



Erleben. (Un artefacto para agrietar significantes)

Marina Alejandra Berardi

maberardi@arnet.com.ar

“Saxifage es mi flor la que parte las rocas”
William Carlos Williams

“Todo debe colocarse en un orden casi fulminante”
A. Artaud.

Este ensayo (nunca el término ha sido tan atinado) insiste en ser una analítica de la imprecisión, acerca del problema de hallarse irremisiblemente situado, contra latitud y longitud; a favor del deseo, de su devenir cinético, rotundo, ineluctable; de la búsqueda de la felicidad a través del pensamiento, de la emergencia de una esclusa.

Partimos del ejemplo de la droga de Parfit: Frankfurt criticaría el carácter falso de la necesidad de recibir las inyecciones diarias¹. Sin embargo, para saber si tal objeción es fundada, deberíamos especificar qué se entiende por necesidades falsas, lo cual lleva implícito conceptuar qué sería una necesidad verdadera. Si entendemos que falso es lo artificial, surgen los siguientes problemas:

El primero es el carácter artificial de la construcción de la verdad. El perspectivismo de la verdad se manifiesta a nivel inconsciente. El modo según el cual una vida cognoscente piensa el mundo se lo llama verdad.² El impulso hacia ella, derivado de la necesidad de comunicación, hace al hombre pensar que las reglas del lenguaje se identifican con las “leyes de la verdad”. En palabras de Nietzsche, *“mentir de acuerdo con un compromiso siguiendo una convención”*³ El proceso de simulación supone el ejercicio de una cierta capacidad de olvido de la diferencia y de los intereses que motivaron esa simplificación.⁴ Hobbes otorgó relevancia a la institución de la verdad por el Leviathán, la creación de un horizonte de sentido como condición de posibilidad de la vida social.⁵

El segundo es que si entendiéramos por falso aquello que no es natural, podríamos decir que el hombre se caracteriza por tener necesidades falsas: por la sobre-reacción. Como señala Sloterdijk:⁶

“El hombre es, par excellence, el animal que va más allá de la reacción. Crear arte es sobre-reaccionar, pensar es sobre-reaccionar, casarse es sobre-reaccionar. Todas las actividades humanas decisivas son excesos. Ya desde el principio el caminar erguido del hombre era una hipérbola que no se dejaba encuadrar por completo dentro de las ventajas biológicas de la adaptación.

¹ Frankfurt, Harry G. (2007).

² Jaspers, Karl (1963).

³ Nietzsche, Friedrich (1990).

⁴ Laiseca, Laura (2001) p. 77 y ss.

⁵ Balibar, Etienne (2004).

⁶ Sloterdijk, Peter (2004).

Desde los orígenes, lo que aquí entra en liza es una tendencia a romper los quicios, al exceso. Toda palabra humana no es sino un disparo a lo abierto. "

Por ello, toda necesidad que no posea un carácter fisiológico o instintivo es artificial.

Entonces, ¿quiere decir que si todas las preferencias son de carácter artificial, la satisfacción de cualquiera de ellas tiene valor positivo? Es posible que así sea, y sin embargo parecería necesario hacer una disquisición más ¿Son los mejores deseos aquellos que pueden ser satisfechos sin más? ¿Es el éxito de ciertas preferencias aleatorio? ¿Es posible la felicidad ante la satisfacción de determinados deseos conociendo la causa que los genera? Probablemente, como ocurre en el mito de Sísifo, el descenso puede hacerse con alegría, y la tragedia sólo ocurre cuando se hace consciente⁷. Pero si ello es así, estaríamos dándole la razón a Nozick, y la ignorancia de ciertas condiciones materiales de existencia sería un presupuesto *sine qua non* de la felicidad. Por otra parte, cabe preguntarnos qué es una máquina, y si existe tanta diferencia entre la concebida por Nozick y las máquinas técnicas que territorializan y codifican creando determinados fantasmas, y a cuyos efectos el hombre está expuesto⁸. O, más aún, ¿no es el hombre, él mismo una máquina deseante, el que puede a través de su deseo como fuerza positiva emanciparse de las necesidades impuestas?

