

Cuadernos del
Centro de Estudios Estanislao Zuleta
para la Reflexión y la Crítica

5

Alejandra Salazar

Asterión

Felipe Palacio

Desgarrar

Filtrar

Carlos Mario González

El amor, esa enfermedad de la que
nunca quisiéramos curarnos

Daniela Cardona

En el principio fueron los celos

Santiago Piedrahíta

Para un rescate del trabajo, una crítica
al capitalismo

**CUADERNOS DEL
CENTRO DE ESTUDIOS ESTANISLAO ZULETA
PARA LA REFLEXIÓN Y LA CRÍTICA**

ISSN: 2619-5275

**CUADERNOS DEL CENTRO DE
ESTUDIOS ESTANISLAO ZULETA
PARA LA REFLEXIÓN Y LA CRÍTICA**

5



Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica

Número 5. Periodicidad cuatrimestral

Primera edición. Octubre de 2018

ISSN: 2619-5275

La publicación de este cuaderno fue posible gracias al trabajo de los miembros del Centro de Estudios Estanislao Zuleta.

Director editorial

Mateo Cañas Jaramillo

Portada

Santiago Piedrahíta Betancur

Diseño y diagramación

Alejandra Salazar Castaño

Edición

Comité Editorial CEEZ

Impresión

Todográficas Ltda. Medellín, Colombia

Contáctenos

Correo info.ceeze@gmail.com

Sitio web www.ceeze.org

Facebook @ceezeorg

Instagram @ceezeorg

Twitter @ceeze_org

Estos materiales han sido editados para que cualquier persona pueda acceder a ellos. La intención de los editores es que sean utilizados lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir el contenido parcial o totalmente, se respete su autoría.

«Si en la balanza de la vida la razón no equilibrase nuestra sensualidad, el ardor y la bajeza de nuestros instintos nos llevarían a extremos aberrantes. Mas la razón enfría impulsos violentos, apetitos carnales, pasiones sin freno. Por eso, lo que tú llamas amor, a mí no me parece más que un brote o un vástago.»

—Shakespeare

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Presentación</i> | 11 |
| <i>Prólogo</i> | 15 |
| <i>Asterión</i> | 25 |
| Alejandra Salazar | |
| <i>Desgarrar</i> | 27 |
| <i>Filtrar</i> | 27 |
| Felipe Palacio | |
| <i>El amor, esa enfermedad de la que nunca quisiéramos curarnos ..</i> | 29 |
| Carlos Mario González | |
| <i>En el principio fueron los celos</i> | 85 |
| Daniela Cardona | |
| <i>Para un rescate del trabajo, una crítica al capitalismo</i> | 129 |
| Santiago Piedrahíta | |

PRESENTACIÓN

El Centro de Estudios Estanislao Zuleta (CEEZ) es una organización de una treintena de personas, jóvenes en su mayoría, comprometidas con el estudio y la acción social. Por este motivo nuestros seminarios y grupos de estudio tienen entre sus objetivos principales la potenciación de algunos de sus participantes para la intervención en escenarios públicos, con una idea política común, pero con un discurso y una singularidad propia. Actualmente contamos con cinco seminarios de formación permanente: *Leer El Capital*, donde estudiamos la gran obra de Marx siguiendo la noción de estructura social; *El ser y el lenguaje*, donde tratamos de identificar la noción de estructura subjetiva desde la lingüística y el psicoanálisis; *Lectura de la obra editada e inédita de Estanislao Zuleta*, donde seguimos la obra de nuestro maestro destacando su capacidad de poner en diálogo las estructuras de estos dos saberes entre sí y con otros saberes como la historia, la filosofía, el arte, la sociología, la ética y la política; *Conmemoremos*, donde discutimos los textos y problemas afines al evento

público del mismo nombre; y el *Seminario permanente sobre el amor y la muerte* Luis Antonio Restrepo que lleva ya una trayectoria de 30 años y que desde su vinculación al CEEZ tiene por objeto la lectura filosófica de *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes. Contamos con dos grupos de estudio: *Historia de Colombia*, donde buscamos afianzar horizontes de comprensión del singular proceso de subjetivación de nuestro país y *Sexualidades y géneros*, donde tratamos de precisar el espinoso tema de la sexualidad, la feminidad y la masculinidad desde la dimensión simbólica hasta la política.

Por el lado de nuestras actividades públicas contamos con los eventos *Diálogos en la Ciudad*, un ciclo de conferencias destinadas a la reflexión de problemas de la vida cotidiana de cara a referentes teóricos y vitales, que se realiza los primeros martes de cada mes en la Biblioteca Pública Piloto a las 6:30 p.m.; y *Conmemoremos*, un ciclo de conversaciones destinadas a pensar el pasado y su importancia en lo que somos, que se realiza también en la Biblioteca Pública Piloto los terceros miércoles de cada mes a las 6:30 p.m. Contamos con un programa radial llamado *Recordar a nuestros maestros* transmitido por la emisora de la Universidad Nacional UN Radio en la frecuencia 100.4 de la FM los lunes a las 8:30 p.m., cuyo objeto es el de recuperar la figura del maestro y del intelectual a la luz de problemas actuales.

Los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica*, de los cuales el presente constituye el quinto número, son nuestra principal actividad pública de carácter escrito. Éstos se proyectan como una colección editorial de aparición cuatrimestral donde miembros del CEEZ publicarán sus trabajos teóricos inspirados en problemas prácticos atinentes a la actualidad social. Si bien los artículos publicados son trabajos personales de nuestros miembros, las ideas consignadas representan la postura ideológica de todo el grupo. Por tal motivo el CEEZ asume su compromiso por cada una de las ideas allí plasmadas.

La siguiente publicación de esta colección está proyectada para el día 5 de febrero. Si usted desea reservar un ejemplar de los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica*, adquirir una suscripción o hacer una donación, le solicitamos que nos contacte al correo info.ceeze@gmail.com.

PRÓLOGO

Alejandra Salazar

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

El ser humano necesita tener una identidad para jugar la partida de la vida; identidad que procede de otros —«yo es otro»—, que nunca es armónica y que delimita una relación concreta con el mundo, con los demás y consigo mismo. Pero ese rostro, tan necesario para la vida, se convierte en una coraza que nos permite defendernos y *conservar* lo construido: aniquilamos la vida allí donde la entendemos como un laboratorio de lo posible, y hacemos de los días una llanura en la que no se alza ninguna promesa, el tiempo es ahora una planicie sobre la que se posa la resignación, el tedio, la estabilidad, el fin de una dinámica personal. Mas en ocasiones, sin que lo podamos evitar, se pone en cuestión el rostro severo, resistente al cambio, que hemos construido y nos encontramos ante la destrucción o la transformación de lo que somos: cuando perdemos un objeto fundamental

para nosotros (un ideal o un amor), no nos es posible permanecer indiferentes, no sentir la conmoción, porque la falta de este objeto no produce un efecto parcial en nuestro ser; por el contrario, se trastorna toda una estructura, dado que era a partir de ese objeto que el mundo cobraba forma, orden y sentido. Por esa razón, no basta imaginar que desaparece aquello que nos es esencial para saber qué ocurriría con nosotros —y aun así lo hacemos—; no puede preverse qué seremos, de ahí la angustia que trae consigo toda crisis y toda ruptura, como la potencia que tiene para nosotros al abrirse la posibilidad de enfrentar creativamente la pérdida.

Pero sucede que la transformación no viene sólo de la pérdida, sino también del encuentro con un otro (que puede entenderse como otra forma de la ruptura): el maestro, el amigo o el amado que marcan un antes y un después en nuestra experiencia vital; los ideales de los cuales estamos convencidos y que se convierten en proyectos fundamentales capaces de interrogarnos de manera profunda. Transcurrimos gran parte de nuestra vida, cual si fuéramos estatuas, con una identidad cristalizada, y es otro, a través de la amistad, el amor, o la causa compartida, que hace las veces de fuerzas cuestionadoras de lo que somos y con el cual es posible hacer un vínculo que nos ayude a cualificar mutuamente nuestra subjetividad; no sin antes decir que el vínculo con otro también puede ser el camino a la repetición

de lo que somos, al endurecimiento de la coraza que tenemos por rostro; dicho de otra manera, si hay amores, amigos y causas que nos *transforman*, también hay amores, amigos y causas que nos *repiten*.

Es ahí donde se hace vital e imprescindible el pensamiento para establecer con otros vínculos más cualificados y que han sido objetos de nuestra reflexión, sobre todo cuando se trata de encuentros nacidos del sentimiento. Los sentimientos escapan a la voluntad del sujeto que se ve de pronto invadido por ellos; no supone ningún descubrimiento decir que el amante *no elige* el objeto de su amor, ni mucho menos, que éste *no decide* acoger la visita dolorosa de los celos. Los sentimientos son, pues, ajenos a la libertad, en la medida en que no son elección consciente del sujeto; aunque, dicho rápidamente, desde otro punto de vista, son el fondo marino donde echa anclas la libertad, pues jamás será posible controlar o moldear al ser humano en lo más esencial de sí, «el deseo es indestructible e inolvidable». De modo que quien experimenta el amor, los celos, el deseo, tiene en sus manos la posibilidad de hacer del pensamiento, de la consciencia, de la ética, una fuerza reguladora del empuje excesivo que ellos traen consigo, allí donde éstos amenazan por desbordarse y por convertirse no en una fuerza afirmadora de la vida, tanto del otro como de la propia, sino en un empuje a lo peor. Es con estas observaciones que queremos presentar al

público el quinto número de los *Cuadernos del Centro de Estudios Estanislao Zuleta para la Reflexión y la Crítica*. En el pensamiento y en la obra de Estanislao Zuleta fue central la preocupación por pensar tanto la vida individual como la colectiva: ¿qué sentidos tiene pensar el amor, los celos, el trabajo?, ¿para qué hacer de los saberes herramientas del pensamiento? Respondamos con las palabras del mismo Zuleta cuando le preguntaban por la finalidad de la lectura: «Uno no lee para saber más; uno lee para pensar mejor, guardando la esperanza de que si piensa mejor, quizás, y sólo quizás, podrá vivir mejor personal y colectivamente».

En esta publicación el lector encontrará un poema y dos relatos cortos con los que apelamos al poder sensibilizador de la literatura para continuar el propósito reflexivo y crítico que anima estos *Cuadernos*. Igualmente incluimos tres ensayos que buscan explorar problemáticas como la del amor desde una mirada no totalizadora e idealizadora de él, sino desde una que lo asume como un sentimiento clarooscuro al ocasionar indefectiblemente en el amante *dichas* y *dolores*; en la misma línea, la oscuridad del amor que son los celos: dolor que se desata en el sujeto amoroso ante la aparición de un tercero que amenaza con desplazarlo de su lugar privilegiado; y, por último, las singularidades del trabajo en nuestra sociedad más los efectos que éste produce en el ser humano, con un enfoque esencialmente crítico.

En primer lugar, el poema *Asterión* es un texto de mi autoría que, para hacer más potente su lectura, requiere la siguiente contextualización: en él se alude a tres figuras del horror provenientes de la mitología griega: el basilisco, una pequeña serpiente poseedora de tal veneno letal, que tan sólo con su mirada podía anular a su enemigo; el cíclope, un gigante de un sólo ojo, conocido por su crueldad; y, por último, el Minotauro Asterión, mitad hombre, mitad toro, fruto de la unión entre el Toro de Creta y Pasífae, la esposa del rey Minos, a partir del deseo irreprimible que le inspiró Poseidón a ella como castigo al rey por haberlo ofendido. Para protegerse de la brutal criatura, Minos le ordenó a Dédalo, un arquitecto, que construyera un laberinto en el cual encerrar a Asterión. El mito del Minotauro tiene variaciones y no concluye con el encierro del monstruo, pero son estos los elementos que consideramos imprescindibles para la significación del poema. Asimismo, Felipe Palacio nos presenta dos brevísimos pero intensos relatos: ése es el misterio de la literatura —y del arte en general—; dos líneas (como es el caso del segundo relato) son suficientes para que las palabras se multipliquen buscando significar, por medio de la escritura o la conversación (así sea sólo la de uno consigo mismo), aquello que la obra de arte nos entrega. Es ésta siempre la tarea de todo lector. Así pues, con estos escritos literarios damos apertura a otras formas de la

palabra escrita en nuestros *Cuadernos*, en los cuales, hasta ahora, había predominado en su forma ensayística. Estamos convencidos de que ésta será una manera de enriquecer nuestra publicación, así como también será la posibilidad de expandir nuestra existencia, en tanto con ellos nos es posible pensarnos desde esa otra forma del conocimiento que es el arte.

Por su parte, Carlos Mario González en su texto *El amor, esa enfermedad de la que nunca quisiéramos curarnos*, se dedica a explorar ampliamente el fenómeno del amor en su vertiente apasionada, aquella experiencia excepcional en la que un objeto, en gracia a un «divino detalle», sale de la relativa opacidad en la que, para el sujeto, se encuentran todos los seres y obtiene el lugar de objeto privilegiado; sentimiento que hace que el ser del amante sea como un «nervio expuesto a una tenaza»: éste se encuentra en un estado de sensibilidad tal que todo su ser está dispuesto a vivir, aunque no lo quiera, tanto la alegría como el sufrimiento; en otras palabras, el aria que constituye su discurso amoroso está entremezclada con versos de dicha y de dolor, unos se suceden a otros formando una sola composición, haciendo parte de un mismo sentimiento. Es por esto último que el autor deslinda el sentimiento amoroso de dos sentidos que usualmente se le han dado: el primero hace del amor una idealización, al presentarlo como bien, como un sentimiento en sí mismo positivo, y, en segundo lu-

gar, aparece el amor en su versión romántica, el amor es todo, el fin supremo de toda vida; sólo así es posible reconocer que, si bien el amor es un sentimiento que les concede a los amantes grandes dichas, es también un sentimiento que puede deparar hondos dolores. ¿Qué efectos produce el amor en el amante? ¿En qué consiste la experiencia amorosa? ¿Cuáles son los dolores y cuáles son las dichas de esta peculiar enfermedad? Son éstas las preguntas que guían a Carlos Mario González en su consideración.

Reflexión que continúa Daniela Cardona en el texto titulado *En el principio fueron los celos*, en el cual hace un preciso retrato de ese dolor del amor que son los celos. Desde el punto de vista del psicoanálisis, busca pensar su génesis: la cría humana pierde la plenitud y la unión total con su objeto primordial a partir de su inscripción en la ley; un tercero ha cortado el lazo que lo unía a él, un tercero que, a su vez, está en el lugar deseado; para recuperar lo perdido, ésta tiene sólo ante sí la posibilidad de hacerse a una identidad a partir del otro con la esperanza de que tal vez al hacerse a los atributos de su rival podrá recuperar un lugar privilegiado. En este sentido, los celos son un drama estructural del ser humano, que acontece cuando un tercero, a sus ojos, lo ha desplazado, o amenaza con hacerlo, del lugar que tiene en la relación con su objeto de amor; drama que a su vez se reeditará luego con aquellos objetos de amor

que tendrá a lo largo de su vida —y que no son más que la evocación, nunca plena, de su objeto primordial—. Es claro, los celos sólo hacen presencia en aquel sujeto que previamente ha sido habitado por el amor; pero, en tanto son un sentimiento comandado por la muerte, comenzarán a devorar el sentimiento amoroso hasta hacerlo cenizas, tal como la autora lo muestra acudiendo a *Otelo, el moro de Venecia*, la gran obra de Shakespeare. Por tanto, la tarea que se propone Daniela Cardona es la de dibujar línea a línea, de la mano del psicoanálisis y del arte, la estructura psíquica del celoso con el ánimo de entender para intentar dar el paso del padecimiento a la confrontación, del mero sentimiento de los celos al trabajo sobre ellos.

Finalmente, el texto *Para un rescate del trabajo, una crítica al capitalismo* de Santiago Piedrahíta, toma justamente el amor como punto de partida para indagar sobre lo que es propio del trabajo. Pero, ¿qué tienen en común el amor y el trabajo? Que, en la medida en que ambos atañen al ser, son potencias transformadoras de lo que somos y, en consecuencia, son fuente de dicha y de angustia para quienes lo experimentan. Mientras el animal ejecuta una y mil veces la misma operación, los hombres y las mujeres están creando el mundo —y creándose a sí mismos— por medio de su acción. No obstante, se pregunta el autor, ¿se parece esta concepción al trabajo que conocemos? Para desarrollar esta

pregunta, el autor se dedica a pensar la forma concreta que actualmente tiene el trabajo, valga decir, *el trabajo en su versión asalariada*, no sin antes hacer un recorrido histórico que permita delinear con mayor precisión sus singularidades; a saber, el trabajo en nuestra sociedad se caracteriza por la parcialización y especialización del objeto, lo que conlleva a que el trabajador pierda la inteligencia del proceso; mientras la forma artesanal implicaba un trabajo para sí mismo, en la forma asalariada, el trabajador lo hace para alguien más bajo la lógica de la explotación. Aunado a esto, en el texto está siempre latente la invitación a pensar los efectos que tiene sobre el ser humano una estructura social determinada. Por ejemplo, si el capitalismo encuentra en la división manufacturera del trabajo una forma de aumentar la productividad, en la que al trabajador se le destina a realizar una única tarea, hora tras hora, días tras día, a fin de que cada uno de los obreros parciales conformen un obrero total, ¿qué sucede con este obrero parcial? ¿Qué pasa con su ser ahora que ha perdido el saber global de su oficio? ¿Qué sucede con el trabajador cuando su fuerza y su inteligencia están destinadas a los requerimientos de una estructura social regida por la competencia y la ganancia? Si necesariamente un trabajo de este tipo lleva a la estrechez y a la unilateralidad de nuestro mundo, al aburrimiento y al tedio, a la idea lamentable de que la vida se escapa, ¿qué hace entonces que se

permanezca en un trabajo que no tiene nada que ver con nosotros?

Es éste, pues, un intento por seguir cuestionando lo que se ha normalizado vía la resignación o el desconocimiento, y es también el deseo de sumarnos, valiéndonos del pensamiento, a la lucha por una existencia que tenga un sentido social y personal: por un trabajo en el que quien lo realiza se pueda reconocer; por relaciones humanas que lleven a nuestra transformación, y que sean capaces de cuestionar esa ciudad amurallada —en su identidad, en sus ideas, en sus acciones, etc.— que cada uno es.

ASTERIÓN

Alejandra Salazar

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

Una piedra tras otra, de la mejor calidad,
he apilado incansablemente,
las he cortado y las he pulido, no existe ya ninguna grieta.
He trabajado de sol a sol en el implacable verano,
y en el frío invierno he trabajado.

Piedras pulidas y perfectas reposan una sobre otra,
me rodean, me amparan,
mas, ¿de qué terrible enemigo me protegen?

Ningún monstruo mitológico las pone a prueba,
ni al basilisco, ni al temido cíclope logro avizarar,
y el esperado Minotauro no trepa por mis sólidos muros.

Espero; días y años pasan, de nuevo el estío y el invierno,
pero el Toro de Minos no llega, no ataca, no existe.
Las murallas fuertes y sólidas que me abrazan
no me protegen, me aprisionan.

