

4

JUAN GAVILÁN MACÍAS
ARTÍCULOS Y ENSAYOS

*El individuo,
el deseo
y la singularidad*

El individuo, el deseo y la singularidad
Ponencia presentada en el
XXIX Congreso de Filósofos Jóvenes
Lugo, 1992

EL INDIVIDUO, EL DESEO Y LA SINGULARIDAD

Juan Gavilán Macías

*En el fondo oscuro de mi alma, invisibles,
fuerzas desconocidas trababan una batalla
en la que mi ser era el suelo,
y todo yo temblaba con el embate desconocido*

Fernando Pessoa

1

No sé si ha habido alguna mente maquiavélica o simplemente ha sido fruto del azar que durante los últimos años nos hayamos desplazado desde Dios a la muerte y desde la muerte al deseo. El deseo, la escritura, el amor y la muerte están íntimamente unidos. Podríamos ir de Málaga a Lugo o de Lugo a Málaga, retomando el final (o el principio, lo mismo da) de aquellas reflexiones que emprendimos a orillas del mar, e ir desde la muerte al deseo o desde el deseo a la muerte. De hecho, lo único que tendríamos que hacer sería continuar con aquellas reflexiones acerca de la vida y del río profundo y ancho que la arrastra.

Desde el principio creí necesario considerar el deseo, hundiendo sus raíces en la finitud del hombre y en la fragilidad del corazón. A fin de cuentas, el ser humano está ligado al resto de la naturaleza

como el resto de los seres vivos; es parte integrante de un universo que lo desborda, aunque no lo reconozca; es materia entre la materia y naturaleza entre la naturaleza; y, como tal, está sometido a la potencia y la arbitrariedad de unos impulsos que no siempre conoce, que no siempre comprende y que, a menudo, no controla, pero que lo condicionan. El hombre es un ser finito y su finitud consiste, como dice Paul Ricoeur (1982: 27), en que está «limitado a una perspectiva, condenado a la muerte y encadenado al deseo».

Sería interesante pensar sobre el tema que nos ocupa desplazándonos desde el deseo que no altera en nada nuestra vida hasta el deseo más profundo y apasionado. La mayor parte de los días el pulso late de una forma casi imperceptible. La vida es monotonía. El ajetreo y la entrega a las necesidades inmediatas de la vida cotidiana nos sumen en la inconsciencia y en la ausencia de vida. Solo a veces el pulso se altera y la vida es más que la vida misma, el yo es más y menos que el yo. La corriente del vivir arrastra los pequeños deseos, despierta lo más genuino y singular del individuo, pero también nos remite al inconsciente.

He intentado unir esta reflexión parcial, y casi fragmentaria, acerca del deseo suponiendo que brota de los distintos estratos del ser y la conciencia. Y lo he hecho como si realmente fuera una fuerza ajena a la voluntad, la que, según las palabras del poeta, va formando el ser y la que «rebosa sobre mí sin rebasarme, componiendo el ser con ternura, miedo, dolor y desolación» (Pessoa, 1985: 80).

2

En un libro de gran resonancia, *La era del vacío*, Gilles Lipovetsky mantiene que en la sociedad postindustrial estamos viviendo una segunda revolución individualista que no sería más que la radicalización del individuo libre y autónomo del pensamiento de los siglos

XVII y XVIII. El gran aumento de la producción y la riqueza, la masificación del consumo, el abandono masivo del progresismo, el desencanto de las masas y los mecanismos de propaganda que se utilizan para seducir a los consumidores han promocionado a un sujeto celoso guardián de su autonomía, escéptico, atento a su cuerpo y a sus deseos.

Vivimos una época en la que se ha hecho el camino inverso del hegelianismo. El absoluto se ha desinflado, ha perdido toda su fuerza y no logra abarcar la potencia con que se manifiesta la individualidad. La totalidad social no dispone de ideología ni de mecanismos para integrar a los individuos que la componen ni puede conseguir que estos cedan todos sus derechos a la humanidad. Por todas partes, se escapan la arbitrariedad, las diferencias y la diversidad.

Richard Sennet había recogido en *El narcisismo y la vida moderna* que la neurosis, la histeria y todas las fobias derivadas son cada vez más raras en las consultas de los psiquiatras. Se ha comprobado, por lo visto, que cada vez hay un mayor número de pacientes que presentan unos trastornos, no tan concretos como los de las neurosis, una especie de malestar general, acompañado de una sensación de vacío, de un sentimiento del absurdo de la vida y de una disminución, e incluso de una cierta incapacidad, del sentir. Pero, a pesar de esto, y si además le añadimos la necesidad de no mantener compromisos fuertes para no sentirse vulnerables, Lipovetsky mantiene que el hombre ha sufrido en las últimas décadas una revolución inadvertida y un cambio importante en cuanto a la consideración del cuerpo que ha pasado a ser objeto de un culto especial y de todo tipo de cuidados, una atención a su relación con la naturaleza, e incluso en el cultivo de sus afectos.

El resultado ha sido, según el filósofo y sociólogo francés, una sociedad menos agresiva y menos violenta, más serena, más toleran-

te y en la que se presta más atención al reconocimiento del otro. Es como si la sociedad de consumo hubiera terminado con las fórmulas imperativas de la necesidad autoritaria, exacerbando el deseo de ser uno mismo y de gozar de la vida. La postmodernidad habría de traernos el rechazo de las estructuras uniformes, la descentralización, la información generalizada, la personalización, la participación, la reducción de las tendencias disciplinarias y, por supuesto, la diferenciación y la diversificación de las conductas. La que se nos muestra en este libro parece ser una sociedad idílica que nos recuerda el *hombre democrático* como un individuo apacible, ocupado en disfrutar de las cosas pequeñas, de deseos mínimos, atento a sus preocupaciones y sus goces, ajeno a las costumbres sedentarias, enemigo de las repeticiones, libre y creativo.