La racionalización de la producción y distribución de bienes conlleva un tipo de mediación de carácter comunicacional que apunta a la génesis de deseos vinculados a determinados medios de satisfacción.⁹ El hombre sólo puede desear aquello que ya ha sido creado, y se encuentra a su disposición. Esa circunstancia define su identidad a través de la definición de códigos estéticos, morales, lingüísticos. El arte, el lenguaje, la religión, son "estructuras estructurantes"¹⁰. Una estructura puede entenderse como un sistema de diferencias que se extiende hasta el infinito. Aquello que permite cerrar el sistema es un significante en más, un casillero vacío: la estructura no es del orden de la plenitud, sino del orden de la falta. La verdad de la estructura acaba siendo su propio límite. La definición de "lo otro" se torna crucial para la creación de una forma de subjetividad: siendo el límite, la disrupción, una condición de posibilidad e imposibilidad del sistema, sólo a partir de la exclusión éste se funda como tal. Frente a la exclusión, las diferencias al interior del sistema se tornan equivalencias. La determinación de qué posición diferencial adquirirá la forma de significante vacío es lo que Laclau denomina "relación hegemónica". Toda identidad social es, entonces, contingente¹¹. De esta forma, "lo otro" es aquello que el sistema no produce y para

⁷ Camus, Albert (2007).

⁸ Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1998).

⁹ "[la producción] Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad), mientras que la producción del deseo pasa al fantasma (nada más que al fantasma). No existe por una parte una producción social de realidad y por otra una producción deseante de fantasma. Entre estas dos producciones no se establecen más que lazos secundarios de introyección y de proyección, como si las prácticas sociales se doblasen en prácticas mentales interiorizadas, o bien como si las prácticas mentales se proyectasen en los sistemas sociales, sin que nunca unas mermasen a las otras" en Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1998).

¹⁰ Bourdieu, Pierre (1999)

¹¹ Laclau (1996) propone el concepto de "significante vacío": "un significante vacío sólo puede surgir si la significación en cuanto tal está habitada por una imposibilidad estructural, y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como interrupción –subversión, distorsión– de

cuya adquisición se requeriría conmovir las bases sobre las cuales se asienta y que, por lo tanto, no puede ser deseado.

La circunscripción de los objetos del deseo se realiza través de la institucionalización, entendida como la *“tipificación recíproca de las acciones habitualizadas por tipos de actores”*¹². No se trata solo de entronizar determinadas prácticas sociales, sino de crear al sujeto:

*“¿cómo es posible que a partir de lo dado pueda construirse el sujeto? Como Hume, [Deleuze] considera que son los hábitos quienes lo constituyen pero, entonces, son éstos los que nos tienen a nosotros y no nosotros a ellos.”*¹³

En su análisis del pensamiento Nietzscheano, Jaspers señala que:

*“Habría una diferencia entre el engaño universal –que es condicionante de la vida, en tanto necesidad absoluta e inevitable– y el engaño condicionante de la vida pero para una modalidad específica, que sólo aligera, aparentemente, alguna situación de existencia dada. La significación de tal engaño está en el hecho de que yo pueda comprender psicológicamente, de que pueda quitar los velos, rechazar y, con ello, decidir existencialmente (puesto que mi pensar constituye un obrar íntimo y no un mero juicio representativo)”*¹⁴

Volviendo a la tipificación de los hábitos, los roles sociales acaban por teatralizarse a través de un discurso representativo, que conlleva una imagen dogmática, ortodoxa, moral del pensamiento. Tal imagen presupone dos postulados: la buena naturaleza del pensamiento y su afinidad con la verdad¹⁵. Es un modelo de reconocimiento, basado en el sentido común como *concordia facultatum*: el principio subjetivo de la colaboración de las facultades para “todo el mundo”. Empíricamente, las distribuciones son realizadas por el “buen sentido”.

Pero el sentido común es un campo de disputa: el acuerdo de facultades es determinado por una facultad dominante, que se atribuye o hace atribuir valores en curso. En el mundo de la representación,

“sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto, siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de la representación”.¹⁶

Frente a ese modelo, Deleuze reclama que el destino del pensamiento no se juega en el reconocimiento. Los conceptos no designan más que posibilidades, y por ello no pueden hacer nacer, por sí mismos, el acto de pensar. Éste requiere una violencia original, una fractura, la destrucción de la imagen dogmática. El pensamiento funciona entonces como máquina de guerra.