Constructor de mi condena,
verdugo y juez de mi ser,
he sido mi propio Dédalo.
Las murallas que he construido no reflejan
mi cuerpo de hombre y mi cabeza de toro.

DESGARRAR

Felipe Palacio

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

—¡Eres un imbécil, egoísta, bueno para nada! Augusto había hablado con contundencia. Sus palabras ponían tieso a Steve, que empezaba a percibir un envolvente brote de sentimientos que le debilitaban las piernas y lo tiraban al suelo. Mientras caía, veía cómo Augusto se retiraba con la firmeza y el porte que siempre le habían causado admiración y atracción. Steve miraba sus piernas que ya estaban destrozadas y se daba cuenta que las palabras de Augusto, que caían sobre él, servían de alimento para esas bestias furiosas que ahora desgarraban todo su cuerpo.

FILTRAR

Se filtraron las ideas en el salón de las ocurrencias y, cuando empezaron a echar raíz, el salón explotó.

EL AMOR, ESA ENFERMEDAD DE LA QUE NUNCA QUISIÉRAMOS CURARNOS

Carlos Mario González
Miembro fundador del
Centro de Estudios Estanislao Zuleta

I

¿Qué es lo que pone en juego el amor?

Un doble peligro se cierne sobre el amor cada que se intenta hablar de él. El primero es su *idealización*, esto es, tomarlo como *bien* supremo, como garante de la buena vida. El cristianismo forjó una concepción sobre el amor —la misma que hoy sigue expresándose en discursos tales como los de la Nueva era, la Superación personal, la Autoestima, etc.— que lo presenta como un sentimiento en sí mismo positivo, enaltecedor del individuo y afirmador de la vida. Esta visión de cuño cristiano constituye una «religión del amor» y sostiene que si todos nos diéramos incondicionalmente a los brazos del rubicundo Cupido la vida terrenal anticiparía el paraíso celestial. Emblema del bien, piensa el cristianismo en todas sus variantes, el amor es el pasaporte directo a la felicidad, entendiendo ésta como un estado de beatífica dicha, como una experiencia de plenitud gratificante.

El segundo peligro que asalta al amor no bien tomamos la palabra sobre él es, precisamente, su *romanti-*

zación, entendiendo por esto la idea de que él es *todo*, que alcanzar a experimentarlo colma por completo y lanza todo lo demás al lugar de lo secundario cuando no de lo prescindible. En esta visión se sitúa el fuerte ideal que ha configurado la modernidad consistente en que la apuesta vital suprema que hacen muchas personas, la búsqueda anhelante que emprenden, es la de encontrar por fin a alguien con el cual tender el lazo de pareja que hace unidad amorosa, esperanzadas en que de esta manera la vida estará garantizada para la dicha, siendo los otros aspectos de la existencia accesorios o superfluos al lado de ese amor entronizado como *todo*. Aspiración suprema es, según esto, encontrar a otro —esa «mitad perdida» de la que habla el mito de Aristófanes en «El banquete», de Platón, mito revitalizado por el romanticismo del S. XIX— que permita el encuentro en una unidad que se cierra sobre sí misma y destina todo lo demás a lo carente de significación esencial, derivando de esta manera a esa certeza ideológica que abona todo el sentido de la vida a la relación con un amado.

Confundir el amor con el *bien* y tomarlo como *todo*, para configurar así el ideal de un paraíso en la tierra garantizado por el hallazgo de otro con el cual hacer un lazo unificador, lazo institucionalizado como matrimonio y extendido a esa otra forma de la unidad totalizadora que es la familia, sólo se puede dar porque se deniegue lo que la más elemental reflexión hace salir

a la superficie: que un amor bien puede representar lo peor, de un lado, y que la existencia humana se realiza en forma compleja y según relaciones muy diversas, de manera que sólo por un empobrecedor reduccionismo se la puede conducir a circunscribirla al hecho de encontrar una pareja y de prolongarse en una descendencia con ésta. El amor en sí mismo no es, por principio, un bien para el individuo ni es un factor que afirme y potencie el ser de éste, pues bien puede darse el caso de que un apasionado ligamen amoroso se resuelva para el amante o para el amado como un desastre en su vida. De igual modo, el amor no agota el juego de posibilidades de un ser y, más allá del objeto amado, la existencia se despliega como un conjunto variado de relaciones, encuentros y acontecimientos que sólo se pueden desconocer pagando el precio de un empobrecimiento de lo que se es y de lo que se puede llegar a ser.

Ni equivalente al *bien* ni sinónimo de *todo*, el amor, si nos depara dichas también es el terreno fértil en que prenden los sufrimientos, de la misma manera que si nos ofrece vivencias de éxtasis también es la fuerza que puede operar como impedimento para otras relaciones con el mundo enriquecedoras de nuestro ser. Conviene, pues, ponderar el amor sin idealizarlo y valorarlo sin totalizarlo, de manera que más allá de su naturaleza de sentimiento lo inscribamos en relaciones que sepan contener su tendencia a lo peor y que asumiendo su

lugar esencial en nuestra existencia reconozcamos que más allá de él también se nos abre «el verde árbol de la vida». Una de las paradojas del amor es que quien lo exalta al lugar de bien absoluto y de totalidad consumada, lo condena a ser imposible, en tanto que quien lo asume como ese Jano bifronte que nos ofrece la faz de la dicha pero igualmente la de la desdicha, tomándolo al tiempo como un no-todo que deja abiertas las diversas relaciones con el mundo, consigue convertir la experiencia amorosa en una fuerza afirmativa de su vida.

Si la forma apasionada del amor es esa que llamamos enamoramiento, entonces debemos decir que el estado normal del ser humano es el desenamoramiento. No es habitual ni común estar bajo esa peculiar atmósfera subjetiva del sentimiento que llamamos el amor como pasión. Aprovecho para advertir a esta altura que de las múltiples acepciones que tiene la palabra amor (filial, conyugal, materno-paternal, fraternal, apasionado, etc.), en lo que resta de este ensayo el término amor lo tomaré para nombrar con él la forma apasionada que cobra el sentimiento por otro, entendiendo a su vez la pasión como la expresión de la capacidad de reconocer y hacerse cargo del deseo propio. Volvamos. El estado amoroso es excepcional, simple y llanamente porque es muy difícil alcanzar esta experiencia, y lo es de tres maneras. En primer lugar, porque es muy difícil amar, porque cuesta que alguien ocupe ese lugar de sobreva-

loración afectiva que es el del objeto amado. En palabras simples, es muy difícil, para cualquiera, que otro suscite en él el amor, pues la inmensa mayoría de los seres humanos no es objeto para nuestro deseo, ni en la versión amorosa ni en la versión sexual de éste, y ello al margen de la soledad que en algún momento nos agobie. Sólo despierta en nosotros el amor quien desde el mundo y en la figura de una persona concreta, hace de alguna manera símil con el «fantasma» que arrastramos con nosotros, proveniente de experiencias fundamentales y originarias que tramitamos pagando el precio de la pérdida del objeto primordial de nuestro goce. Derivado como huella de ese objeto que en un principio nos completó y que hubimos de perder para poder zafarnos hacia la conquista de nuestra propia autonomía, el fantasma seguirá delineando a lo largo de la vida la forma vacía que alguien especial, que el azar nos depare, habrá de ocupar con más o menos precisión, aunque en todo caso nunca un objeto sustitutivo se emplazará de manera cabal en el lugar del objeto perdido. Amamos porque alguien, por vía metafórica o metonímica, alude a lo que otrora nos deparó un goce sin tacha. Por eso es muy difícil que alguien concite el amor en nosotros y por eso no basta que otro adopte una actitud bondadosa, justa o garantizadora de nuestros intereses para que nos promueva al amor. Alguien así puede merecer nuestro reconocimiento o nuestra gratitud, incluso

nuestro cariño, pero todo esto difiere sustancialmente de lo que es en propiedad la experiencia amorosa. Dicho de manera lapidaria: es muy difícil que alguien nos enamore de verdad.

La segunda dificultad para que el amor pueda cobrar la condición de fuerza que potencia y depara dicha a nuestra vida, estriba en que tras el inusual encuentro con un objeto que logra desatar en nosotros este sentimiento, hemos de acometer la proeza de conseguir que ese otro, singular y excepcional, se sienta cruzado por el mismo sentimiento amoroso, esta vez dirigido a nosotros. El amante, para garantizar que su amor tome la vía de lo que él anhela, ha de conseguir ser, a su vez, objeto de amor para aquél que él tanto ama. Conquistar ser «objeto amado para su objeto amado», es decir, buscar la reciprocidad del amado, es la tarea que tiene que emprender el amante, tarea que no es otra que la de la seducción, entendiendo por ésta la capacidad de ganar el deseo del otro. Ahora, si es difícil que alguien despierte en nosotros el amor, la dificultad se decuplica cuando se hace necesario que esta persona concreta nos sea recíproca en el sentimiento. El amante tiene por delante la nada fácil misión de devenir amado, mediante el expediente de llevar a su amado a la condición de amante. Difícil y prodigioso enroque del sentimiento, probablemente nunca consumado cabalmente, de tal manera que, por logrado que sea el encuentro amo-

roso entre dos, en él siempre habrá uno que será por principio el amante, en tanto el otro en lo básico será el amado, configurándose así una relativa no reciprocidad en cada pareja de enamorados.

La tercera dificultad, como si no fuera suficiente con las dos anteriores, consiste en superar la empinada cuesta de la perduración del amor. Pasada la inusual experiencia de encontrar a alguien que despierte en nosotros el amor, suplida la difícil tarea de lograr suscitar el amor por nosotros en ese que amamos, aún queda por delante un exigente reto, frente al cual fracasamos las más de las veces: conseguir que ese amor de dos persevere, alcanzar la renovación del sentimiento mutuo. ¿Tarea imposible? ¿Mera ilusión romántica sin ningún asidero en la realidad efectiva de una historia de amor? O, preguntando de otra manera, ¿está todo amor condenado indefectiblemente a su finitud? ¿Poner el amor en la senda de una historia es condenarlo a un desgaste que termina inevitablemente en la desvitalizada calidez de un afecto compañeril, cuando no en la muerte de todo sentimiento afectuoso? Es esta, pues, la tercera gran dificultad que señala por qué lo normal en el ser humano es el estado de desenamoramiento, y dificultad que está comprobada en el hecho de que la inmensa mayoría de las historias de amor, todas tan fervorosas en su comienzo, terminan mal, por no decir muy mal. Esta dificultad la puedo formular a la luz de una con-

tudente pregunta: ¿es iluso esperar que una pasión de amor entre dos personas sea duradera, por ejemplo, tan duradera como la vida? Algunos se apresuran a responder que una pasión duradera es una contradicción en los términos y que sólo puede prender como ilusión en espíritus ganados por un ingenuo romanticismo, en tanto otros, acudiendo a ese bálsamo de consuelo y adaptación que ofrecen muchas de las psicologías en boga, se resignan hablando de tonterías tales como «las etapas del amor», con las cuales condenan la pasión a ser un punto de partida que bien articulado derivará a un supuesto amor «maduro». El cual se caracteriza por haber olvidado la pasión, lo que, bien visto, quiere decir que somos «maduros» en el amor cuando hemos perdido el deseo. En todo caso la pregunta en torno a la posibilidad de forjar una pasión duradera en el vínculo con otro, más allá de estas repuestas simplistas que acabo de anunciar, exige una labor de reflexión que, no pudiendo ser objeto de este ensayo, queda sin embargo como constatación de que no es nada fácil sostenerse en posición amorosa y que, como lo he dicho, nuestro estado normal es más bien el del desenamoramiento.

Si alcanzar, promover y sostener la experiencia amorosa es algo caracterizado por la dificultad, vale la pena volver al asunto: ¿qué es el amor? Antes que nada este fenómeno es un proceso subjetivo, queriendo con esto decir que es un proceso determinado por la singu-

laridad del amante, singularidad configurada en el devenir de su propia y exclusiva historia personal, la que perfila para él la forma de su deseo, las modalidades de su goce y el ámbito de sus objetos, todo esto articulado desde la dimensión inconsciente que es efecto en el ser humano de su específico ingreso al lenguaje y a la ley a partir de las relaciones originales que instauró con él el Otro que lo recibió en el mundo. Que el proceso subjetivo que caracteriza al amor sea inconsciente, explica las restricciones que tienen la voluntad y la conciencia del amante para intervenir sobre su deseo, su goce y los objetos que lo arrebatan. Esto no quiere decir que el amante sea sólo un agente pasivo de las determinaciones inconscientes que lo rigen y que nada tenga que hacer ante éstas, sino que quiere señalar que, por ejemplo, esa necesaria operación de la conciencia y escenario de la voluntad que es la ética debe jugar su papel regulador sobre formas del deseo, modalidades del goce y ámbito de objetos que ellas no eligieron ni configuraron pero sobre todo lo cual debe intervenir, testimoniándose así la insalvable escisión que se le impone a cada ser humano en lo más propio de sí.

El proceso subjetivo que lleva a alguien a amar a otro se caracteriza, antes que nada, por la exaltación y sobrevaloración que aquél hace de éste. Amar es lo que resulta de ser sorprendido por el encuentro en el mundo de un ser provisto, para la mirada de quien que-

da cautivado, de un «divino detalle», desatándose en el amante a partir de esto la idealización del amado, es decir, la certeza que lo embarga, incluso más allá de la sensatez, de que en esa persona y en «esa carita» se cristaliza su ideal. Que el amor sea «el instante de una mirada» quiere decir que es, antes que nada, una operación imaginaria por la cual, a partir de un significativo cualquiera, se cree reencontrar en el mundo, en la forma de una persona concreta y diferenciada, algo esencial de sí que se hallaba perdido. De aquí que el júbilo que suscita el hallazgo de un ser amado es la expresión de la vivencia de «llenura», de completud que, imaginariamente, se siente haber alcanzado a partir de dicho encuentro. En este sentido el amor hace las veces de «curación» de la falta que constituye al sujeto, de reparación de la escisión que lo signa, de donde deriva, repito, la dicha plena que depara la existencia del amado, en tanto éste no sea reacio al amor que se le invoca. Advirtamos aquí esa curiosa, por decir lo menos, doble función que cumple el amor en el amante: es su enfermedad —como lo mostraré más adelante— y, al mismo tiempo, es su curación.

El amante hace una demanda imposible: la que reclama por el *ser* del amado, ese ser que lo hace salir de su yo y al cual quisiera aprehender totalmente hasta ser *uno* con él, esperando consumir así la superación de la falta que arrastra consigo. Demanda imposible,

sin embargo, porque, por principio, el ser es inaprehensible dado que su esencia es el lenguaje, pero ese nuestro ser-del-lenguaje determina, en consecuencia, que el ser no es una cosa tangible, velada o escondida no se sabe dónde, eternamente semejante a sí mismo, sino que el ser es lo inacabado, lo que no tiene límite porque resulta de las concreciones que en la existencia del sujeto va haciendo el lenguaje, es decir, el ser del ser humano sólo se manifiesta «siendo», lo que explica ese imposible que marca la demanda que hace el amor: se reclama por un ser que no se puede localizar de manera fija, que no se puede detener, que ni siquiera se puede saber de él de manera fehaciente. Tal vez el deseo sexual, pero sólo tal vez, se pueda detener sobre un objeto tangible, perceptible, aprehensible —el cuerpo del otro—, y por eso se podría decir como plasmación del vínculo sexual: «poseer al otro»; pero el amor, en tanto su referente no es el cuerpo sino el ser, hace imposible cualquier ilusión de posesión, pues el sujeto ni siquiera «posee» su propio ser, mucho menos podría consumir la pretensión de «poseer» el ser del otro. De paso quiero señalar que cuando el cuerpo del otro está investido por el amor del amante, entonces la sexualidad humana se eleva al rango del erotismo, entendiendo por éste esa experiencia por la cual el cuerpo se lanza más allá de sí mismo, siendo así el erotismo una especie de «metafísica de la carne», cosa bien distante de las lógicas

del simple consumo carnal que hoy por hoy impone la civilización que habitamos, civilización que falsea el concepto de libertad sexual cuando reduce la superación de la represión cristiana del cuerpo al ingreso en la ley de la mercancía y del consumismo que traza la sociedad capitalista.

Tener la fortuna de encontrar en el mundo alguien que personifique la restauración de la falta que nos fue impuesta con la pérdida del objeto primordial del goce y extender esta fortuna hasta la posibilidad de forjar una compañía con el amado, traza para los así favorecidos por el amor el reto de hacer algo con éste, de no dilapidar en simple consumo, entretenimiento y rutina la fuerza que desata el sentimiento en cada uno de los amantes y entre ellos, situándose, más bien, en la perspectiva de hacer con esa compañía una obra humana con sentido y una historia investida de deseo. Sostener creativamente el amor —si es que ello es posible— es ser capaz de llevar la pasión que ha irrumpido con su carácter intempestivo hasta ese logro tejido cotidianamente en la vida que merece llamarse historia de una pasión. De lo inmediato a su temporalización, del «instante de un mirada» a su historización: ahí se juega el «arte de amar», ahí se expresa la capacidad de los amantes de no gastar el sentimiento, sino de re-producirlo, y «arte de amar» que no se puede pedir ni esperar que sea transmitido y aprendido de forma «técnica», esto

es, con fórmulas a implementar por la voluntad de los amantes, como gustan promoverlo las psicologías de la «superación personal» y de la «autoestima», las que hacen en nuestros días su mercado y su agostó con las incertidumbres y las angustias que el amor le depara a los amantes. Nada garantiza que un amor apasionado sepa ascender la cuesta de su propia historia, pero lo que no se puede dudar es que lograr esto es más asunto de arte y de filosofía que de orientaciones y de consejos.

II

La enfermedad llamada amor

Si antes dije que el estado normal del ser humano es el desenamoramiento, es deducible, entonces, que la vivencia del enamoramiento corresponde a un estado de anormalidad con respecto a la forma habitual y común de asumir las relaciones con el mundo y con la vida. Estar bajo el imperio del amor es, para decir lo primero, estar en trance alucinatorio, pues la alucinación se caracteriza por la certeza de una percepción que sin embargo carece de objeto real; por estar convencido, sin lugar a duda alguna, de ver algo que los demás no obstante no pueden refrendar. El amante alucina cuando ve en el amado un ser bello, encantador y fascinante allí donde los otros ven a alguien común y corriente.

Siempre hay algo de incomunicación sobre lo esencial cuando un enamorado da cuenta ante otra persona de los atributos y de las galas que, según su mirada, revisten a su amado, cosa que quien escucha no puede corroborar, pues aquel de quien se hace tan enaltecedor comentario se muestra ante sus ojos como un ser que, más allá de eventuales calidades personales, no produce un efecto de particular diferenciación ni, mucho menos, posee algo que lo arrebate hacia él. Este estado en el que el enamorado «ve lo que los otros no ven» es el que, vale la pena repetirlo, Stendhal llamó «cristalización», que ejemplificó con los visitantes a las profundidades de la minas de sal de Salzburgo, quienes fascinados con los diamantinos cristales que encuentran a granel en el piso atiborran sus morrales de este «tesoro», encontrándose, al llegar a la superficie y queriendo mostrarlo a quienes allí permanecieron, con la ingrata realidad de que el sol diluye el cristal de sal, quedando de él sólo un vulgar pedrusco, carente por completo de valor y de importancia.

