inmorales en una medida indeseada para la sociedad, mientras que las mujeres son nobles e hiperrefinadas, pero... sufren una grave afección de los nervios²⁸⁸.

Si se lee bien, Freud asocia salud del sujeto con liberación pulsional, y enfermedad del mismo con represión pulsional. La cultura observaría de manera contraria la cuestión, lo conveniente para ella es atemperar lo pulsional de cada cual, pues de no ejercer tal fuerza sobre lo pulsional éste queda en un estado de libre fluir, con toda la violencia de la que es característica la pulsión. Si tal estado liberal de la pulsión es la regla, pronto nos encontraríamos con el escenario bárbaro del “todos contra todos”. Si la pulsión es dejada a su libertad “natural” está pronto iría corroyendo todos los pactos que hacen de sostén de la cultura y que de alguna forma garantiza la perduración de las vidas al estar a la sombra de la regulación de la violencia. Es decir, la perversión podría ser saludable para un sujeto en cultura, pero sólo para uno, pues si lo es para las masas, cada uno de los sujetos sanos en cuanto a las posibilidades pulsionales tendría que cuidarse y luchar reiteradamente por no devenir el objeto de satisfacción de otro sujeto. Freud mismo hipotetiza la posibilidad de otra administración de lo pulsional que librara a los hombres del malestar inherente a su existir en cultura, empero, no lo ve posible. Para el padre del psicoanálisis la “Edad de Oro”, llevaba al cine particularmente por Buñuel, no es más que un fantasma sin verdaderas opciones de encarnarse:

Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea

²⁸⁸ Ibídem, p. 172.

realizable. Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia a lo pulsional²⁸⁹.

En el tercer apartado de *El porvenir de una ilusión* (1927), texto bisagra entre aquél sobre la moral sexual moderna y el del malestar en la cultura, Freud, con esa imaginación tan suya, vuelve sobre la hipotética admisión del estado de satisfacción pulsional para los hombres:

Imaginemos canceladas sus prohibiciones: será lícito escoger como objeto sexual a la mujer que a uno le guste, eliminar sin reparos a los rivales que la disputen o a quienquiera que se interponga en el camino; se podrá arrebatarle a otro un bien cualquiera sin pedirle permiso: ¡qué hermosa sucesión de satisfacciones sería entonces la vida! Claro que enseguida se tropieza con la inmediata dificultad: los demás tienen justamente los mismos deseos que yo, y no me dispensarán un trato más considerado que yo a ellos. Por eso, en el fondo, sólo un individuo podrá devenir ilimitadamente dichoso mediante esa cancelación de las limitaciones culturales: un tirano, un dictador, que haya traído hacia sí todos los medios de poder; y ese individuo, además, tendrá todas las razones para desear que los otros obedezcan al menos a este mandamiento cultural: ‘No matarás’²⁹⁰.

La imaginación de Freud de un estado cuya única legalidad sería la ley del goce, no es, después de todo tan original. En 1795 (e incluso antes), Sade, ya había imaginado un estado tal de cosas. Evidentemente, en particular el lugar en donde Sade argumenta de manera larga y tendida sobre la necesidad de una renovación de la cultura que debería de acompañar el nacimiento de la República es su *Filosofía del tocador*, y más puntualmente en el *intermezzo* de la misma en donde el personaje de El Caballero da el célebre discurso “Un esfuerzo más, franceses, antes de puedan llamarlos republicanos”. Como para Freud, para Sade el mandamiento de “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” resulta inadmisibles, pero a diferencia de Freud, para Sade el asesinato no encuentra razones de peso para elevarlo a la categoría de crimen²⁹¹. Como es de público conocimiento, Sade no sólo es un literato, un filósofo, sino también

²⁸⁹ S. Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 8ª reimpresión, 2004, p. 7.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 15.

²⁹¹ Cfr. Marqués de Sade, *Filosofía del tocador*, Tr. Rafael Rutiaga, México: Editorial Tomo, 2002, pp. 105-130.

un clínico como Deleuze lo subrayó en varias ocasiones²⁹²: a él se debe que se haya nombrado “sadismo” una de las manifestaciones de la perversión. La irrupción de la Edad de Oro a la que las repúblicas se ven llamadas según Sade, no sería otra cosa en términos psicoanalíticos que la llegada de la cultura de la perversión. Ese supuesto hombre para quien es asequible el goce sin postergaciones ni trabas es precisamente la mítica figura del padre de la horda primitiva cuyo asesinato funda la ley que prohíbe el goce. Lacan aludirá a ese hombre no sujetado a la ley que funda la cultura con el neologismo “*hommoizin*” que en francés se escucha como si se estuviera diciendo “*aumoins un*”, “al menos uno”, o bien “*homme moins un*”, “hombre menos uno”²⁹³. El ideal de una cultura bajo la liberación de las pulsiones es imposible por antonomasia, es decir, como ya lo dijimos y lo citamos de Freud, solo sería viable para uno. No obstante, la cultura contemporánea, determinada por el discurso del capitalismo y el discurso de la ciencia en su modalidad moderna, seduce a los sujetos con esa posibilidad, al menos instala en el corazón de los lazos sociales la ideología de su posibilidad. Por esta razón, algún autor de nuestros días ha propuesto que las ciudades de este mundo global devienen cada vez más “ciudades perversas”, presunción central de mi propio razonamiento²⁹⁴.

²⁹² Cfr. Gilles Deleuze, entrevista, “Mística y masoquismo”, cuestionario de Madeleine Chapsal, en *Conversiones*, abril de 1967.

²⁹³ J. Lacan, *Séminaire : D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1970-1971* [en línea] Staferla.free.fr., p. 217, <http://staferla.free.fr/S18/S18.htm> [Consulta: 30 de octubre de 2014]

²⁹⁴ Cfr. Dany-Robert Dufour, *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*. Paris: Danoël, 2009.



Ramón Alva del Canal, "Árboles".

La estridente lucha de la cultura y su ímpetu ante el goce de lo vivo

VI

EL EMPUJE AL GOCE ESCÓPICO O EL RETORNO A LA FRUSTRACIÓN

En su onceavo seminario, Lacan, al responder a una pregunta sobre el papel de la mirada del psicoanalista en la sesión psicoanalítica, desemboca en decir que la pulsión escópica “es la que elude más completamente el término de castración”²⁹⁵. Esto quiere decir que la *Schaustrieb* o “pulsión del ojo” tiene la particularidad de hacer creer que no hay pérdida en el campo de la representación.

De los cinco representantes del objeto *a*: seno, escíballo, falo, voz y mirada, los últimos dos: voz y mirada, no tienen imagen especular, particularmente en el caso de la mirada. Esto quiere decir que ambos objetos carecen de una imaginarización que los manifieste como objetos “separables” del cuerpo o susceptibles de ello. En otras palabras, voz y mirada no tienen “materialidad”, en el sentido llano de la palabra, y es por ello que engañan con el semblante de la no pérdida, del no desprendimiento.

En este sentido: cuándo veo a alguien me puedo preguntar: ¿a quién pertenece el ver allí en juego? ¿A mí? en tanto dirijo hacia allí mis ojos, ¿o a ese-eso que miro? en tanto sobre él recae mi visión ¿De quién es la mirada entonces? Como ocurre con el resto de los objetos aludidos, la respuesta es que la mirada no le pertenece a ninguno de los dos. Para el caso del seno, del escíballo y del falo su materialidad apunta a hacer creer que hay alguien a quien pertenecen, alguien que los pierde o puede perder, alguien que los retira, alguien que los demanda de manera más o menos clara. Para el caso del objeto mirada hay duda en cuanto quién la posee, quien la demanda y quién la retira. Esta duda el sujeto suele resolverla por la contraria, es decir, es engañado y se engaña con la ilusión de que la mirada pertenece por igual a los actores que ésta pone en juego. Se responde por la contraria, pues, en lugar de asumir que la mirada no es ni de uno ni de otro sino pérdida para los dos, se cree que la mirada precisamente los une, que los hace partícipes de una comunión sin corte, “de relación” diría Lacan en tanto “comparten” el objeto. La idea de continuidad, de pleno encuentro entre uno y otro que los objetos parciales demuestran como insostenible, es

²⁹⁵ J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1973, p. 74. Remito a esta versión del seminario dado que en la versión de Staferla se omitió la sesión de preguntas en la sesión del 19 de febrero de 1964.

desmentida por la característica inespecularizable de la mirada. El sujeto de la mirada bien podría clamar: “por la mirada nos unimos”, cuando lo que en realidad hay es que esa mirada es la barrera que hace imposible la unión de uno con otro. Entonces, la mirada es ese objeto que ninguno de los dos tiene y que sin embargo hace creer que se trata de un objeto que pertenece a los dos, hace caer en la ilusión de armonía, de “conexión” se dice. Es en este sentido que la pulsión de la mirada se opone de la manera más férrea a la castración, al límite o imposibilidad de continuidad.

A este respecto cito a Daniel Gerber: “El campo de lo visual se sostiene en la ilusión narcisista del ojo que puede abarcarlo todo, de la no existencia de una pérdida”²⁹⁶. Gerber continúa dándole la mano a lo trabajado en relación a Sartre:

En el caso de la pulsión escópica esta caída del objeto no resulta tan clara porque se trata del objeto que más y mejor logra ocultar la castración. En tanto que ‘no se ve’, aparece como el objeto más opacado, menos transparente. El hecho de ver con los ojos crea la ilusión de que el sujeto puede mirar y representarse lo que ve cuando en realidad la mirada no es esencialmente función del ojo sino que está en el mundo, mundo que es siempre *omnivoyeur*: miro desde un punto y esto determina que desconozca que me están mirando desde todos lados²⁹⁷.

Cualquier mente más o menos suspicaz puede ir sacando sus conjeturas de porqué resulta que en la contemporaneidad la pulsión escópica es la más explotada, puesta a trabajar por la gobernanza y propuesta como el medio privilegiado para el lazo social. La respuesta más firme que tengo en relación a este cuestionamiento es que dicha pulsión es la que más se cierra a las lógicas de la ciencia moderna y del capitalismo (neoliberalismo), lógicas que se han erigido como las hegemónicas en tanto determinan básicamente todos los aspectos que conforman el vivir de los sujetos. En efecto, Lacan utilizó los mismos parámetros con los que había descrito a la pulsión escópica para aludir a lo más significativo tanto del discurso de la ciencia moderna como del capitalismo.

²⁹⁶ Daniel Gerber, *Discurso y verdad. Psicoanálisis, saber, creación*. Puebla, México, 2007, p. 88.

²⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 95-96.

En *Radiofonía*, a inicio de la década de los 70's, dijo del discurso científico que se articulaba como "una ideología de la supresión del sujeto"²⁹⁸, es decir: como una ideología que pretende evacuar del campo lo imposible de ser despejado, aquello que resiste a la objetivación o a la ecuación terminante: el sujeto del inconsciente efecto de la castración. Ese sujeto, que se distingue por ser aquél que sueña, ríe, falla, desea, sujeto sintomático, es inasimilable para el lenguaje científico en tanto no es universalizable. No existe fórmula que pudiese dar las claves para una predicción y para un control de las producciones del inconsciente. En este sentido, la ciencia moderna si bien es hecha por el sujeto deseante, aspira de fondo, a eliminar de él la esfera misma de lo deseante inconsciente. El deseo que motoriza el accionar del sujeto de la ciencia es deseo de deseo, producto de la intervención del límite de la castración. Querer suprimir al sujeto equivale a querer eliminar la castración en tanto de ella nace el deseo. La ideología de la ciencia se apoya en un desconocimiento esencial: que el deseo que la motiva no puede por ella ser aprehendido. En palabras de Gérard Pommier:

Es preciso saber, pero sobre todo no saber en qué consiste aquello que empuja hacia allí. De modo que el hombre puede aprender mucho acerca de los movimientos de las estrellas, a un tiempo que ignora lo esencial del movimiento de su deseo²⁹⁹.

Todavía más, Lacan en su seminario sobre la ética dijo:

Si esta ciencia, que ocupa el lugar del deseo, sólo puede ser una ciencia del deseo bajo la forma de un formidable punto de interrogación, no es sin duda sin un motivo estructural. Dicho de otra manera, la ciencia es animada por algún misterioso deseo pero ella no sabe en el inconsciente lo que quiere decir ese deseo³⁰⁰.

En cuanto al discurso del capitalismo, tema al que Lacan le daría un lugar protagónico en su enseñanza desde finales de los 60's e inicios de los 70's, tenemos que de

²⁹⁸ J. Lacan, "Radiofonía", en *Otros escritos*, Tr. Gabriela Esperanza y otros, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 460.

²⁹⁹ Gérard Pommier, *¿Qué es lo "real"?. Ensayo psicoanalítico*, Tr. Nilda Prado, Buenos Aires, Nueva visión, 2005, p. 90.

³⁰⁰ J. Lacan, *Séminaire: L'éthique, 1959-1960* [en línea] Staferla.free.fr., p. 719, <http://staferla.free.fr/S7/S7.htm>, sesión del 6 de julio de 1960.

acuerdo a su valoración: se trata de un discurso que “rechaza la castración” y por lo tanto, “las cosas del amor”³⁰¹. Si el amor es dar lo que no se tiene por efecto de la castración, el capitalismo sustituye esta verdad por dar lo que se tiene. Es en este tenor que el capitalismo no es benéfico para el lazo amoroso y sí para la inflación del narcisismo, de la idea de un sujeto que se posiciona como aquél que cree que lo que desea está en alguna mercancía emanada de los rieles mercantiles y/o en la adopción de las identidades que el capitalismo difunde. Ya antes, en el seminario *De un Otro al otro*, el psicoanalista había subrayado que el capitalismo ha introducido en la cultura “algo que nunca se había visto, lo que se llama el poder liberal³⁰²”, y que por ello el capitalismo se constituye como un “imperialismo” o “colonización” sin precedentes. El capitalismo en tanto que discurso de la circularidad, del reciclaje de la producción, se muestra renuente de todo límite: “todo puede ser vendido”. Es por esto que se asemeja mucho a una perversión, más puntualmente: se trata de la perversión del discurso del poder. Esta aseveración resulta sustentable si observamos lo que Lacan mismo dijo de la perversión a manera de lema, dijo: la perversión es la “voluntad de goce”. En otros términos, la posición perversa tiene como abanderamiento, como “cruzada”, eliminar la falta de goce inscrita en el orden simbólico, o lo que es lo mismo: eliminar la castración. En suma, si bien el parisino sostuvo el 6 de enero de 1972 que el capitalismo se distingue por “*re-je-ter*” (rechazar del Yo) la castración mediante la *Verwerfung*, la “forclusión”, no es ocioso decir que además se revela en su discurso una “desmentida” de la misma, una *Verleugnung*, es decir: el mecanismo que más distingue a la perversión.