Si, para Nietzsche, el hombre se define por su capacidad de autoconfiguración, el modelo representativo impide la emergencia del sujeto, puesto que éste es un

la estructura del signo”, y toda articulación social puede ser subvertida mediante el establecimiento de una nueva relación hegemónica.

¹² Berger, P. Y Luckmann, T. (1989).

¹³ Cortés Morató, Jordi y Martínez Riu, Antoni (1996).

¹⁴ Jaspers, Karl (1963), p.208.

¹⁵ Deleuze, Gilles (2006), p. 201 y ss.

¹⁶ Deleuze: (2006), p. 213 y ss.

conjunto de contracciones, retenciones y esperas; un pliegue de la materia-imagen, del tiempo-duración, pliegue que aparece como diferencia. El reconocimiento se caracteriza por la impotencia para pensar la diferencia en sí misma. Si, siguiendo a Hume, los hábitos nos tienen a nosotros, nos reconocemos a partir de ellos por identidad, analogía, oposición o similitud con un modelo, entonces no somos diferencia, sino repetición.

El cuerpo sin órganos (CsO) del Estado aparece como un agenciamiento de reterritorialización realizado por una máquina abstracta de sobre-codificación. Crea un estrato de significancia, impide el nacimiento de un signo asignificante. Crea una dialéctica negativa. Elimina progresivamente espacios de negociación, es decir, la posibilidad de síntesis. Sólo hay imposición o eliminación de uno de los componentes: la autodisciplina o la exclusión. La heteroimposición de autodisciplina como forma de coacción bajo la forma de la autoconsciencia kantiana, ese proceso de represión del propio deseo, lleva irremisiblemente a la neurosis¹⁷. Tal vez Sade ha sido la consecuencia esperada del iluminismo a esta parte: la aniquilación del cuerpo.

Un hombre alienado es aquel que ha dejado de experimentar su cuerpo:

“sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano puede cultivarse y crearse la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva –un oído musical, un ojo para la belleza formal, en una palabra, sentidos capaces de goces humanos–. Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente a través de la naturaleza humanizada. Cultivar los cinco sentidos implica un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días. El sentido que es prisionero de la grosera necesidad práctica sólo tiene un sentido restringido”¹⁸

Estar en el mundo es estar en el mundo de los sentidos. El hombre extrañado lleva a cabo un proceso metonímico: el desplazamiento del deseo de aquello a lo que no puede acceder, la cosa-en-sí freudiana o lo real lacaniano.

En términos físicos, un sistema será estable siempre y cuando sus variaciones respondan a una ecuación lineal. Pues bien, quizá la teatralización de la vida social responda a este fin: fijar una constante que permita prever y, por lo tanto, controlar, las variaciones del sistema. La faz arquitectónica presupone la aplicación de esa fuerza justa, de una constante en función de la cual prever las variaciones, en un medio cuidadosamente controlado. El objeto es reducir significativamente los resultados probables. Hace única la posibilidad de sublimación. El hombre es entonces un animal fijado, sujeto a ciclos incuestionables que sólo se diferenciarán de aquellos que (con)mueven el resto del mundo orgánico por su carácter artificial. El sentido común, base del modelo del reconocimiento, sólo es posible confinando el efecto, el acontecimiento. Si se lo analizara desde las teorías del caos, la función de ese tipo de institucionalización es impedir la llegada a un punto de bifurcación y la creación de una estructura disipativa, simplemente porque no podemos desealarla.

¿No podemos desealarla?

Aparece en Spinoza la idea de positividad del deseo, como potencia de acción, fuerza de existir: *“El conatus consciente de sí mismo conforme a tal o cual afecto se le llama deseo, siendo el deseo siempre deseo de algo determinado”¹⁹* Deleuze toma ese

¹⁷ Lacan, Jacques: *Kant con Sade*

¹⁸ Marx, Karl (1995). Esta idea de presencia y ausencia a la vez se observa en la mercancía misma, que aparece como una falsa concreción, una abstracción real.

