

Schopenhauer. También, como en Mallarmé, aparecerá en la entrevista freudiana la voz del otro, del creador inconsciente. Y, lo mismo que en Nietzsche, se dará la palabra como la que todo lo va diciendo sin poder decirlo del todo, la palabra mendaz que no deja de decir la verdad, que es la verdad del impulso.

Los tres se las ven con objetos que no pueden ser abordados por la ciencia, ya que se trata de objetos concretos e inestables. Exigen otra cosa que el conocimiento: un saber. Este saber tiene un aire fuertemente pragmático, porque no pone en escena una regla de conocimiento, como lo es el método científico, sino que va haciendo camino al andar, hallando la norma en la excepción, construyendo la ley en el quehacer, de modo dialéctico. Con ello, la teoría se posterga indefinidamente.

En otro orden, los tres proponen, sin decirlo expresamente, una reformulación de la historia humana. Es la historia del deseo, es decir de los objetos que la apetencia de los hombres va definiendo como deseables, transformándolos en valiosos, desgajando de ellos los correspondientes valores, constituyendo una cultura. De alguna manera, ya lo había dicho Hegel: el hombre, ese animal de duplicaciones, es capaz de desear hasta el deseo ajeno, y el entretejido de tales deseos va articulando lo que llamamos sociedad. Mallarmé, tan escasamente devoto de la historia, sin embargo es capaz de construir historias a partir de una selección de símbolos que se corresponden como una partitura, por armonías de tonalidad, modulaciones y consonancias o disonancias. Nietzsche, porque adjudica a la verdad, entendida socialmente, o sea fuera de la ciencia y de la moral, como una red de convenciones, entre las cuales figura el pasado. Freud, más ajustadamente, porque el resultado de la cura es una historia: el analizando es capaz de contar la suya, no ya como la única y verdadera, sino como una de las posibles.

La historiografía contemporánea ha trabajado en el mismo sentido, invocando o no al trío que nos ocupa. Si la historia era, para el positivismo, la reconstrucción del pasado, en la historiografía que critica los supuestos positivistas es la construcción del pasado, de algo inexistente que se convierte en pasado a partir de su organización en relato histórico. Nietzsche diría que el pasado es una metáfora del tiempo, que nace en el presente con la vocación de futuro que el presente, el presente deseante, siempre tiene. Si se quiere, el pasado empieza mañana y se formula hoy, no está en el ayer. Será un novelista, Marcel Proust, quien nos explicará que rebuscar el tiempo perdido es llegar a tener un pasado y no recobrarlo, porque, en sentido estricto, lo hemos vivido como presente pero no lo tenemos como pretérito mientras no somos capaces de narrarlo, de metaforizarlo por medio del lenguaje. ¿Vale insistir que la metáfora es una figura poética?

La poesía, la historia y el psicoanálisis, pues, proponen un saber que no es conocimiento y que se presenta como pragmática de una objetividad concreta e inestable, a la cual se accede metafóricamente. Es una suerte de razón poética cuyo sujeto no es ni el sujeto empírico de la vida cotidiana y singular, ni el Sujeto Trascendental paradigmático de la ciencia. Es el otro, la otredad que se corresponde con la mismidad. Es un sujeto que se ocupa de las palabras, pero no de su estatuto institucional, como lo entendió la filosofía de profesión, constructora de léxicos (cuando no de jergas). Una nueva filosofía trabaja con la historia íntima de las palabras, con la filología del deseo, porque aquel sujeto es corpóreo, temporal, sexuado. Hay razón pero es razón deseante. Hay verbo, pero es verbo también deseante. Hay sujeto, pero no es un modelo de perfecciones, sino una antropología de la imperfección. La humanidad se puede conocer a sí misma a través del lenguaje, como quería Shelley, pero no por el lenguaje codificado de la lingüística, sino por la palabra en libertad de la poesía. O de la historia, o de la entrevista analítica.