Si he recordado *La era del vacío* de Liopovetsky no ha sido para hacer leña del árbol caído. En primer lugar, lo he hecho para recoger un dato que tiene cierto interés. Apoyándose en la información suministrada por Daniel Bell (1982: 63-64, 71-72 y 77), reseña un cambio importante de mentalidad a nivel masivo: la erosión de la ética protestante y del temperamento puritano. La transformación ha sido radical. Es más, se ha producido un cambio de sensibilidad y, por tanto, en la forma de vivir. Los parámetros del neocapitalismo y de la sociedad postindustrial no son los mismos que los del capitalismo primitivo. A los antiguos resortes del ahorro ha seguido durante algún tiempo una cierta potenciación del gasto y del derroche unidos al disfrute y al goce. Posiblemente sea la nuestra una época propicia para cultivar una especie de *epicureísmo utilizado* e, incluso si lo queremos de una forma un poco más elevada, de una cierto gusto por la *contemplación estética*. Esto quiere decir que se han devaluado el interés por las grandes empresas y por los proyectos desmesurados para sentir una fascinación interesada en los *tesoros fugitivos* que lo-

gran dar un nuevo sabor a la vida. En este tiempo se ha apostado por la banalización y la superficialidad. Por el contrario, lo que hemos encontrado ha sido que el deseo más superficial, más banal y frívolo, arrastra las tendencias e impulsos de los mecanismos más profundos de nuestro psiquismo. Compartimos esta idea con Marcel Proust: «Nuestro menor deseo, aunque único como un acorde, admite en sí las notas fundamentales sobre las que se levanta toda nuestra vida» (1969, vol. 6: 232).

En segundo lugar, lo he recordado para poner de manifiesto una primera forma de singularidad y de diferenciación muy extendidas, aunque superficiales y como de *prêt-à-porter*; una singularidad que más bien se queda en gestos, actitudes, hábitos y forma de vestir, porque, por lo general, está fomentado y casi dirigido por campañas de publicitación que masifican el consumo de la diversidad y de la personalización en una especie de homogeneización diferenciadora. Es decir, en los últimos años se ha conseguido invertir los hábitos de una sociedad que piensa más en gastar que en ahorrar, en una cierta moral de la diversión siguiendo el grito de un hedonismo superficial y frívolo, de una cultura que centra el interés en el gasto y el goce, de un tiempo en el que parece, como decía Salustio, que hemos de competir con nuestros mayores más en lujos y en gastos que en trabajo y en esfuerzo.

Sirva, entonces, el recurso de este libro para recoger la necesidad de la singularidad y para desechar esa falsa lógica de la personalización y de una fuerte implantación de un culto a la diversidad más superficial, aunque evidentemente necesaria. Y, sobre todo, sirva esta referencia rápida para renunciar a lo más propio de esta ideología, presuntamente desideologizada, en la que se fomenta un canto continuo, y parcialmente falso, a la espontaneidad y a la desvalorización del esfuerzo.

La experiencia más sencilla y corriente puede apoyar la crítica que hacemos a esa creencia tan extendida de la espontaneidad creadora. Una amplia esfera de la actividad humana supone las costumbres, los usos y las disposiciones sociales, lo que Pierre Bourdieu denominaba el *habitus*, un conjunto de esquemas que organizan la acción, la percepción y la apreciación, como principios organizadores, como dominio de regularidades que nos permiten prever lo que ha de ocurrir o cómo habremos de actuar y pensar. Y no caben dudas de que esas condiciones sociales configuran el espacio social, el agente social y el sujeto. Cualquier experiencia corriente podría contradecir el juego y la creencia en la espontaneidad diferenciadora, porque la espontaneidad nos abandona a la inercia más pura y repetitiva de nuestros cerebros y nuestros organismos; nos abandona a toda una serie de disposiciones anteriores a la conciencia y, por tanto, que condicionan el orden de cualquier discurso y la forma de cualquier tipo de acción.

En realidad, no creo que debiéramos entender la relación del individuo y la sociedad como un puro determinismo, ni siquiera como una simple forma de relación lineal que vaya desde el individuo a la sociedad o de la sociedad al individuo. Evidentemente, son posibles la distinción, la variabilidad y la indeterminación. Bastaría con echar un vistazo a nuestro alrededor para ver que no hay dos naranjos que sean iguales ni dos hombres que sean idénticos ni siquiera un hombre que sea invariable a lo largo de distintas épocas de su vida. Pero, de entrada, es necesario denunciar, y nosotros lo hacemos con la ayuda de René Girard, el mito del deseo espontáneo y la autonomía absoluta del individuo. El deseo no se da siempre (y si atendiéramos a Girard, diríamos que no se da nunca) en una relación simple ni en línea recta entre el sujeto y el objeto, sino que se configura en una relación triangular entre el sujeto que desea, el objeto deseado y un

mediador del deseo. O dicho de otra forma, el sujeto no desea por sí mismo sino en función de otro que se constituye en el modelo de lo que se ha de desear. «El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea. Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo» (1983: 152).

El hombre, como el niño, en tanto que ser deseante, espera que se le designe lo que debe desear. Al fin y al cabo, el adulto solo se diferencia del niño, como decía Girard, en que siente vergüenza de modelarse sobre el deseo de otra persona, vergüenza a la que habría que añadir la envidia, los celos y el resentimiento producidos entre la voluntad de ser uno mismo y el riesgo continuo de ser como el rival mediador. La obra de Marcel Proust nos ofrece una gran cantidad de información sobre la estructura triangular del deseo porque el amor aparece íntimamente ligado a los celos y el deseo sale reforzado en la colaboración del rival, según los análisis que hace Girard (1985: 27) en *Mentira romántica y verdad novelesca*. En relación al deseo, el rival es, al mismo tiempo, enemigo y bienhechor. «Existe en el hombre, al nivel del deseo, una tendencia mimética que procede de lo más esencial de sí mismo, frecuentemente recuperada y fortalecida por las voces exteriores (1983: 154). Tal como interpretamos, el individuo se siente absorbido por el exterior, en el otro, y no es capaz de desear por sí mismo. La espontaneidad y la autonomía solo nos llegan por vía indirecta. Toda creencia en sí misma depende de la mediación del otro y el reconocimiento de los demás.