En apoyo de esta propuesta Dany-Robert Dufour menciona que el mundo contemporáneo, arraigado en la lógica liberal-capitalista se ha vuelto cada vez más perverso. Más específico: los sujetos que lo habitan, inmersos en la lógica de la ideología del “todo vale”, funcionan de manera cada vez más perversa, esto incluso si se trata de “neuróticos”. El mundo actual es, pues, un “mundo “sadiano” en el que “los

³⁰¹ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Le savoir du psychanalyste (1971-1972)*, staferla.free.fr, sesión del 6 de enero de 1972, p. 108.

³⁰² J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. D'un Autre à l'autre (1968-1969)*, staferla.free.fr sesión del 19 de marzo de 1969, p. 298.

individuos obedecen ante todo a esa orden suprema: ¡goza!³⁰³. Según el filósofo, tal encomienda perfila la supremacía de tres tipos de pasiones (libidos) que de a poco va prefigurando una convivencia obscena y pornográfica. Tales pasiones, fueron extraídas de ese escolástico que Lacan tanto valoró cuando habló de la envidia: San Agustín, y ellas son: 1) *libido sentiendi*: pasión por los sentidos y la carne; 2) *libido dominandi*: pasión de poseer cada vez más y de dominio; y 3) *libido sciendi*: pasión de ver y de saber³⁰⁴. Se trata, es evidente me parece, de la explotación de lo pulsional como condición de posibilidad de persistencia del discurso del capitalismo.

En otro trabajo Dufour ubica el nacimiento del liberalismo, ética que hace la base del capitalismo contemporáneo, en el pensamiento del calvinista holandés Bernard de Mandeville (1670-1733) quien se establecería en Londres desde 1691. Cuenta Dufour:

Mandeville es, al igual que muchos pensadores en los siglos XVII y XVIII – entre ellos Descartes y Hume- el autor de un tratado de las pasiones: *El Tratado de las pasiones hipocondríacas e histéricas* de 1711, escrito en forma de diálogo entre un médico y dos de sus pacientes. Cabe notar que estas pasiones se refieren a lo que será llamado, después de Freud, pulsiones. De hecho, cuando uno lee, por ejemplo, *El malestar en la cultura*, puede notar que los términos de pasión (*Leidenschaft*) y de pulsión (*Trieb*) son yuxtapuestos a menudo por Freud³⁰⁵.

“¿Qué es lo que descubre Mandeville? Sencillamente, que las enfermedades del alma son causadas por un refrenamiento excesivo de las pasiones”³⁰⁶. A contrario de lo que más tarde hará Freud, Mandeville, en una postura que junto al vienés bien puede calificarse de “silvestre”, propuso, para curar tales afecciones, devolver a los sujetos al mundo “con pasiones liberadas y ver qué sucede”³⁰⁷. Esta propuesta del holandés se la encuentra en particular en su *Fábula de las abejas* publicada hacia 1704. En 1714 Mandeville agregará a este texto veinte “comentarios” englobados en el siguiente título que Dufour resalta en su trabajo:

³⁰³ D.-R. Dufour, *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Paris, Denoël, 2009, p. 11.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 133

³⁰⁵ D.-R. Dufour, “*Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráficos*”, en diecisiete, teoría crítica, psicoanálisis, acontecimiento, México: 17, Instituto de Estudios Críticos, núm. 2, 2013, p. 13.

³⁰⁶ *Idem*

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 14

*La Fábula de las abejas o vicios privados, públicos beneficios, que contiene varios discursos que muestran que los defectos de los hombres, en la humanidad depravada, pueden así ser utilizados en provecho de la sociedad civil y que pueden ocupar el lugar de las virtudes morales*³⁰⁸.

La propuesta de Mandeville es clara: para curar el malestar del que los sujetos son presas por obra de la represión de las pasiones es, preciso y lógico, retirar de ellos la represión. El efecto de este remedio es la pululación de los estilos de vida obscenos. Es por esto que en su época el calvinista fue acusado de ateo y de libertino³⁰⁹.

La tesis principal de la obra es clara: las actitudes, los caracteres y los comportamientos considerados como moralmente reprobables a nivel individual (como el amor propio el afán de lucro, la afición por el lujo, el derroche, el libertinaje, el embaucamiento...) son para la colectividad fuente de prosperidad general y favorecen el desarrollo de las artes y de las ciencias³¹⁰.

Se trata para Mandeville se sacar “renta” de las inclinaciones pasionales de los sujetos. En razón de estas propuestas del calvinista, además de ser calificado de ateo, aquellos que conocieron sus puntos de vista jugaron con su nombre para describirlo: Mandeville pasará a ser *Man Devil*: “hombre diablo” u “hombre del diablo”³¹¹.

Dufour asevera que las tesis de Mandeville serán retomadas por Adam Smith, particularmente en su obra *La riqueza de las naciones*, “y posteriormente por toda la economía liberal”. Es así como para el autor, “El liberalismo es, ante todo la liberación de las pasiones”³¹², es decir: el liberalismo es la modalidad económica que se basa en empujar a los sujetos al goce como factor de la producción de plusvalía. Por lo demás, nuestros días son testigos del paso del liberalismo al neoliberalismo, o como Dufour prefiere decir: al “ultraliberalismo”. Este ultraliberalismo:

constituye, en suma, una perversión del liberalismo al llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de defensa absoluta, por cada actor, de sus intereses privados. Es así como apareció el famoso eslogan característico del ultraliberalismo sostenido por pensadores como Milton Friedman o Friedrich Hayek: hay que dejar actuar a los egoísmos. Ahora bien, el hecho de llevar hasta sus últimas consecuencias este principio sólo podía ir a contrapelo de la idea liberal y moderna de la necesidad de la organización

³⁰⁸ Idem

³⁰⁹ Ibídem, p. 15

³¹⁰ Idem

³¹¹ Idem

³¹² Idem

de la potencia pública en un Estado encargado de regular el acceso a cada quien al mercado³¹³.

La relevancia de esta perversión de la lógica liberal que arriba en el siglo XX, es que constituye la condición bajo la cual se produce lo que Dufour llama una “transducción”.

Nos encontramos ante una propagación transductiva cuando cada región constituida sirve como principio a la región siguiente, de modelo y de punto de partida, de tal manera que una modificación puede extenderse paulatinamente y que una mutación general puede aparecer después de haberse propagado siguiendo un efecto dominó³¹⁴.

En específico, la transducción que se genera bajo el dominio del discurso capitalista ultraliberal es que su lógica económica se traslada, se impacta, en la economía libidinal. Es decir, la ideología liberal de la economía monetaria determinada por el capitalismo, de a poco, ha ido influenciando a la economía psíquica, es decir libidinal. Para Dufour esta transducción significa que la economía psíquica ha salido “del marco freudiano clásico de la neurosis” y paralelamente ha entrado “en un marco postneurótico en el cual predominan la perversión, la depresión y la adicción”³¹⁵. Por efecto de la ideología ultraliberal los funcionamientos perversos se ven reproducidos en la actualidad. En suma, otros efectos de tal influencia son el auge del egoísmo y una debilitación de “toda forma de autoridad, incluso laica, o trascendental”³¹⁶. Este *laisser-faire* que trae consigo el ultraliberalismo: “todo se puede vender”, “todo tiene un precio”, “todo se puede ver, saber, poseer”, “*impossible is nothing*”, delinea el nacimiento del “forajido generalizado”, figura que en la actualidad mexicana tiene notable presencia.

Esta liberación de las pasiones que se perfila desde el siglo XVII, se apuntala en los avances que la ciencia moderna trae consigo y la técnica que desde allí se produce. Desde el siglo XIX y hasta nuestros días, la pasión en la que el efecto de transducción se hace más notorio es aquella que tiene que ver con lo escópico. Gérard Wajcman se ha dedicado recientemente a ahondar en este fenómeno. No podría ser de otra

³¹³ Ibídem, pp. 18-19

³¹⁴ Ibídem, p. 20

³¹⁵ Ibídem, p. 21

³¹⁶ Ibídem, pp. 20-21

manera, pues, como él mismo lo señala, el anagrama de su único nombre: “Gérard”, es “*regard*”, lo que en español se traduce como “mirada”³¹⁷. Wajcman lleva en el nombre su destino: el de dedicarse a sopesar los efectos de la explotación de la mirada en la modernidad.

Para Wajcman: “hemos entrado hoy en el tiempo de una ilimitación de la mirada del amo, sostenida por la técnica”³¹⁸, o lo que es equivalente: estamos hoy en el “Tiempo de la ciencia, tiempo de los grandes descubrimientos y tiempos del cuadro, la edad moderna fue la era de las grandes conquistas del ojo”³¹⁹. Según el psicoanalista, entre la modernidad y la hipermodernidad, o para usar los términos de Dufour, entre el liberalismo y el ultraliberalismo, “hemos pasado, para resumir, de la conquista de lo visible y de todo lo que se ve a la conquista de la transparencia y de todo lo que puede verse”³²⁰. Entre los siglos XIX y XXI nacen la fotografía, el cine, la radiografía, el escáner y los saberes que van perfeccionando su capacidad de escrutinio. Con estas capacidades constantemente renovadas, las características de lo escópico antes abordadas ven también su acrecentamiento, ven maximizadas sus potencias. Por cierto, ese lapso de tiempo recién señalado es también el que lleva existiendo el psicoanálisis. No es osado decir, por lo tanto, que la escucha psicoanalítica irrumpe como una respuesta a la hegemonía de lo escópico en la modernidad.

Wajcman subraya a su manera la tesis ante expuesta: la alianza entre los discursos de la ciencia, el del capitalismo y las características de la pulsión escópica. Para este autor existe un nexo cuasi natural entre los tres fenómenos. Es como si los tres ejes estuvieran predestinados a hacer nudo y establecerse como el poder hegemónico: “En verdad, pertrechada por la ciencia y por la técnica, y puesta en acción por los poderes, por todos los poderes, la mirada infiltra a la sociedad entera, irrumpe por doquier. Presente en todos los ámbitos de nuestras vidas, explora todos los aspectos de la

³¹⁷ En Bernard-Henri Lévy & Jacques-Alain Miller, *La regla del juego. Testimonios de encuentro con el psicoanálisis*, Tr. Susana Lauro, Madrid, Gredos, 2008, p. 313.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 310.

³¹⁹ G. Wajcman, *El ojo absoluto...* p. 49.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 50

vida”³²¹. En otros términos: “La extensión del ámbito de la mirada sigue el avance del discurso de la ciencia”³²².

Ahora bien, no es tanto así como que el matrimonio de la ciencia moderna con el ultraliberalismo sea la que origina, como tal, el auge de los poderes y peligros de lo escópico, lo más preciso es decir que explotan una intrínseca condición humana. Se trata de una voluntad, dañifica como lo revisamos de la mano Freud, Sartre, la antigüedad griega y la tradición judeo-cristiana, la voluntad de “ver, ver todo, ver todo de todo”³²³. En este sentido, “lo que el discurso de la ciencia hace es inyectar en ella una creencia y una promesa: que podamos ver todo”, más puntual: “El deseo de ver se ha mutado así en voluntad de ver todo”³²⁴. Si, como Benjamin señaló, el capitalismo se ha erigido como una religión, una de sus promesas de anclaje para en él tener fe, es justamente la promesa de que el Todo será alcanzado por los ojos.

En adición a lo anterior, lo que corre de manera subrepticia en esa voluntad es la delegación del protagonismo del deseo por el del goce. Se trata, así, de una sustitución: de lo contingente del goce vía el deseo, a la obligatoriedad de gozar por la vía escópica. Se trata del arribo, a nivel global, de la obligatoriedad del “goce espeleológico”³²⁵ como lo llama la filósofa italiana Michela Marzano, especie “de goce del mundo”³²⁶ que no dejaría nada fuera del escrutinio del ojo.

Para redoblar la idea de sustitución que acompaña a esta era además de la de transducción expuesta por Dufour, Wajcman señala que “Lo que dominaba antaño era una cultura del secreto”, en efecto la sociedad neurótica según Dufour mismo, pero “Los tiempos han cambiado. Nuestra época es de plena luz. En la nueva civilización, todo debe confesarse enteramente en lo visible”³²⁷. Se trata del paso de la sociedad neurótica a la postneurótica. Incluso, pareciera que de manera irónica, pero es más bien en un sentido literal, que Wajcman hipotetiza la emergencia, por efecto de este cambio en la economía libidinal, de “una clínica del voyerista moderno donde los

³²¹ Ibídem, p. 16

³²² Idem

³²³ Idem

³²⁴ Ibídem, p. 17

³²⁵ Michela Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo*, Tr. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Manantial, 2006, p. 156.

³²⁶ G. Wajcman, *El ojo absoluto...* p. 53.

³²⁷ Ibídem, p. 17.

clasificarán en aficionados a la telerrealidad, pornófilos, informantes, científicistas...”³²⁸
Confiemos en las redes que cada ciertos años renuevan el famoso Manual Diagnóstico de los Trastornos Mentales (DSM por sus siglas en inglés), veremos cómo así será, pues ese Manual está guiado por la misma voluntad que lo escópico: la voluntad de apoderamiento.

Siempre ha existido una política de la mirada, la variación a la que hoy asistimos es que esa política se ha vuelto dominante. El mundo no solo está globalizado por la existencia de un mercado único, “también está globalizado por la mirada que lo abraza. El mundo global es el mundo visto”³²⁹. Tan es así que hoy: “Nada parece poner coto a la pulsión de Ver Todo”³³⁰. Conjugando la proposición en torno al panóptico de Foucault y las tesis contenidas en el libro más célebre de Guy Debord, Wajcman escribe que nuestro tiempo es el resultado del salpicado de la “sociedad de vigilancia y la sociedad del espectáculo juntas, y a domicilio”³³¹. En parte, si la mirada se ha convertido en la política dominante es en tanto ver, lo que se quiera, se ha hecho susceptible de ser comprendido como un derecho, “derecho a la información”, “derecho a saber”, se dice. “Visibilidad, derecho a la imagen o narcisografía son una faceta de la civilización de la mirada”³³², las célebres redes sociales son muestra tajante de ello según me parece.

El poder penetrante de lo escópico tiene como uno de sus corolarios el deshilachado de las vestimentas de la intimidad, es decir, la caída de los velos con lo que las cosas y los sujetos se resguardan. Se trata del embarazo de la transparencia como producto de la fecundación del filo de la pulsión escópica: “El mundo camina hacia la transparencia. Universo de claridad, de luz, en él hay ojos que brotan y eclosionan sin descanso”³³³. Para Marzano, este embarazo de vacuidad, este oxímoron es una “ideología de la transparencia” que es particularmente sensible en la arquitectura que nace en el siglo XIX.

³²⁸ Idem

³²⁹ Ibídem, p. 63

³³⁰ Ibídem, p. 75

³³¹ Ibídem, p. 21

³³² Ibídem, p. 225

³³³ Ibídem, p. 21

De acuerdo a la italiana, la primera construcción que da cuenta de este espíritu transparente de la arquitectura es “el *Crystal Palace*, edificado en ocasión de la Exposición Universal de Londres, en 1851”³³⁴. En este tenor, Ignacio Castro Rey nos recuerda en su obra *Votos de riqueza* que:

Mucho antes de las viviendas baratas de alquiler, de las casas prefabricadas, las casas de vidrio desplazables y móviles empezaron a ser construidas por Loos y LeCorbusier. Y recordemos que el vidrio es un material duro y liso en el nada se mantiene firme. También es frío: Benjamin nos recuerda que las cosas de vidrio no tienen *aura*³³⁵.