Seguramente es duro decirlo, pero el amado que el amante contempla como si fuera un diamante de cautivadores visos, no es para los demás sino un «vulgar pedrusco», más aún, el mismo amante, el día que el desamor se instala en él, no podrá menos que extrañarse de haber visto un diamante donde después la realidad apenas le muestra una tosca piedra. En este sentido hay

mucho de cierto en la expresión popular, por ejemplo de una mujer, que frente al fracaso de una expectativa amorosa dice: «estoy desengañada», pues, efectivamente, el amor es una forma de estar engañado y vuelve a la normalidad, es decir, a ver lo que los otros ven, cuando escapa del engaño. Sin embargo, parafraseando el título de este ensayo, «el amor es un engaño del que no queremos desengañarnos», lo que nos deja para más adelante la tarea de explicar qué depara de favorable este sentimiento que siempre, o casi siempre, preferimos estar bajo su imperio; qué beneficios y qué goce de especial calidad permite ese lugar de anormalidad en que se sitúa el amante, resaltando su singularidad frente a los demás sumidos en «lo común».

El amante ratifica que está fuera de la lógica que rige a los demás, a los normales, cuando, a más de alucinar, delira. El delirio es una construcción imaginaria mediante la cual el sujeto rompe con el discurso vigente y dominante, sustituyéndolo por un discurso subjetivo. Es esto lo que hace el amante: produce una interpretación sobre el sentido y el valor de su amado que, en última instancia, es intransmisible, pues los demás no la pueden asumir como propia de ellos. El discurso del amante no puede convertirse en el discurso de los otros, de manera que lo que aquél dice queda sólo bajo su exclusiva responsabilidad, siendo muy difícil, cuando no literalmente imposible, que a este respecto

pueda darse una interpelación efectiva. Quien oye a un amante hablar de su amado, dada la imposibilidad de reconocer los maravillosos atributos que a éste le asigna, suele decir, con gesto comprensivo, «está enamorado», como quien dice «seamos transigentes, su estado no es el normal de nosotros, ese en el que estamos de acuerdo todos sobre el verdadero valor de aquel a quien él tan desmesuradamente exalta».

El enamoramiento produce en el sujeto del mismo tres efectos que en estado normal una persona no experimenta. El primero es la *fijación* en alguien, el *determinismo* sobre otro ser humano. En general pasamos de largo ante los demás, o los demás pasan de largo ante nosotros, de tal forma que nuestro caminar por el mundo es un cierto deslizamiento que deja atrás a las personas que encontramos a nuestro paso, siendo inusual que alguien nos detenga. Eso es precisamente el amor: alguien salta de la serie de los comunes y situándose en el lugar de la excepción, nos obliga a fijar nuestra mirada en él y a no seguir de largo, es decir, alguien nos detiene y cautiva nuestra atención. El segundo efecto está designado, precisamente, por esta *hipertrofia* de la mirada que el amante dirige al amado. Un enamorado es alguien que mira en exceso a su amado y ve en él lo que los demás no ven. La mirada del amante desvela en el amado sentidos y valores que sólo su hipertrófico mirar permite que salgan a la luz. El amante ve mucho y

muy profundamente en el amado. El tercer efecto tiene mucho que ver con el segundo: es la *hipervaloración* que hace el amante del amado. Así como la mirada aguda del espectador de una gran obra pictórica saca a relucir rasgos y significaciones que escapan a la mirada plana de otros espectadores, asignándole así una alta valoración artística a dicha obra, valoración que escapa a quienes no tienen la capacidad de detenerse y profundizar en ella, del mismo modo el amante ve en su amado lo que los otros no están en capacidad de ver, y ve en él en profundidad, mientras los demás no ahondan con su observar, asignándole un valor superlativo a este amado frente a la valoración que los otros le dan.

En todo enamorado hay algo propio de la psicosis: una certeza irrefutable. Ningún sentimiento es refutable, valga decir, objetable en su causa por la crítica racional, pero de todos es el amor el que muestra eso que es propio del psicótico: una certeza que está fuera de toda discusión. A un enamorado se le puede objetar por las formas o las consecuencias que cobra su amor, y puede que él escuche y razone sobre esto, pero lo que no se le puede objetar, porque es una convicción inapelable, es el hecho de que está enamorado. Frente a la contundente verdad del amor la razón desnuda una de sus más evidentes limitaciones, pues su poder argumentativo poco puede mellar la roca dura del amor que ha embargado y poseído al amante. Hay algo en el

amor refractario a la razón, como lo muestra el hecho de que nadie elige consciente y voluntariamente a quien amar o desamar: el amor asalta sin que la razón lo haya convocado, el amor persiste cuando la razón a veces quiere desalojarlo. No amamos a alguien por la suma de sus atributos que la razón nos clarifica, no desamamos a alguien simplemente por el hecho de que la razón nos evidencie sus defectos. El amor, qué duda cabe, arraiga en ese suelo del inconsciente donde los fantasmas de la historia personal determinan más que los argumentos que la razón pueda ofrecer. Esta inconsistencia entre el amor y la razón no puede entenderse, sin embargo, como una absoluta desarticulación entre uno y otra, sino que es menester relativizarla y señalar que la razón tiene dos lugares, restringidos pero esenciales, en la experiencia amorosa: el primero es el de la conversación que clarifica y produce sentidos en esa obra que los amantes emprenden, con el anhelo de lograr que su pasión haga una historia y sea duradera; el segundo lugar que cobra la razón en el amor es el de inscribirlo en una ética que vele porque éste sea una fuerza afirmativa de la vida, de manera que se impida cualquier pretensión de constituirse en una potencia destructora de quien o quienes están comprometidos en dicha experiencia amorosa.

En el enamorado hay un rasgo exacerbado que recuerda al paranoico: la interpretación incansable e in-

agotable en que se sume respecto de su amado. Como un penetrante lector el amante interpreta los signos que emite el amado, ora alcanzando a desvelar dimensiones inéditas del ser de aquel a quien tanto ama, ora precipitándose por caminos destructivos como cuando queda cobijado por esa «sombra del amor» que son los celos. Ahora, ¿qué es un paranoico sino un lector impenitente de signos? ¿No es el paranoico alguien a quien el mundo se le ha convertido exclusivamente en un sistema de signos que lo concierne a él y que no le da tregua, al punto que puede decirse que queda apabullado por el peso de ese flujo imparable de signos que él no puede dejar de interpretar? Como el paranoico, el amante, gozando de la reciprocidad o padeciendo el engaño o el rechazo por parte de su amado, es receptor de los signos que éste emite y que él recoge como materia prima para su «máquina» de interpretación. Un enamorado no se satisface con la forma en que su amado aparece ante él, por el contrario, quiere ir más allá y dar cuenta de lo que efectivamente *es* éste, consecuente con aquel precepto que indica que el amor «es una demanda de ser». Sediento del *ser* del amado y no teniendo otro acceso a éste que el que depara el lenguaje, el amante se aplica a esa posibilidad que depara lo simbólico y que consiste en jugar con los significantes para que de los enlaces entre estos deriven los sentidos y méritos que le permiten reconocer a su amado en un «más allá» del

aparecer inmediato en que se ofrece. Como el paranoico, el enamorado supone que el amante dice otra cosa distinta a lo que enuncia, esto es, que él *es* algo diferente a lo que *aparece*, aunque sólo puede dirigirse al ser que anhela desde la expresión en que se presenta su amado. Por eso y porque nadie más tiene la sed y la capacidad de leer los signos que brotan de aquel a quien ama, es por lo que un amante de verdad dispone, para bien o para mal, de muchos más sentidos atinentes a su amado que aquellos de los que pueden disponer quienes simplemente lo tienen como «alguien más».

Pero también en el amante hay algo del esquizo-frénico, algo del obsesivo y algo del histérico. Con el esquizoide comparte la experiencia de metamorfosearse en otro. La conmoción que produce el amor es precisamente que él llega como una potente fuerza que pone en interrogación la identidad en la que se ha reconocido hasta entonces el individuo. Si, incluso en el amor más afortunado, hay una cuota de angustia, es porque un amado de verdad llega hasta el amante diciéndole: «Para lo mejor o para lo peor, mi presencia en vos significa que ya no seguirás siendo el que sos y que estás llamado a abrirte a otras formas de tu ser». En este sentido, el amor es siempre una afección ontológica, pues, además de ser una demanda del ser del amado, es una experiencia de transformación del ser del amante; si el amor no es esa tibia vivencia que promueve la posmo-

derinidad, es decir, si el amor va en serio, él no deja incólume a quien lo asume, al punto que se puede decir que en la historia de un hombre o de una mujer la saga de sus amores verdaderos se reconoce por esos hitos que marcaron a quienes a partir de ellos determinaron que no se podía seguir siendo lo que se había sido. Ahora, semejante al obsesivo el amante está sometido a una imperativa condición: el carácter infaltable de su objeto de amor. No se puede concebir la vida sin el amado, de tal forma que su ausencia se representa como un verdadero colapso en su integridad por parte del amante. Es en este rasgo que ha anidado la expresión romántica: «sin vos mi vida no tiene sentido». Así las cosas, el amado sostiene la razón de ser del amante y por eso aquél se convierte en un ser del que no se soporta su falta. A la manera del obsesivo, el ser y la existencia del amante giran en torno a ese sol que es el amado, sin el cual la vida toda se haría invivible. Por último, a la manera del histérico, el enamorado está sometido al imperio de una pregunta que no le da tregua: ¿qué desea el otro?, pregunta esencial pues él imagina que de la satisfacción apropiada a lo que la respuesta de esta pregunta ofrezca, dependerá el mantenimiento del lazo con su amado. El amante, como el histérico, se dirige al otro diciéndole: «Quiero descifrar qué es lo que deseás, para ponerme en ese lugar y así garantizar tenerte conmigo». Pregunta incisiva y decisiva, en la que el amante

cifra la buena fortuna de su amor, y pregunta que se enarbola muchas veces a despecho de lo puntual que su propio deseo reclama satisfacer en el amado. Igual que el histérico, en el amante hay una faceta que confirma aquello de que «el deseo es el deseo del otro».

III

Dolores de la enfermedad de amor

Si la enfermedad se puede entender como un proceso regular y sistemático que hace daño al sujeto, sin desmedro de los beneficios secundarios y del goce que éste puede derivar de ella, entonces el amor puede ser reconocido, al margen de las dichas que depare, como productor de daños dolorosos y de dolores dañinos, lo que le quita ese idílico y falso halo de sentimiento sinónimo de la felicidad, de la alegría y de la calma. Desde la perspectiva que tomo para examinar la experiencia amorosa, ésta es una singular afectación del sujeto que lo hace propenso a consumir elevadas gratificaciones, pero también, y a veces simultáneamente, lo hace susceptible a embates acentuados del dolor. El amor no es un edén en la tierra, él constituye una valiosa y compleja posición de la subjetividad y de la relación con el otro que, como todo lo humano, está cruzado por la dificultad, el malestar y el conflicto.

La clave del amor no es el logro de una hipotética felicidad entendida como ausencia de sufrimiento, contradicción y confrontación —no hay nada en lo humano que pueda darse en estos términos—, sino que tal clave se encuentra en alcanzar esa forma de la dicha que provee el logro de sentidos creativos para la vida, asumiendo que todo sentido hacia donde se propulsa el individuo contando con la fuerza del amor, implica una toma de posición frente al abanico de sus propias posibilidades y frente a los otros, toma de posición que, en consecuencia, representará siempre lucha y acarreará alguna cuota de dolor. Ahora, si el amor no es el ingreso a un dominio meramente paradisiaco, sino que él constituye un campo en el que el sujeto entrelaza realizaciones y pérdidas, conquistas dichasas y vivencias ingratas, en pocas palabras, si en el amor como experiencia humana, bien humana, lo mejor y lo menos anhelado pueden darse cita, dejando para más adelante hablar de lo primero, conviene a esta altura preguntarse por los dolores que están entramados en la realidad de este sentimiento, dolores que como su infaltable sombra acompañan a las alegrías del amor.

El primer dolor que podemos mencionar y que está vinculado íntimamente al amor es el que llamaría *angustia por la pérdida del objeto amado*. Amar es situar fuera de uno, cobrando forma de persona, una fuente de inmensa alegría. Encontrar un ser al que podamos re-

conocer como nuestro amado, es hallar en otro ser humano a alguien que potencialmente nos puede deparar por tres vías el logro de una dicha insondable. Nos hace dichoso su **presencia**, cosa que también puedo expresar de esta otra forma: nos hace feliz que el amado se presente ante nuestros ojos. El don de la presencia del amado es algo que no se suele reconocer sino en la contraluz de su ausencia. No es usual que un ser humano nos depare alegría por la simple razón de ver aparecer su figura ante nosotros, pues la mayoría de nuestros encuentros, accidentales o concertados, con seres distantes o cercanos, acaecen sin que se ponga en juego ese plus de goce que regala la simple presencia del otro. El amor, por el contrario, es un sentimiento que nos hace gozar con el mero hecho de que el otro nos ofrezca su presencia. Por el valor de goce que cobra el hecho de que el otro se haga presente ante nosotros, es por lo que la dialéctica ausencia-presencia señala para el amor que la forma de reconocer la presencia del amado es la de aceptar su relativa ausencia, o, para decirlo mejor, que sólo alcanzamos la dicha por la presencia del otro cuando esta presencia no está agotada por la saturación que depara la rutina y cuando los amantes han aprendido y aceptado el arte de pendular entre el encuentro y la separación. Sólo nos regala dicha la presencia de alguien que llega desde la ausencia, pues esta ausencia traza el contorno del lugar vacío que habrá de ser su-

plido por la presencia de quien llega ante nosotros. En este sentido, si se quiere preservar el goce que nos prepara para la presencia del otro, la condición es saber dejar de verlo, de donde se deduce que entre las artes del amor una principalísima que deben ejercer los amantes es la de saber combinar la proximidad con la distancia. Pero, por otra parte, precisamente por constituirse la presencia del otro en causa de dicha para el amante, la carencia de ésta sea por muerte o por separación, sea definitiva o temporal, acarrea un dolor directamente proporcional a la valoración con que se ha revestido el amado.

Pero también nos hace dichosos, o en todo caso exacerba en nosotros ese anhelo de dicha que es el deseo, el **cuerpo** del ser amado en lo que hace referencia al erotismo. El amor, por su característica de sobrevalorador del ser amado, asigna una intensidad particular a la relación sexual con éste. La sexualidad humana, en las posibilidades e imposibilidades de goce que ofrece un sujeto particular, no es asunto de genes, hormonas o neuronas, sino de la configuración inconsciente que devino de los avatares de los vínculos primordiales que se tejieron en la infancia, dicho de otra manera, la singular forma en que cada ser humano se relaciona con los objetos que lo atraen, con la intensidad y forma que cobra su deseo y con el monto de goce en el que puede sumirse, es un asunto tributario de la estructura significativa y de los fantasmas derivados de ésta y no

de determinaciones orgánicas y biológicas. ¿Por qué a lo largo de la vida a uno lo atrae sexualmente sólo un pequeño grupo de seres, siendo la inmensa mayoría de las personas a quienes conocemos o con quienes nos cruzamos completamente indiferentes a nuestro deseo, de tal forma que son muchísimos más los hombres y las mujeres que existen que los objetos de deseo que entran en el horizonte de la sexualidad para cualquiera de nosotros?; ¿por qué alguien resuelve su deseo bajo unas formas definidas y dispone de una capacidad deseante que lo diferencia de los otros? o, incluso, ¿por qué ese mismo sujeto puede desear por un tiempo a un objeto y en otro tiempo no disponer de ningún deseo por él?, dicho de otra manera, ¿por qué el deseo se puede desalojar de un objeto que antes lo había concitado?; finalmente, ¿por qué los seres humanos gozan, en términos de monto, diferencialmente, de tal forma que los umbrales que se alcanzan en esa difuminación de sí que pone en juego la sexualidad son distintos en cada sujeto?, inquietud que podemos extender a la pregunta de ¿por qué en el mismo individuo el monto de goce que alcanza difiere según el objeto o, si se trata del mismo *partenaire* sexual, según el momento en que acontece el encuentro con éste? Todas estas preguntas sólo se pueden responder contando con el marco de una sexualidad que trasiega por las derivas del significante antes que por los reflejos del instinto.

Lo anterior permite sustentar por qué esa elevada dicha que depara el amor cuando entran en juego entre los amantes sus cuerpos: el amor es una investidura de valor que recae sobre un ser singular, ser que queda dotado ante el amante de una significación única que concierne a éste en algo esencial suyo, cobrando así un lugar excepcional en su vida. Un ser amado es alguien reconocido por el amante como único y fundamental para sí al encarnar un fantasma constituyente suyo, de tal manera que el amado queda rodeado, ante los ojos del amante, de un cierto halo sacro que hace que, como le pasa a un ser religioso al aproximarse al objeto sagrado, el contacto con su cuerpo cobre un valor y una significación, una intensidad y una emoción que no puede alcanzar en el cuerpo de alguien no amado. Para ser gráfico, y para rechazar todo ese biologismo que hoy se promueve y que explica la sexualidad por genes, hormonas o terminales nerviosas, basta con una constatación al alcance de cualquiera: no es lo mismo el goce que deviene de besar unos labios amados que el que depara el de unos labios anónimos, como no es la misma emoción la que ofrece la caricia a un cuerpo que se ama, que la que recae sobre un cuerpo desconocido. Aquí cabe hacer la excepción de ese caso del que nos habla el psicoanálisis cuando indica que los caminos del deseo sexual pueden llevar a la impotencia frente al ser amado y, por el contrario, a la plena disposición de cara

a un objeto degradado, pero por fuera de este caso, en lo que llamaríamos la «normalidad» de nuestro acontecer sexual, no es el mismo goce el que depara, en materia erótica, el cuerpo de un ser sobrevalorado por el amor, que el de alguien que no posee un valor simbólico especial que lo enaltezca ante los ojos de quien entra en contacto con él. En conclusión, una segunda dicha que nos ofrece el amor, es la que proviene del cuerpo deseado del ser amado, dicha de alta intensidad precisamente por el carácter singular que el amor le asigna a este ser y a su cuerpo.

Pero todavía hay más, una tercera forma de exaltación del goce que nos depara el ser amado: la palabra, más en concreto, esa forma de la palabra humana que es la **conversación**. Se puede hacer una afirmación taxativa: no hay amor que no se exprese como un renovado deseo y un consumado goce en el acto de conversar. Hay una particular relación del amor con la palabra, que tiene una razón precisa para ello: si el amor es un deseo que anhela hacerse al ser del otro, como he dicho ya, hacia el ser no hay sino un camino: el del lenguaje, y en particular el de esa modalidad inmensamente creativa de sentidos que es la palabra que cobra entre los interlocutores la forma de la conversación. Se goza de conversar con alguien amado porque así desvelamos sentidos desconocidos o producimos sentidos inéditos no sólo respecto de él sino de nosotros mismos.