La obra del antropólogo francés apuntó a la necesidad de desechar el mito del sujeto creador, de la vanidad teológica y de la divinización del individuo. En sus análisis acerca del discurso literario, podemos leer: «El vanidoso romántico ya no quiere ser discípulo de nadie. Se

persuade de que es infinitamente *original*». Y un poco más adelante añade: «El vanidoso romántico quiere persuadirse constantemente de que su deseo está inscrito en la naturaleza de las cosas o, lo que equivale a lo mismo, es la emanación de una subjetividad serena, la creación *ex nihilo* de un Yo casi divino» (1985: 20-21). Aunque no se pueda decir de una manera tan contundente ni tan generalizada como hace Girard, sí podríamos estar de acuerdo con él que el deseo es mimético y que el individuo encerrado en el fondo de su más pura soledad se sentiría desvitalizado y sin la fuerza que realmente lo caracteriza. No creo que podamos eludir lo que ha sido su acierto fundamental en el tratamiento de la repetición mimética. «En su nacimiento, en el nacimiento mismo de la subjetividad, siempre se encuentra el *Otro*, victoriosamente instalado» (1985: 35). Posiblemente no existiría el yo si no fuera por la confrontación con los otros; no existiría el deseo si no fuera en conflicto con los deseos de los demás.

Es interesante, qué duda cabe, señalar la naturaleza mítica del deseo. Encontrar apoyos en la obra de Proust no es extraño. Recordemos un pasaje de evidente relevancia: «Pero era incapaz de ver nada cuyo deseo no me hubiera sido sugerido previamente por alguna lectura, nada de lo que yo hubiera dibujado de antemano un croquis que quisiera comparar con la realidad» (1969, vol. 7: 40). Ahora bien, lo que no podemos olvidar es que Proust manifestaba esta idea en un momento en que se sentía desesperado porque no era capaz de narrar lo que vivía, porque no se producía una sintonía real entre lo que vivía y lo que escribía. Se sentía desesperado porque no se veía con esa capacidad que tenían los autores consagrados para penetrar en los personajes y en los ambientes de los salones a los que asistía.

Y no se trata de reseñar que existan conflictos entre el yo y el otro, sino que la singularidad del yo solo se puede fundar en la conflictividad de esas relaciones. Posiblemente la creación de nuestra perso-

nalidad, la fuente de nuestros deseos y la generación de las frases no brotan más que de un juego de intermitencias, pero no de las intermitencias de un corazón solitario, sino de las intermitencias de unas palabras que no nos pertenecen, del desplazamiento de unas voces a otras.

4

En la *Meditación de la técnica* Ortega (1983, vol. 5: 343-344) llega a decir, con la lucidez que suele caracterizarle, que desear, contra lo que pudiera parecer, no es tarea tan fácil. Mucho antes que Girard, y en un sentido muy parecido, había señalado el carácter repetitivo del deseo. En este texto que empezamos a comentar centra su atención sobre el nuevo rico que tiene la posibilidad de satisfacer todas sus necesidades y que, en cambio, se encuentra con la situación angustiada de que no sabe qué desear, que no desea nada por sí mismo, que necesita encargar a alguien que lo oriente hacia dónde dirigir sus apetitos. Los demás se convierten de esta forma en los intermediarios de sus deseos. Por eso compran, a decir de Ortega, lo que compran todos los que se encuentran en la misma situación, un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Pone Ortega el dedo en la llaga al señalar que, de la misma manera que existen los tópicos en el pensamiento, también tendemos a reproducir los mismos deseos, a desear por encargo y a repetir de una forma ciega lo que los demás desean.

Cualquiera de nosotros, al igual que el nuevo rico, se ve sometido a la presión de la colectividad. En la mayor parte de nuestras acciones somos solo y simplemente los que ejecutamos los mecanismos que la sociedad ha acumulado y de los que disponemos. Somos meros autómatas que repetimos de una manera automática e inexorable el repertorio de pensamientos y acciones disponibles. En realidad, no somos responsables de nuestros actos. «Al seguir los usos nos compor-

tamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad» (1983, vol. 7: 77). Y así podríamos vivir a cuenta ajena, dejándonos llevar por la corriente de la inercia social y de las obligaciones impuestas desde el exterior. Al igual que las células de un organismo vivo, podríamos recibir la fuerza y el impulso de la sociedad. Por supuesto, no hay nada en contra de que pensáramos, deseáramos, e incluso viviéramos en función del grupo al que pertenecemos. Con una expresión que fue utilizada por Bergson, y que posteriormente repitieron tanto Ortega como Hanna Arendt, el hombre es en una gran medida como un sonámbulo que no hace más que repetir los repertorios marcados desde los hábitos más instintivos.

Desde luego, deberíamos evitar la vanidad romántica que supone una individualidad pura e infinitamente creadora. La singularidad del individuo hunde sus raíces en la sociedad. El hombre solo se diferencia de los demás desmarcándose del grupo al que pertenece. El yo, como dice Arendt, se desgaja del 'Ellos'. Es lo mismo que había dicho antes que ella Ortega cuando escribía que «comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y solo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el 'nosotros' y luego es el 'yo'» (1983, vol. 3: 213).