¹⁹ Spinoza (2005), III, definición del deseo.

concepto y define al deseo como “...la causalidad interna de una imagen con respecto a la existencia del objeto o del estado de cosas correspondiente”²⁰ para vincularlo a la idea de cuerpo sin órganos (CsO), que surge de la supresión del fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones:

“El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia del propio deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)”²¹

Así, el deseo constituye una afección general de fuerzas. No aquella de la que habláramos antes, sino una crueldad no representativa, capaz de componer. Es la crueldad del teatro de Artaud²². El pensamiento funciona como máquina de guerra, un simulacro, percibida ordinariamente como una copia degradada del modelo y que, sin embargo, interioriza una disparidad que carece aún de un modelo y entrafía la potencia de lo Otro, del Afuera.²³ Es necesario contemplar la diferencia entre copia y simulacro. Vale decir, contemplar la *diferencia*, la posibilidad de captar el *tempo* en potencia que subyace a un ritmo, audible aunque inaudito. Tener conciencia del ritmo es tenerla de los cambios de ritmo, al igual que percibir la luz es percibir los cambios de luz. En este sentido, pensar es causar la reversión, fisurar modelo y copia por vía del simulacro.

Mientras, el Estado se apropia de la máquina de guerra, estratifica una máquina abstracta y la atraviesa por una cadena de significantes, haciéndola funcionar como una máquina técnica. Esa apropiación es condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad del sistema: la fuerza aparece como el significante en más, se hace ilegible, difusa, y a la vez subsiste o insiste. Cumple entonces lo que Lacan denomina “rol de padre”: unir el deseo a la ley, e implica a la vez una previa segmentación del deseo. Sin embargo, y dado que la máquina de guerra se mantiene exterior, la organización del deseo es imprecisa, y permite hallar deslizamientos, espacios no regulados, posibilidades de redención más allá del significante por la propia potencia transformadora del deseo. La fuerza se perfecciona, pero el deseo es inextinguible. Le opone una máquina abstracta de mutación, que actúa por decodificación y desterritorialización, traza líneas de fuga. El go frente al ajedrez²⁴.

El teatro de Artaud es un teatro de efectos, de acontecimientos. Contiene formas de acción: la importancia del gesto no es el gesto mismo, sino la fuerza que

²⁰ Deleuze, Gilles (2005), p. 36.

²¹ Deleuze, Gilles (2004), p. 159.

²² Artaud, Antonin (1964).

²³ Ver “Simulacro y filosofía antigua” en Deleuze, Gilles (2005).

²⁴ Lacan describe el juego de ajedrez: “*hay un cierto número de elementos que nosotros caracterizaremos como elementos significantes. Cada una de las piezas es un elemento significante. Y en suma un juego que se juega por movimientos de réplica fundados en la naturaleza de los significantes, teniendo cada uno su propio movimiento caracterizado por su posición como significante, lo que sucede es la progresiva reducción del número de significantes que están en juego*” en “El deseo y su interpretación”, seminario n° 6, p. 148. El ajedrez, dice Deleuze, es una guerra estatalizada, institucionalizada, regulada, en el que cada sujeto se encuentra dotado de un poder relativo. Lo opone al go. Los peones del go –dice- son bolas, fichas, simples unidades aritméticas cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona. Pueden obrar de manera sincrónica, es una guerra sin línea de combate: pura estrategia, que consiste en la distribución en un espacio abierto, sin salida o llegada. Es decir, no estratificado.

lleva consigo, su poder de resonancia, de afectación, de vibración²⁵. Es un instrumento de precisión, una afección general de fuerzas: la fuerza justa para provocar el movimiento. En definitiva, el teatro de la crueldad. Y el acontecimiento pertenece a lo presentado, a lo que es siempre exceso: entre acontecimiento y concepto hay una disimilitud irreductible, y es allí donde estalla.

Dice Deleuze:

“el arte nunca es un fin, sólo un instrumento para trazar líneas de vida, es decir, todos esos devenires reales, que no se producen simplemente en el arte, todos esos juegos activos, que no consisten en huir en el arte, en refugiarse en el arte, todas esas desterritorializaciones positivas que no van a desterritorializarse en el arte, sino más bien a arrastrarlo con ellas al terreno de lo asignificante, de lo a-subjetivo y de lo sin-rostro”²⁶