La conversación dice y hace a los que conversan, pues si conversar no es simplemente interlocutar y, mucho menos, gastar la palabra en lugares comunes, informaciones o anécdotas ligeras, es decir, si conversar no es perder el tiempo sino situar la palabra, en la relación con el otro, de una forma tal que ella produzca sentidos de los que no disponían en un principio los conversadores, entonces esta palabra fresca, nueva y original que siempre caracteriza a la conversación permite saber de sí y del otro lo que no se sabía y propicia abrir nuevas dimensiones en los seres involucrados en ella. Este «ir más allá de sí» y este «reconocer más allá al otro», son los dos logros que hacen de la conversación una experiencia gozosa, acentuada particularmente cuando el amor está atravesado entre los interlocutores. Al ser el amor «deseo del ser del otro» y al ser la conversación ese ir y venir de la palabra entre los dialogantes que produce «efectos de ser», queda claro por qué una dicha superior que trae consigo el amor está cifrada en el acto de conversar.

Por estas tres dichas superlativas que trae consigo el amor: la **presencia**, el **cuerpo** y la **conversación**, respecto del ser amado, es por lo que el mismo amor, de manera inherente e ineludible, es causa de ese sufrimiento, potencial o actual, que se expresa como *angustia por la pérdida del objeto amado*, pues perder al objeto de nuestro amor nos cierra la obtención de esas dichas

que de forma singular nos deparaba el encuentro con él. Amar implica sufrir porque hemos de perder un ser con el que alcanzamos esas tres expresiones de la alegría de vivir. Amar es esa peculiar posición subjetiva en la que nuestra dicha o nuestra desdicha dependen, en buena medida, no de nosotros mismos, sino de un otro que dispone de sus propias decisiones. Por eso amar es, de alguna forma, estar en situación de dependencia, pues no somos soberanos exclusivos de nuestra felicidad y hemos de reconocer y aceptar que ella está también determinada por la actitud y la respuesta que nos brinde ese otro que, en tanto amado, ha alcanzado un lugar esencial en nuestro ser; pero, por esto mismo, amar es ser vulnerables, pues somos susceptibles a la devastadora herida que nos puede producir la pérdida de ese objeto amado, pérdida que pone de inmediato en escena el factor de la angustia, pues el amante tiene que enfrentarse a esa crisis de identidad que se traduce en la pregunta desgarradora: «¿entonces quién soy y quien podré ser ahora que no cuento con ese testigo y soporte fundamental en mi ser?».

Un segundo dolor que acarrea el amor está dado por *el carácter inasible del amado*. Aunque es lo que más desea, el amante tiene que aceptar que hay algo imposible en su pretensión de conocer cabalmente y de poseer plenamente a aquel a quien ama, pues de éste algo siempre se le escapa, algo se le pierde a su mirada,

algo no logra ser significado por él. En cierta forma el amado es «otro» distinto a aquel que con él trata, pues tiene otra vida, otras compañías y otras acciones que se despliegan en tiempos y lugares diferentes a los que con él comparte; en todo caso, hasta en el peor de los escenarios como es el de aquel que se inclina por la tiranía de coartar cualquier independencia de su amado y de someterlo a la mezquindad del control y de la vigilancia, hasta en este caso, decía, lo inasible aparece, resguardado en el fuero íntimo de su amado, allí donde el pensamiento y el deseo no pueden ser objeto de captura o de cadenas, teniendo el tirano que enfrentarse de manera impotente a ese último reducto de la libertad y la alteridad humana que le señala que él puede apriornar el cuerpo o someter las conductas de su amado, pero que en lo relativo al pensamiento efectivo de éste o a su deseo verdadero nada pueden las intimidaciones o los grilletes. Por tanto, sea en una relación donde la libertad prime o sea en una en la que, lamentablemente, el sojuzgamiento se imponga, siempre en el ser amado habrá algo extraño y ajeno, algo que escapa y rehúye, impidiendo así ese anhelo de saber y posesión total sobre el ser amado que está en la base del sentimiento amoroso, el cual, repito, es un impulso decidido a alcanzar y a hacerse al ser del otro.

Pero, precisamente por ser el amor un sentimiento que apunta al ser del amado, está condenado desde

el principio a fracasar en su intento, por lo menos en lo que tiene que ver con la ambición totalizadora que anima su impulso, pues el amado está signado en su ser por su propia falta y por la puesta en movimiento que ésta determina, de tal manera que dispone de búsquedas que le orientan en direcciones diversas, sin jamás reducirse a la que lo conduce al encuentro con su amante. Si entendemos el ser como el ser-en-falta que instituyó en cada cual su respectivo ingreso a la ley, y si asumimos que la «materia» del ser es el lenguaje, ese dispositivo de significantes productores de sentido y exclusivo del ser humano, entonces debemos reconocer que el ser, animado precisamente por su falta-en-ser, no tiene confines que lo detengan ni límites que se le impongan, lo que llevado al campo del amor quiere decir que el amante está animado por una pretensión que en sí misma es imposible: tratar de asir lo que por principio es vaporoso, tratar de contener en la mano lo que es fluyente como el agua, tratar de detener lo que no puede dejar de desplazarse. Este imposible que radica en el origen mismo de su deseo o, para decirlo gráficamente, este «deseo de lo imposible», condena al amante a un relativo fracaso del que deriva esa forma del sufrimiento expresada en la angustia de no poder tener «todo» el ser amado.

Llegamos a una tercera forma en la que el amor, por oposición a esas seudopsicologías y seudofilosofías

en boga hoy y que lo asocian exclusivamente a la dicha, muestra su indisoluble vínculo con el dolor: *los celos*. De entrada, ¿y cómo podría ser de otra manera?, hay que decir de este sentimiento lo que Proust clarificó: «los celos son la sombra del amor». Esto quiere decir que no hay celos sino donde el amor ha instalado su presencia, pero, a la inversa, que no hay amor que no esté cernido, en los hechos o potencialmente, por la devastadora angustia que son los celos. No hay amor que supere la posibilidad de los celos, lo que puede haber es un amor que alcance una forma superior de abordaje de los celos cuando estos se presentan en la historia real de los amantes o cuando se ciernen como una posibilidad en ésta, queriendo decir con eso de «forma superior» una manera civilizada y no bárbara de encararlos. Los celos, experiencia dolorosa como la que más, son un sentimiento que salta a la realidad o está en la sombra, pero que acompaña siempre al amor, asunto éste que no es de elección del enamorado y que no depende del elevado grado de libertad, propia y del amado, que ha sabido instaurar en su relación amorosa, pues, al margen de lo libre que sea ésta el sentimiento de los celos estará presente cada vez que un tercero amenace con ganar para sí a ese ser que si se le ama de verdad es por el lugar esencial que ha llegado a ocupar en el amante. Como sentimiento los celos no son asunto del más o del menos de libertad o de las teorías sobre ésta que po-

sea alguien, pues, precisamente, como sentimiento se expresan en tanto sentir, y el sentir es algo que asalta sin que la razón o los conceptos puedan evitarlo. Más allá de ingenuos libertarismos, hay que decirlo taxativamente: al amor lo rondan los celos.

Ahora, lo que sí es distinto respecto a la condición correlativa entre el amor y los celos, es la ética que rige la respuesta del celoso frente a la realidad o posibilidad de ver desplazarse al ser amado con destino a un tercero. Si ante esto el sentimiento es ineludible, no cualquier forma de responder se puede aceptar como válida. En todo caso, y fuere cual fuere la manera en que se les encare —sea la ideal que llamo «civilizada» o la rechazable que nombro «bárbara»—, para lo que ahora me interesa resaltar se impone afirmar que el amor apareja con los celos una expresión superlativa de dolor, originada, precisamente, en el alto valor para la vida propia que se le ha asignado al amado y, por tanto, en la debacle para el ser propio que representa la aparición de un rival que lo sustrae o amenaza sustraerlo de nosotros. El amor es la fiesta esplendorosa que hemos logrado con otro y hete acá que se insinúa o aparece otro que tiene suficiente poder para llevar hacia sí a aquel con quien la vida se nos había hecho de plácemes. Los celos emergen de golpe, más allá de la voluntad o la sabiduría de su presa, cuando aparece en escena un tercero a quien le asignamos un poder, real o imaginado, para convocar

hacia él el deseo de aquel que hemos inscrito en lo más hondo de nuestro ser. En palabras simples: los celos saltan automáticamente ante la presencia de un rival que reconocemos como investido del poder necesario para ganar el deseo del ser que amamos.

Los celos ponen en juego, entre tres sujetos, por lo menos tres deseos y tres goces, según articulaciones precisas que hacen emerger este doloroso sentimiento. La base para la construcción del edificio de los celos está dada, como es obvio, por el deseo que va del amante al amado y por el goce que aquel espera u obtiene de éste. Un amante es alguien que desea a otro —física y espiritualmente— y que tiene la certeza de que en el encuentro con éste alcanzará elevadas cuotas de goce. Después están el deseo y el goce del amado, sobre los cuales el amante anhela detentar el monopolio, valga decir, éste quiere capitalizar todo el deseo de aquél y quiere constituirse en su único dador de goce. Por último están en juego el deseo y el goce del tercero que ha entrado a escena y frente al cual —siempre en referencia al amado— el amante no quiere que tengan lugar o, en última instancia, que el deseo de su rival no encuentre la reciprocidad que busca, y eso sí, bajo ninguna circunstancia que su goce alcance a consumarse. Los celos son una consecuencia de esa trabazón de deseos y goces entre tres actores, según un ordenamiento que sitúa al amante en el lugar de quien no soporta que el

deseo y goce de su amado encuentre otro destinatario, ni tolera que el tercero plasme su deseo y obtenga su goce en quien se ha constituido en centro de la disputa. Un amante vive como insufrible la escena, real o imaginaria, en la que su amado desea un tercero y goza con él y en la que éste, a su vez, desea a aquél o, en todo caso, lo goza. El punto de clímax del drama del celoso se cristaliza en la certidumbre de que el deseo y el goce del amado se han entreverado con el deseo y el goce del tercero, consumando así su desplazamiento del lugar en el que él era el objeto de deseo de su amado, el dador de goce para él y el único que recibía goce de su parte.

El dolor que inflige ese correlato del amor que son los celos puede provenir de dos fuentes: en un caso, de un hecho real y, en el otro, originarse en una construcción imaginaria que adelanta el amante. Así como decía que el amor es la cristalización, por parte de un sujeto, del proceso de idealización que lleva a cabo en torno a un objeto —que, por lo demás, no es para los otros sino un «vulgar pedrusco»— también los celos pueden entenderse como otra cristalización, sólo que en esta ocasión no en función del ideal del yo del enamorado, sino en función de lo peor para él. Son complejas las relaciones entre la realidad y la imaginación en el caso de los celos, porque ellos pueden prender sin necesidad de que un hecho real los concrete, bastando muchas veces un signo anodino para que el amante ponga en marcha

la maquinaria de su imaginación, según un propósito «suicida»: conseguir a toda costa que la realidad le corrobore lo que en su terrible fantasía ha configurado. Acuciado por su dolorosa sospecha, el amante activa un verdadero mecanismo paranoico, entrando en la liza de una extenuante labor de interpretación que lo lleva a leer todo tipo de signo, por nimio que sea. Hecho un inquisidor implacable —que si agobia al amado, más, mucha más se agobia a sí mismo—, cobra el destino de Edipo: sale en búsqueda de una verdad que sabe que la pagará con su propia inmolación. El celoso es un lector de signos que se entrega a una investigación que en sí misma le produce un dolor atroz: quiere certificar aquello que lo destruirá.

En cualquier caso, el amante carcomido por los celos, consciente como pocos, en tanto intérprete, del carácter simbólico de todo actuar humano, es decir, consciente de que todo lo que el ser humano hace es antes que nada significación, adelanta una labor investigativa cuyo resultado no podrá sino dejarlo insatisfecho, sea que al final corrobore lo que sospechaba, lo que, obviamente, se traducirá en dolor, sea que no lo pueda comprobar, caso en el cual un deje de sospecha quedará clavado en la posterior historia con su amado. Pero, también, este modelo de investigador que es el celoso experimenta en el avance de su labor otro doloroso desgarramiento: el que se da entre el deseo de

que su amado le confiese que lo que él le imputa es cierto y el deseo contrapuesto de que lo niegue. Si la confesión ratifica la sospecha el dolor será demoledor, pero si no hay confesión la duda, ese «monstruo de ojos verdes» del que hablaba Shakespeare, seguirá sin dar tregua. Ingresar a la lógica de los celos, con razón o sin ella, es asumir en carne propia el carácter polisémico del lenguaje, ése que determina que todo signo está «bajo sospecha», porque puede significar algo, pero también otra cosa que está encubierta y que incita a su desvelamiento, sólo que al cabo de éste la sospecha se reinstalará en la nueva significación lograda y la tarea deberá reemprenderse, en una especie de juego de espejos que siempre envía la imagen más allá. Dolorosa como pocas cosas en la vida y emprendida las más de las veces en forma solitaria y secreta, la investigación del celoso está siempre condenada a no llegar a término, pues incluso cuando la realidad comprueba lo que presumía quedará para él sin respuesta conclusiva el asunto crucial de cuál fue la causa que determinó el viraje del deseo de su amado hacia su rival.

Atrapado en la malla de la duda, el celoso fácilmente se desliza a ocupar el lugar y a desempeñar la poco loable tarea de inquisidor, tanto más acosador con sus requerimientos conminatorios dirigidos al amado, cuanto más lo invade la sospecha de que éste, al no confirmarle la letal verdad por la que le interroga,

simplemente engaña. La lógica de los celos es endemoniada, pues articula a un amante que sospecha infatigablemente y a un amado a quien se supone, de no corroborar de forma fehaciente lo peor, que miente. Es una lógica endemoniada porque el amor, en este caso, destina a los dos que están involucrados en él a desenvolverse en una espiral de dolor creciente en la que se refuerzan mutuamente la disposición del amante a sospechar y la del amado, presumida o real, a engañar. Entre más sospecha el amante más supone que el amado engaña, siendo así imposible lograr de forma incontrovertible esa verdad que, por mortífera que sea, ha llegado a constituir el propósito obsesivo de aquél. Pero el fracaso que signa al investigador acuciado por los celos no deja las cosas como estaban, pues acicateará el avance del antagonismo y de la hostilidad entre la pareja, al igual que entre el amante y el tercero en escena. Se puede así decir que los celos constituyen la puesta en marcha de un mecanismo que, provisto de energía por el amor, inscribe a los sujetos en una relación con la verdad que la hace fuente de dolor y disputa ineludibles, sea que esa verdad esté ratificada por los hechos, sea que sólo se sostenga en gracia a la paranoia del amante.

La máquina de dolor en que se convierte el amor cuando en él se activan los celos, no sólo se ha puesto en marcha por la infidelidad misma, real o imaginaria, y

por el engaño que se le asigna al amado, también cierto o supuesto, sino por el acceso que le abre a esa pasión triste que es el odio. El amor puede derivar en el odio, a partir de los celos, siguiendo el sinuoso camino que conduce cada vez más a los amantes a exacerbar entre ellos el poder, poniendo en segundo plano el deseo o, incluso, pretextando el ejercicio del poder, precisamente, en la amenaza que se cierne sobre el deseo del amante. Los celos hacen presente el poder del amado sobre el amante a raíz del desastre que para éste puede representar la pérdida de aquél, lo cual lo pone en una situación de particular vulnerabilidad y dependencia. Ante la catástrofe que representa el abandono de que es objeto o del que puede serlo, lo que denota el inmenso poder que el amado tiene en esas circunstancias sobre él, no es infrecuente que el amante responda de su parte con una voluntad de encierro y posesión que configura unas condiciones de opresión y tiranía padecidas por aquel que es objeto de su amor. Puesto así en juego el poder, de un lado como amenaza o acto de abandono que hace perder al amante el dominio de sí y, de otro lado, como sojuzgamiento y control por parte de éste sobre el objeto de su amor, es claro, en consecuencia, que de ahí en más el escenario estará copado, de no mediar una claudicación indigna del amado, por la abierta pugnacidad de las fuerzas contrapuestas. El abandono vivenciado por el amante como verdadero

atentado contra sí proveniente del amado y las condiciones de rendición o tiranía que éste tiene que asumir como impuestas por aquél, producen el caldo de cultivo para que, entre las fisuras del amor, vaya prendiendo el odio. Se exprese éste en forma bárbara o civilizada, el asunto es que en el amado comienza a cobrar vigencia por el forzamiento que se le impone, mientras en el amante gana lugar como efecto de no poder asimilar que el otro no reconozca en el amor que le depara su mejor bien.

Pero aún queda un cuarto dolor concomitante con la experiencia amorosa: *el desamor*. Efectivamente, para él que ama y goza de la dicha de ser amado no hay, quizá, un sufrimiento más triste que el de percibir cómo el amor, el suyo o el de su amado, o el de ambos al tiempo, ve delinear frente a él el horizonte del desamor. Para quien ama la mera alusión a un futuro en el que el amor se le habrá desvanecido es ya razón suficiente para que el dolor cobre lugar en su sensibilidad. Ahora, si el amor pudo llegar como una irrupción súbita, el desamor se va configurando lentamente y va anunciando de forma paulatina lo que será, en últimas, su triste vigencia. Se puede afirmar que, en general, el desamor es el resultado del mal arte de amar, es decir, que el amor se pierde por no haber sabido «hacer con él», lo que se podría ilustrar diciendo que el amor es un don que nos deparan los dioses y que los humanos,

quizá por un asunto estructural de nuestra propia condición, nos aplicamos a dilapidarlo hasta llegar al estado de indigencia. En otra parte de este ensayo decía que una dificultad para el amor la constituye el asunto de su persistencia y que la posibilidad de su perduración es, al tiempo, el anhelo y el reto de los que están concernidos por él. También decía que el estado normal del ser humano es el de desenamoramiento, y lo es no solamente porque es inusual que el amor nos visite, sino porque cuando él tiene la generosidad de hacerlo, por lo común somos incapaces de sostener su amable y dichosa visita. En general hacemos mal el amor, cuando no es que literalmente no sabemos qué hacer con él, con lo cual el destino más seguro de nuestras mayores pasiones amorosas es el desamor. En la historia de cada cual yacen los cadáveres de esos amores a los que no se les supo renovar la vida, y muerte de la cual, si es que somos éticos con ese don de los dioses, no podemos eximirnos de responder, pues algo hicimos mal o dejamos de hacer bien para haber perdido lo que en su momento fue dicha pletórica.