No niego que existan componentes biológicos, e incluso psicológicos, meramente innatos y no adquiridos, que compongan una personalidad claramente diferenciada. Pero exactamente igual que hay fuerzas naturales e innatas que nos condicionan a la repetición, no tenemos más remedio que aceptar que una buena parte de la individualidad en su singularidad propia procede del esfuerzo, de su capacidad de resistencia al entorno, que no es algo dado de una vez por todas, sino que proviene de la conquista. Evidentemente, es necesario esforzarse y, más aún, forzar la naturaleza para ganar lo que no tenemos de ninguna manera. Como habíamos dicho anteriormente,

la singularidad del individuo se genera en la conflictividad, es debate y lucha, algo que arrancamos y se nos concede, que proviene de la pugna por desmarcarse de las trabas impuestas y, al mismo tiempo, es la huida de la cristalización a la que se ve abocado el hombre, como un narciso paralizado y satisfecho. Posiblemente nadie pueda escapar a esa camisa de fuerza. Proust había dicho que «el plagio humano más difícil de evitar es el plagio de sí mismo» (1969, vol. 7: 27).

No podemos considerar, por tanto, la naturaleza del hombre, en función del tema que nos ocupa, si no era atendiendo, por una parte, a la naturaleza común y casi indiferenciada de todos los individuos de la especie y, por otra parte, al proceso de individualización y de diferenciación. No podemos conocer el sentido de la humanidad si no es buscándolo entre los límites marcados por la indiferencia de un deseo automatizado y por la plenitud de un deseo más profundo, nacido de las entrañas del individuo y contrastado con las fuerzas que lo rodean.

Del hombre podemos decir lo que dice Proust del artista: «Cada artista parece así como el ciudadano de una patria desconocida» (1969, vol. 7: 276). El problema estriba, si es que hay algún problema, claro está, en que la mayor parte de esas patrias quedarían como tierras desconocidas e inasequibles si nadie deseara explorarlas. Ese es el trabajo del arte. Eso es lo que debe hacer el novelista, desvelar «la composición íntima de esos mundos que llamamos individuos y que sin arte no conoceríamos» (1969, vol. 7: 277). Y es cierta en una gran medida esta idea de Proust. La asumo en su medida correspondiente, aunque no en su totalidad. Qué duda cabe de que son los novelistas y los poetas los únicos en desvelar el fondo inconsciente y oscuro del individuo, los únicos en iluminar las sombras y el silencio de la caverna. Sin embargo, no tendría sentido situar en el plano de la literatura ni en el terreno del arte lo que surge de la vida como una

necesidad inevitable; no podemos desligarlo de las profundidades de la vida y del cuerpo. No creo que se trate de otra cosa la búsqueda del tiempo perdido que de seguir la elaboración de lo impensado, poner en el fondo oscuro del inconsciente las fuerzas de lo meramente individual. Por debajo del pensar, del sentir y del querer, hay un pensar íntimo, involuntario, perdido en el laberinto de lo que soy o de lo que pretendo ser. Solo la atención a este fondo oscuro, del que brotan las pulsiones, nos permite captar al hombre, no como un individuo constituido, sino como una fuerza y una lucha por ganar una individualidad que nunca será definitiva.

5

Lo que está en juego no es el deseo superficial del consumo controlado, aunque siempre insatisfecho y abierto; no es el deseo que se satisface en un mero juego con el cálculo que nosotros mismos podemos controlar, dirigiéndolo hacia los objetos que nos rodean. Lo que se pone en juego es el deseo creador, ese deseo del que, en su pura radicalidad, surge el pensamiento anticipador, el deseo radical del que proceden todos los demás, un deseo que, como decía Ortega, «postula lo inexistente y anticipa lo que aún es irreal» (1983, vol. 5: 344). En términos muy parecidos lo había expresado también Ricoeur: «Mi carne de deseo es íntegramente anticipación, es decir, puesto avanzado, cabeza de puente allá, en otro sitio, en ninguna parte, fuera de mí» (1982: 73).

El hombre es esa especie de centauro ontológico, como aquellas barcas, que decía Ortega recordando a Dante, con media quilla en la arena y la otra media en el mar, con una parte que es naturaleza y otra que es una fuerza que la trasciende, lo que es y lo que le falta, en parte azar y en parte necesidad, fatalidad y libertad. Llevaba razón Bergson cuando decía que «hay en el fondo de la vida un esfuerzo por incor-

porar, en la necesidad de las fuerzas físicas, la suma más grande de indeterminación» (1983: 116). Así entendida, la vida humana solo puede ser la tensión por la que la libertad supera la fatalidad en la que se ve envuelta, el futuro desborda la resistencia de las expectativas y de las aspiraciones del hombre. Aunque el pasado ejerza su peso, no nos determina porque, la expresión es de Ortega, siempre se nos queda chico. Solo podemos interpretar el ser del hombre como un torrente que tiene su centro de gravedad en el futuro, un futuro que siempre ha de quedar abierto, según la expresión utilizada por René Thom en *Le Debat* del 5 de marzo de 1980, un tiempo fluido y libre.

Es la misma profundidad del deseo, e incluso su virulencia, la que provoca la aparición de una fuerza irresistible en la que se unen los sueños, los sufrimientos y los gozos, la que genera inquietud y moviliza las parcelas más amplias del individuo en la búsqueda y en la anticipación de su ser. Y aun así, como dice Ortega (1983, vol. 5: 300 y 334-335), puede el hombre retirarse de las tareas de la vida cotidiana, suspender sus ocupaciones, sus deseos y sus necesidades más inmediatas, desatender y desasirse de las cosas, abandonar todos sus compromisos e intereses; puede hacer una torsión extraña e incomprensible para el resto de los animales, por medio de la cual se vuelve de espaldas a la realidad y se ocupa de sí mismo. Y es justo en el hueco de esas necesidades, por la reducción de la parte más mecánica de la vida, desde el vacío de la intimidad conquistada, desde donde ha de inventarse a sí mismo, ha de inventar su vida como el novelista inventa sus novelas, en el cruce de otras vidas, mezclando sus proyectos y experimentando los límites de su propia vida a través de la limitación de su fuerza y su poder.