A la vuelta de los años, un discípulo del surrealismo –por lo tanto, una recaída del simbolismo– Jacques Lacan, anuda la entrevista postergada entre Freud y Mallarmé. Su noción del significante parece traducida del símbolo mallarmeano. Sobre todo cuando la formula como una tautología («el significante es lo que representa al sujeto ante otro significante») porque la tautología, aparte de ser un error lógico, es el síntoma de lo indefinible. En efecto, si el significante pudiera definirse, se convertiría en significado y dejaría de ser significante, generando, a su vez, otros significantes que sufrirían la misma experiencia anulatoria. Lo propio del significante, como del signo poético y del pasado histórico, es la intermitencia de sus signos, su significancia vivaz e infatigable. No es el decir definitivo sino el elemento que hace decir a los demás, indefinidamente.

El significante prima sobre el sujeto, lo que indica que el sujeto es su destino. Ya desde los románticos se plantea el desafío de «llenar» el espacio del sujeto, de cada sujeto singular, espacio interior y bien defendido por las murallas del alma, pero vacío. Hay, entonces, una necesaria conjunción dialéctica entre el significante y el sujeto. Por mejor decir: de los significantes y de cada sujeto singular, concreto, histórico. De lo contrario, como sucedió en las exageraciones estructuralistas, sólo existe el espacio de la estructura (o de la Estructura de las estructuras, que es el lenguaje), una estructura sin sujeto que, por lo mismo, deja de ser estructura.

Si bien no podemos definir el significante sin el truco de la tautología, podemos observar cómo se comporta: materializa la instancia de la muerte, propone la unidad del ser como ser único, es el símbolo de una ausencia, no es verbalmente funcional sino simbólico, precede al significado y

no lo supone, según ocurre en el acto comunicativo ordinario. Al ser desplazados para significar, los significantes se constituyen en la habitación del hombre, una población indefinida que apunta a la antropología de la imperfección antes señalada. Una imperfección dialéctica, porque quien recibe el mensaje también invierte el circuito y envía sus signos. Hasta es posible que lance signos indescifrables, palabrismos o jitanjáforas, como el *ptyx* que aparece en el soneto de Mallarmé para cumplir con la rima y la métrica, pero que nada significa. La palabra puede petrificarse en fetiche, cortando toda sucesión significativa y tornándose palabra absoluta, es decir no-palabra. El ejemplo extremo que da Lacan es el dinero, un significante de cantidades puras, de valores abstractos, que aniquila toda significación. Toda palabra es relativa en tanto se da en una relación entre quien dice y quien escucha. Su culminación es también su consumación, la plenitud que la destruye como palabra.

Tenemos, por fin, una razón encarnada, deseante, verbalizada, sexuada, y una lógica de la significancia como tarea infinita de la vida, es decir como una lógica de la vida misma. Sigue en pie la pregunta occidental: ¿de dónde proviene toda esta compleja marea del deseo que entreteje la engañosa tela de lo sensible y se proclama, él, como lo único verdaderamente real? El creacionismo religioso contesta, rotundo: Dios. Y Nietzsche comenta: Dios ha muerto, Dios no existe, pero Dios es, he ahí su lugar: el orden gramatical, articulado por el deseo. El Otro lacaniano, absoluta otredad, máscara de sujeto que no admite nombre y que deposita su deseo en el cuerpo de la madre que nos da la vida –la vida histórica, concreta, procesal, histórica, de cada quien– es lo absolutamente otro, la otredad radical que Rudolf Otto define como atributo de lo sagrado. Se trata, pues, de sacralizar o de admitir esa intocable otredad de lo sagrado, esta vez como manifestación de la palabra deseante que intenta sostener la vida humana como perdurable o, si se prefiere, como digna de perdurar. De lo contrario, la historia se convulsiona en danza macabra.

Como se ve, nos hemos alejado de Kant, que nos acompañó al principio. Pero no para cuestionarlo de raíz, sino para reformular su empresa ilustrada. Una nueva Ilustración, como quería Nietzsche, sostiene el valor de la razón como única objetividad humana. No ya una razón descarnada, sino unida a la materia viva y mortal, compatible con esa vida que no acepta ser razonada. La razón, por ser objetiva, de nadie y de todos, nos une y nos habilita a convivir, a asociarnos, a estar junto a los millones de seres semejantes y distintos con los que no hemos elegido convivir. El sentimiento no une, porque cada cual lo siente dentro de sí. Apenas acerca a los que comparten un emblema afectivo y sirve para constituir tribus, a menudo aguerridas y desconfiadas, pero no para articular a la humanidad. Y en eso estamos.



Anónimo (siglo XVIII): *Santo Elesbão*