Castro Rey señala también que la arquitectura moderna, contemporánea al auge de la ciencia moderna y del liberalismo, se nutre de materiales que tanto como esos discurso, aluden a la idea de lo ágil, de lo sin corte o sin límite y combaten todos aquellos materiales de presencia pesada y difícil de ser penetrados:

Todo lo que sea pesado, la piedra o la madera, parece que nos hace pesados y nos resta velocidad, poniéndonos en relación con lo elemental, con la concentración material de una larga historia terrena. Dada la textura anémica de la vida urbana actual, contrachapado, plástico y tabiques de cartón con escayola son los materiales adecuados a la *calidad*.³³⁶

Fiel a la ideología del capitalismo, que se presenta como lo que llevo para quedarse o “fin de la historia”, la arquitectura contemporánea se nos presenta cada vez más rebosante de claridad y bajo peso. De hecho, hoy por hoy “Mantener una fidelidad a algo extático nos parecería antiguo, casi ‘fundamentalista’”, y continúa el filósofo gallego: “En una vivienda más ocupada que nunca, pues la privacidad global se refugia en ella, parece sin embargo buscarse que no haya nada que aluda a la continuidad de la existencia en la finitud, a la persistencia espectral del pasado, de los muertos”³³⁷. Aludiendo al rizoma de Deleuze, para Castro Rey la arquitectura inspirada en la ideología del rechazo de la castración inaugura “un nuevo tipo de nomadismo, de vida

³³⁴ M. Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo...* p. 152.

³³⁵ Ignacio Castro Rey, *Votos de riqueza. La multitud del consumo y el silencio de la existencia*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2007, p. 130.

³³⁶ *Ibíd.*, pp. 125-126.

³³⁷ *Ibíd.*, p. 126

rizomática que consiste en una simple huida hacia delante de todo lo que sea fijeza”³³⁸.

En definitiva:

Los materiales como el vidrio, el plástico, el titanio, el aluminio o el acero son suficientemente expresivos del ideal que los acompaña: higienista, liso y duro, repelente de toda ósmosis de lo externo (...)

La piedra, la madera tenían dentro algo, una historia desconocida que no era del hombre, menos aún del colectivo técnico³³⁹.

“En la época de la imagen, cuando hablamos de las construcciones de elite, privadas o públicas, acaso estamos hablando de una arquitectura pensada no tanto para ser habitada como para *ser vista*”³⁴⁰, y agrego yo, también y tal vez sobre todo para *ser vistos*, pues “la limpidez del cristal suprime toda sombra y toda opacidad”³⁴¹. Ocurre, pues, con la arquitectura contemporánea como si la energía de lo escópico la hubiera desnudado y con ello a los sujetos que la habitan, en una especie de encierro al aire libre tal y como Benjamin supo leer en los pasajes de París. “Sin sombras ni opacidad, los personajes no pueden tener ningún secreto, y, por consiguiente, es imposible darles profundidad y consistencia”³⁴². De a poco, estas construcciones con aires de libertad pero en realidad bajo la mirada punzante y anónima del Otro, va erigiendo una especie de “toque de queda democrático”³⁴³; se trata, por tanto, de una suerte de “arquitectura preventiva”³⁴⁴ que administra de manera celosa, ¿envidiosa?, las formas del goce. De hecho, para Castro Rey, no es raro o mera coincidencia que esta arquitectura, ocular donde las haya, tenga cierto aire de centro clínico para el encierro. La transparencia comandada por los poderes que se apuntalan en lo escópico paulatinamente van suplantando de su lugar protagónico al lenguaje. Si para Lacan, antes de hablar uno es hablado, lo que significa que la estructura del lenguaje precede el nacimiento del sujeto e incluso le sobrevive cuando este último fallece, en la actualidad, uno es mirado antes de mirar. Hago la dialéctica de estas frases y digo que

³³⁸ Ibídem, p. 129

³³⁹ Ibídem, p. 131

³⁴⁰ Ibídem, p. 128

³⁴¹ M. Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo...* p. 152.

³⁴² Idem

³⁴³ I. Castro Rey, *Votos de riqueza. La multitud del consumo y el silencio de la existencia...* p. 141.

³⁴⁴ Idem

en nuestros tiempos antes de que a uno le hablen (se) es mirado. Lo imaginario como supremacía en relación a lo simbólico, o bien: sensualidad por encima de espiritualidad.

Nacer es, incluso antes de abrir los ojos, estar inmerso en un gran baño de ojos, en un mar de miradas. Miradas húmedas de los padres, desde luego, pero también mirada clínica del médico y ojo de máquinas que lo escrutan bajo todas las costuras; miradas para no olvidarse, fotografías que lo fijan en imagen sobre todo para no perder nada, para ver después (...) ojo de la webcam doméstica que permite a los padres mirar la televisión en paz mientras él duerme o vigilar el comportamiento de la niñera³⁴⁵.

Eso que Sartre destaca como la historia de su constitución subjetiva, a saber, la mirada superyioca de su entramado paternal, hoy se generaliza en la experiencia de cualquier nuevo sujeto. Los poderes cosificantes de la mirada, su talante constituyente y de dominancia, se posan en la existencia de los bebés paridos en el neoliberalismo. Las madres, como nunca lo habían podido hacer, “comen bebé con la mirada, lo devoran”³⁴⁶. Existe, por lo tanto, un reforzamiento de la angustia que produce el deseo del Otro como contrapartida de los beneficios predictivos de la mirada. La pregunta: “¿Qué quiere el Otro de mí?” cae hoy con todo su peso sobre las subjetividades³⁴⁷. Para Wacjman, esta angustiante transparencia inhibe las capacidades del juego en la infancia, por ejemplo: “El juego de las escondidas, tan esencial a todas las infancias, se ha vuelto impracticable, impensable. Ya no hay ningún sitio donde esconderse”³⁴⁸. Sin duda, el ascenso del poder escópico está en la base de la alarmante subida de los casos de autismo, pues la sustitución del poder de alianza de la palabra declina ante las virtudes del poder objetalizante de la mirada. Un rasgo notorio del niño autista es precisamente que no suele jugar. El ángel de la guarda, ese con el que uno hablaba para acompañarse en el sin sentido de la vida, vuela para dar paso a la mirada muda y estática del Otro que nos acompaña en cada momento incluso si no lo queremos o lo percibimos.

³⁴⁵ G. Wacjman, *El ojo absoluto...* p. 36.

³⁴⁶ Idem

³⁴⁷ Idem

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 45.

Si la característica objetivante de la pulsión escópica ve un reforzamiento, por supuesto, sus compañeros inherentes también lo ven. Me refiero a que la vergüenza, señalada por Sartre y por Lacan como aquello que tal vez más distinga a lo esópico, así como el acoso (a-coso) se potencializan en estos días angustiantes del ojo absoluto. El solo hecho de que nos dirijan un par de ojos toca aquello que de inefable tenemos, nuestro ser más allá de las palabras y las justificaciones. Esa experiencia, ese afecto, se multiplica al par que los dispositivos técnicos oculares amplían su brocheta. La era del vigilar, para recordar a Foucault, es por lo tanto, la era de la vergüenza generalizada. La vergüenza bien puede concebirse como el corolario de castigo que trae consigo la mirada cuando se dirige a nuestra corporeidad. Ser mostrado en aquello que del ser no podemos dar cuenta hace que nuestras ciudades oculares se conviertan en campos del a-ver-go(n)zar, del ver-gozar, de la ubicación de los sujetos en tanto que objetos que se pierden a sí mismos en su inefabilidad.

La cámara simulada que venden en internet es un artículo moral. De este modo ejerce su poder, de este modo, video vaciado de su real de cámara, ella crea lo útil del señuelo. En este sentido, la cámara simulada es una máquina verdadera, tiene simplemente la función de producir, no imágenes, sino suposición de mirada³⁴⁹.

En otras palabras:

La hipermodernidad rompió con la modernidad. La civilización de la mirada ya no es exactamente la de una mirada oculta, sino la de una mirada que de pronto se muestra. La mirada se devela. De este modo ella asienta también su poder sobre el mundo. Mirada visible, develada, por más que genere un espacio de inocencia, el hombre de pie en medio de un mudo omnividente, poblado de ojos fijos sobre él que jamás duermen: esto produce inquietud. El mundo de visibilidad total es un mundo de angustia total³⁵⁰.

En este sentido que el Otro contemporáneo es un Otro sin falta, no castrado. Este Otro omnividente, al menos en apariencia pues más adelante veremos que hay algo que escapa a su escrutinio, se postula como ese hombre todo-el-goce propuesto por Lacan

³⁴⁹ Ibídem, p. 196.

³⁵⁰ Ibídem, p. 198.

en su seminario *Encore...*³⁵¹, es decir, como ese padre sin fallas no sometido a la limitación del goce. Lacan tratará de formalizar esta no sujeción de este Otro excepcional con la fórmula $\exists x \neg \Phi x$, la cual se debe leer: “existe al menos uno para el que la ley de la castración no opera”. Este Otro sin corte es, por lo tanto, la emergencia del ya antes aludido “*hommo in zin*”, del “al menos uno”³⁵². De manera que el acoso del que los sujetos son partícipes implica que son ellos precisamente en calidad de objeto a los que vienen a completar al Otro. Lo que hace de este Otro de la mirada un Otro sin falta es la posición de objeto en que es colocado el sujeto por su mirada. Propongo, por lo tanto, escribir “a-coso” para aludir a este drama. En adición, la emergencia de este Otro omnividente es también la resurrección del padre severo de la horda primitiva descrita por Freud en *Tótem y tabú*, o lo que es más radical, ese padre por primera vez existe y abandona su mera concepción mítica.

Tenemos pues que el ojo “es el órgano mayor en la época del *no limit*”, su mirada se proclama como lo que carece de escisión. La política actual “trabaja para multiplicar su poder de manera que pueda penetrar tanto los espacios infinitos como lo más microscópico”. Continúa Wajcman: “Hemos entrado en la edad del ojo que perfora, es decir, del ojo penetrante. Lo que se trama hoy, lo que se fabrica, es un mundo todo visible”³⁵³. “Nada hace de límite en este mundo”, lo que determina que, como nunca antes había ocurrido, “las apelaciones a la ley se multipliquen. Legislaciones, juicios, comités de vigilancia, comisiones investigadoras, comités de ética, la ley y los reglamentos son movilizados para intentar poner coto, límite simbólico a la disolución real de los límites”³⁵⁴. En una palabra, entramos a lo que llamo “pornorrealidad”, a la vida sometida a los parámetros de lo pornográfico. Conviene por lo tanto aproximarse a los sentidos de esta palabra, “pornografía”.

“Pornografía” proviene del griego “*porné*”, “prostituta”, y de “*graphein*”, “escritura, escribir”. En este sentido, “pornografía” alude a “todo texto que describe la vida, las maneras y las costumbres de las prostitutas y los proxenetas”³⁵⁵. “*Porné*” a su vez

³⁵¹ Cfr. J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Encore...* (1972-1973), staferla.free.fr

³⁵² J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), staferla.free.fr, sesión del 9 de junio de 1971, p. 217.

³⁵³ G. Wajcman, *El ojo absoluto...* p. 273.

³⁵⁴ *Ibíd.*, p. 261.

³⁵⁵ M. Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo...* p. 32.

deriva de “*pernemi*” que quiere decir “vender mercancías, esclavas”³⁵⁶. Evidentemente, la palabra “prostituta” está en la base del verbo proveniente del latín “*prostituere*”, el cual está compuesto de “*pro*”, “adelante”, “antes”, y de “*statuere*”: “estacionado, “colocado”, “parado”, con lo cual tenemos que “prostituir” significa “algo colocado a la vista para ser prostituido”. El sentido de este verbo seguramente se relaciona con que desde la antigüedad greco-latina las putas eran mostradas en hileras, a la vista de los compradores. El mundo contemporáneo bañado en las energías del capital, la tecnología y lo escópico, es un mundo porno en tanto que prostituido: no hay elemento que lo conforme que no sea puesto delante de la mirada con la intención de provocar el goce, no hay elemento de la existencia que no sea penetrado por ella.

Esa pérdida de distancia que organiza la obscenidad es un exceso de proximidad donde algo está fuera de juego: la complejidad del cuerpo, el misterio del ser, la “hojarasca” de las cosas. Al despremiar el espesor de la duración, al rechazar el pasado, el consumidor es promovido a imagen final del ser, a la encarnación última de la especie. Convencido de poseer el derecho a la inmediata satisfacción, el hombre se persuade de que todo le será dispensado por instancias acogedoras, llamada Progreso o Crecimiento. El goce y la felicidad impuestos, impuestos como referencias mayores, reemplazan a la salvación cristiana. El placer se ha vuelto obligatorio: exigencias de seducción, de euforia, de dinamismo, el cuerpo es exaltado pero, bajo una faz de permisividad, resulta sometido³⁵⁷.

Existe un fuerte nexo entre el totalitarismo, forma en la que Arendt, por ejemplo, califica al capitalismo, y la supuesta ausencia de límites de la mirada y la pornografía. Michela Marzano así lo concibe:

El horizonte pornográfico no es tan diferente de una perspectiva totalitaria: como el totalitarismo, la pornografía sistematiza el principio general de utilidad según el cual todo individuo representa su papel y su función; como el totalitarismo, la pornografía instituye una dominación en virtud de la cual el individuo no es más que un cuerpo-carne que controlar³⁵⁸.

³⁵⁶ Idem.

³⁵⁷ Corinne Maier, *Lo obsceno*, Tr. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 34.

³⁵⁸ M. Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo...* p. 47.

Para las subjetividades contemporáneas hoy es un hecho lo que en 1982 fue ficción emanada de la intuición de David Cronenberg: hoy es una realidad la productora de su *Videodrome*, “*SpectacularOptical*”, organización política avocada a la sujeción de las existencias, a la obscenidad de las imágenes³⁵⁹. Esta política para la expansión de las prostitución de las subjetividades y de los objetos, hace de los primeros unos destituidos de su profundidad, justo al ser perforados hondamente, además de ser utilizados como meros “pretextos”, lo que implica que dejan de ser irremplazables y únicos, y que más bien devengan intercambiables, que ya no se diferencian de una cosa³⁶⁰.