Cuando Ortega dice, entonces, que «la auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción» (1983, vol. 4: 159), lo que hace es identificar la insatisfacción constitutiva del deseo con la naturaleza

del ser humano. El hombre no se caracteriza por la sustancialidad, no puede identificarse como un ser suficiente sino por sus carencias. Y todo parece indicar que esa carencia constitutiva del hombre es la que nos constituye como *seres indigentes* que no logran identificarse con los dones adquiridos ni con las posesiones acumuladas sino que, por el contrario, están marcados por lo que les falta. Nunca coincide el hombre consigo mismo. Siempre podemos considerar la distancia que nos separa de nosotros mismos. La vida humana no es la cristalización de los intereses sino que es más bien una fuga, la corriente ajena a la falsa identidad de la conciencia. El hombre solo puede ser el *peregrino del ser*.

6

Al pensar en el deseo como el tema sobre el que se ha de dedicar el pensamiento, se tiene también la necesidad de plantear la fragilidad como una de las características fundamentales del hombre. En líneas generales podía coincidir con los planteamientos que Ricoeur había hecho en *Finitud y culpabilidad*, donde partía de la idea central de que el hombre, por su propia constitución, es un ser frágil porque el mal y la posibilidad de la caída le pertenecía a su esencia más íntima. No es este el momento de indicar las divergencias con respecto a Ricoeur, pero sí he de reconocer que asumo la fragilidad humana en el desplazamiento, en la desproporción y en la falta de coincidencia del hombre consigo mismo.

En la corriente vertiginosa del cosmos, en el ritmo oscuro de su inconsciencia, siente el hombre que está a punto de derrumbarse. En la vida humana es inevitable la sensación del naufragio, el temor y la angustia de una ruina que está a punto de llegar a cada instante. No hay nada que nos libere de la fuerza demoledora a la que estamos sometidos. Nada nos puede librar de la imprevisibilidad con que

llegan a nuestras vidas el goce y el dolor. Cualquier acontecimiento, por gratuito que sea, la más mínima duda o sospecha, un encuentro gratuito, pueden convertir la felicidad en desdicha o la fortaleza en debilidad.

Aunque actuáramos como si viviéramos desde la totalidad del yo, aunque supusiéramos la existencia de una conciencia trascendente, nos encontramos siempre limitados por la perspectiva y por la caverna desde la que vivimos, limitados por nuestros afectos, por las aspiraciones parciales, modestas y deshilvanadas de nuestra vida, por la debilidad del deseo que, según Ricoeur, es pobre y rico al mismo tiempo. Cada yo, por tanto, habría de llenar, aunque solo fuera por momentos, la totalidad de la serie.

No es extraño, entonces, que «los sentimientos de precariedad, de dependencia, de falta de ‘subsistencia’ y de vértigo existencial» (Ricoeur, 1982: 155) le pertenezcan al ser humano como algunas de sus notas características. No es que hayamos de vivir desde la pobreza o desde la indigencia, sino que somos, como los nómadas, pobres e indigentes, y así solo podemos existir, sentir y pensar desde la necesidad y desde la estrechez de nuestra perspectiva en una búsqueda indefinida. La naturaleza del hombre es algo más que compuesta, es la paradoja de su carácter cerrado contra su disponibilidad y su apertura. El hombre es, de hecho, una «posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida» (Ricoeur, 1982: 81). Esto explica que podamos tener, por una parte, la sensación íntima de la nada, del vacío constitutivo de la conciencia y, por otra, la sensación de plenitud y de absoluto; que seamos oscuridad y luz, silencio y palabra.

Y al tener que vivir así en la encrucijada del espacio y el tiempo, del pasado y del futuro, en el campo de batalla del presente, lo hacemos sometidos a las leyes del mundo, a la finitud del cuerpo, con una gran movilidad, orientados por nuestro estado de ánimo y

por nuestros afectos. «En una palabra, el deseo nos abre a todos los acentos afectivos de las cosas que nos atraen o nos repelen» (Ricoeur, 1982: 73). Cualquiera de nuestras tareas, envuelta en la necesidad radical, viene impulsada por los afectos, los deseos y las emociones. «El corazón es esa brújula constantemente inquieta dentro de mí» (Ricoeur, 1982: 142)

Existir, durar, no es solo crear y madurar como pretendiera Bergson en su optimismo benévolo. El desorden le pertenece al cuerpo como algo propio. El tiempo rompe en pedazos la pretendida unidad del yo. La verdad, a la que apunta el deseo, es tanto la satisfacción como la frustración y el resentimiento; tanto la felicidad como la amargura y la desdicha. El hombre, en tanto ser que desea, es el vacío que deberá llenar de realidad todo lo que le rodea, que se deja llevar por la pendiente fácil de acceso a los objetos presentes y a las profundidades de una inmensidad inabarcable. Y aunque se haya interpretado como la gran fuerza de la razón, no es más que una muestra de esta fragilidad, del hecho de que todo dependa de mí, de mis deseos o de mi indiferencia, de que el universo se haya de llenar de encanto o de melancolía en función de las modulaciones de mi sensibilidad.

7

Albertina se había ido sin avisar a Marcel de que lo dejaba. El dolor se multiplica inútilmente pero cada vez con mayor intensidad. Un día se encontró a sí mismo derrumbado en su habitación. En ese estado de abandono descubre que del fondo de sí mismo surgían innumerables y modestos yos. Y a todos les tenía que ir comunicando la pérdida de Albertina y el dolor tan intenso que sentía. «Todas las inquietudes sentidas desde mi infancia, llamadas por mi angustia nueva, acudieron a reforzarla, a amalgamarse con ella en una masa nueva que me aplastaba» (1969, vol. 6: 15).