¿Qué factores ponemos en operación para alcanzar ese fruto que, paradójicamente, no deseamos, como es el de llevar el amor al desamor? Antes que nada, el de la seguridad de la posesión. El amor, ya ha sido dicho, es «el deseo de hacerse al deseo del otro», lo que lo correlaciona con aquello de que él es «el deseo del ser

del otro», es decir, que el amor es el deseo del ser del amado y de esa dimensión propia del ser suyo que es su deseo. El amor no se contenta con menos y por eso toda pérdida relativa a estos aspectos es causa para el amante de desasosiego, cuando no de literal angustia. Y sin embargo, ni uno ni otro, ni el ser ni el deseo, pueden ser atrapados, pues su condición está determinada por la labilidad del significante y su dinámica imparable, y, por tanto, hay algo imposible en la pretensión de hacerse a ellos. Desasosegado por la incertidumbre que le representan el ser y el deseo de su amado, el amante, pretendiendo eludir esta angustiante verdad, acude a un expediente que a la larga será fatal para el amor: asegurarse de poseer al amado. Entiéndase bien: pretendiendo hacerse al ser y al deseo de aquel a quien ama, tiende una red para poseerlo, sin percatarse de lo inútil de la jugada, pues poseer a alguien no equivale a poseer su ser ni tampoco su deseo. Lo que de estos se puede alcanzar, que se expresa como significación y goce, sólo se logra con las artes del encanto y la seducción que sepan situar al amante en un lugar que convoca el despliegue del ser del amado y que concita su deseo. Dicho en forma lapidaria: del amado sólo podremos significar y gozar lo que seamos capaces de suscitar en él para que nos ofrende su ser y su deseo. Al ser del otro se le atrae, se le «hace salir de sí», a su deseo se le seduce, se le «encanta»; y todo esto sólo se logra con las artes del

lenguaje y de la poética. Quien así procede sabe que es imposible el «todo» de su amado, asume que siempre se cierne el riesgo de perderlo y no se engaña creyendo que esto logra evadirlo llevando a su amado a la condición de una propiedad suya y estableciendo términos de aseguramiento para que no se le «escape».

De lo anterior deriva el segundo factor que, por las formas de trato que le dan los amantes, pone al amor en la senda del desamor: la presencia como costumbre. Arriba decía que una de las dichas excelsas que nos depara el sentimiento amoroso es la de la presencia del ser amado y que ésta resalta ante nuestros ojos porque llega adonde era una ausencia. Sin ausencia no hay dicha de la presencia o, para decirlo de otra forma, la presencia de quien nunca es una ausencia termina por volverse imperceptible y, en consecuencia, incapaz de ofrecernos goce por sí misma. En el arte de amar saber desdibujar la presencia propia y aceptar el desvanecimiento de la del otro, es condición para que el encuentro esté investido del deseo y, por tanto, constituya una causa de dicha. Pero aquí también, habida cuenta la incertidumbre y el desasosiego que produce la ausencia del amado, el amante busca la línea recta, pero onerosa, de asegurarse de la presencia de aquel a quien ama: la vuelve regular. A la volatilidad de la presencia del amado, el amante le responde mediante un recurso que la petrifica: la vuelve regular, predecible y sin sorpresas,

es decir, la vuelve una costumbre y termina tan «acostumbrado», tan seguro de que el otro estará ahí que al final ya ni se percata que ahí está. Es la paradoja de la costumbre: de ser tan fija la presencia del otro termina por volverse invisible a los ojos de quien otrora la anhelaba. Pero hay más en la línea de esta triste pérdida: si el otro está ahí por principio, si el otro estará ahí por regularidad, entonces no es menester ganar merced a la seducción la presencia del otro, no es necesario convocarla por el deseo que se suscite en él, sino que todo se reduce a esperar que el mecanismo de la costumbre aproxime a quien llega sin que el deseo lo haya traído y sin que haya un deseo que lo aguarda.

El tercer factor que lleva en línea recta al desamor es el imperio del hábito. Es claro que al igual que las costumbres, los hábitos son necesarios en el desenvolvimiento de la vida cotidiana y el vínculo con los otros, razón por la cual ni aquéllas ni éstos tienen negada su existencia en el amor. Lo que es pernicioso para la experiencia amorosa es que, sobre todo en torno a lo esencial que los liga, los amantes reduzcan su compañía a unas formas habituales, las mismas que es ingenuo creer que se superarán, porque se introduzcan pequeñas variaciones en materia de conductas, gustos, estéticas, etc., como esperanzadoramente sugieren tantos «consejeros» y «guías sentimentales» que hoy por hoy, entre menos quiere pensar la gente, más abundan en el

rentable «mercado de los afectos» que ha promovido la sociedad de nuestro tiempo. Estos «profesionales del afecto» suelen fracasar con los consejos que ofrecen para evitar que el amor se vuelva cadáver por la rutina, simplemente porque no logran reconocer que el ser y el deseo no pueden desplegarse ni realizarse bajo el imperio del hábito, pues tanto el uno como el otro son empujes a la alteridad. Vivir de espaldas al ser y vivir por fuera del deseo, es reducir la existencia a una forma petrificada y a unos comportamientos presabidos, lo que es, precisamente, lo opuesto a esa demanda de ser y a esa exacerbación del deseo que constituye el amor.

Llevar el encuentro amoroso, sobre todo en lo atinente a lo esencial, al estrecho dominio del hábito, desata consecuencias que finalmente no serán otra cosa que la expresión de la finitud del amor. Respecto del amor, el imperio del hábito, esto es, el sometimiento de aquél a éste significa, por lo menos, cinco graves daños que se ciernen sobre los amantes. El primero de estos daños pasa por el bloqueo de la sensibilidad. El hábito, con la predecible regularidad que representa, hace que las cosas, las acciones y las personas se vayan desapercibiendo, al punto que se termina por no ser afectado por ellas. El amado devenido ser habitual ya no es causa de una afectación especial, es decir, pierde lugar en la sensibilidad del amante. Un segundo lastre negativo está dado por el hecho de que el hábito es,

precisamente, una forma de eliminación del misterio y de lo inesperado entre los amantes. El hábito, en tanto es un mecanismo de control de lo incierto y de lo impredecible, repele todo lo que no sea esperable y traslúcido. En tercer lugar, la reducción del amor al régimen de lo habitual anula la reflexión, pues lo que acaece a la manera de un automatismo funciona sin que uno tenga que detenerse a pensar en ello. En este sentido, hacer del amor sólo unas prácticas habituales, es cerrar la puerta a cualquier indagación reflexiva, pues el sentido de lo que se vive ya está establecido. De esto deriva el cuarto efecto que desata la hegemonía del hábito sobre el vínculo amoroso: liquida la conversación. Los seres humanos sólo conversan de verdad allí donde algo que los concierne de manera significativa no está plenamente claro, valga decir, es algo sobre lo cual hay incertidumbre o falta de afinidad entre los interlocutores, de tal manera que la palabra reflexiva, o sea, la palabra que conversa, se impone entre ellos como recurso para avanzar en el esclarecimiento del asunto y en el entendimiento de las posiciones mutuas. Pero esos conversadores impenitentes que son los amantes, por los estragos del hábito pierden esa palabra creadora que es la de la conversación, destinándose la comunicación a esa forma empobrecida que es la palabra que no sale del tópico y del sentido común. En fin, el quinto estrago que se produce en el amor cuando éste queda

atrapado en las redes del hábito, estrago grave como él que más y que engloba a los otros, se puede nombrar como la anestesia del deseo entre los amantes. El deseo sólo prende sobre un objeto que no deja de ser incierto, impredecible y misterioso, o, dicho con otras palabras, el deseo sólo apunta a quien tiene algo de sombrío y enigmático, a aquel que no puede ser plenamente calculable y predecible. Ahora, el hábito está diseñado precisamente contra la incertidumbre, lo desconocido y lo inesperado, siendo por esto un escenario que agota y liquida el deseo.

El camino que lleva del amor a esa expresión de dolor suyo que es el desamor pasa, pues, por la seguridad de la posesión, por la costumbre de la presencia y por el imperio del hábito, todo lo cual es lo opuesto a esas condiciones vivificantes del sentimiento amoroso que son lo sorprendente, el asombro y la originalidad. La seguridad, la costumbre y el hábito inscriben el amor en un automatismo de repetición que anula la alteridad y, en consecuencia, agota el deseo. Ese tránsito frecuente que lleva del fervor de la pasión amorosa a la petrificación cadavérica del deseo, tránsito que por principio no tendría que ser ineludible, se explica, por lo menos en buena medida, por un **tipo de relación** en que se enmarca el amor y que implementándose como recurso para asegurar la compañía del amado concluye, paradójicamente, produciendo el efecto contrario: poniéndolo

a distancia porque lo que se termina sembrando es esa forma de distancia suprema entre los amantes que representa el desamor. Que devenga el desamor es, probablemente, el más grande dolor que se cierne sobre el amor, pues desamar a quien fue en otro tiempo objeto de nuestra pasión representa para nuestro ser perder un estado especial y excepcional, en el que contábamos con la riqueza de esa enfermedad que nos situaba poética y creativamente frente al mundo y a la vida, derivando a esa gris normalidad en la que todo se vuelve craso y prosaico.

IV

Dichas de la enfermedad de amor

Después de este recorrido por los dolores que acechan o invaden la experiencia amorosa, es lógico que cualquiera se pregunte: ¿por qué queremos perseverar en el amor, por qué no queremos curarnos de él pese a que siempre nos amenace o nos invada con el sufrimiento? La respuesta es muy simple: porque el amor es fuente de dichas excepcionales y de particular intensidad, al punto que tal vez ninguna otra vivencia humana alcance ese estado de plenitud jubilosa que depara este sentimiento. Unas por otras, el amante sabe que, generalmente, las alegrías del amor compensan con mucho las

penas que nos puede deparar, en todo caso reconoce que aquéllas se acentúan precisamente por la relación dialéctica que tiene con éstas, valga decir, él acepta que el sentimiento que lo vincula a ese ser que de forma especial lo ha «detenido» sobreacentúa los extremos de la dicha y la pena y los correlaciona, de tal manera que si el ser amado llega a doler tanto es justamente por tanta dicha que ha regalado o que se supone puede regalar, de igual forma que la alegría que permite experimentar se enfatiza porque se percibe como un triunfo contra el sufrimiento devastador que está ahí siempre como una posibilidad. Ahora, ¿qué dichas nos depara el estado amoroso para asumirlo como una enfermedad que padecemos con la peculiaridad de no querer superarlo, es decir, de no desear el regreso al estado normal de nuestro ser?

Dejando de lado, porque ya han sido comentadas más arriba, esas tres dichas inefables que experimenta el amante con la presencia, la palabra y el cuerpo del amado —dichas que fueron mencionadas justo porque su pérdida es causa de elevadísimo dolor en el amante—, cabe señalar que el amor, por ser un estado de especial reconocimiento de lo que somos y de nuestras posibilidades, *desata un fervoroso deseo de ser y de vivir, una jubilosa afirmación de la existencia y un gran monto de convicción y fortaleza para asumirla*. El amor nos alienta a vivir, nos produce el anhelo de perseverar en pos de un destino,

nos provee decisión y entereza para afirmarnos más allá de las adversidades que se nos crucen en el camino. Eso es el amor: la ratificación jubilosa de nuestro ser y la aprobación irrestricta de nuestra vida. El amor es el clamor en nuestro interior de la vida que se siente llevada a sus límites; es la existencia que desde lo más hondo nos reclama ir más allá de lo que somos; en fin, el amor es la fuerza que nos lanza a tratar de ser lo que podemos ser. Una de las más elevadas dichas que nos depara el amor radica en ese empuje desbordante a ser y a vivir que pone en nosotros.

De otro lado el sentimiento amoroso produce *una estetización de nuestro ser*, queriendo con esto decir que nos conduce a atender nuestras formas en aras de consumir su mejor manifestación. El amor nos hace atender y cuidar nuestra manera de estar en el mundo y de presentarnos ante el otro, buscando deponer todo lo agreste y hosco y tratando de alcanzar nuestra expresión más poética. Estar embargados por el amor es darnos al anhelo de transformar lo que somos en pos de nuestra perfectibilidad y es abrir dimensiones creativas para nuestro ser a partir de la realización de las posibilidades contenidas en él. Pero si el amor es una fuerza poetizante de lo que somos, también él, a través del ser amado, nos permite un mundo poetizado, valga decir, un mundo que se presenta ante nuestros ojos como un lenguaje y, por tanto, no como un dato empírico sino

como un elemento ofrecido a la significación. El amor nos hace poéticos, es decir, nos hace buscar nuestra más pulida, delicada y singular expresión como sujetos, al tiempo que poetiza para nosotros el mundo al situarlo como dotado de espesor y riquezas por desentrañar. En este sentido el amor nos dispone a ser lo mejor que podemos ser y a recibir el mundo como aquello que es más y otra cosa distinta a lo evidente que se ofrece a nuestros ojos. Es otra inmensa dicha que nos depara el amor: la experiencia trascendente de nosotros y del mundo.

El amor representa una singular e inusual disposición subjetiva caracterizada, por un lado, por aquello de «salir de sí» y, por otro lado, por los mundos nuevos que nos ofrece. Amar es por esto una insólita «afeción» de nuestro ser, es decir, el sentimiento amoroso rompe los blindajes en que hemos estado guarecidos y nos hace inmensamente susceptibles y afectables por eso que recién comenzamos a descubrir y que ha llegado hasta nosotros gracias al ser amado. El amor lleva nuestra condición humana al grado extremo de esa verdad suya que señala que carecemos de una identidad fija y que lo poco de identidad que podemos lograr, lo alcanzamos merced a las identificaciones que se nos ofrecen, las cuales transitoriamente nos permiten reconocernos y ser reconocidos en una imagen propia, en esa que representamos como «yo». Pero el amor es

la burla dichosa a ese «yo», es la disolución del estado de petrificación que éste promueve y es la apertura a nuevas identificaciones que, si bien producen angustia por la puesta en cuestión de lo que se ha sido, deparan también la dicha de llegar a ser lo que deseábamos ser, pero no asumíamos. En fin, amar es gozar de la dicha de ponernos en la línea de *un exceso de ser, de mundo y de vida*, razón por la cual es una enfermedad de la que, más allá del sufrimiento que nos pueda deparar, nunca quisiéramos curarnos.

EN EL PRINCIPIO FUERON LOS CELOS

Daniela Cardona

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

No es un secreto que poco o nada nos gusta revelarnos en nuestra vulnerabilidad, en nuestros más oscuros sentimientos y pensamientos, en nuestra miseria espiritual. La sociedad de hoy nos ha exigido —y hemos llegado hasta tal punto a identificarnos con ello— lucir sus personajes, sus invenciones vacuas, como si portáramos una identidad sin tacha alguna, una fortaleza que no tiene grietas: hay que expresar, sin titubeos, qué somos, qué hacemos, qué tenemos, qué queremos ser... La duda, la crisis, el no saber de nosotros deben callarse. El amor, que descubre su vida y potencia en su carácter perdible e incierto, halla su muerte en la calma y la certidumbre —atmósfera no muy favorable al amor—, que se encuentran contenidas en el lazo conyugal; la formación, que lanza al riesgo de re-crear lo que hemos sido —no sin dolor debido a la herida que inflige a nuestras convicciones—, se encierra en los barrotes de los currículos del sistema; la palabra contestataria, cruzada por la emoción, por la diferencia y la protesta, se amordaza. La caída, la separación, la angustia —el subsuelo que está en nosotros—, parecieran horrorizarnos de tal manera que elegimos negarlas como otros

de nuestros rostros, de los que pueden brotar las más esenciales verdades propias. Y ante el horror que produce detenernos en esos rostros, ante la zozobra que genera descorrer los velos que los cubren y entre los que vivimos para no ver, preferimos alejarnos de las sombras antes que adentrarnos en ellas.

No obstante, alejarse de las sombras no es igual a suprimirlas, miremos donde miremos nos encontraremos siempre bajo su acecho: la caída, la separación, la angustia, los oscuros y fríos pensamientos y sentimientos, el subsuelo, palpitarán en nosotros mientras palpita la vida. Haciéndole frente a esas sombras, esta escritura pretende pensar una que se precipitó a la vida cuando fuimos arrojados en ella. Me refiero a los celos, *esa sombra del amor*, ese «lado oscuro, a veces siniestro, ineludible a pesar del amante, del amor»¹.

I

En el principio fueron los celos

Nuestro ingreso al lazo civilizatorio no es nada fácil: poder convivir con los otros, hacerse a los valores y costumbres de las comunidades que nos reciben, res-

¹ OCAMPO, Estela. *Cinco lecciones de amor proustiano*. Barcelona: Editorial Destino, 1995, p. 105.

tringirnos en nuestra satisfacción plena para poder hacer vínculo, nos exige pasar por un proceso difícil y complejo, que vivimos como una amenaza, que nos pone constantemente ante el abismo. Desde el psicoanálisis, la cría humana cuando llega al mundo continúa sumida, a pesar de que el cordón umbilical ha sido cortado, en un estado de unidad simbiótica. El recién llegado, en los inicios de su vida, está hundido en una plenitud absoluta, ésa que se constituye a partir del amor y los cuidados sin límites que le otorgan quienes le dieron la bienvenida. Éstos saben, en tanto despliegan la función materna* y el campo del amor, que el no-todo como placer autócrata, aún debe esperar para que la cría humana no muera prematuramente. Al abrigar, alimentar (con leche y palabras), proteger, acariciar, sin períodos determinados en el reloj, crean la cuna del regocijo todo, de la vida inicial necesaria para que la cría humana no muera de hambre y frío, de falta de amor. Un autoerotismo primordial se forja en el comienzo de la vida, en el que la satisfacción se orienta al propio cuerpo, prescindiendo de un objeto externo;

* Es menester entender que la función materna puede separarse de la madre biológica y no ser exclusiva de ella. Dicha función entendida como realización del campo del amor (cuidado y protección de la cría humana) puede ser desplegada por diferentes miembros de la familia.

no hay otro, incluso aunque el placer encerrado en las fronteras del propio cuerpo sea consecuencia del amor originario sin límite ofrecido por las figuras primigenias; un amor sin límite que bien sabe describir Freud en el siguiente pasaje:

Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe de ser de nuevo el centro y el núcleo de la creación. *His Majesty the baby*, como una vez nos creímos (...). El punto más espinoso del sistema narcisista, esa inmortalidad del yo que la fuerza de la realidad asedia duramente ha ganado su seguridad refugiándose en el niño².