Para rematar estas conjeturas cito en extenso a Wajcman. Esta cita acentúa que la voluntad de ver todo propia de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, puede ser apreciada como una formación de compromiso, vale decir, como un síntoma, como el efecto reactivo ante una dolorosa imposibilidad que el mundo vivió cerca de mediados del siglo XX:

La alocada multiplicación de fotografías responde a la fantasía de ver todo y conservar todo. La fantasía de ver todo y de conservar todo es la alocada respuesta al siglo XX, que no vio nada. En este sentido, Jean-Luc Godard tenía razón: la economía actual de las imágenes se funda en un pecado original –para él el del cine–: no haber hecho imágenes del exterminio de los judíos. Las cámaras de gas, pero también, antes, las calamitosas trincheras del 14, el genocidio armenio y, después, el gulag, los campos de reeducación aquí y allá, y el resto. El problema ya no es que exista lo irrepresentable, sino que parezcamos en pleno duelo por la ausencia de imagen de lo irrepresentable. Duelo inconsolable. Y todo el mundo hace imágenes todo el tiempo de todo. La superabundancia de imágenes se encara con la falta, la locura de ver todo hace frente a la ceguera de ayer. Hoy, todo se presenta como si ningún suceso debiera escapar a los ojos de nadie. Ver todo, no perder nada y conservar todo: estas tres cuerdas trenzan la fantasía actual (...) el mundo se divide entre el pequeño número que escondió todo y la inmensa mayoría que se lamenta no haber visto nada³⁶¹.

Dar pauta a “ver todo” como rectificación de lo que no se pudo ver es efecto de una frustración. La ruptura de los límites abrió, pues, la era de la frustración.

³⁵⁹ M. Marzano, *La muerte como espectáculo*, Tr. Nuria Viver Barri, México, Tusquets, 2010, p. 20.

³⁶⁰ M. Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo...* pp. 44-45.

³⁶¹ G. Wajcman, *El ojo absoluto...* pp. 256-257.

*

Entre 1956 y 1957 Lacan dedicó su seminario al tema de la “relación de objeto”. Como lo ha señalado su yerno, Jacques-Alain Miller, el título de este seminario es poco “lacaniano”, pues si algo habita de punta a punta el pensamiento de Lacan es la imposibilidad real de que exista “relación”, en el sentido de la compatibilidad, entre sujeto y objeto. Esto responde a que el término “relación de objeto” proviene del llamado post-freudismo, al que tantas críticas dedicó Lacan mismo, particularmente en la década de los 50’s del siglo pasado. Para Lacan el objeto, al menos en la perspectiva freudiana, se ubica más bien en la falta antes que en la relación con él. En este sentido, es menester recordar que desde muy temprano en su obra Freud hablaba del objeto en tanto que irremediamente perdido. Por supuesto, lo que de fondo tramita esta aseveración freudiana, que indudablemente está en la genealogía del objeto a ideado por Lacan, es que para los sujetos la felicidad, aquél objeto que los completaría y haría el cese de la incomodidad de su insatisfacción, es inasequible. El objeto por lo tanto, en psicoanálisis, está en estrecho vínculo con el concepto de goce que ya antes tuvimos oportunidad de abordar. Es decir, la pérdida que pone en juego el objeto en tanto que perdido alude a una pérdida del goce.

En este seminario, reconocido popularmente como el cuarto, Lacan se dará a la tarea de distinguir tres formas de la pérdida del objeto que según su opinión están presentes en la literatura psicoanalítica de manera traslapada. Las tres formas son: privación, frustración y castración. La privación se desprende sobre todo de los trabajos de Ernst Jones quien a través de su concepto de afánisis pensaba rectificar, cuando no suplir, el término de castración utilizado por Freud. Para Jones la afánisis supone la desaparición del deseo sexual. Más puntal, para el galés la afánisis es un miedo más originario o temprano a aquél de la castración. La afánisis es siempre la posibilidad de perder un objeto que dejaría un vacío real, que dejaría un hueco en lo real.

Por su parte, el concepto de frustración proviene de la lectura que hicieron de Freud buena parte de psicoanalistas europeos una vez que habían emigrado a los Estados Unidos de Norteamérica e Inglaterra en razón de la persecución nazi. La frustración, según Lacan, por aquellos días estaba poco a poco remplazando al concepto freudiano

de castración, lo que implicaba una lectura errática que tergiversaba no sólo la teoría psicoanalítica en un punto axial, sino que marcaba la forma en la que los psicoanalistas deberían dirigir una cura. A diferencia de la privación, la frustración no implica el surgimiento de una falta real sino más bien de una imaginaria, de una avería esencialmente imaginaria. En lo que corresponde a la castración, término freudiano a diferencia de los otros dos, la cualidad de la falta que deja la pérdida de objeto es que esta es simbólica. Como puede apreciarse, Lacan lee estas tres propuestas de la pérdida del objeto con la rejilla de su ternario simbólico, imaginario, real, inventado por él apenas tres años atrás³⁶².

Para Lacan lo que está en juego en la distinción de estas tres modalidades de la pérdida del objeto es lo que un psicoanálisis tendría por objetivo, esencialmente: un análisis debe de operar enfatizando la dimensión imaginaria, yoica, o bien, debe de acentuar el peso de lo simbólico en el devenir del sujeto. Evidentemente, la postura del Lacan de los 50's es la segunda: en psicoanálisis un individuo puede y debe de ser conducido a hacer la experiencia de su determinación por el campo simbólico, lo que le permitirá hacer la experiencia de su subjetividad. Para demostrar que esa es la verdadera vía freudiana y para subrayar la validez del concepto de castración, Lacan se dio a la tarea no solo de articular la cualidad de la falta de la que se trata en cada una de las tres modalidades señaladas, sino también señalar el tipo de objeto que se pierde en cada caso, así como detectar la cualidad del agente que provoca la pérdida también en cada caso. Es decir, de acuerdo a Lacan las tres formas de la pérdida del objeto obligan a pensar al menos en tres cosas: agente, objeto perdido, tipo de falta que causa el objeto perdido. Se trata de una multiplicación por tres: tres tipos de falta de objeto, tres tipos de objetos, tres tipos de agente, los cuales, reitero, no podían ser articulados sino a partir de un ternario previo: simbólico, real, imaginario.

A lo largo de su seminario el francés articula, poco a poco, lo que podría llamarse el cuadro de la falta de objeto. Su versión final, y a partir del cual extraeré lo que concierne sobre todo a la frustración es esta:

³⁶² Cfr. J. Lacan, "Conferencia: 'El simbólico, el imaginario y el real'", 8 de julio de 1953, disponible en: <http://e-diciones-elp.net/images/secciones/novedades/Dos%20conferencias.pdf>

Agente	Falta de objeto	Objeto
Padre imaginario	Privación (agujero en lo real)	simbólico
Madre simbólica	Frustración (daño imaginario)	real
Padre real	Castración (deuda simbólica)	imaginario

La privación es pérdida de un objeto simbólico, pérdida que se le atribuye a un agente idealizado. Por ejemplo: que un niño al observar la anatomía femenina considere que a esta “le falta pene” quiere decir que ese objeto que supuestamente falta, el pene, está bañado en lo simbólico. El niño se puede decir: “debería de estar allí dado el valor que para mí tiene”. Si se habla de valores, se está en el plano del lenguaje. En lo real y material de la biología ni a la niña ni al niño le falta nada. Concebir la diferencia anatómica como “más” o “menos” implica que lo que falta, falta pero a nivel simbólico no a nivel real ni imaginario. Por supuesto, el agente de esa falta, de ese pene en nuestro ejemplo, deberá ser alguien cuyo poder es tal que puede arrancar o impedir que eso esté allí, alguien con poderes extraordinarios y por lo tanto, idealizado. Lacan asevera que la privación implica la idea de “un agujero en lo real”. En la sesión del 28 de noviembre de su seminario el psicoanalista remacha su concepción de la privación en tanto que agujero en lo real al decir:

La ausencia de algo en lo real es puramente simbólica. Si un objeto falta en su lugar, es porque mediante una ley definimos que debería estar ahí. No hay mejor referencia que ésta –piensen en lo que ocurre cuando pides un libro en una biblioteca. Te dicen que falta de su lugar, aunque pueda estar justo al lado, y no es menos cierto que en principio falta de su lugar, que por cierto es invisible. Esto significa que el bibliotecario vive enteramente en un mundo simbólico³⁶³

³⁶³ J. Lacan, *El seminario libro 4: La relación de objeto*, Tr. Enric Berenguer, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 40.

En cuanto a la castración el tipo de falta que se genera a partir de la pérdida de un objeto sugiere la idea de “la deuda simbólica”, es decir, aquello que se pierde no es un objeto real sino imaginario. Como diría Lacan con sorna: en psicoanálisis la castración no implica que a un niño le corten el pene realmente, sino que se trata de una operación simbólica que implica que el niño deje de identificarse con aquello que supuestamente completará al Otro, implica no arrancarle lo real que simboliza la potencia (pene) sino inhibir y re direccionar esa potencia. La presencia real del agente es lo que motoriza esa pérdida, su presencia material es la que comanda el abandono con esa identificación. La identificación, por su parte, es un fenómeno no exclusivo pero sí mayoritariamente imaginario. En este tenor, la castración es una operación simbólica que atempera los efectos de difícil soporte que acechan para un sujeto anclado en lo imaginario (identificación). Si lo simbólico no interrumpe lo imaginario tales efectos son que el sujeto, o bien, se estructure como perverso, o bien como psicótico. En términos tal vez más sintéticos la castración es la prohibición del goce sin límites. El ejemplo canónico de la castración es el Edipo: por la interposición de la función paterna un cachorro humano es forzado a abandonar el lugar imaginario de ser aquello que completa al deseo del Otro, Otro por regla representado en la presencia de la madre y su deseo. De manera que la función paterna hace entrar al hombre en el campo simbólico lo que se traduce en el nacimiento en él de la movilidad de su deseo, de ser un deseo de ser lo que le falta al Otro a ser un deseo que se desplaza en la variedad de objetos del mundo. Por esto podría decirse que la castración implica la emergencia de la diversidad simbólica en detrimento de la monotonía imaginaria.

La frustración es, según Lacan, la antesala de la castración, el momento que por lógica la antecede. En la frustración el objeto que se pierde es real. Siguiendo el ejemplo edípico, la frustración significa perder el lugar rebosado en lo imaginario que el sujeto insiste en representar para el Otro, o sea, la frustración implica perder a la madre, léase: la insistencia en hacer posible la plenitud del goce. Aquello que pone al sujeto en la vía de la pérdida de esa identificación es la “partida” de la madre. La madre, con su ir y venir, deja entrever que es depositaria de un deseo que no le colma el niño. Por eso Lacan propone que el agente de la frustración es simbólico, pues lo simbólico se

distingue por la alternancia, por la diferencia, por lo que no se sacia o llena de manera terminante. No obstante, esta imposibilidad estructural de saciar el deseo es vivida por el sujeto en estado de frustración como un daño que se le ajusta sin justificación. Por así decirlo, la frustración alude a la idea de que al niño “le quitan” a la madre, en mexicano “que le dan en la madre”, no que “ella se va”, que ella tiene un deseo que la lleva a otro lado, verdad que es específica del momento de la castración. Es por esto que Lacan señala que la conducta del frustrado es la de la reivindicación, la de las exigencias desenfrenadas: “Concierne a algo que se desea y no se tiene, pero se desea sin referencia alguna a la posibilidad de satisfacción o de adquisición”³⁶⁴. El sujeto en estado de frustración se rehúsa a asumir la falta de goce como un asunto posibilitador del deseo y persiste en hacer del goce una realidad. Podría decirse que el frustrado sustituye la posibilidad de su deseo por su propio sacrificio para que el goce persista, esta forma de ser es específica de las perversiones. De manera que la frustración es la postergación de una posición subjetiva que no se da por vencida ante la prohibición del goce y que toma sobre sus hombros hacer retroceder. Como lo señala Lacan: la frustración es algo parecido a un “esquivo” de la castración. La dimensión de la imagen es intrínsecamente constituyente y constitutiva de la frustración: fetichismo, voyerismo, exhibicionismo, travestismo, etc., todas modalidades de la perversión y provenientes de una persistencia en completar al Otro mediante la irrupción del goce, así lo demuestra. Es por esto que Lacan dedica su seminario sí a las formas de la pérdida del objeto pero lo hace por la vía del análisis de la homosexualidad femenina, la perversión masculina y la fobia infantil, todas estas figuras de la clínica aluden a la importancia, a la magnitud del registro imaginario en la persistencia que un sujeto puede tener, ver nacer en él, por asegurarse que el goce sin pérdida es posible.

En suma, la castración, es la irrupción de lo simbólico como aquello que ordena y da una significación diferente a la pérdida del objeto. La pérdida del objeto por la vía de la castración, hace que la pérdida misma pase de ser algo que se nos quita sin justificación a un don que abre las puertas del deseo descentrado de la insistencia en completar. En otras palabras: la castración simbólica pone un dique a la persistencia

³⁶⁴ *Ibidem*, pp. 38-39.

de la identificación imaginaria que es un estado de frustración desde el cual se está esclavizado y destinado a los funcionamientos perversos. Es por esto que podría decirse que aquello que no es inscripto por lo simbólico se traduce en una rigidez imaginaria o que cuando lo simbólico decae lo imaginario se exagera. En mi opinión la contemporaneidad se distingue precisamente por esto, porque sus días ven un declive de lo simbólico y un ascenso de lo imaginario. En términos de Marcuse, la era contemporánea se distingue porque el “principio de actuación”, que es, recordemos: “la forma histórica prevaleciente del principio de realidad”³⁶⁵, es decir, la forma histórica concreta que adopta la realidad en la que están llamados a orientarse los sujetos, está tejida en buena medida con los estambres de los poderes escópicos, siendo la obligatoriedad de gozar su máximo representante. Esto me lleva a la aseveración, que comparto con François Brune³⁶⁶, que nuestros días son los días de la generalización de la frustración. La gobernanza contemporánea tiene como uno de sus objetivos el hacer de los sujetos unas personas frustradas. En efecto, la violencia del poder se expresa hoy en día mediante la creación de las condiciones propicias para una regresión que va de la castración hacia la frustración. Este fenómeno es particularmente observable y sensible en las generaciones que han nacido en las últimas dos décadas del siglo pasado y en los primeros años que van de este, generaciones que han nacido junto con la multiplicación de las pantallas y de la imagen como la forma primordial de hacer lazo.

*

En su hoy clásica obra *Modos de ver*, el pintor y crítico de arte británico John Berger asevera que en “ningún otro tipo de sociedad de la historia ha habido tal concentración de imágenes, tal densidad de imágenes visuales”³⁶⁷. De esas imágenes las publicitarias son para él las que gozan de mayor difusión. En mi punto de vista, son las imágenes pornográficas y las publicitarias, por supuesto aquellas que las conjugan, las que con mayor puntería fortalecen la lógica de la frustración en el sujeto

³⁶⁵ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Tr. Juan García Ponce, Sarpe, Madrid, 1983, p. 48.

³⁶⁶ Cfr. François Brune, “Los niños de la apetencia”... p. 105.