Cuando se enteró que Albertina había muerto, su sufrimiento no disminuyó, sino que, por el contrario, fue aumentando su desesperación, posiblemente espoleado por la imposibilidad de volver a verla y de no saber nunca cuál fue la causa de su abandono. Los celos, aun después de la muerte y la desaparición física del objeto amado, le abrieron continentes enteros de una realidad que le resultaba totalmente desconocida. La desconfianza, el desconcierto y la desorientación se apoderaron de él. Y descubrió que se sentía como si estuviera perdido y condenado a buscar en una playa infinita, y a no encontrar nunca a la mujer amada en ninguna de las direcciones en que buscara. Se ahogaba en el aire viscoso de una atmósfera que se había convertido en irrespirable. Prácticamente no podía soportar la idea de tener que arrancar de su corazón el hábito de amar a Albertina. Marcel contemplaba de esta forma la unidad férrea del yo hecha jirones.

Lo que se le revela en la cámara del dolor, en el encierro y en la soledad de la habitación, es la imposibilidad de que exista ese soporte permanente e inmutable de un yo individual, idéntico a sí mismo. Al reconocer la corriente diversa y heterogénea de una vida que no domina y que no le pertenece, comprende que no podrá dar cuenta nunca de la totalidad de ese fluir inevitable. No es un solo hombre sino el desfile complejo de la multiplicidad abundante de sus yos.

Desde la satisfacción o desde la renuncia, desde la aspiración o la imposibilidad, solo nos podemos mover en las ruinas del tiempo. No podemos querer ni actuar, ni siquiera desear, desde la totalidad de nuestro pasado. No hay una totalidad del yo que nos empuje y nos impulse, ni desde la conciencia ni desde la inconsciencia. «Yo no era un solo hombre sino el desfile de un ejército complejo en el que habían apasionados, indiferentes, celosos, ninguno de los cuales estaba enamorado de la misma mujer» (1969, vol. 6: 197). Ante esta

situación, es imposible mantener ninguna de las imágenes que se han usado para designar al yo, tales como una orquesta o una sinfonía. Ninguno de los yos puede convertirse en el centro de la totalidad. Al reconocer esa vaga irrealidad del deseo que constituye al hombre, se realza el inconsciente y el poder del cuerpo. En ese sentido solo nos podemos ver como navegantes que atraviesan las sombras desconocidas del propio yo.

El dolor y la alegría intensos, la angustia y el entusiasmo, nos desvelan el vacío de la conciencia, el vacío constitutivo del ser del hombre. La unidad del hombre se rompe y, desde la lejanía, por todas partes, aparecen las pulsiones, las fuerzas desconocidas desde la materia que nos constituye. El yo se multiplica y se descentra. Y como una voz que viniera del exterior busca un centro posible jugando todas las cartas que le ofrece una especie de álgebra del abismo.

Como decía Gilles Deleuze, el tema del tiempo recobrado no era otro que la búsqueda de la verdad como la aventura de lo involuntario. El sueño es el otro maestro, según decía Proust, a cuyo servicio estamos la mitad del día. Entre la ilusión del yo permanente y la corriente vertiginosa de los yos sucesivos, entre las ruinas de un pasado que no nos logra arrastrar, solo la memoria consigue una especie de identidad transversal e incompleta. Pero, por debajo de esa identidad, e incluso por debajo de esa memoria, hay otra memoria más poderosa, la memoria involuntaria, que incluye la memoria entumecida del cuerpo y que se conserva durante más tiempo. De todas formas, lo que nos interesa resaltar es la existencia, todavía velada, de ese fondo en el que se libran las verdaderas batallas del individuo, el lugar desde el que surgen las fuerzas efectivas que pugnarán por imponerse.

Parece que, como Spinoza, Proust intenta decirnos que no sabemos lo que puede el cuerpo, con su capacidad de registro y como un poder independiente de nuestra voluntad y nuestro control. El enlace

entre la naturaleza y la cultura había conseguido que, con el paso del tiempo, se hubiera petrificado en Roberto de Saint-Loup, como por instinto animal o como efecto de la educación recibida, la penetración de la mirada propia de la madre, lo que le confería un brillo y una elegancia tan naturales que parecía un pájaro de una especie extraña con un movimiento de cuello muy suave, de cabeza sedosa y cabellos algo espeluznados. No era tan raro tampoco que Saint-Loup no hubiera engordado como su tío el barón de Charlus y que hubiera mantenido un cuerpo esbelto y casi atlético, precisamente por su habilidad y por su costumbre de entrar a hurtadillas en las casas de mala nota.

Las ruinas del dolor y el tiempo nos han puesto en la pista del desconocimiento y de la potencialidad encerrada en el cuerpo. A fin de cuentas, vivimos muy a pesar nuestro. Estamos hechos de una sustancia que no terminamos de conocer ni de comprender, pero que, en definitiva, es materia opaca y silenciosa. «He esculpido mi vida como una estatua de materia ajena a mi ser» (Pessoa, 1985: 171). Es desde el abatimiento desde donde siente el poeta y el novelista portugués la extrañeza ante todo lo que en él había de sólido y definitivo, desde donde se manifiesta la ignorancia de todo lo que realmente era, de esa fuerza suya, que reconocía como algo ajeno a sí mismo y, al mismo tiempo, como algo tan propio. Son la tristeza y una cierta incompetencia para vivir los cimientos del escritor, «un terror sarcástico de la vida, un desaliento que traspasa los límites de mi individualidad consciente» (1985: 168).

El ser, que se siente extraño a todo cuanto ha sido, ha hecho de la inseguridad y del coraje para reconocer ese dolor de la vida su propia sustancia. Es un don del arte el sentirse extraño e intruso en una vida que no nos pertenece y que se juega en las sombras del inconsciente. Siempre hay otro en nosotros que se multiplica y no se resigna a la unidad simple. «Hablamos de nuestro corazón, de nuestros planes,

como si fueran nuestros, cuando es una potencia extraña la que nos abate y nos echa a la tumba a su gusto, y de la que no sabemos ni de dónde viene ni a dónde va» (Hölderlin, 1976: 63). De un horizonte apenas vislumbrado y siempre inacabable brota el ser vulnerable y desconocido, sometido al espejo en que se detiene y a su propia realidad provisional y pasajera.