Ahora bien, si en los inicios de la vida ocupar el lugar de pleno amor de objeto nos salvó de morir precozmente, permanecer en ese estado idílico abre de nuevo las puertas a la muerte: a la posibilidad de ser la puede devorar el amor desmedido. Resulta, pues, necesario que la unidad simbiótica se fracture, que la muerte, no como cierre definitivo, haga presencia: la cría humana debe ser restada de esa unidad originaria mediante la

² FREUD, Sigmund. *Introducción al narcisismo*. En: *Obras completas. Volumen XIV*. Argentina: Amorrortu Editores, 1992, p. 88.

voz de «no-todo es posible», esa voz del gran Otro* que empieza a extender el tiempo entre las demandas del infante y las respuestas a ellas; que le indica las concepciones y costumbres propias de las comunidades a las que pertenece; que le señala los comportamientos que son aprobados y reprobados en ellas; que le manifiesta que sus primeros objetos del cuidado y del amor están prohibidos como objetos sexuales; en fin, que lo va negando como totalidad y lo empuja a la construcción de ser sujeto en falta. La herida a esa totalidad que representa el infante lo precipita al reconocimiento del lugar privilegiado perdido, a la certeza de que ha sido privado para siempre del objeto de amor por excelencia, a la imposibilidad de retornar a uno y otro. Pero el infante rechaza esa pérdida y esa imposibilidad: la búsqueda de la reedición de la unión primordial se hace empuje en su interior, quiere abrazarse de nuevo a la satisfacción perfecta, no obstante, el camino que lleva allí se le ha interrumpido para siempre; lo que sí se reeditará, una y otra

* Desde una perspectiva lacaniana, el gran Otro, con mayúscula, es el gran Otro del lenguaje, el Otro de la controversia, esto es, un tercero en el diálogo, es el Otro de la mediación cultural, de sus instituciones y sus normas, etc.; y se diferencia del otro, con minúscula, que es el semejante, con el cual se establece una relación imaginaria. Ahora bien, la relación con el semejante puede salir de la dimensión imaginaria, precisamente, si opera el gran Otro en la tramitación de tal vínculo.

vez, será la verdad de su ser en falta, de la plenitud perdida. Empero, ¿qué le queda al sujeto ante la verdad de la separación? ¿Qué sendas se le abren para arañar en algo ese placer originario extraviado para siempre? Le queda, por un lado, identificarse con ese otro que lo desplazó del lugar privilegiado que tenía para el objeto de amor por excelencia, haciéndose a lo que cree son sus rasgos y atributos, que, imaginariamente, le posibilitarían volver a recuperar el lugar perdido; le queda trocar su narcisismo primario por un ideal de sí mismo que se configura desde el deseo de los otros. El infante sabe que la herida infligida a su narcisismo proviene del gran Otro, que le ha distanciado de la unión toda y que le ha impedido hacer de sus objetos del cuidado objetos de enlace sexual; y del otro que está en el lugar que él más desea, ese otro que se interpone entre él y lo más deseado, convirtiéndose, en consecuencia, en rival suyo, en destinatario de su agresividad. Para Lacan «fundamentalmente la relación imaginaria entre el yo y el otro es una relación mortífera, una relación que funciona en términos de: o yo o el otro (...). Esta relación imaginaria no tiene, [según la primera] teoría de Lacan, otra salida que la de un desenlace identificatorio, es decir, alienante»³.

³ MILLER, Jacques-Alain. "Recorrido de Lacan". En: *Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan*. Buenos Aires: Editorial Paidós, pp. 113-114.

Como se puede colegir, la vía de la identificación y el plegarse a un ideal de sí mismo, provisto del deseo del Otro, es lo que le queda al ser humano para intentar reconquistar lo perdido: adoptar los atributos de ese otro que todavía goza de lo que se le negó a él o configurar su imagen propia a partir de los mandatos del gran Otro, con el fin, respectivamente, de ir haciéndose a una forma que en el transcurrir de la vida le permita un enlace con sustitutos del objeto perdido, y de saborear de nuevo la satisfacción perdida en la aprobación que se haga de esa imagen que va configurando de él mismo. Satisfacción que antes rodeaba al narcisismo primario, ese estado primigenio en el que la libido* toda recaía sobre él mismo, sobre su propio yo. El infante va requiriendo de la formación de un ideal del yo, de algo así como otro yo suyo, necesario para poder tomarse como objeto, para poder vivenciar la autoestimación de sí, la crítica y la autocrítica; el ideal del yo, por tanto, se convierte en una instancia psíqui-

* Vale la pena recordar la definición que sobre la libido se hace en el texto *Psicología de las masas y análisis del yo*. En éste se entiende como un término perteneciente a la teoría de la afectividad, como la energía de las pulsiones relacionadas con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto del amor (amor sexual, amor a sí mismo, amor paterno y filial, amistad, filantropía, amor a objetos concretos y a ideas abstractas).

ca en la que el yo puede desplazar parte de su libido, buscando el retorno de la misma, precisamente, por el cumplimiento de ese ideal de sí que va estructurando a partir de la asunción singular que haga de las voces de la ley y la cultura.

La incitación para formar el ideal del yo, cuya tutela se confía a la conciencia moral, partió en efecto de la influencia crítica de los padres (...), y a la que en el curso del tiempo se sumaron los educadores, los maestros y, como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las otras personas del medio (los prójimos, la opinión pública)⁴.

Con lo dicho hasta aquí, tenemos que en los primeros años de vida se talla en el corazón de todo ser humano una huella indeleble: el vínculo inextricable entre la tendencia a querer reeditar la unión, y el reconocerse lanzado una y otra vez a la separación, al abismo. Las situaciones en las que se fue esculpiendo dicha huella no nos tienen a nosotros como únicos protagonistas, siempre estuvo actuando el Otro. Como nos lo enuncia Freud⁵, en la vida anímica de cada individuo

⁴ FREUD, Sigmund. *Introducción al narcisismo*. *Op. Cit.*, p. 92.

⁵ FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En: *Obras completas. Tomo III. (1916-1938)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1981, p. 2563.

está integrado el otro como objeto, modelo, auxiliar, adversario, con lo cual se desata —como vivencia íntima para cada uno de nosotros y como repetición insalvable en el transcurrir de la existencia— la posibilidad de esa danza continua que se da entre la vida y la muerte, entre la unión y la separación.

La senda que, a esta altura del texto, nos ha develado esta verdad de la condición humana ha sido la siguiente: la satisfacción perfecta —propia del narcisismo primario— y el empuje de hacer de los objetos primordiales objetos sexuales, han sido negados para siempre; un tercero los ha cubierto con el manto de la prohibición; el corte indefectible ha erigido al otro, ante los ojos del infante, como rival suyo en tanto restrictor de su goce; la imposibilidad de suprimirlo lleva al infante a adoptar sus rasgos para intentar recuperar lo que él tiene y a escuchar los mandatos del gran Otro para configurar su ideal del yo; ese ideal de sí a partir del cual reconoce que el amor ya no es gratuito, que debe reconquistarlo en el diálogo continuo con esa imagen suya, en la re-creación de la misma.

En síntesis, todos, en los inicios de nuestra vida, hemos debido permutar un sentimiento primitivamente hostil por un sentimiento colectivo; hemos debido abrazar el dolor de la separación con el ánimo de recuperar, nunca de manera directa y absoluta, la unión perdida. Freud nos recuerda de esta transmutación cuando

habla de los celos que invaden al hermano mayor en el momento de la llegada del nuevo hijo de su madre.

(...) el niño no muestra durante mucho tiempo signo ninguno de un instinto gregario o de un sentimiento colectivo. Ambos comienzan a formarse poco a poco en la *nursery*, como efectos de las relaciones entre los niños y sus padres y precisamente a título de reacción de la envidia con la que el hijo mayor acoge en un principio la intrusión de su nuevo hermano. El primero suprimiría celosamente al segundo, alejándolo de los padres y despojándolo de todos sus derechos; pero ante el hecho positivo de que también este hermanito —como todos los posteriores— es igualmente amado por los padres, y a consciencia de la imposibilidad de mantener sin daño propio su actitud hostil, el pequeño sujeto se ve obligado a identificarse con los demás niños (...)⁶.

Ese camino traumático que debe seguir el recién llegado, en el que, como nos lo dice Cote⁷, ha intentado atravesar el espacio que existe entre el dos y el tres —sinuosa senda que entrelaza la unidad simbiótica, la emergencia del otro como rival y la instauración del gran Otro como posibilidad de crear vínculos

⁶ *Ibíd.*, p. 2594.

⁷ COTE, Armando. *Celos y segregación*. En: *Desde el Jardín de Freud*, Enero-Diciembre 2013, No. 13, p. 105-120.

desde la falta—, revela que no estamos forzando las cosas si decimos que en el principio fueron los celos —la irrupción del otro como amenaza—, aún más, que éstos siempre nos acompañarán en nuestro devenir, en la medida en que el otro no dejará de fungir como amenaza sobre nuestro goce, como posibilidad de perder nuestros más amados objetos, y que los celos, como lo muestra Proust⁸, sólo podrán desaparecer con el final de nuestros días, con nuestra desaparición definitiva. Veamos por qué.

II

Potencias y peligros del amor

Hemos dicho que ante la verdad de la separación y el deseo de reeditar la unión, al ser humano se le abre la identificación y la constitución de su ideal como posibilidades para recuperar en algo lo perdido. Pero ¿dónde acariciar tan excelsa ocasión de recobrar lo que ya sólo hace presencia en uno a manera de ausencia? Entre otras, se puede acariciar en esa experiencia de la dicha y el dolor, de la creación y el abismo, a la que cantan los artistas y poetas, a saber, en el amor. Mis-

⁸ PROUST, Marcel. *El final de los celos*. En: *El indiferente y otros relatos*. Madrid: Editorial Funambulista, 2005, p. 203.

terioso sentimiento que puede hacer de la palabra, del cuerpo y de la presencia de un otro —recortado entre muchos otros— detonantes de un hambre de ser, de erotismo y de tiempo (deseo de expansión de la propia existencia). Alguien, en el imparable transitar por la vida, puede detenernos y erigirse ante nuestra mirada, imaginariamente, como un ser que le habla de manera singular a la falta que nos constituye: sus palabras, sus silencios, sus formas de ver y pensar el mundo, parecieran descubrir zonas de nuestro espíritu que, aunque ocultas, estaban ahí; partituras ya escritas en nuestro ser que necesitaban de un intérprete. Descubridor e intérprete representados por ese otro singular, que vuelve, a su vez, descubridor e intérprete a quien se ha detenido en él; el amor es recíproco en el sentido de que si la falta vibra en nuestro interior y se dispone a la creación, es porque otro la ha hecho vibrar, otro que supo decir de nuestra falta; quedando como tarea realizar el milagro de hacer detener en nosotros a ese que nos detuvo, de lograr que el amado se transforme en amante, que no sólo sea evocador de la propia falta, sino deseante de participar en ella, de ofrecer, también, la suya.

Si yo te amo, es que tú eres amable. Soy yo quien ama, pero tú, tú también estas implicado, puesto que hay en ti algo que hace que te ame. Es recíproco porque hay un ir y venir: el amor que tengo por ti es el efecto de

retorno de la causa de amor que tú eres para mí. Por lo tanto, algo tú tienes que ver. Mi amor por ti no es sólo asunto mío, sino también tuyo. Mi amor dice algo de ti que quizá tú mismo no conozcas⁹.

Estar en falta es estar carentes de identidad, es no saber de nosotros, es no saber del propio deseo; por eso decir «te amo» es decir «estoy en falta», es declararle a otro, como nos lo enseña Lacan¹⁰, «quiero darte lo que no tengo, ofrecerte mi necesidad vital de hacer algo con la falta que me atraviesa». Pero ese otro, al responder imaginariamente a esa necesidad vital, no es el verdadero destinatario de ésta, nadie puede serlo; en tanto el amante y el amado están cruzados por la falta, son dos que se lanzan en la experiencia del amor a un encuentro imposible, al riesgo de hacer una historia compartida desde la incertidumbre, esto es, desde el devenir de sus identidades y desde el paulatino descubrimiento de las formas de sus deseos; es la puesta en acto de éstos, la vía a partir de la cual podrán asir nuevos sentidos del misterio que los constituye.

Puede decirse que cuando se da el vínculo amoroso «el yo se altera parcialmente según el modelo del

⁹ WAAR, Hanna. *¿El psicoanálisis enseña algo sobre el amor?* En: *Psychologies Magazine*. Octubre, 2008, No. 278.

¹⁰ *Ibíd.*

objeto perdido»¹¹, se re-crea a partir de las cualidades y propiedades de ese otro singular y sustituto de lo extraviado, entendiendo, como lo hemos dicho, que en tal re-creación de sí nunca podrá suturar la falta que lo constituye ni aprehender del todo el objeto encontrado. Es esa imposibilidad el terreno fértil para que el amante se aventure a seguir explorando los mundos del amado, que son promesa de expansión de los propios, y para que el amado se torne artista de su ser, artífice de los misterios que hacen del amante un incesante explorador. Es a partir de la necesidad de descubrir los enigmas que envuelven al otro y de ese trabajo sobre sí que se desprende de la experiencia amorosa, que se abre la posibilidad de crear una historia, de renovar el amor. En la invención de sí —tarea existencial desencadenada por el amado en tanto hace audible la falta que palpita en nuestro interior— habita la posibilidad de que siga viviendo el deseo: la fuerza que empuja a querer seguir bebiendo del ser del otro, que es beber del propio. Al respecto nos dice González:

Hay dos lugares y cada uno de los dos sujetos de la experiencia amorosa debe ocuparlos alternativamente. El lugar del objeto poético estipula que quien lo ocupe

¹¹ FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En: Obras completas. Volumen XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992, p. 107.

EN EL PRINCIPIO FUERON LOS CELOS

debe disponer de la capacidad transformadora de significaciones que caracteriza a la configuración poética, poseer la facultad de ser lo que es siendo siempre otra cosa, gozar del recurso de dar de sí dejando la certidumbre de que siempre algo de más queda por salir a la superficie. Por su parte, el lugar de la mirada poetizante alude a que quien esté ahí despliega una búsqueda incesante de significaciones, es un renovado intérprete de lo que depara el ser del otro, un explorador jubiloso de nuevas dimensiones que posibilita el amado. Alternando entre ser alguien que enriquece incesantemente lo que es y le ofrece al otro y ser un acucioso lector de los signos que vienen del amado, puesto cada uno de los dos en esta alternancia, la experiencia amorosa encuentra así su muy difícil pero posible renovación de la pasión, haciendo del tiempo la oportunidad de un encuentro mutuamente creativo entre los amantes¹².

Esta vivencia del amor puede, además, llegar a tener una deliciosa manifestación en la carne: si el ser del otro, en tanto está siendo, nos resulta inaprensible, si nos hacemos imaginariamente a él mediante sus objetos amados: esa música que lo arroba, esos paisajes que lo embriagan, esas palabras y saberes que lo asombran, entonces su cuerpo se convierte en un es-

¹² GONZÁLEZ, Carlos Mario. *Para pasar del amor al desamor soplar sobre la llama del deseo*. En: *Cuadernos para la reflexión*. Medellín: Dann Regional S.A., S.F., p. 16.

cenario más para jugar a asir lo imposible; perderse en su gozoso paisaje corporal, en ese rostro que lo hace único, y querer abrazar su ser mediante la proximidad y la ilusión de lo real de su piel. Exquisito juego imaginario en el que, a la vez, nos perdemos en el goce de la exploración de las sinuosidades de nuestro propio cuerpo.

La elección de objeto tiene, como puede colegirse, una alta carga narcisista: buscamos en el amado ese *sí mismo* que se hace a partir de nuestro pasado (inaprensible y siempre abierto a la significación), a partir del riesgo que asumimos siendo en el presente y de las proyecciones que hacemos de lo que queremos ser. El amado, como singular mediador de lo que somos, posibilita de manera especial esa conjunción de tiempos; en él reconocemos nuestro propio yo —lo que somos y lo que nos falta—, por lo cual desplazamos a ese otro excepcional parte de nuestra libido narcisista. En ese reconocimiento realizamos el híbrido gesto de amar: amar desde el egoísmo y desde el desprendimiento; amar-nos en el otro, pues deseamos ser; amar al otro, pues deseamos que sea. Digámoslo en palabras de Freud:

Se ama entonces, conforme al tipo de elección de objeto narcisista. Se ama aquello que hemos sido y hemos dejado de ser o aquello que posee perfecciones de que carecemos. La fórmula correspondiente sería: es ama-

do aquello que posee la perfección que le falta al yo para llegar al ideal¹³.

Y acompañemos las palabras de Freud con las del poeta:

Qué alegría, vivir
sintiéndose vivido.
Rendirse
a la gran certidumbre, oscuramente,
de que otro ser, fuera de mí, muy lejos,
me está viviendo.
Que cuando los espejos, los espías,
azogues, almas cortas, aseguran
que estoy aquí, yo, inmóvil,
con los ojos cerrados y los labios,
negándome al amor
de la luz, de la flor y de los nombres,
la verdad trasvisible es que camino
sin mis pasos, con otros,
allá lejos, y allí
estoy besando flores, luces, hablo.
Que hay otro ser por el que miro el mundo
porque me está queriendo con sus ojos.
Que hay otra voz con la que digo cosas
no sospechadas por mi gran silencio;

¹³ FREUD, Sigmund. *Introducción al narcisismo*. En: *Obras completas. Tomo II*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1981, p. 2033.

DANIELA CARDONA

y es que también me quiere con su voz.
La vida —¡qué transporte ya!—, ignorancia
de lo que son mis actos, que ella hace,
en que ella vive, doble, suya y mía.
Y cuando ella me hable
de un cielo oscuro, de un paisaje blanco,
recordaré
estrellas que no vi, que ella miraba,
y nieve que nevaba allá en su cielo.
Con la extraña delicia de acordarse
de haber tocado lo que no toqué
sino con esas manos que no alcanzo
a coger con las mías, tan distantes.
Y todo enajenado podrá el cuerpo
descansar quieto, muerto ya. Morirse
en la alta confianza
de que este vivir mío no era sólo
mi vivir: era el nuestro. Y que me vive
otro ser por detrás de la no muerte¹⁴.

Ese encuentro milagroso, no obstante, puede tener diferentes manifestaciones en la historia compartida con el otro, que pueden llevar no a la expansión de las existencias de los amantes, sino al empobrecimiento o anulación de las mismas. El ser humano puede enfermar por concentrar toda su libido en las fronteras de

¹⁴ SALINAS, Pedro. *Pedro Salinas. Poesía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 36-37.

su propio yo o por desplazarla completamente al otro. Es por ello que resulta necesario reflexionar un poco más en torno a cómo nos vinculamos con nuestros objetos de deseo: ¿desde qué registros inconscientes los elegimos?, ¿qué lugar ocupan en nuestra estructura subjetiva? Para Freud¹⁵, el ser humano, a más de hacer elección de objeto de tipo narcisista (a lo que uno mismo es, a lo que uno mismo fue, a lo que uno querría ser), la hace por apuntalamiento (ser la mujer nutricia o el hombre protector). La unilateralización de cada una de ellas puede llevar a enfermarnos: buscar en el otro un simple medio para la satisfacción narcisista (alguien que corrobore lo que afirmamos ser), un espectador pasivo de nuestra historia, un incansable adulator, un siervo de la propia imagen; o hacer del amado, dada la sobreestimación erótica en la que se le tiene, un otro al que entregamos todo nuestro tiempo, nuestros cuidados, nuestros esfuerzos, llegándose a poner tanta libido narcisista en beneficio de él que terminamos empobreciendo drásticamente el propio yo. En el primer caso estamos ante alguien que no puede amar porque no se declara en falta; en la segunda situación nos encontramos de cara a una persona que, reeditando el amor sin límite de los cuidadores primordiales, no puede amarse

¹⁵ FREUD, Sigmund. *Introducción al narcisismo*. *Op. Cit.*, p. 2026.

a sí mismo ni exigir un retorno de la libido que ofrece. Esta última forma de elección de objeto, siguiendo de nuevo a Freud¹⁶, delata una triste impotencia en el amante: cederle al objeto el lugar del ideal del yo, vivir por persona interpuesta. Si el ideal del yo recibe parte de nuestra libido narcisista en tanto desde ahí observamos y re-creamos nuestra propia imagen, entonces el empobrecimiento del yo, en favor de la exaltación del amado, significa el desvanecimiento de dichas funciones. Tal instancia, dado que habrá sido ocupada por el objeto, operará al servicio de la imagen de éste, implicando, incluso, una situación paradójal: la inexistencia de la intervención de la crítica, que es propia del ideal del yo, haciendo de la opinión que el amado tenga sobre nosotros, palabra divina.