³⁶⁷ John Berger, *Modos de ver*, Tr. Justo G. Beramendi, Editorial Gustavo Gil, Barcelona, 2000, p. 143.

contemporáneo. “Ningún otro tipo de imagen” como la imagen publicitaria “nos sale al paso con tanta frecuencia”³⁶⁸. Según Berger hemos aceptado la circulación de estas imágenes “como aceptamos el clima”³⁶⁹. La propuesta general de este tipo de imágenes, esenciales para el sostén del discurso del capitalismo, es, según el artista plástico “que nos transformemos, o transformemos nuestras vidas, comprando alguna cosa”. Para ello, las imágenes publicitarias muestran personas precisamente en estado de transformación, lo que en consecuencia las hace “envidiables”³⁷⁰, envidiables, digo yo, en tanto nos las muestran gozando. Lo que es más, la publicidad promete que en la adquisición de los productos con los que nos camela, la dicha será posible, y la dicha aquí es, como perspicazmente lo apunta Berger, no tanto haber llegado a la realización sino que el otro, el espectador, “nos envidie”³⁷¹. De manera que lo que comercializa la imagen publicitaria es el goce de la envidia, no un goce futuro sino inmediato que podría redoblar al adquirir lo que se indica y pasar de envidiar a ser envidiado, de frustrado a frustrante.

De acuerdo a Berger la publicidad “reposa en gran medida sobre el lenguaje de la pintura al óleo. Habla con la misma voz de las mismas cosas”³⁷². Nos recuerda nuestro autor que tal pintura “era, por encima de todo, una celebración de la propiedad privada” y es esto lo que se subraya en la publicidad. Se trata, pues, de la posesión del objeto revestido con los oropeles del objeto perdido que causa el deseo, objeto a lacaniano. En *La noción de gasto* de Bataille podemos encontrar un pasaje que alude a lo recién expresado:

Con escasas excepciones, remilgos parecidos se han convertido en la principal razón de vivir, de trabajar y de sufrir... A pocos pasos del banco, las joyas, los trajes, los coches aguardan en los escaparates el día en que servirán para establecer el creciente esplendor de un siniestro industrial y de su anciana esposa, más siniestra aún. Un peldaño más abajo, unos relojes dorados, unos aparadores de comedor, unas flores artificiales prestan unos servicios no menos inconfesables a unas parejas de tenderos³⁷³.

³⁶⁸ Idem

³⁶⁹ Ibídem, p. 144.

³⁷⁰ Ibídem, p. 146.

³⁷¹ Ibídem, p. 147.

³⁷² Ibídem, p. 152.

³⁷³ Georges Bataille, *Obras escogidas*, Tr. Joaquín Jorda, Barral Editores, Barcelona, 1974, p. 50.

El perfeccionamiento de la reproducción de la imagen ha hecho que la atracción por los objetos suba a niveles insospechados. De hecho, la imagen cada vez más ocupa el lugar del objeto real, del contacto real con él. Este fenómeno trae consigo una indistinción entre la realidad concreta y la virtualidad. Esta indistinción entre lo real y lo imaginario implica una merma de los poderes demarcadores de lo simbólico, pues es su función precisamente delimitar dónde está lo virtual y donde lo real concreto, ubicar la frontera entre lo representado y la representación, entre lo presente y su duplicación. Tal vez sea por esto que de acuerdo a Berger: "Para la publicidad, el presente es insuficiente por definición"³⁷⁴.

Berger aborda también los nexos entre la democracia y las imágenes. La libre empresa, el derecho a elegir y buscar la realización son, como sabemos, valores que, al menos en lo manifiesto, se nos dice trae consigo la democracia. Sin embargo, tales cosas en verdad no suelen ocurrir dado que las condiciones históricas y concretas de la realidad contradicen su efectiva existencia. Es evidente que eso que se llama "democracia" es la forma moderna perfeccionada de mantener la dominación de las mayorías por unos cuantos a escala mundial. En este sentido, "la publicidad convierte el consumo en un sustituto de la democracia. La elección de lo que uno come (viste, o conduce) ocupa el lugar de la elección política significativa". Es así que "la publicidad ayuda a enmascarar y compensar todos los rasgos antidemocráticos de la sociedad"³⁷⁵. Esta una razón más que sustenta que la explotación de lo escópico es una de las herramientas fundamentales del poder contemporáneo. Ahora bien, ese enmascaramiento tiene también el efecto de re direccionar el malestar de la dominación, éste pasa de ser ubicado en lugar de en las formas de funcionamiento del capitalismo en la poca pericia que el sujeto ha tenido para acceder a la publicitada dicha: "el propósito de la publicidad es que el espectador se sienta marginalmente insatisfecho con su modo de vida presente. No con el modo de vida de la sociedad, sino con el suyo dentro de esa sociedad"³⁷⁶. Dadas estas circunstancias el sujeto se perfila hacia dos opciones:

³⁷⁴ J. Berger, *Modos de ver...* p. 159.

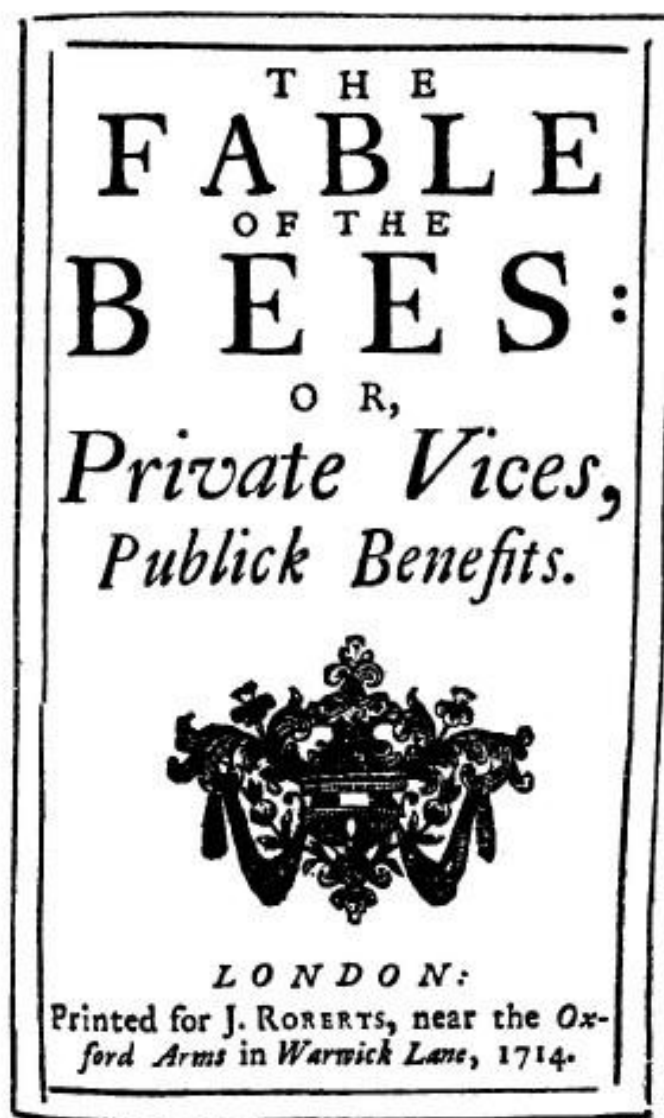
³⁷⁵ *Ibíd.*, p. 164.

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 157.

o cobra plena consciencia de esta contradicción y de sus causas, y participa en la lucha política por una democracia integral, lo cual entraña, entre otras cosas, derribar el capitalismo; o vive sometido continuamente a una envidia que, unida a su sensación de impotencia, se disuelve en inacabables sueños³⁷⁷.

Otra forma posible de decir lo que Berger sentencia, es decir que al sujeto actualmente se le imponen dos vías: crítica y subversión de la dominación o permanencia en la impotencia, la cual por cierto, para Lacan deriva en línea directa del registro imaginario. Se trataría, por lo tanto, de hacer la experiencia de la imposible dicha por la senda de la asunción de la castración, o mantenerse en el estado de la reivindicación desde el cual la envidia, la pauperización de lo simbólico, el ascenso de la violencia, del odio, la agresividad y de la vergüenza identitaria ven la ocasión de su reforzamiento.

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 162-163.



Portada de "La fábula de las abejas" de Bernard Mandeville", 1714.
Un libro de nuestra época

TERCERA PARTE

VII

CONCLUSIÓN EN MODO PROPÓSITO O DE LA POSIBLE CASTRACIÓN DEL PODER ESCÓPICO

A lo largo de este trabajo he querido subrayar las peligrosidades de la pulsión escópica. Con Freud y con la tradición griega la pulsión de ver ha sido dimensionada como determinada por la voluntad de apoderamiento, de penetración, como poder fascinante y ocasión para el castigo como pago por haber caído en tal fascinación. Por la vía de Sartre y de algunos desarrollos de Lacan ha quedado de manifiesto la relevancia de tal pulsión como factor constituyente del yo y por extensión de la subjetividad. Tales factores constituyentes, por así decir, “positivos”, en ambos autores no dejan de estar rebosados de punta a rabo por cierta “negatividad”, en particular dicha pulsión y el objeto que pone en juego, la mirada, han sido ubicadas por ambos como fuente de donde brota la vergüenza y halla ocasión la emergencia de la cosificación. Con ambos autores se ha hecho también más palpable, según creo, la intrínseca relación entre lo escópico y el exceso del goce, es decir, ha quedado establecida la relación de la afectividad con la tríada pulsión de ver-imagen-mirada. Esta línea de pensamiento condujo a revisar la necesidad cultural de reprimir o atemperar los poderes de lo escópico mismo. De alguna manera, puede decirse que la cultura en buena medida se funda en relación a la sofocación de la violencia escópica, al menos así es concebida la cuestión en particular por pensadores de la tradición judía como Freud y Benjamin. Dicha sofocación nunca es exitosa por completo, pues nunca se consigue que algún quantum de goce subsista en toda subjetividad. Esta falla inevitable de la represión, razón de ser del malestar en la cultura, es una hendidura mediante la cual el poder infiltra una de las lógicas para el logro de su hegemonía, a saber: la explotación de los sujetos a través de su encadenamiento al goce escópico.

La fascinación por lo imaginario, semblante que promete el reencuentro con el goce faltante por la vía de la envidia, la avidez y los celos (abanico de la frustración), es en la modernidad (era que ve precisamente un ensanchamiento de lo imaginario)

modelada por el poder para el olvido del deseo, y por ende, para el olvido de lo perdido que nos constituye y que es la matriz para el cuestionamiento, posibilidad siempre alarmante para el amo. Más puntual: este trabajo ha desembocado en señalar la complicidad que el poder encuentra con las características de la pulsión escópica y la mirada para el sostenimiento de su dominancia. Mi tesis es que el poder, a través de las virtudes negativas particularmente del campo escópico, efectúa una regresión para las subjetividades a nivel masivo, si se quiere se trata de una suplantación: aquella que implica delegar el lugar de la castración a la frustración. Si esto es así, quiere decir que los sujetos son cada vez más aventados, a veces invitados con sutileza, a hacerse de un funcionamiento perverso tal y como lo señala Dufour: irrupción del egoísmo, de la desvergüenza, de la no compasión, del no asco, de la voluntad de apoderamiento que en su multiplicación pone en seria crisis el sostenimiento de los pactos culturales que hacen soportable la vida. En suma, los funcionamientos perversos traen consigo, además de ser apuntalados por, cierta erosión de la tradición. Más allá del carácter conservador que esta idea acarrea, lo que he querido remarcar es que esa pérdida de la tradición conlleva el tambaleo de la función simbólica que delimita el goce. Si la cultura contemporánea, en razón del perfeccionamiento de las técnicas de reproducción y representación, se perfila como una cultura del goce escópico, y el goce es aquello contra y a partir de lo cual se erige la cultura misma, tal vez estemos ante una época en que la cultura exagera la presencia en su meollo de aquello que amenaza con deteriorarla de manera importante.

En este último apartado quisiera dar ocasión a una reflexión a lo que, desde mi punto de vista, y en consonancia con los discursos de la filosofía, el psicoanálisis y la mitología griega de los que he echado mano, alude a los límites del poder escópico, a aquello que alude, pues, a la presencia de un imposible para la dominación escópica, es decir: a continuación pretendo puntuar la presencia de la castración del poder allí en donde más parece no tener límite. Eso que llamo castración del poder escópico implica trabajar la noción de “sombra”, con la formalización del objeto causa del deseo por parte de Lacan, objeto *a*, y con el mito griego en el que se nos narra cómo el sueño, esa conexión estrecha con lo inconsciente, pone coto al poder ocular, evidentemente aludo aquí al mito de Argos Panoptes. Desde mi punto de vista, el límite que estos tres

temas abordan a nivel teórico y mitológico, hoy en día son puestos en marcha por algunos artistas visuales contemporáneos. De manera que tal vez la propuesta principal de lo que sigue, sea cómo en lo imaginario mismo se halla la potencia para interrumpir el fluido del poder en su faceta escópica.

*

Retomo el tema de la pornografía, tan caro él en el desarrollo de este escrito. Tal vez en ningún ámbito de lo imaginario popular sea tan palpable la vocación al goce de la pulsión escópica, el talante violatorio y fascinante de las imágenes, como en la pornografía. Tal vez ningún género cinematográfico como el del porno sea tan explícitamente escópico. En el porno la voluntad de apoderamiento y la promesa del goce que apagaría el deseo constituyen el eje de su entramado imaginario. En adición, la ideología del “goce espeleológico”, aludida por Marzano, tal vez no sea tan manifiesta en ninguna representación de la cultura como en el porno. Es por eso que justo en ese producto de la industria cultural, si bien es cierto que de manera no tan obvia, se puede sentir la presencia de aquello que no es susceptible de captura, de cierre. La pornografía, retomando a Levinas, está atravesada por aquello “que incesantemente se escapa”³⁷⁸. La lógica pornográfica, es decir su construcción “según el modelo mercantil de la transacción y la utilización”, o sea: “la puesta en escena de la aptitud económica de poseer bienes e intercambiarlos, la puesta en escena del intercambio que se opone a la irreversibilidad de las caricias y los besos, que caracterizan a la sexualidad humana”³⁷⁹ acentúa la presencia en ella de un inasible en el cuerpo propio y en el del otro. Tal ausencia, que sin embargo, estructura la trama del porno, es la fugacidad del ser. Hay algo que a los cuerpos enfrascados en el zoom carnal se les cuele al ritmo de sus fricciones y eyecciones, hay algo en ellos, en quien los mira y en quien los filma, que queda irremediamente eludido, y esto es la imposibilidad de capturar aquello que causa la desesperada transacción pornográfica. El personaje principal del porno nunca es filmado, lo cual determina queda sea

³⁷⁸ M. Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo...* p. 43

³⁷⁹ *Ibidem*, pp. 46-47

suplementado por su gemelo negativo: el goce. Ese personaje es el deseo, indecible aunque articulado, autor de las máximas desesperanzas y aferramientos, tanto como de las más excitantes ilusiones. Dice Marzano: “Y si hay algo siempre del otro que uno toma, también hay una parte que escapa, que queda por desear. En el goce erótico incesantemente hay una *falta*, una *ausencia*”³⁸⁰. Allí en donde en apariencia o de entrada está la promesa de poseer al otro, justo allí es en donde se lleva al extremo la imposibilidad de poseer no sólo a ese otro, a esos otros, a esa otra y otras, sino también y sobre todo a un mismo que allí se sumerge. Se trata de una evidencia con la que topa el porno: “No podemos tener el “todo” del otro. Nuestra falla ontológica es estructural, y el otro permanece más allá de la posesión”³⁸¹. Eso que se escabulle en el espectáculo porno es el ser, aquello de lo más íntimo que es también de lo más extraño. La intimidad, pues, es aquello que se pretende capturar ocularmente en el porno.