8

Cuando hablamos, por tanto, de la fragilidad del hombre, lo que hacemos, ya de entrada, es apuntar a la corriente del tiempo que lo constituye, que lo lleva del orden al caos y del caos al orden. Nos referimos a esa corriente que no le permite tener nada como adquirido y poseído, que no le permite ganar nunca ni de manera definitiva la serenidad de la que disfrutar ni perdurar en la felicidad. Pero, de todas formas, y para asentar aún más la fragilidad del ser humano, hemos de recordar que, como dice Ricoeur, «el corazón constituye el momento frágil por excelencia» (1982: 99), que los deseos nos abren al temor y a la esperanza, a la riqueza y a la indigencia; que nos someten al cerco estrecho de lo pulsional pero nos abren también hacia lo indeterminado.

Posiblemente sea el deseo el que nos abre desde la negación a la creatividad, desde el estado cerrado de la limitación a la trascendencia y la infinitud. Cuando Marcel sentaba a Albertina en sus rodillas y cogía su cabeza entre las manos, cuando la acariciaba amorosamente, sentía como si solo tocara la envoltura de un ser que accedía al infinito. Es como la flecha que rompe el cerco, el umbral que permite el acceso a un lugar hasta ahora inaccesible. Solo a través del amor, del deseo amoroso, de las caricias y la ternura, se encontró Marcel «la modulación de un pájaro que cantaba maitines al modo lidio y ponía en las tinieblas la rica nota esplendorosa que él veía» (1969, vol. 5: 421).

Es el amor el que pone al hombre en situación de traspasar sus límites sobrepasando su propia identidad. El deseo y el amor aceleran la violencia de una corriente que lo arrastra hacia la muerte y que, al descentrarlo, le permite la experiencia del abismo, la ruptura de la identidad, el descenso a la intimidad y la dramatización del retorno. Por decirlo con palabras de Denis De Rougemont, «la concordancia entre el amor y la muerte despierta en nosotros las más profundas resonancias» (1984: 15), remueve los resortes más escondidos del espíritu o los canales más sensibles del cuerpo. Tal, vez por eso, hemos de reconocer con Proust que, más importante que el objeto en que se deposita el amor, es la posibilidad de sentirlo. Lo verdaderamente importante es la excitación y el grado de sensibilidad que logra alcanzar el «corazón»; lo verdaderamente importante es esa especie de sacudida eléctrica que nos proporciona, la devoción ardiente y dolorosa de la que hablaba Proust.

La misma violencia del deseo nos abre a la creación y a la arbitrariedad; es fuente de toda obra y de toda destrucción; nos abre, podemos decirlo con los símbolos recogidos por Gilbert Durand, a la caída y a la ascensión, a las tinieblas y a la luz, a la noche y al día, al devenir y a la quietud. En la encrucijada del deseo violento, en las puertas del amor y de la muerte, encontramos la fuerza de la contingencia, el lazo profundo e inútil que nos une a la naturaleza, en la que nos sentimos perdidos y desorientados, a la deriva, prueba evidente del desorden y del caos, de lo que Ricoeur llamaba «la in-necesidad viviente del existir» (1982: 155).

La intensidad de la pasión y de la experiencia erótica prepara a los seres humanos para que se encuentren en el único punto de disolución, la comunicación en la desnudez, bocanada de aniquilación en la satisfacción, muerte de amor. Georges Bataille lo afirmaba con claridad: «Todo el erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más

íntimo, en el punto donde desfallece» (1960: 17). La aniquilación en el desfallecimiento consigue la continuidad entre dos seres que son discontinuos, la cumbre del erotismo. En cambio, la aniquilación en la ausencia del ser amado y en la angustia de la espera significa el abandono y la pérdida, la pendiente oscura y dolorosa del desamor, que son el paso, según decía Roland Barthes (1977: 48), de la ausencia a la muerte. Y aun así, entregándose a esa fuerza de la naturaleza, se puede mantener en las cimas del entusiasmo erótico como un ser abierto que, aunque no domine, se entrega al hechizo, a la seducción, la fantasía y la fascinación.

Tal como aparece el deseo en el amor es fuente de destrucción y muerte, fuerza terrorífica que puede destruir la vida más sana y más sencilla. No es de extrañar que esta fuerza desmesurada del deseo, como dice Philip Ariés, no pudiera ser abandonada a la arbitrariedad sino que debiera ser controlada por ritualizaciones. Y aun así, aunque esté cargado de amenazas y de peligros, se presenta como la afirmación más rotunda del vivir, una auténtica promesa de vida. El erotismo, como dice Bataille, «es la aprobación de la vida hasta en la muerte» (1960: 11). Representa todas las fuerzas que se unen al mismo tiempo en el poder de afirmación de la pasión. Y alguna relación hay entre Barthes y Bataille cuando en sus *Fragments* dice que «el sujeto afirma el amor a pesar de todo» (1977: 29).

Considerar, por tanto, el deseo, supone añadir también la naturaleza de la existencia humana en su pura contingencia, de la perspectiva, del tiempo y de la negación, pero también de la afirmación por encima de la negatividad y del goce por encima del dolor. Como escribe Ricoeur, «el ser es afirmación, sí, gozo» (1982: 153). Y es que, al amar, no es solo que sea imprevisible saber si habremos de encontrar el gozo o el dolor, sino que se pueden unir, en proporciones considerables y de la forma más arbitraria, la alegría y la desdicha, el

entusiasmo y la angustia. Somos el desgarramiento y la quiebra entre sentimientos y actitudes de una esencia contradictorios. El ser humano no puede abandonar ni la limitación ni los conflictos. «El hombre es el gozo del sí en la tristeza de lo finito» (1982: 156).