Con lo dicho, podemos ahondar en la idea de que a la experiencia amorosa se le ofrece un terreno más fértil si sabe conjugar egoísmo y desprendimiento; desplazamiento y retorno de la libido narcisista. Es en esta difícil forma del amor —*en dando y dando, y en recibiendo*— en la que el ser humano puede, a su vez, vivir y vivir-se desde esa huella indeleble que lo marca, y de la cual hablamos arriba: la del vínculo inextricable entre la tendencia a querer reeditar la unión, y el reconocerse

¹⁶ FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. Op. Cit., p. 108.

lanzado una y otra vez a la separación. Tanto el narciso como el que se posiciona en el lugar del cuidador de amor sin límites, niegan la falta; el primero porque ha hecho de su propio yo un fortín, el segundo porque se ha ausentado de sí mismo, en tanto vive por persona interpuesta. Por el contrario, el que lucha por ser un narciso enamorado sabe vivir y vivir-se contando con esa huella: sabe beber de ese embriagante vino del amor que se hace de los mundos del amado, de su palabra y de su cuerpo; sabe retirarse a su soledad, esa morada para la invención de su propio ser; y sabe, además, encontrarse con otros que, si bien no entrañan la excepcionalidad del amado, también pueden ofrecer sus particulares conquistas.

Así las cosas, ¿por qué puede dificultársenos pasar del embriagante vino del encuentro al embriagante vino de la soledad? Podríamos decir, en principio, porque tememos perder al amado cuando estamos en soledad, cuando él se encuentra retirado en la suya, y sin la compañía nuestra. En la transición de la unión a la separación se genera un vacío que puede detonar la idea de la amenaza de un tercero sobre el poco de goce que hemos recuperado. Si bien el retiro por parte de los amantes a sus respectivas soledades es la posibilidad de la renovación de cada uno y, por tanto, de la renovación del amor que los une, si bien la distancia es alimento del deseo —del ser y del cuerpo del amado—,

también es cierto que en esa soledad y en esa distancia reside el peligro: el ser en tanto no está hecho de una materia inmutable, puede terminar en otros parajes, detenerse en un otro singular que vuelva a hablarle de manera especial a la falta que lo constituye. El deseo de ser presente en ese amor que sabe conjugar egoísmo y desprendimiento, seguirá palpitando en los corazones de los amantes, abriendo para ellos la posibilidad de ser arrojados a otros brazos o al distanciamiento de esos en los que tan gratamente reposaban. En la separación, pues, reside la potencia de ser y el miedo a dejar de ser desde ese vínculo que se reconoce tan excepcional (la muerte de un amor es la muerte de unos posibles de sí); amar es una tragedia.

De ese movimiento pendular que se da entre la unión y la separación se desprende un muy penoso estado afectivo, los inconfesables celos; afección que, desde el registro de la pérdida primigenia, invade al amante con el miedo de volver a perder la dicha tan difícilmente hallada. ¡Ah!, los celos, esa expresión paradójal del deseo de no perder; paradójal porque busca ahogar la falta que siempre asedia con la verdad de que no somos todo, pero que es, sin embargo, la única posibilidad de combatir contra la finitud del amor. Vayamos, entonces, al intento de comprender en qué consiste esa afección paradójal, *esa sombra del amor* que son los celos.

III

Los celos, esa sombra del amante, del amor

Recapitulemos. Es el amor el que nos introduce a la vida; la afirmación de ésta la hace el gesto inicial de la muerte: que se nos reste, como un segundo nacimiento, a la unidad originaria, a la satisfacción absoluta. El amor y la muerte son, pues, estructurantes de la condición humana, y, en este sentido, los celos son una de las manifestaciones de ese vínculo inapelable entre unión y separación, entre vida y muerte, en tanto fue un tercero el que nos precipitó a un segundo nacimiento. Por tanto, el vínculo inexorable entre vida y muerte hará inevitable el vínculo entre el amor y los celos: siempre estarán latentes el miedo a perder una vez más, la búsqueda imposible de ahogar la falta, la dolorosa atracción que genera mirar hacia la muerte, hacia la posibilidad de la finitud del amor. «Los celos y el amor forman una unidad tan indisoluble como la de un ser con su sombra. Y, como la sombra, son el lado oscuro, a veces siniestro, ineludible a pesar de amante, del amor»¹⁷.

Pero tal manifestación tiene una particularidad: los dos elementos —unión y separación— que constituyen ese vínculo inexorable, son experimentados por

¹⁷ OCAMPO, Estela. *Op. Cit.*, p. 105.

el celoso de manera unilateral: o imagina por momentos que no hay ningún tipo de vacío en la historia con su amado, que ha logrado el imposible de ser quien lo satisface completamente y, por tanto, de haber sido capaz de borrar la amenaza de cualquier tercero; o cree, con todo furor, que la relación con ese otro excepcional hallado en el mundo, está siempre al borde de desaparecer. Como el celoso sabe de la muerte que ronda al amor, deriva o en negarla en el abrazo unitivo con el amado, que rechaza toda representación de la alteridad, o en dejarse inundar por la creencia de que lo más cierto en el amor es su desvanecimiento y que en ello siempre estará implicado un otro externo.

De aquí que el celoso se mueva en una constante y dolorosa contradicción: sabe que ha conquistado la muy difícil metamorfosis de su amado en amante, que éste lo ha elegido a él, pero exacerba de manera increíble el hecho de que esa elección se sostiene sobre la mutabilidad del deseo, llegando a confundir dicha cualidad (la potencia del deseo para adoptar múltiples formas sin perder lo que le es esencial), con una supuesta ligereza contenida en él. Hemos dicho que no es fácil que alguien nos detenga, mucho menos lograr que quien nos detuvo al tiempo prenda su mirada en nosotros. No obstante, el celoso pasa, sin recuerdo de su vivencia anterior, de sentirse excepcional por haber convocado el deseo de su amado a asumirse como

cualquiera ante los ojos de él, y a concebir, en consecuencia, que cualquiera puede realizar el milagro de la metamorfosis; de esta manera termina desvalorando y menospreciando tan importante suceso. Es más, el celoso, desde una insistente reedición del corte primordial, tiende a enlazarse más a la muerte, a sufrir imaginariamente, y con toda certeza, que ha sido desalojado como objeto privilegiado.

Ese tormento impenitente por el miedo a la separación, le susurra insistentemente al celoso: «no eres el objeto sobreestimado», «no lo fuiste», «no lo serás»; que aparezca esa angustiante musiquilla alerta que el amor está proyectando su oscura sombra, que su potencia creadora está en peligro de transmutarse en potencia destructiva. En ese proceso de mutación tenemos que esa musiquilla encarna una primera forma: *la sospecha*. Dado que el amante-celoso constantemente presiente que será desalojado del excepcional lugar al que lo llevó el deseo de su amado (trocado en amante), abandona la dimensión fecunda del lenguaje. Ya no será la falta —*el no ser, el ser siendo*— ese terreno fértil en el que el amante, ávido de interpretar los enigmas del amado, lo escucha asumiéndose como aprendiz del amor y de la vida; ya no será el lenguaje —materia misteriosa en la que buscamos arrancar algo de significación— posibilidad para la re-creación de sí, para donar a ese otro singular mundos que le resuenen en lo esencial, que le ayuden

a expandirse; ya la falta y el lenguaje serán el espacio de la custodia, el lugar de la sospecha, serán el tribunal adonde conducir al amado. Es así como la pintura que embebe al amado, que lo lleva a recogerse sobre sí o a volar por espacios deleitables de su memoria, ya no será para el amante ese pasaje que lo transporta hacia los misterios del color ni hacia la pregunta relativa de cómo nutrir esa pasión. La pregunta del amante al amado ya no será: ¿qué ve en la profundidad desprendida del color?, sino: ¿a quién ve y quién lo ve a él mediante ese cuadro?

Así pues, toda acción, distancia, palabra, todo gesto, todo anhelo del amado serán para el celoso grietas por donde se fuga el deseo de aquél. Ese investigador de misterios que fue el amante en un comienzo, permanece al advenir como celoso, pero su exploración se dirige hacia otro punto: ya no es hacer de las múltiples manifestaciones del lenguaje una apertura a diversos universos y sentidos, sino hacer de ellas reiteración de un mismo signo: otro está en mi lugar. El celoso cae en las fauces de una interpretación unívoca, teniendo que padecer lo que ésta trae como consecuencia: que lo más sublime y dichoso del encuentro con su amado se transforme en expresión de lo horrible y en fría pesadumbre; el celoso tiene la certeza de que cada forma que adopta el amor es una máscara que oculta la verdad de que él ya ha sido expulsado.

Todos los recuerdos voluptuosos que se llevaba de casa de Odette eran para Swann como «bocetos» o proyectos, semejantes a esos que enseñan los decoradores, y gracias a los cuales Swann podía formarse idea de las actitudes de ardor o de abandono que Odette podía tener con otros hombres. De modo que llegaron a darle pena todo placer que con ella disfrutaba, toda caricia inventada, cuya exquisitez señalaba él a su querida; todo nuevo encanto que en ella descubría, porque sabía que, unos momentos después, todo eso vendría a enriquecer su suplicio con nuevos instrumentos¹⁸.

Esa constante duda del celoso respecto al lugar que ocupa en el corazón de su amado, al trastornar su relación con la falta que lo constituye, trastorna, al tiempo, su nexo con la pregunta, esa acción existencial que, precisamente, nos permite trabajar con el misterio que somos y embarga el derredor. Si para el investigador amante estar de cara a la pregunta lo empuja a trabajar sobre su ser, a ensanchar las fronteras de su acción y a potenciar su historia de amor, para el investigador celoso, por el contrario, la relación con la pregunta es una eterna confirmación imaginaria de esa hipótesis que lo envuelve: que ha sido desalojado por un tercero. El

¹⁸ PROUST, Marcel. *Carta a Jacques Riviere del 6 de febrero de 1914*. En: *Correspondance. Tomo XIII, 1914*. París: Plon, 1985. Citado por OCAMPO, Estela. *Ibíd.*, p. 106.

celoso hace del encuentro con su amado, del retiro a su soledad, de la aproximación a otros, no una aventura en el sentido sino reflejos de ese miedo que lo devora. Escucha la palabra de su amado no con el ánimo de desentrañar nuevas significaciones, sino de perseguir en todo lo que dice dónde está ese tercero que lo amenaza; acaricia ese cuerpo que lo embriaga no para seguir jugando a asir lo inasible, sino para hallar dónde se han posado las manos del rival; se retira a su soledad para escribir el guión donde se le arrebató lo más deseado y en el cual el personaje que él actúa muere; va al encuentro con otros para identificar todos los adversarios posibles.

Al vivir de manera tan definitiva, y sin conexión dialéctica, la unión y la separación, al transferir esta unilateralidad a la forma como lee los signos que se desprenden de su amado, al precipitarse constantemente al profundo averno, dada su tendencia a abrazarse a la desaparición de sí, el celoso está dominado en su mundo interior por la más implacable sospecha, ésa que, precisamente, puede hacer del amante un particular investigador: el que no quiere la duda sino la certeza del dolor que lo asedia. No obstante, al desprenderse de la sospecha un mínimo margen de duda, se da la posibilidad de que emerja en el corazón del celoso el sentimiento de culpa: quizá la pregunta por su delirio y por las injusticias que éste desata; quizá la autorreflexión debido a su identidad en crisis. El celoso está preso,

pues, de los estados más contrarios con respecto a su amado: enaltecerlo cuando sus cualidades se aplican sólo a él, reprobalo cuando se desplazan a otros; reconocerlo en su singularidad cuando ésta le dona tanto ser, anularla cuando busca beber de otras singularidades; amarlo cuando sus ojos sólo lo reflejan a él, odiarlo cuando cree que revelan interés por otros. Pero también la contradicción se da con respecto a él mismo: sentirse avalado, debido a la certeza mortífera alojada en su interior, en dirigir a su amado tan opuestas emociones; saberse ordinario y bajo pues puede alcanzar a vislumbrar, tenue pero hondamente, que nadie puede atribuirse el derecho a conducir las formas del deseo de otro, que estar atravesado por la terrible angustia que dimana de la posibilidad de perder, no respalda ningún acto de desconocimiento o tiranía para con el amado.

Ese movimiento pendular en el que vive el celoso despierta en él «la voluntad de encierro, de posesión, de tiranía sobre el amado»¹⁹. La incapacidad de soportar la alteridad de su amado y la afrenta imaginaria que siente éste hace a su narcisismo (nada colmará su extremada sed de demanda de reconocimiento), lanzará al celoso a la tarea obsesiva de llenar todos los vacíos que puedan significar la pérdida de ese otro esencial: custodiará todos sus movimientos; impedirá su distanciamiento todo

¹⁹ OCAMPO, Estela. *Op. Cit*, p. 109.

lo que pueda; interrogará infatigablemente hacia dónde dirige su deseo; se convertirá, en últimas, en la sombra de su amado, tal cual los celos se han convertido en la sombra del amor. Así, tenemos que el celoso invadido del miedo a perder ya ha perdido: el encierro al que ha sometido a su amado, significa su propio encierro; los obstáculos que ha puesto a la formación de quien tanto quiere, son también la restricción de su propia formación; el horror causado por la libertad propia y la de su amado han significado la renuncia a la posibilidad de una larga historia. «Aunque pudiéramos llegar a conservar perpetuamente al que amamos, el Espíritu del Mal tomaría entonces otra forma aún más patética, el desconsuelo de no haber logrado la fidelidad más que por la fuerza, el desconsuelo de no ser amado»²⁰. Con todo, esa tenebrosa musiquilla que le susurra al celoso su desaparición como amado, y que empezó por encarnar en la forma de *la sospecha*, le ha hecho dar un paso hacia el precipicio. A esta altura, en la que la sombra del amor se ha tornado más oscura, ya se ha transfigurado en *encierro del otro* y se ha abierto hacia su más siniestra transformación: *la supresión del amado y del competidor*. El celoso, atravesado por la angustia de no poder apresar el deseo de su amado, está tentado a levantarse contra el

²⁰ PROUST, Marcel. *Sodoma y Gomorra*. Citado por OCAMPO, Estela. *Ibid*, p. 109.

no fundante que otrora restringió su satisfacción originaria y su tendencia a la destrucción del rival primigenio; ante la impotencia de saber que la supervisión de los movimientos de su amado no es igual al control de su deseo, puede sentirse empujado a hundirlo en la nada. La tendencia del celoso de hacer lazo con la muerte, de verse siempre ausente de la relación con su amado, puede intensificarse de tal manera hasta llevarlo a fundirse con ella: eliminar a quienes le recuerdan incesantemente que él ha desaparecido. Pero llevar a cabo tan infame y repudiable acto no anulará el sentimiento de ausencia que tanto lo ha embargado; el gesto de la muerte no será en esta ocasión apertura a ser, no será metáfora de ese corte originario que arrojó al infante a la falta creadora, en esta ocasión la muerte será un acto letal: el silenciamiento para siempre del amado, de la singularidad que comportaba, será la eliminación de esa forma particular que podía adoptar la falta del amante; la muerte del amado será símbolo de la muerte del amante. Esa expresión de su propio yo, que difícilmente había encontrado en el mundo, quedaría hundida por acción suya en la oscuridad más absoluta. Y aún más, la muerte del amado será la muerte del amante en esa dimensión humana que se manifiesta en la capacidad de contener la tendencia a lo peor, de soportar el fracaso, de saberse no-todo, de tener que vérselas, si es desplazado como amado, con la necesidad de re-crear su propio yo.

Empero, ¿cómo es posible que de la sospecha —en la que todo constata la infidelidad del amado, pero, a su vez, queda latente la posibilidad del equívoco— se pase a tan terrible acto? Para adentrarnos en este interrogante escuchemos un parlamento de Otelo, quien responde a las insinuaciones de Yago, relativas a que Desdémona, la amada del moro (Otelo), le era infiel.

Otelo. — ¡Qué! ¿Qué es eso? ¿Crees que habría siempre una vida de celos, cambiando siempre de sospechas a cada fase de la luna? No; una vez que se duda, el estado queda fijo irrevocablemente. Cámbiame por un macho cabrío el día en que entregue mi alma a sospechas vagas y en el aire, semejantes a las que sugiere tu insinuación. No me convertiré en celoso porque se me diga que mi mujer es bella, que come con gracia, gusta de la compañía, es desenvuelta de frase, canta, toca y baila con primor. Donde hay virtud, estas cualidades son más virtuosas. Ni la insignificancia de mis propios méritos me hará concebir el menor temor o duda sobre su infidelidad, pues ella tenía ojos y me eligió. No, Yago; será menester que vea, antes de dudar; cuando dude, he de adquirir la prueba; adquirida que sea, no hay sino, lo siguiente...: dar en el acto un adiós al amor y a los celos²¹.

²¹ SHAKESPEARE, William. *Otelo, el moro de Venecia*. En: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1961, p. 1491.

La sospecha, que retiene la acción en el amante, necesita de la prueba para «dar en el acto un adiós al amor y a los celos». Pero ¿qué es la prueba para el celoso?, ¿qué significa el adiós para él? Si los gestos, los silencios, los comportamientos, etc., son indicios que todo el tiempo le confirman imaginariamente al celoso sobre la infidelidad de su amado, la prueba se convierte en síntesis de esos indicios, que hace de la verdad que se presumía una que puede constatarse en la realidad. Ahora bien, ¿qué significa que pueda corroborarse en la realidad la existencia de la prueba? Es menester recordar que nada aparece ante los ojos de nadie por fuera de una interpretación, la cual, a su vez, se configura gracias a la formación, a la historia, los contextos, los prejuicios, los miedos de quien observa. Un ejemplo: ante la pobreza que padece un coterráneo, alguien podría decir que es falta de voluntad y emprendimiento, y otro reconocer que la inequidad del país le restringe toda posibilidad de movilidad social; ambas interpretaciones se valdrán de diversos elementos para sustentarse, con la salvedad de que dichas interpretaciones deben dirimirse en la liza de lo político, en tanto tienen consecuencias en la vida de los individuos concretos.

Algo parecido le ocurre al celoso: la prueba de la infidelidad la reconoce como tal porque ha sido recibida bajo el entramado de sospechas que viene arrastrando consigo y desde aquello que está inscrito en su

psiquismo, que lo asedia con la idea de su desaparición. En este orden de ideas, para el celoso la prueba de la infidelidad bien puede recortarse en la realidad como hecho incontrovertible, en tanto el amado reconoce y deja ver que su deseo se ha desplazado a otro, o mostrarse como realidad que se ha desprendido de la ilación de diferentes señales que encuentra una forma más visible y más cierta que aquéllas que aún daban lugar a la duda; ambas expresiones de la realidad son vividas por el celoso con toda certeza. Vayamos de nuevo a esa grandiosa obra de Shakespeare que es *Otelo, el moro de Venecia*. Yago, alférez de Otelo, ha sabido fraguarle a este último un camino de sospechas con respecto al amor de Desdémona, terminando por creer que ella tiene amoríos con su lugarteniente, Cassio, quien además puede fungir como rival suyo en tanto representa aquello que no es Otelo; Cassio, así como Desdémona, es hijo de Venecia y sus costumbres; Otelo es un extranjero. Se ha sembrado, pues, en Otelo la idea de la infidelidad, y es por ello que puede ver en el pañuelo que le devuelve Blanca a Cassio, la prueba de que Desdémona ha caído en brazos de éste. Pero el pañuelo que retorna a las manos de Cassio ha tenido un largo trayecto: fue regalo de Otelo a Desdémona; fue un objeto que se le extravió a Desdémona; fue el ardid final de Yago cuando lo pone en el cuarto de Cassio, quien lo entrega a Blanca para que haga una copia de él. Para Otelo el pañuelo

es la prueba ocular de la infidelidad de su amada. No importa que existan otras explicaciones de por qué ha llegado el pañuelo a manos de Cassio, éste lo tiene y es suficiente testimonio, dado que se ve a la luz de todas las sospechas que alberga el corazón de Oteló.