Podría decirse que la pornografía en su conjunto, si bien puede servir para la salida del exceso, representa un ataque burdo a la intimidad, en tanto la intimidad “remite a lo que es interior, profundo, y con frecuencia la palabra fue utilizada tanto para indicar el fuero interno de un individuo como para evocar la índole estrecha del lazo familiar o amoroso”. De tal manera que esa intimidad porno al estar gobernada por el ansia superyoica de posesión deviene más bien en intimidación, en acorralamiento en donde el deseo y el erotismo salen expulsados. El contrasentido del porno consiste en querer atrapar el deseo, justo eso que irremediabilmente resulta fugitivo. El deseo, su causa, la posibilidad de que se vista de erotismo es lo irrepresentable en el porno. Hay algo real que en la pornografía hiperrealista es insobornable. Se trata de algo oculto pero existente, se trata de algo que ensombrece los sets iluminados del porno. Asevera Wajcman al respecto:

Lo íntimo es también el lugar en el que el sujeto se mira interrogativamente y en el que se hace enigma, en el que se revela que no es transparente para sí, en el que se manifiesta su parte de sombra. Esa parte cerrada a la mirada del Otro resulta opaca para su propia mirada”³⁸².

³⁸⁰ Ibídem, p. 50

³⁸¹ Ibídem, p. 63.

³⁸² G. Wajcman, *El ojo absoluto...* p. 43

Esto explica por qué no es rara la presencia de la angustia al ser espectador de la pornografía en sus diferentes manifestaciones, pues ésta se enarbola como una aproximación a ese lugar oscuro en donde habita el ser y que al no poder ser aprehendido relanza la búsqueda. La lógica del “todo mostrar” tiene como corolario el toparse de frente con un indecible, con un innombrable que espanta.

De un modo o de otro, si lo más íntimo está de uno, lo íntimo se perfila como un lugar, no de pura libertad, sino de verdad; es decir donde el sujeto surge en su opacidad, en su irreductible división. Lo cual explica que, siendo un lugar de secreto y de sombra, lo íntimo pueda serlo también de pudor³⁸³.

La pornografía quiere hacer ver la verdad pero desconoce que esa verdad desarticula su escena. De esta manera existe algo que atenta contra el poder escópico allí precisamente donde en el papel más opera. Lo que se oculta al afán de apoderamiento escópico es que los ojos no pueden ver el ser del cuerpo que goza en tecnicolor. Sin tener consciencia de ello, la pornografía termina siempre por aludir a un fracaso del poder pulsional, pues en ella el protagonista último es lo oculto del ser. Precisamente es una imposible mirada al ser que goza la conclusión de toda aventura pornográfica, y es por esto que más que aventurada la experiencia es más bien hija de la desventura. Eso que la pornografía muestra sin quererlo ni saberlo habría que convertirlo en arma de subversión, a saber, de lo que se trataría es de hacer patente al armazón escópico del amo el hecho de que no sólo a quien domina se le escapa el ser que lo constituye sino que su propia estructura alberga un ser, una causa valga decir, que a él mismo se le cuela, es decir: evidenciar que el ansia de dominio, de posesión, tiene su raíz en una falta irresoluble. Es desde aquí que “Oponerse a los invasores de lo íntimo impone defender la sombra”³⁸⁴.

Precisamente otra forma de aludir al alcance de lo escópico que ha sido expropiado por el poder contemporáneo, es señalar que su objetivo es extinguir la sombra: “Serge Daney, crítico de cine, decía que la televisión había matado a la sombra. Hoy, todas las tecnologías de la mirada se han unido bajo la consigna de la ideología científicista:

³⁸³ Ibídem, p. 44.

³⁸⁴ Idem

¡Abajo la sombra!” Es desde aquí que: “Salvar lo íntimo, salvar al sujeto es hoy salvar la sombra”³⁸⁵. Otro posible nombre para la sombra, en psicoanálisis, sería el de objeto a, lo que equivale a decir que la gran aportación de Lacan al psicoanálisis en sus aspectos clínicos y críticos de la cultura es la de haber formalizado la sombra.

*

En un artículo en castellano aparecido en el año 2000 Jean Allouch escribió: “al menos que yo sepa, nadie ha señalado de manera precisa en qué consistió la invención del objeto a minúscula, cómo fue producida tal invención, o en qué momento tuvo lugar”³⁸⁶. Por supuesto, Allouch intentará responder a lo que se pregunta en su artículo.

El momento de esta intervención no es cualquier momento. Como para una buena cantidad de verdaderas innovaciones teóricas, ésta se produce sobre un fondo de perturbación. El norte se perdió, hasta los fundamentos de la problemática, que parecían, también ellos, vacilar. Todo esto en... *L'angoisse* (seminario de 1962-1963). Tanto y a tal punto que si sólo hubiera que conservar en total una sola sesión de los seminarios de Lacan, en mi opinión debería ser ésta, del 9 de enero de 1963, incluido el pasaje al acto de Lacan (como realmente debemos designarlo), cuya huella registra la estenotipia en el seno de páginas tan indispensables como mal arregladas, repletas de tachaduras, subrayados intempestivos, correcciones manuales hechas por Lacan, de comentarios de alumnos, de errores diversos. Si fuera necesario, en esas páginas, reducir todavía más el material a dos o tres líneas, entonces elegiríamos éstas, que marcan nada menos que el paso más importante franqueado por Lacan desde su invención del ternario simbólico imaginario real en 1953³⁸⁷.

Si bien en la obra de Lacan la alusión a un objeto que causa el deseo, mismo que encuentra su genealogía en el “objeto perdido” freudiano, ya se había asomado en sus elaboraciones previas al año 63, lo que Allouch subraya es que su formalización, es decir, su radical distinción con otra noción de Lacan en particular, quedará en esta sesión del 9 de enero de 1963 establecida, paso necesario para mantener rigor teórico y clínico. En específico, en tal sesión, que viene por cierto en el marco de todo un

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 46.

³⁸⁶ Jean Allouch, “La invención del objeto a”, en *Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis*, México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C., núm. 1, primavera de 2000, p. 9.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 12.

seminario dedicado al afecto que no engaña, la angustia, Lacan efectúa una demarcación, distingue claramente el objeto *a*, del *a* que ya venía utilizando y que hacía alusión al otro especular, es decir: “como objeto, *a* minúscula no tendrá más nada que ver con el pequeño otro” que en el álgebra lacaniana también se escribía con una “*a*” por su origen en la palabra francesa “*autre*”, y que alude no al gran Otro (A) sino al prójimo. Por ejemplo en los llamados “Esquema óptimo” y en el “Esquema L”, así como en “El grafo del deseo”, Lacan abreviaba la presencia del otro imaginario con una “*a*”. En una palabra, Lacan, ese día de enero del 63, depende terminantemente la causa del deseo del ámbito de lo especular, de lo imaginario precisamente. Con este paso queda acentuado que en psicoanálisis se trata de la objetividad antes que de la objetividad. Lacan llegó entonces a una decisión crucial: “A menos que se acepte la más grande confusión, la letra “*a*” no puede designar entonces a la vez, en su álgebra, al otro y a lo que, esencialmente, escapa al otro”³⁸⁸. Parece un sendero sencillo pero las consecuencias son radicales: no es lo mismo concebir “*a*” como el otro que hace semblante de tener y/o ser el objeto de deseo, a concebir esta letra como aquello que nadie es ni posee; no es lo mismo concebir el deseo como algo susceptible de ser colmado por la representación de un objeto, que concebirlo causado por la ausencia de un objeto que no es cosa. El “*a*” ya no será más, desde este momento, el otro, sino lo que le falta. En este sentido, es que Lacan concibe cabalmente el objeto *a* como aquello que causa el deseo, como esa falta de goce imposible de ser llenada. Desde esta perspectiva se puede afirmar que la quiebra de las lógicas del poder pasa por evidenciar que los objetos (mercancías) que oferta para la enajenación de los sujetos no son más que semblantes de un irrepresentable. Por supuesto, y como hemos visto, dentro de la gama de mercancías que vehicula el discurso del amo, las imágenes ocupan un lugar preponderante.

En suma, Porge señalará por su parte que la escritura del objeto falta, objeto *a* producto de la castración de la que nace el deseo en su carácter metonímico, se escribe precisamente mediante una “*a*” porque desde varios costados se justifica que esta letra nos remite a la idea de pérdida. La “*a*” es la primera letra del alfabeto y en la tradición judía se observa que falta en la creación del mundo: en la biblia el alfabeto

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 14.

empieza con la letra “*beth*” no con “*aleph*”. “a” es también la privativa en las lenguas latinas, supone el “sin”: “apático”, “ateórico”. Por último, con la letra “a” empieza el verbo “tener” en francés: *avoir*. Paradójicamente lo que nunca se tiene es esa “a” inicial³⁸⁹. En razón de esta elaboración mayor Lacan puede entonces decir que la angustia, a la aludía más arriba, no es tanto ocasionada por la ausencia del objeto sino por su proximidad, es decir, la amenaza de decadencia del sujeto no se relaciona con el carácter insatisfactorio con que lo lacra el deseo vía la castración, sino con la posibilidad del cese del deseo, su clausura. Es por esto que el propio Lacan afirmará que los totalitarismos se posicionan en la perspectiva de agotar el vacío del objeto a. En efecto, los totalitarismos operan en contra del deseo y de su causa³⁹⁰.

Jean Allouch nos ofrece un cuadro comparativo entre el objeto convencional, dice él fenomenológico, y el objeto a inventado por Lacan. Lo remito para ahondar en la profunda diferencia que hay entre el semblante del objeto del deseo y la causa del mismo:

Objeto a minúscula

Objeto fenomenológico

no especularizable	Especularizable
no intercambiable	Intercambiable
no comunicable	comunicable
no común	común
no repartible	repartible
no utensilio	utensilio
no desplazable	desplazable
no cotizable	cotizable
no socializado	socializado
correlativo de la fantasía	no correlativo de la fantasía

³⁸⁹ Erik Porge, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, trad. Viviana Ackerman, Buenos Aires, Manantial, 2007, pp. 215-216.

³⁹⁰ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Logique du fantasme (1966-1967)*, staferla.free.fr, sesión del 16 de noviembre de 1966, p. 7.

anterior al objeto común	posterior al objeto a
en relación con la pérdida	sin relación inmediata con la pérdida

Con estos elementos quiero cerrar este escrito con una propuesta. Una propuesta que no tiene empacho en presentarse como subversiva en relación al poder escópico, el cual, como espero haber demostrado, constituye uno de los armazones primordiales de la dominación contemporánea. Tal propuesta supone que a través de la concepción del objeto a, a través de su “puesta en marcha”, por así decirlo, se abra una vía, si se quiere modesta, pero al fin alternativa, para contrarrestar la hegemonía escópica del poder.

En mi opinión, los alcances del discurso psicoanalítico, en tanto que clínica del uno por uno, son limitados para la empresa apuntada. Es necesario el apoyo de otras prácticas, particularmente del arte. Quiero decir que tal vez sea por la vía de la creación artística que de manera masiva, se pueda reabrir la brecha por la cual pueda aspirarse a una detumescencia del poder escópico, o al menos, para la emergencia de momentos privilegiados de su suspensión. El psicoanálisis puede aportar la radical concepción de la causa del deseo como factor subversivo, el arte puede aportar su concreción como experiencia estética y racional accesible para un mayor número de sujetos. En este sentido me aúno a la concepción que Wajcman tiene del objetivo del arte visual contemporáneo a la luz de las peligrosidades de la pulsión escópica. Según este autor:

Develar la mirada implica también poder sustraerse de ella. La exigencia es nueva –por lo menos en ciertos aspectos- y parece contradecir la esencia mostrativa del arte. No someterse al imperativo de transparencia impone no incrementar lo visible sino quitar de lo visible. Por lo tanto, la fórmula de Klee deberá de ser revisada y deberá enunciar para el arte un nuevo programa: *El arte no reproduce lo visible, vuelve invisible*³⁹¹.

“Hacer invisible” tiene aquí el valor de esforzarse por señalar la castración del amo, dejar de suponerlo, mediante una estética apoyada en la distorsión, en la invisibilidad y el agujerado, como un Otro completo. En suma, de lo que se trata es de dirigirse al

³⁹¹ G. Wajcman, *El ojo absoluto*... p. 159.

inconsciente del amo, no a su juicio, a su razón, a su debate o a su argumento; no a su consciencia ni a su semblante sino a su inconsistencia estructural en tanto se sostiene en el discurso. Se trata de circunscribir su imposibilidad, pero para eso lograr, es menester primero fracturar su imagen, fracturar la “coraza caracterológica” que camufla su falta.

La subversión de la consistencia imaginaria del poder, me parece, no se puede hacer sin el recurso a lo imaginario mismo. La subversión ante la vida que se nos obliga a vivir, en la cual lo imaginario juega un rol insoslayable, no puede, no podrá advenir, si los dominados no se apropian de los poderes de lo imaginario. Veneno mata veneno. Imaginario como arma para la rebelión contra el imaginario dominante. Esto implica desarraigarse de la concepción dominante de lo imaginario. Comúnmente a lo imaginario se lo concibe como algo esencialmente alienante, engañoso, proveniente del “ala derecha” de la conceptualización; se lo concibe, y esto pasa también en los ámbitos lacanianos, como un aliado de la dominación. Esto es cierto, pero lo imaginario, per se, es apolítico, de lo que se trata es de apropiarse de sus potencias críticas. En lo que sigue pretendo esto precisamente: subrayar que es en lo imaginario en donde subyacen los poderes contrarios a la hegemonía escópica que sostiene a la gobernanza contemporánea como nunca lo había hecho. Algunos artistas contemporáneos, a mi entender, lo han hecho ya. Es necesario seguir por la senda que han abierto.

*

En 1945 Lacan escribió uno de sus artículos más complejos. Se trata de un texto de lógica y su nombre es “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”³⁹². No quiero entrar ahora en la descripción del texto, eso me desviaría de aquello que ahora quiero rescatar de él. Eso que quiero rescatar es la propuesta lacaniana de la existencia de tres momentos lógicos siempre presentes en aquello que se llama “acto”, es decir, en aquello que efectúa un cambio irreversible en la realidad

³⁹² Cfr. J. Lacan, “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 24ª edición, 2005, pp. 187-203.

y por supuesto en la subjetividad de los agentes que lo ejercen. Se trata de tres momentos que se pueden ubicar en el desarrollo de todo análisis si es que éste se lleva hasta sus últimas consecuencias. Dichas “últimas consecuencias” pueden nombrarse, tal vez, de varias maneras. La que me interesa rescatar aquí es aquella que implica que un análisis se termina cuando el sujeto asume no tanto su castración sino la del Otro, la inexistencia irrefutable de la ausencia de un garante de la vida, de un saber absoluto sobre el ser, ausencia de un bálsamo para la cura de la fractura subjetiva que conlleva a una crítica de todo poder que quiera engullir el particular en el universal. Los tres tiempos que Lacan ubica en su texto, vías para un cambio de estatuto de la subjetividad son: 1) Tiempo de la mirada; 2) Tiempo para comprender; 3) Tiempo para concluir. Su orden es estricto. Se trata de otro ternario en la obra lacaniana, un poco olvidado o eclipsado en razón de la fuerza del ternario real, simbólico, imaginario.