9

Al terminar de escribir sobre el deseo, era necesario trabar una reflexión acerca del sujeto que se iba perdiendo y desvaneciendo para que surgiera la ocurrencia, la palabra articulada y la escritura fluida. La plenitud del pensamiento y la escritura se estableció con la condición de la muerte de una buena parte del sujeto que se perdía en la operación del escribir. El autor ha de eliminarse y desaparecer en los entresijos del texto escrito. Como dice Barthes, «el sujeto se deshace en él como una araña que se disuelve en las segregaciones constructivas de su tela» (1974: 81). Difícil sería encontrar al autor en su obra. Si desmenuzáramos el texto, solo podríamos encontrar retazos de su vida y su personalidad, como los restos del naufragio que llegan a la playa y nos dan una muestra fragmentaria e incompleta del barco perdido en alta mar.

La escritura y el pensamiento nos dejan entrever la consistencia del yo, la identidad del escritor y, al mismo tiempo, nos desvelan la fuerza con que se ha producido su caída, el espacio desde el que lanza sus estrategias y va desapareciendo para conjugar su voz. «El escritor está siempre sobre el trabajo ciego de los sistemas, a la deriva» (1974: 47). Es más, la misión del escritor consiste en resistir al fracaso rotundo al que se ve sometido y del que no puede escapar. No podrá saber nunca el hombre que es o ha sido, porque se ha transformado con el esfuerzo por el que ha logrado escribir y, por supuesto, no podría haber sido el hombre que es si no hubiera escrito. El escritor está condenado a no reconocerse nada más que en sus textos pero,

al mismo tiempo, solo puede ser a través del impulso de ese hombre que desconoce y que le impulsa a escribir.

En la propia finitud del hombre encontramos la posibilidad y la necesidad de mediación que hemos visto en el escritor. El hombre, en la quiebra y el desgarramiento de su vida, es un auténtico intermediario entre el ser y el no ser, entre la emoción y la racionalidad, entre el silencio y la palabra. En este sentido de mediador, en su devenir continuo, no existe ni la quietud ni la posesión ni la satisfacción, sino tensión y aspiración, la necesidad de superar la separación tajante entre lo real y lo lingüístico, entre las cosas y las palabras, la vida y la literatura.

La palabra es el eco de una voz que hunde sus raíces en el deseo y el silencio. Es solo desde el límite de la vida y la palabra, en la fisura y en el quicio que se abre entre ambas, desde donde se puede descubrir la huida de la escritura, la destrucción del sujeto y la construcción del texto que aparecerá en su plenitud. Escribir sobre el deseo ha de suponer ahora escribir sobre el sujeto que desea y, más aún, escribir sobre el sujeto que desea escribir, e incluso escribir sobre el sujeto que, al escribir, ha de suspender el deseo o, más que suspenderlo, diseminar por el texto que se propone los restos de los impulsos, de la pasión y del deseo más profundo del que brota esa necesidad.

Incluso si apuráramos esta autorreflexión con la que pretendemos acabar nuestra reflexión sobre el deseo, hemos de confesar, lo que es evidente por otra parte, que hemos tenido que hacerlo recurriendo a las posibilidades que se nos abrían en una especie de texto imaginario, disponible siempre, en el que se acumulan el lenguaje hecho y acabado, exponiéndose con fuerza desde la distancia a la seducción de aquella parte de nosotros más conformista y, por tanto, más susceptible de someterse. Era imposible también escribir sobre el deseo sin confrontar nuestra experiencia con la ajena. Así pues, al princi-

pio, nos encontramos ahogados entre palabras, entre discursos ya contruidos pero, al mismo tiempo, nos teníamos que abrir hacia al ámbito desde el que surgía el lenguaje, donde se acumulan el silencio y la palabra, la voz, el deseo y las sombras.

Es la angustia y la ansiedad que suben por los huesos y corren por las venas, pero es también la ternura, como una caricia, que recorre todos los pros de la piel. Ortega la entiende como una sensación corporal: «Todo escritor *pura sangre* sabe que en la operación de escribir, lo que se llama *escribir*, interviene su cuerpo con sensaciones muy próximas a las voluptuosas» (1983, vol. 8: 33). Es el entusiasmo el que se abre paso por la carne como un surtidor de sueños, pero es también la indolencia, la indiferencia, la belleza de la voluntad muerta, de la noche en la que era hermoso, según palabras de Manuel Machado, no querer ni pensar.

La claridad del deseo implica su opacidad, las posibilidades que abre indican la imposibilidad radical; proyecta pero nos retrotrae hacia el fondo oscuro y necesario de la inconsciencia, hacia el enigma de una vida que se nos escapa por todas partes, por el espacio, por el tiempo, por el pasado y por el futuro. El pensador y el escritor se quedan al final como el narciso que bebiera de una fuente de origen desconocido, obligado a preguntarse por el deseo que no es, como decía Luis Cernuda, más que una pregunta cuya respuesta no existe.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, R. , *El placer del texto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
— *Fragments d'un discours amoureux*, Ed. Du Seuil. Paris, 1977.
- BATAILLE, G., *El erotismo*, Sur, Buenos Aires, 1960.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1982.
- BOURDIEU, P., *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
— *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984.
— *Mentira romántica y verdad novelesca*, Anagrama, Barcelona, 1985.
- HÖLDERLIN, F., *Hiperión o el eremita de Grecia*, Editorial Ayuso, Madrid, 1976.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, vol. 5, Alianza, Madrid, 1983.
- PESSOA, F., *El libro del desasosiego*, Seix Barral, Barcelona, 1985.
- PROUST, M., *En busca del tiempo perdido. La fugitiva*, vol. 6, Alianza, Madrid, 1969.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- ROUGEMONT, D., *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona, 1984.