Sin embargo, en una sociedad transparente la creación del arte se torna cada vez más compleja, el hombre emplea mecanismos de evasión. Ese distanciamiento del mundo tiene una connotación reactiva: es una respuesta a la ruina de la intimidad, a ese extrañamiento cotidiano que provoca la penetración de la exterioridad en el seno íntimo del hombre, tan propia de la sociedad de consumo. Propugna el “olvido del ser desde todos los altavoces”²⁷. Ante la imposibilidad de la intimidad, el hombre ha buscado una forma de soportar la continua e impuesta presencia en el mundo. Entonces el arte peligra: el aura distingue a la obra de arte porque la estética se define por la opacidad de su objeto. La “lejanía” a la que se refiere Marcuse se debe a que el arte surge de lo recóndito, del campo de la sensación. La estética es un discurso del cuerpo. Por eso el hombre que ha sido despojado de su intimidad, expatriado, es incapaz de crear arte, de pensar, porque éste es un acto de la vida íntima, *erleben*.

Para quienes optamos por la presencia en el mundo, a la par de la máquina estratificada que aplica la fuerza justa para crear una constante que prevé y controla variaciones, hay otra máquina que emplea otra fuerza justa para provocar un efecto, un acontecimiento imprevisto desde lo irreductible, precisa aunque en la imprecisión, onírica aunque insomne, bajo la cual emerge, impávida, la vida breve²⁸.

²⁵ “la misa contiene una de las formas de acción real más eficaces de la vida, pero la gente no lo sabe, no sabe que esa forma de acción es tenebrosa, erótica y sombría, pues se habla de misa negra, pero el principio y la razón de la misa es ser negra, no hay misa blanca...” Artaud, Antonin: Para terminar de una vez con el juicio de dios.

²⁶ Deleuze, Gilles (2004), p. 191.

²⁷ SLOTERDIJK, Peter (2001).

²⁸ “ La prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuums de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. ” en Deleuze, G. y Guattari, F (2004).

Datos Bibliográficos

- **Albano, S., Levit, A. y Naughton, V.:** *Lacan: redes, nudos, mapas y fórmulas. Vol 1: significante/ sujeto*, Bs. As., Quadrata, 2005.
- **Artaud, Antonin:** *El teatro y su doble*, Bs. As., Sudamericana, 1964.
- **Balibar, Etienne:** *Nombres y lugares de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2004.
- **Berger, Peter y Luckmann, Thomas:** *La construcción social de la realidad*, Madrid, Amorrortu, 1989.
- **Blanchot, Maurice:** *La razón de Sade, en Lautréamont y Sade*, México, FCE, 1990, págs. 11 a 63.
- **Blanchot, Maurice:** *Blanchot sobre Artaud*, Rev. Zona Erógena, N° 17, 1994.
- **Bourdieu, Pierre:** *La intelectuales y el poder*, Siglo XXI, 1999.
- **Camus, Albert:** *El mito de Sísifo*, Madrid, Losada, 2007.
- **Cortés Morató, Jordi y Marrtinez Riu, Antoni:** *Diccionario de Filosofía en CD ROM*, Barcelona, Empresa Editorial Herder, 1996.
- **Deleuze, Gilles y Guattari, Felix:** *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Piados, 1998.
- -----*Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 2004.
- **Deleuze, Gilles:** *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós, 2005.
- -----*Spinoza: filosofía práctica*, Bs. As., Tusquets Editores, 2006.
- -----*Diferencia y Repetición*, Madrid, Amorrortu, 2006.
- **Derrida, Jacques:** *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997.
- **Frankfurt, Harry G.:** *La importancia de lo que nos preocupa*, Madrid, Dykinson, 2007.
- **Heidegger, Martín:** *La doctrina de Platón acerca de la verdad* en “Cuadernos de Filosofía”, Buenos Aires, 1952.
- **Jaspers, Karl:** *Nietzsche*, Bs. As., Sudamericana, 1963.
- **Marx, Karl:** *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995
- **Lacan, Jacques:** *Kant con Sade*.
- ----- *El deseo y su interpretación. Seminario 6. 1958-1959.*
- **Laclau, E.:** *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- **Laiseca, Laura:** *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- **Nietzsche, Friedrich:** *Genealogía de la moral*, Madrid, EDAF, 2000.
- ----- *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.
- **Sloterdijk, Peter:** *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pretextos, 2001.
- **Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans – Jürgen:** *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela, 2004.
- **Spinoza:** *Ética demostrada según el orden geométrico*, Bs. As., Quadrata, 2005.