El tiempo de la mirada se trata, en concordancia a mis fines, del momento en que el sujeto puede toparse con el fenómeno de un par de ojos que lo observan, con la presencia enigmática e impersonal de una otredad que lo interpela. Se trata de un momento mudo que sin embargo demanda al sujeto y lo llama a comprender la profundidad de su situación ante esa alteridad.

El segundo momento lleva al sujeto hacia un esfuerzo, el esfuerzo que implica comprender la situación en la que está inmerso, paso necesario para un acto. El segundo momento es, pues, el de la calibración de la determinación del sujeto, más llanamente: de la “caída del veinte” de su estatuto de sujeto, de su sujeción por tanto. Se trata de un momento de claridad, pero no de calma, más bien de forzamiento a dar un paso más, a tomar otra posición ante el Otro. En este momento emerge una distorsión de la personalidad y un umbral por el que el sujeto en su castración puede advenir.

El tercer momento es el momento de la decisión, incluso de la precipitación. Momento en el que el sujeto ya no se detiene ante el enigma de la castración del Otro y lleva a cabo un acto irreversible que determinará su existencia de allí en más. Momento de concluir: momento del abandono de la condición de impotencia.

En términos clínicos, el momento de la mirada es el de la suposición de que hay un Otro que sabe de mí, mientras que el momento de concluir es el momento en el que el Otro en tanto lugar del tesoro de mi saber cae, momento de la inexistencia de un Otro que sepa mi saber, lo cual llama al movimiento. El momento para comprender, por supuesto, es el trayecto-bisagra que va de suponer que hay un Otro sin falta al de saber que no hay Otro del Otro.

Quiero ahora proponer, en base a estos tres tiempos lógicos, otros tres tiempos para la subversión imaginaria del imaginario del amo y quiero ejemplificarlos con algunas obras de arte visual contemporáneo. Propongo entonces estos tres tiempos: 1) Tiempo de la mirada del poder (tiempo de la mirada en Lacan), 2) tiempo de la distorsión de su imagen (tiempo para comprender), 3) tiempo del agujerado de la imagen del amo (tiempo de concluir).

*

El tiempo de la mirada del amo lo concibo como la puesta en evidencia de que lejos de poseer el mundo mediante los ojos, los sujetos son más bien poseídos por la mirada, una mirada que en la actualidad ha sido expropiada por el discurso del amo. En la lógica de la insurrección ante el poder escópico, se trataría, por tanto, de hacer visible que somos dominados desde un punto que no vemos por una gobernanza que cae sobre nuestro cuerpo y nuestras palabras. Dentro del amplio abanico del llamado “arte contemporáneo”, existe un artista francés, como lo señala Wacjman, en cuya obra podemos toparnos con la preocupación por hacer visible la invisibilidad de la mirada del poder. Se trata de Renaud-Auguste DORMEUIL. Retomo un par de obras de su serie titulada “*Lock*” de 1999.



Renaud Auguste-Dormeuil
Lock #6, 1999



Renaud Auguste-Dormeuil
Lock #4, 1999

Con ferocidad y crudeza Dorneuil hace visible la invisibilidad de la mirada del poder mortífero del Otro. Las imágenes insinúan, cuando no es que lo dicen literalmente, que el espectador de ellas, en el momento mismo en el que las ve, tal vez esté también en la mira de un infrarrojo (al menos de una cámara seguro), en el ojo de alguien que le apunta desde un punto que no puede ver. Por supuesto, si se piensa en términos políticos el asunto, esa mirada anónima es la mirada del poder, un poder que se distingue también por hacer creer en la libertad mientras que su verdad es que repele no tener a la vista los cuerpos, siempre vigilados y potencialmente susceptibles de castigo, para decirlo con Foucault. Es dudable, en mi opinión, que exista alguna posibilidad de subversión de la hegemonía escópica sino antes se hace manifiesto su alcance. Esto hace Dorneuil. Tenemos aquí el primer momento de los tres que propuse: tiempo de la visibilidad de la invisibilidad de la mirada del poder.

El segundo momento, el cual he llamado, “momento de la distorsión de la imagen del amo”, es, sin tapujos, un momento de contra ataque. Es a la par un momento de agresividad. La agresividad, a diferencia del odio, el cual supone hacer desaparecer todo rastro de una subjetividad en la realidad, se dirige más bien a hacer caer la imagen del otro, en este caso no de cualquier otro sino del amo escópico contemporáneo. De lo que se trata acá es de tergiversar su supuesta completud imaginaria. Se trata de erosionar su correspondencia armónica en los planos tanto de la imagen como en el de su discurso (sentido). El tiempo de la distorsión es la aplicación de la lógica del rompecabezas sin solución, es la lógica del collage que interrumpe la correspondencia imaginaria del amo entre su poder y su presentación. Es por tanto, la develación, el anuncio de que se sabe que la mirada del amo no está allí en donde se nos presenta. La distorsión de la imagen del amo es un ejercicio que se burla del trabajo que éste ejerce por sostener su envoltura imaginaria, sus insignias, sus encabezados, sus dictados en forma de honorabilidad. Una vez detectada la mirada del amo, se trata de empolvarla. Para ejemplificar lo que digo, retomo ahora otra obra de Dorneuil y una del mexicano Luis Carrera Maul. En ambas se ataca de manera frontal el imaginario del amo, una en relación a su imagen tal cual y otra en relación al sentido que inyecta. Las muestro.



Renaud Auguste-Dormeuil
Les Ambitieux #18, 2008



Luis Carrera Maul
Páginas Amarillas (Barcelona, 2000)
2002

La distorsión de la imagen “de estudio” de un general del ejército “gringo”, la pérdida de sus ojos y el rescate de sus emblemas de poder, emblemas que se ubican en las dimensiones fálicas imaginarias y simbólicas, vuelven risible su envergadura. Lo real de sus ojos, “ventanas del alma” se dice, quedan como un residuo en la obra, como un resto. Esta situación da la impresión de que el que está allí retratado con la abierta intención de reforzar la solemnidad y alteza del poder del amo, no es más que ropa sin cuerpo, tela sin carne. El personaje allí mostrado y sus emblemas dejan de ser entonces una unidad y devienen pura parcialidad: orejas, estrellas rotas, mirada errante. El poder necesita, lo vengo de decir, mostrar su “envergadura” como política de amedrentamiento y justificación de y para su hegemonía. El poder necesita presentarse, si se me permite lo vulgar, como “una verga dura”. El trabajo de Dormeuil ejerce sobre ella la detumescencia al distorsionar su imagen, lo que alude a un real. Se trata de la acentuación de la dimensión real del falo, siempre decepcionante en relación al alarde de él en lo imaginario.

Por su parte, el trabajo de Carrera opera sobre el sentido que inyecta el poder no sin recurrir a la imagen. El sentido, en el plano del discurso, es para Lacan imaginario. De allí sus innovaciones mediante la escansión, ruptura, pausa del sentido, en la dirección de la cura. Carrera revuelve la dirección oficial de la información y con ello atenta contra el saber del amo. Introduce así un mareo del discurso, lo vuelve literal: *dis*-curso, *dis*-continuidad, que pone en entredicho la lógica de la sustancialidad del yo. Apunta con ello Carrera que no hay Otro del Otro, que algo siempre se desvanece en el ejercicio de cordura de la información que es siempre un dictado a seguir.

Ambos trabajos pavimentan la posibilidad del arribo, diría mesiánico, de la ruptura de la fluidez del poder. Anuncian el arribo del horror del amo. Ese horror nunca ha sido otro que no poder evadir la castración, caer en la cuenta de la ridiculez que supone querer poseer y querer ser como alivio para el carácter efímero de todo *parlêtre*.

Finalmente, el tercer momento, momento de concluir la operación de subversión del poder escópico, es el momento de mostrar lo inmostrable, eso inasible, no fotografiable, y por tanto, no reproducible que es la castración que nos hace hablar y desear. Ese espacio sin espacio fijo en donde habita la diferencia, enemigo número uno del poder por definición. De igual forma, me apoyo ahora en dos obras más. Una

más de Dormeuil, para no variar, y otra de la colombiana Doris Salcedo. Primero la del francés, verdadero himno al objeto a lacaniano:



Renaud Auguste-Dormeuil
From Here to there

Dormeuil presenta el proyecto de una instalación que no me deja de hacer pensar en la forma que Freud alude a las zonas erógenas: borde que es a la vez agujero, indicio corporal irrefutable de nuestra fractura. Este trabajo es también un ano, un anillo por el que se cuela todo eventualmente, por el que también un desperdicio puede regresar. Es también un ojo de agua que conecta con lo real, con lo imposible, con aquello que no deja de no insistir. Se trata del espacio del vacío que las hegemonías, sean las que sean, detestan tanto como se puede detestar el olor de la mierda o la mirada fija. Esquema de la pulsión, visibilidad del hoyo por donde se va la vida, con todo y sus juegos de poder.

Doy paso a la obra de Salcedo. Es esta:



Doris Salcedo
Shibboleth

Esta grieta de 147 metros de largo presentada en el hall de la Galería Tate de Londres, en verdad me deja poco espacio para la argumentación. El nombre de la obra, judío, me hace pensar en Freud y en Benjamin, en Horkheimer y Adorno. No me hace pensar igual en Fromm... pues esta obra si bien es humanitaria no es humanista dado que presenta la barración del mundo. Como diría Freud, el psicoanalista (añadir al filósofo) siempre está dos o tres pasos atrás del artista que, si bien no sabe lo que hace, lo hace. En este caso, la foto de la obra añade algo más a la misma, con lo que podemos apreciar que la reproducción no siempre resta aura a la obra de arte. Lo que se añade al fondo es una persona cruzando la grieta, la franja tal vez, y en apariencia dirigiéndose hacia “*the shop*” del museo. ¿No es sintomático de la subjetividad contemporánea “saltarse” la grieta? ¿No es lo “borderline” uno de los signos de nuestros días en materia política, psicológica, ética? La foto redobla la obra original, la

hace más explícita si se quiere. La gran angustia contemporánea es no saber qué hacer con la castración. De allí surgen los totalitarismos, las promesas liberales, el culto al yo, la ansia por consumir, la fe en verlo todo para que nada se cuele por allí, por esa fractura de donde puede venir el escándalo del deseo singular. El origen es la fractura. El poder tiene como enemigo a los retoños impredecibles de la fractura. La fractura es ingobernable e imborrable. Siempre hay huella de dónde algo diverso puede venir. Es por esto que el poder es paranoico, panóptico. Insistir en la castración es hoy, al menos desde la faz psicoanalítica, anti-poder. Insistir en ella allí donde supuestamente no la hay, en lo escópico, es una de las vías por las que la barbarie de la ambición del universal puede encontrar su duelo, su grieta.

*

En la mitología griega encontramos un mito que pone de relieve, como tema central de su trama, el fracaso de la pulsión escópica por otorgarle al Otro su consistencia, es decir, la ruptura de los poderes escópicos. Se trata, como puede esperarse, del mito en torno al asesinato de Argos Panoptes a manos de Hermes. Me parece una forma consecuente cerrar este escrito, al menos provisionalmente, remitiendo el mito y algunas reflexiones que hagan las veces de una posible interpretación.

Argos Panoptes, “el que todo lo ve”, era el monstruoso hijo de Agenor, de la estirpe de Ínaco. Existe otra versión que más bien afirma que Argos era hijo de Arestor y Miceneo, y otra, más escueta en su contenido, afirman que era hijo de Gea. Los estudiosos de la antigüedad griega también discrepan en cuanto al número y ubicación de los ojos de Panoptes. Algunos dicen que solo tenía uno en la frente (lo que lo haría ser un cíclope), otros dicen que tenía tres o cuatro, dos mirando hacia delante y dos hacia atrás; y otros, lo más radicales, que tenía cien ojos implantados por todo su cuerpo. En lo que coinciden las diferentes versiones es en decir que Panoptes era un guardián muy efectivo, pues al menos alguno de sus ojos siempre estaba abierto sino es que su único ojo. Sin duda, el panóptico de Bentham, según Foucault dispositivo que marca el inicio de la era de las sociedades disciplinarias, encuentra su genealogía en este monstruo guardián. Panoptes vestía con la piel de un toro que él mismo había

asesinado en razón de que tenía martirizada a Arcadia, esa ciudad donde supuestamente reinaba la felicidad y la cordialidad, ciudad sin destinada a no tener malestar en su cultura. En suma, se cuenta también que Panoptes había matado a Equidna, hija, también monstruosa, de Tártaro y Gea (lo que la haría su hermana si es que él nació precisamente de la Tierra), y esto porque la fémina gustaba de raptar a los caminantes.

Panoptes era sirviente de Hera, quien a su vez era hermana y esposa de Zeus. El último servicio del que estuvo a cargo fue vigilar a Ío, una de las ninfas con las que Zeus se apareaba y que había mutado en vaca. Hera ordenó: "Ata a esta vaca a un olivo en Nemea", lo cual el monstruo ocular hizo. Zeus envió entonces a Hermes para que la liberara, cosa que no podía hacerse sin matar a Panoptes...

Hermes, por su parte, era hijo de Zeus y de la ninfa Maya. Nacido en la gruta del monte Cileno, a Hermes se le atribuye la invención de la primera lira utilizando el caparazón de una tortuga, así como se le atribuye haber creado la flauta. A Hermes se lo caracteriza como un ser de astucia, de elocuencia, como un ser de inventiva o agudeza. Hermes, sin duda uno de los dioses más populares de la mitología griega, poseía además estos aspectos: dios fálico, guía de los viajeros; conductor de las almas al Hades (*Psicocompos*); dios de los rebaños (razón por la que se le conoce como *Nomios*), también de los pastores, de los comerciantes, de los oradores y de los ladrones. En este sentido, a Hermes estaban consagrados los montones de piedra hechos para guiar al caminante: delimitando los trayectos Hermes orientada a los viajeros. Se cuenta que esos montones de piedra estaban coronados por un busto itifálico representante de la fecundidad y de la prosperidad. Además, este hijo de Zeus siempre es representado con un caduceo en la mano, bastón de madera de laurel u olivo con dos alas y entrelazado con dos serpientes; con calzado alado en los pies y gorro de viajero. Originalmente, el bastón servía para la magia, lograr riqueza, y muy importante en relación a Panoptes, para facilitar el dormir y el soñar. Hermes cuenta entre sus hazañas haber encadenado a Prometeo, liberar a Hades, vender a Heracles como esclavo, confiar al huérfano Dionisio a las ninfas de Nisa, proteger a Ulises de Circe. De entre sus hijos podemos nombrar a Hermafrodito (hijo también de Afrodita), a Céfalo y a Autólico, hijo también de Quión.

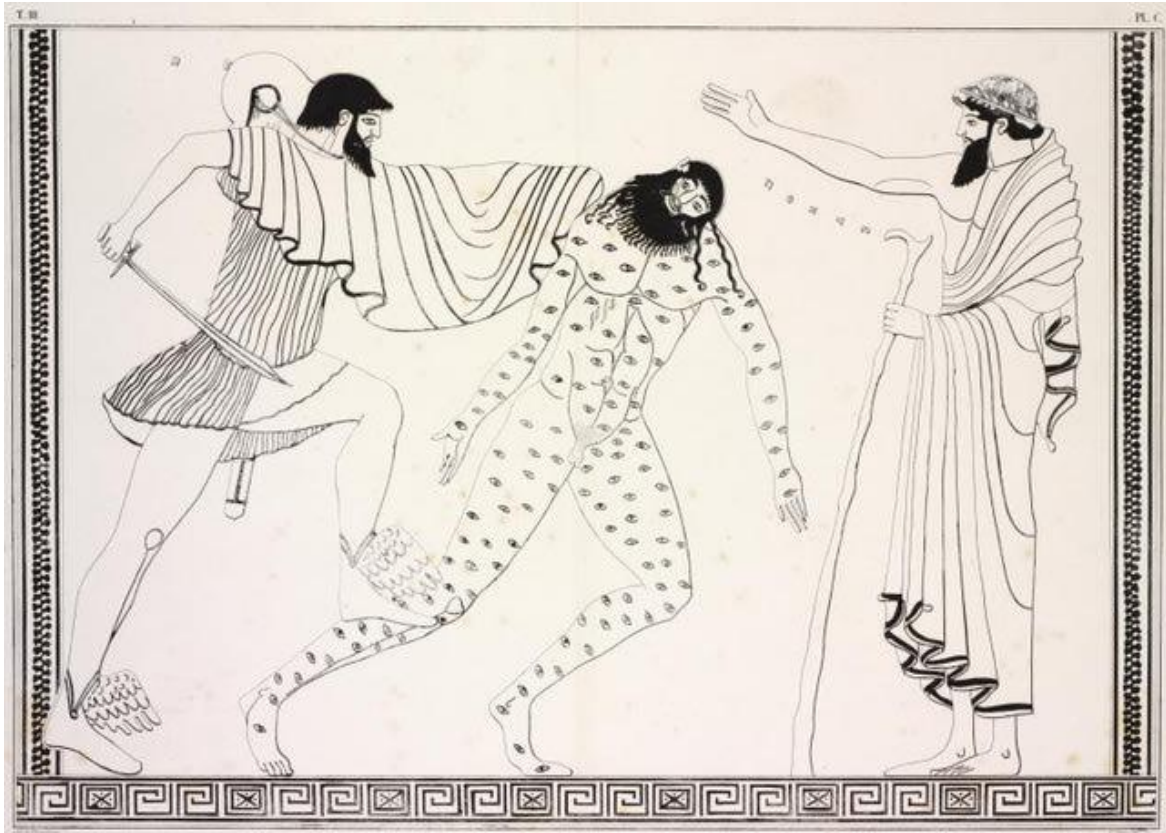
De vuelta al mito, tenemos que Hermes liberaría a Ío, dicen algunos que disfrazándose de pastor, contándole historias aburridas a Panoptes acompañadas de música que lo hicieron caer profundamente dormido. Ya con el abanico de párpados caídos, Hermes le asentó la pedrada mortal, si bien algunos conocedores dicen que más bien se lo atravesó con una espada. El monstruo nunca más abriría los ojos. Hera, nos cuenta el mito, agradecida con Panoptes a pesar de su fracaso, trasladó sus ojos al plumaje del pavo real, animal consagrado a ella.

Retomando algunas de las nociones de Freud y Benjamin que tuve oportunidad de trabajar a propósito de la limitación de reproducir imágenes en la tradición judeo-cristiana, este pasaje mitológico que enfrenta a Hermes con Panoptes, puede ser leído como la confrontación entre la ley paterna y el deseo materno. Esto se presenta así, incluso sin forzar el relato, pues Hermes es enviado por Zeus padre a liberar a Ío, mientras que Hera, la esposa y madre, encomienda a Panoptes a cuidar de que esa mujer de la discordia transformada en vaca no sea raptada. No obstante, si añadimos a la lectura los términos de espiritualidad y sensualidad, el mito parece estar invertido, pues es Hera y su deseo el que prohíbe la sensualidad, mientras que el padre Zeus la codicia al punto de mandar a asesinar al monstruo para tener acceso a ello. Sin embargo, puede que esta inversión no modifique en nada la lectura primera que hago del mito. Puede que en lo estructural, y más allá de los “personajes” y su sexuación, las diferentes lecturas del mito se refieran de fondo a la misma problemática: la prohibición del goce, es decir: prohibición de la carne de Ío y coto a los poderes oculares de Panoptes.

Menos susceptible a la variación, me parece, es la función de Hermes en el mito. Este personaje está, a todas luces, identificado con la dimensión simbólica del falo que, de acuerdo a Lacan, es el significante, la metáfora, de la limitación del goce, aquello que funda, mediante su acto de represión, lo inconsciente. Como se ha leído, Hermes delimita, marca caminos, es decir, introduce el orden simbólico y con ello aparta del caos, de la continuidad sin rumbo. Hermes es así caracterizado con los rasgos del inconsciente: es productor de agudezas, de elocuencias; es algo así como el santo patrono de las filtraciones que se pueden hacer por las grietas de la ley, pues es deidad de ladrones. Tanto como el inconsciente, Hermes está determinado por el discurso del

Otro, para el caso, de Zeus, ese gran Otro griego. En suma, se trata de un personaje altamente asociado a la muerte y a la sexualidad. La descripción de este semidiós griego es tal que pareciese que los griegos hubiesen depositado, encarnado en él, los temas y rasgos que distinguen al sujeto del inconsciente.

Pero lo más importante tal vez sea esto: Hermes sólo puede matar a Panoptes una vez que lo pone a soñar con el lenguaje improvisado de la música y con un discurso hipnotizante. En otras palabras, Hermes solo puede someter al vigía conectándolo con su propio inconsciente. Esa conexión resultó ser el fin de la supuesta omnividencia del monstruo, monstruo cuya descripción apunta a concebirlo como agente imaginario del poder que, nótese, entre otras cosas, hizo posible que el malestar se apartara de Arcadia. Apartar el malestar, ha sido siempre la bandera que el poder ha solido izar para avalar su accionar punitivo... El inconsciente es la sombra del poder escópico, su punto ciego.



Representación del mito de Argos Panoptes

Fourquemin, fl. 1835-1853 –Lithographer Housselin, Alexis Louis Pierre -- Engraver.

REFERENCIAS DOCUMENTALES

- Aristóteles, “Ética nicomaquea”, Tr. Antonio Gómez Robledo, en *Obras completas de Aristóteles*, México: UNAM, 1954.
- Bernard-Henri Lévy & Jacques-Alain Miller, Tr. Susana Lauro, *La regla del juego. Testimonios de encuentro con el psicoanálisis*, Madrid: Gredos, 2008.
- Carlos Mendiola Mejía, *La voracidad de la mirada*, San Luis Potosí, México: Vértice, CONACULTA INAH, 2002.
- Comité Invisible, *A nuestros amigos*, Tr. Vicente E. Barbarroja, Logroño, España: Pepitas de calabaza & Surplus Ediciones, 2015.
- Corinne Maier, *Lo obsceno*, Tr. Heber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Daniel Gerber, *Discurso y verdad. Psicoanálisis, saber, creación*. Puebla, México: Escuela Libre de Psicología de Puebla, 2007.
- Daniel Zimmerman, *La mirada, paradigma de objeto en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva, 2009.
- Dany-Robert Dufour, *La cité perverse. Libéralisme et pornographie*. Paris: Danoël, 2009.
- _____ “*Liberalismo, liberación de las pasiones, pulsiones, tráficos*”, en Revista diecisiete, teoría crítica, psicoanálisis, acontecimiento, México: 17, Instituto de Estudios Críticos, núm. 2, 2013.
- Erik Porge, *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Tr. Viviana Ackerman, Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Francisco González Crussí, *Sobre las cosas vistas, no vistas y mal vistas*. México: FCE, 2010.
- François Brune, “Los niños de la apetencia”, en Pascale Hassoun-Lestienne (comp.), *La envidia y el deseo*, Tr. Fernando González del Campo, Idea Books: Barcelona, 2000.
- Georges Bataille, *Obras escogidas*, Tr. Joaquín Jorda, Barcelona: Barral Editores, 1974.

- Gérard Pommier, *¿Qué es lo "real"?. Ensayo psicoanalítico*, Tr. Nilda Prado, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- Gérard Wacjman, *El ojo absoluto*, Tr. Irene Agoff, Buenos Aire: Manantial, 2011.
- Gilles Deleuze, entrevista, "Mística y masoquismo", cuestionario de Madeleine Chapsal, en *Con-versiones*, abril de 1967.
- Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Tr. Juan García Ponce, Madrid: Sarpe, 1983.
- Ignacio Castro Rey, *Votos de riqueza. La multitud del consumo y el silencio de la existencia*, Madrid: Antonio Machado Libros, 2007.
- Jacques Lacan, "Psicoanálisis y medicina", Tr. Diana S. Rabinovich, en *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial, 1986.
- _____, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- _____, "La agresividad en psicoanálisis", Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- _____, "Acerca de la causalidad psíquica", Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- _____, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- _____, "Variantes de la cura-tipo", Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2005.
- _____, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", Tr. Tomás Segovia, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- _____, "Alocución sobre las psicosis del niño", Tr. Graciela Esperanza y otros, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- _____, "Radiofonía", Tr. Gabriela Esperanza y otros, en *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012.
- _____, "Conferencia: 'El simbólico, el imaginario y el real'", 8 de julio de 1953, disponible en: <http://e-diciones-elp>.

- _____, *Séminaire : Les écrits techniques de Freud (1953-1954)* [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *El seminario libro 4: La relación de objeto*, Tr. Enric Berenguer, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- _____, *Séminaire : L'éthique (1959-1960)* [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)* [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : Logique du fantasme (1966-1967)* [en línea], Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : L'acte psychanalytique, (1967-1968)* [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : D'un Autre à l'autre (1968-1969)* [en línea], Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : L'envers de la psychanalyse (1969-1970)* [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : D'un discours qui ne serait pas du semblant, (1970-1971)* [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : Le savoir du psychanalyste (1971-1972)*, [en línea] Staferla.free.fr.
- _____, *Séminaire : Encore..., (1972-1973)* [en línea] Staferla.free.fr.
- James Strachey, "Nota introductoria", en S. Freud, "La perturbación psicogénica de la visión según el psicoanálisis" (1910), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 11*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 2ª reimpresión, 1992.
- _____, "Nota introductoria", en S. Freud, "Introducción del narcisismo" (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992.
- Jean Allouch, "La invención del objeto a", en *Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis*, México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C., núm. 1, primavera de 2000.
- Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada* [en línea], daniellargo.com

- _____, *Las palabras*, Tr. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1965.
- _____, entrevista, “Conversación con Jean-Paul Sartre”, cuestionario y transcripción de Jorge Semprún, en *Cuadernos de ruedo ibérico*, octubre-noviembre de 1965.
- _____, entrevista, “Rechazo del premio Nobel” [en línea], retoricas.com.
- _____, *San Genet, comediante y mártir*, Tr. Luis Echávarri, Buenos Aires: Losada, 2003.
- Joan Copjec, “Mayo del 68, el mes emocional”, en Slavoj Žižek (Ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2010.
- John Berger, *Modos de ver*, Tr. Justo G. Beramendi, Barcelona: Editorial Gustavo Gil, 2000.
- Juan David Nasio, *L'inconscient à venir*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1980.
- Manuel Hernández, “Sexo sin sexuación y algunas consecuencias de la intersubjetividad en la dirección de la cura”, en *Me cayó el veinte, revista de psicoanálisis*, México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C., núm. 1, primavera de 2000.
- _____, “La rotura y la vergüenza”, en Martha Reynoso de Solís (coordinadora), *Historia del psicoanálisis en México. Pasado, presente y futuro*. México: Instituto del Derecho de Asilo-Museo Casa de León Trotsky, 2012.
- Marqués de Sade, *Filosofía del tocador*, Tr. Rafael Rutiaga, México: Editorial Tomo, 2002.
- Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Tr. Francisco López Martín. Madrid: Akal, 2007.
- Michela Marzano, *La pornografía o el agotamiento del deseo*, Tr. Víctor Goldstein, Buenos Aires: Manantial, 2006.
- _____, *La muerte como espectáculo*, Tr. Nuria Viver Barri, México: Tusquets, 2010.
- Octavio Paz, *Los privilegios de la vista*, México: FCE, 2014.
- Pascal Quignard, *La imagen que nos falta*, México: Ediciones Ve, 2014.

- Pascal Hassoun-Lestienne, “Enfermo de envidia”, en Pascale Hassoun-Lestienne (comp.), *La envidia y el deseo*, Tr. Fernando González del Campo, Barcelona: Idea Books, 2000.
- Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre los celos*, Tr. Heber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- Roger Dadoun, *Cinéma, psychanalyse & politique*, Paris : Séguier, 2000.
- San Agustín, *Confesiones*, Tr. Francisco Montes de Oca, México: Porrúa, 2007.
- Sándor Ferenczi, *Obras completas, Psicoanálisis*, t. III, Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 7*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 6ª reimpresión, 1992.
- _____, “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna” (1908), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 9*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 2ª reimpresión, 1986.
- _____, “La perturbación psicogénica de la visión según el psicoanálisis” (1910), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 11*. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 2ª reimpresión, 1992.
- _____, “Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis I)” (1913), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 12*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 3ª reimpresión, 1991.
- _____, “Introducción del narcisismo” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión.
- _____, “Pulsiones y destino de pulsión” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992.
- _____, “La represión” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1984.
- _____, “La inconsciente” (1915), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1984.

- _____, "De la historia de una neurosis infantil" (1918), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 17*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 3ª reimpresión, 1992.
- _____, "Más allá del principio del placer" (1920), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 18*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 13ª reimpresión, 2008.
- _____, "La cabeza de Medusa" (1922), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 18*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 4ª reimpresión, 1992.
- _____, "La negación" (1925), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 19*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 12ª reimpresión, 2008.
- _____, "El porvenir de una ilusión" (1927), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 8ª reimpresión, 2004.
- _____, "Fetichismo" (1927), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 8ª reimpresión, 2004.
- _____, "El malestar en la cultura" (1930), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 21*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 8ª reimpresión, 2004.
- _____, "Moisés y la religión monoteísta" (1939), Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 23*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 2ª reimpresión, 1991.
- Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Weikert, México: Itaca, 2003.