Oteló. —Piensa en tus pecados.

Desdémona. —Son amores que os llevo.

Oteló. —Sí, y por eso vas a morir.

Desdémona. —Da una muerte contranatural el que mata porque se le ama. ¡Ay! ¿Por qué os mordéis así vuestro labio inferior? Alguna pasión sanguinaria agita todo vuestro ser. Esos son los presagios. Mas, sin embargo, espero que no es a mí a quien amenazan.

Oteló. — ¡Silencio, y estate quieta!

Desdémona. —Así lo haré. Pero ¿qué ocurre?

Oteló. — ¡Aquel pañuelo que tenía yo en tanta estima y que te regalé, lo diste a Cassio!

Desdémona: — ¡No, por mi vida y por mi alma! Enviad a buscar a ese hombre y preguntadle.

Oteló: — ¡Dulce alma, ten cuidado, ten cuidado con el perjuró! ¡Estás en tu lecho mortuorio!

Desdémona: —Sí, pero no para morir aún.

Oteló. —Sí, en seguida; por tanto, confiesa francamente tu crimen, pues negarlo artículo por artículo con juramento no podría disipar ni destruir la firme convicción bajo cuyo peso gimo. ¡Vas a morir!

Desdémona. — ¡Entonces, que el Señor tenga piedad de mí!

Otelo. — ¡Amén, te digo!

Desdémona. — ¡Y tened piedad también de vos! No os he ofendido jamás en mi vida; nunca he amado a Cassio sino con esa estimación corriente que autoriza el Cielo. Nunca le di presente alguno.

Otelo. — ¡Por el Cielo, he visto mi pañuelo en sus manos! ¡Oh mujer perjura! ¡Cambias mi corazón en piedra, y vas a hacerme cometer un asesinato, cuando me proponía un sacrificio! ¡Yo le ví el pañuelo!²²

Las sospechas se han amalgamado en la prueba de la infidelidad, y ésta convoca para el celoso la necesidad de un adiós. ¿Qué formas del adiós encuentra? Continuemos con el desarrollo de esa forma aterradora del adiós que es asesinar al amado y al competidor. El ser humano en tanto vive el sentimiento amoroso desde la tensión que se da por la investidura libidinal del yo y del objeto, puede terminar en una sobrevaloración desmedida del objeto amado, en tanto éste llegue a representarle una alta estimación de sí mismo y un acceso a todo lo que no tiene. El amado por representar de manera tan esencial algo de lo que somos, puede terminar siendo aquel al que se le demanda todo reconocimiento y toda posibilidad de conexión con el mundo, casi como si se reeditara una especie de cordón umbilical que permite que se continúe amarrado a la

²² *Ibíd.*, p. 1518.

vida . El amante que se sitúa en esta posición teme al amado «porque es su propia vida y él puede ser desechado»²³ si otro es deseado. La prueba, verdadera o imaginaria, de que el deseo del amado se ha desplazado a otro, se convertirá para el amante que ha llegado a tal dependencia, en una verdadera segregación de sí; si antes veía en los ojos de su amado el reflejo de su imagen completa, ahora ve su ausencia y la figura de un tercero que le recuerda todas sus carencias, las que no quiere escuchar como un llamado de autoformación. La demanda que hace de que toda la pulsión autoamatoria dimane de su amado (que ha de coincidir con tan nefasto síntoma), termina convirtiendo a su propio yo en objeto de una pulsión autodestructiva: ser todo en virtud de otro es no-ser. Esa simbiosis amorosa era un canto a la muerte, por lo cual su desenlace puede ser el fatal hundimiento en ella.

De lo anterior puede dar cuenta nuevamente la historia del moro de Venecia. Desde la interpretación de Zuleta²⁴, el amor de Desdémona por Otelo tiene un núcleo bastante relevante: que ella le reconozca por sus

²³ ZULETA, Estanislao. *El drama de los celos y el poder*. En: *Shakespeare. Una indagación sobre el poder*. Cali: Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, 2015, p. 77.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 45-96.

actos (sus hazañas en la guerra) mas no por su origen o linaje, que sería lo normal en el contexto de esta historia. Ese amor le permite al moro, además, salir de su extranjería y pertenecer al orden de la comunidad veneciana y de sus intereses, en tanto su amada es hija de un político de buena ascendencia. Desdémona se le convierte, entonces, en afirmación de sí mismo, en fuente de autosatisfacción y en la garantía de la conexión con ese mundo que le es tan necesario a su forma de actuar. Valga decir, garantía debido al lugar que ella ocupa en la jerarquía social, más no por ser mujer; la trascendencia no está del lado de ella, está del lado de Otelo. A ella se le reconoce como la hija de Brabancio o como la esposa de Otelo; a éste como hijo de sus hazañas, como guerrero de la República de Venecia.

Para Otelo Desdémona es un triunfo absoluto, no es un proceso; ella debe corroborar todo lo que él es: lo convierte en veneciano, en padre, en hijo del duque. Si Desdémona es accesible entonces, todo es accesible; pero si no está, no hay nada²⁵.

La paradoja está en que siendo Otelo hijo de sus obras, termina dependiendo exclusivamente de su amada para corroborar lo que es y para la ampliación y sostenimiento de sus realizaciones; su plena autosatisfac-

²⁵ *Ibíd.*, p. 78.

ción se termina convirtiendo en pleno amor de objeto. Con lo cual se delata unas formas del amor propio y del amor de objeto bastante frágiles dado que se sostienen meramente en el goce de tener: un amante que busca ser amado desde el ensalzamiento de su imagen; un vínculo sentimental en el que no hay dos que se forman, sino uno que es afirmado desde el personaje que ya ha construido de sí mismo y otro que vive vía ese personaje. Otelo bien sabe hablarnos de esto cuando explica a Brabancio, el padre de Desdémona, por qué ésta se ha enamorado de él.

Otelo. — (...) elegí un día una hora oportuna y hallé fácilmente el medio de arrancarle del fondo de su corazón la súplica de hacerle por entero el relato de mis viajes, de que había oído algunos fragmentos, pero sin la debida atención. Accedí a ello y frecuentemente le robé lágrimas, cuando hablaba de algunos de los dolorosos golpes que habían herido mi juventud. Acabada mi historia, me dio por mis trabajos un mundo de suspiros. Juró que era extraño, que, en verdad, era extraño hasta el exceso, que era lamentable, asombrosamente lamentable; hubiera deseado no oírlo, no obstante anhelar que el Cielo creara para ella semejante hombre. (...) Me amó por los peligros que había corrido, y yo la amé por la piedad que mostró por ellos²⁶.

²⁶ SHAKESPEARE, William. *Op. Cit.*, p. 1469.

Debajo de esa imagen de sí y de ese lazo de amor que se presentan tan férreos por soportarse en el goce de tener, lo que subyace, como hemos insistido, es la nada, la muerte; una elección narcisista de objeto que depara para los amantes una funesta dependencia; una elección narcisista de objeto combinada con la autodestrucción que puede hacer del adiós crimen y suicidio: ser algo sólo si el otro está, ser nada si el otro se ha ido, es la tentación más radical para hundir al otro en la muerte, para que uno mismo se sumerja en la nada.

Este desenlace fatídico del amor, que ha sido signado por el oscurecimiento más terrible de la sombra de los celos, nos reclama volver a la reflexión sobre la elección de objeto por apuntalamiento. En el segundo acápite nos atrevimos a decir que dicha elección llevaba a que el amante empobreciera su propio yo a favor del objeto, como si se reconociera en el papel de figura primordial que da sin límites. A esta altura se hace necesario hacer una aclaración: la elección por apuntalamiento busca en el objeto de deseo a la mujer nutricia o al hombre protector. En este sentido, tanto quien ama desde esos lugares como quien busca ser amado desde allí, ha implicado el empobrecimiento de su yo, el primero porque, como ya lo dijimos, vive por persona interpuesta, el segundo porque necesita la continua corroboración de sí, desde la dimensión del tener. Podemos concluir, en consecuencia, que la elección nar-

cisista de objeto combinada con una posición de dependencia y, por tanto, con la autodestrucción, es otra forma de la elección de objeto por apuntalamiento.

De igual manera, podemos concluir que amar tanto desde el despojo de sí para que el otro sea como amar desde la corroboración externa de lo que se es, son posiciones que necesariamente le abren el camino a los celos, al amor desde la negación imposible del corte originario o desde la reedición persistente de él; le abren la senda a un amor que en tanto busca ser total muestra su verdadero rostro: el rostro del horror; el cual sólo podrá ser un rostro de crisis, si sabemos hacer del amor que se pierde o del amor que se ha hecho suplicio, un adiós que nos lleve a asumirnos como ausencia en aquel vínculo tan valorado: hacer de lo vivido morada en el tiempo, en la cual, desde la soledad y el diálogo con otros —de papel o de carne y hueso— podamos re-crear lo que somos; re-crearnos desde la reflexión de las muertes de esos posibles que se fueron con ese otro que alguna vez se presentó tan excepcional, desde las formas que ganamos gracias a la historia con él, desde la crítica a aquéllas que no son dignas de proseguir, desde las formas nuevas que anhelamos, que se disponen tras esa implacable conmoción de la identidad que se da con el acto del adiós.

PARA UN RESCATE DEL TRABAJO, UNA CRÍTICA AL CAPITALISMO

Santiago Piedrahíta

Miembro del Centro de Estudios Estanislao Zuleta

A mi madre y a mi padre:

En agradecimiento por su amorosa comprensión, unas palabras de explicación que intentan dar luces al entendimiento.

I

Un trabajo hecho de angustia y felicidad

Rainer Maria Rilke, en hermosísima carta enviada a su joven cuñado Friedrich, por motivo de una ruptura amorosa que hace sufrir a este último, le dice que pocas cosas hay en la vida más difíciles que el amor, porque al contrario de lo que se ha querido hacer creer, el amor no es algo trivial, fácil o frívolo, sino exigente y complejo, haciendo difícil la labor de ponerse a su altura. Le comenta, pues, que el amor toma esta característica porque donde debería haber recogimiento sobre sí para brindar lo mejor que hay en uno, el sentimiento mismo tiente a la entrega desordenada y ciega, al abandono de sí en el otro; en tal entrega los amantes se descubren repetidos, agotados, sin nada nuevo que ofrecer, y en lugar de habitar la sorpresa, lo inédito, la transformación, pues «vivir es justamente transformarse»¹, los amantes encuentran el tedio y la muerte de su amor. Por eso

¹ RILKE, Rainer María. *Cartas del vivir*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1998.

Rilke (y este es el motivo por el que lo he querido traer a cuento) recomienda a su cuñado lo siguiente:

Tomar el amor en serio, padecerlo y aprenderlo como un trabajo. Esto es, Friedrich, lo que los jóvenes necesitan. La gente también ha malentendido, como tantas otras cosas, la posición del amor en la vida, lo ha convertido en juego y pasatiempo, porque se creía que el juego y la diversión son más felices que el trabajo; pero no hay nada más dichoso que el trabajo; y el amor, precisamente por ser la suprema dicha, no puede ser sino trabajo. Quien ama, debe intentar comportarse como si tuviera ante sí un gran trabajo: debe estar muy solo y entrar en sí, concentrarse y consolidarse; debe trabajar, ¡debe ahorrar, y reunir, y producir miel!²

De este planteamiento quiero sacar tres tesis. Una: que el trabajo como deber se opone a esa posición infantil que no conoce esfuerzo, disciplina o dedicación, una posición de regocijo en el descanso y disfrute de los placeres, como la de un bebé luego de haber sido amamantado; dos: que el trabajo es dicha, afirmación que pocos podríamos recoger ya que para muchos el trabajo se nos representa como algo que preferiríamos evitar, y por último, que el trabajo, como el amor, atañe al ser, y que si se realiza como proyecto de exigencia y continuidad en el tiempo, puede ser transformador de

² *Ibíd.*

uno mismo. ¿De qué trabajo, pues, está hablando Rilke? Veamos otro punto de vista.

II

El trabajo como un hacedor de lo humano

Marx, en un acápite de *El capital* que lleva por título «El proceso de trabajo», analiza el trabajo en sí mismo, sin fijarse aún en la «forma social concreta que reviste»³, a saber, sin tener en cuenta las leyes y tendencias históricas que puedan determinar dicha forma. En este acápite afirma que el trabajo es esencial y constituyente del ser humano por dos razones: primero, porque lo define, es decir, lo diferencia y lo especifica; el humano es el único ser vivo que trabaja, un animal ejecuta y repite operaciones —las arañas vienen haciendo las mismas telarañas desde que hay arañas en el mundo—, pero el trabajo del hombre no se reduce a repetir, lo que pone en el mundo a través de su trabajo existe inicialmente como idea, y la ejecución de las actividades que realiza se supeditan a la misma, pues no se trata únicamente de cambiar la forma de la materia prima que se interviene —como lo hace por ejemplo un castor— sino de proyectar y de

³ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Volumen I*. México: Fondo de cultura económica, 1946, p. 130.

realizar en ella su fin, devenir lo que era idea en existencia. Este planteamiento puede ir incluso más lejos:

El ser humano es un hacedor de mundos, es decir, no sólo es el receptor de un mundo sino el hacedor de nuevos mundos, (...) es un ser que hace un tránsito del orden de la necesidad al orden de la libertad, del orden de lo que lo obliga y lo determina a uno, al orden de lo que se crea, de lo que se innova, el ser humano recibe el mundo y deja otro mundo, y entre el mundo recibido y el mundo dejado ha mediado es su trabajo⁴.

La otra razón por la cual el trabajo constituye al ser humano, es porque éste a través de su trabajo se hace a sí mismo. El ser humano trabajando se transforma: el sujeto cuando trabaja se trabaja a sí mismo, es a través la producción material y espiritual que se da forma, es en su acción donde se hace. ¿Acaso no reconocemos a los grandes hombres y mujeres de la historia por las obras que han podido realizar, y acaso no son estas obras sino su trabajo? ¿Acaso la pintura de Van Gogh no nos dice mucho de Van Gogh, acaso los nocturnos de Chopin no nos hablan de Chopin o acaso

⁴ GONZÁLEZ, Carlos Mario. «El trabajo como cárcel del individuo en la sociedad actual». Conferencia realizada bajo el programa *La conversación del miércoles* de la Corporación Cultural Estanislao Zuleta, 2010. Disponible en: <http://corporacion-zuleta.org/formacion-57/cm/cm2010/cmago2010>.

las obras de Proust no son esenciales para comprender lo que fue su vida? Aquí también sigo a Sartre cuando dice:

Sin embargo, cuando se dice: tú no eres otra cosa que tu vida, esto no implica que el artista será juzgado solamente por sus obras de arte; miles de otras cosas contribuyen igualmente a definirlo. Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas⁵.

Incluso cuando de pequeños se nos preguntaba qué queríamos *ser* cuando fuésemos grandes, respondíamos “yo quiero *ser* astronauta, bombero, médico, etc.”, es decir, la forma que queríamos tomara nuestro ser en el futuro estaba en relación íntima con la realización de una labor. Así, la pregunta por el trabajo es de primer orden, pues, como vemos, es existencial, atañe a uno de los elementos que dan forma a nuestro ser.

Hasta este momento con los puntos de vista de Rilke y Marx, hemos analizado el trabajo en su sentido más ontológico, es decir, la relación esencial y constitutiva que tiene con el ser humano, ¿pero hasta dónde se parece esta noción al trabajo que conocemos?

⁵ SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 58.

III

Acerca del trabajo que conocemos

Pocas frases en la jerga popular son más reveladoras de la forma actual de trabajo que aquella que dice «trabajar es tan maluco que a uno le pagan», pues por un lado señala que el trabajo no es dichoso, y por otro, que la forma de trabajo que conocemos lleva amarrada la remuneración: se trabaja, al fin y al cabo, únicamente en contraprestación y mediante contrato para un otro. Como verán, al considerar al trabajo como algo «maluco» ya no estamos en los marcos de referencia que tenía Rilke, hablamos de un trabajo en el que no está involucrado el ser del trabajador, un lugar donde éste no se identifica plenamente con lo que hace, ya que si tal actividad estuviese en relación íntima con él, como un elemento que atañe a su espíritu, el trabajo que tuviese en frente podría angustiarle y hacérsele exigente, pero nunca extenuante y aburrido. Me es difícil imaginar a Van Gogh quejándose de tedio porque *tiene* que hacer un cuadro o a Kafka porque *tiene* que escribir un cuento, en realidad ellos no *tenían que hacer*, como quien recibe un mandato que viene de un tercero; no, lo que los llevaba a trabajar en su arte era un llamado, pero uno muy diferente del que recibe un obrero de su patrón, el llamado que recibían venía de su deseo, ellos *deseaban tra-*

bajar, y seamos sinceros: ¿quién no ha soñado con esto? Que la forma de trabajo actual es agobiante se revela en otras situaciones: en el hecho de que los trabajadores llamen a la hora del almuerzo «la hora feliz», con lo tendríamos que preguntarnos si entonces las otras horas son tristes; también en el hecho de que llamen «día libre» al día concedido por la empresa para descansar, entonces, ¿qué vienen siendo los días de trabajo, días no libres?; y damos gracias a Dios porque llegó el viernes, porque el lunes es festivo, porque ya viene Semana Santa, o soñamos con ganarnos la lotería para no tener que volver a trabajar. Ahora bien, con todo esto sólo hemos mencionado algo que puede ser evidente, en tanto que hace parte de una “sabiduría popular”, profundicemos, entonces, en este análisis y veamos cómo se revela para Marx un rasgo característico del trabajo actual, del trabajo capitalista, a saber, su carácter enajenante:

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una nece-

sidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humano, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo⁶.

Ya hemos avanzado en la pregunta de por qué el trabajo es tedioso, pero aún falta responder a una más difícil: ¿cómo es posible que se permanezca en algo que atedia? Pues no es un secreto que así como la gente se queja de su trabajo, también da gracias a Dios porque lo tiene y le pide que no le falte; tal parece, pues, que el trabajo sigue siendo, como en tiempos de Marx, una peste, la diferencia está en que el trabajador ya no huye de él.

⁶ MARX, Karl. *Manuscritos: Economía y filosofía*. España: Altea, 1993, p. 113.

Como vimos, el otro aspecto que se puede coleccionar de la frase analizada es que únicamente la actividad que tenga una remuneración a cambio es considerada como trabajo, en este sentido —de acuerdo con André Gorz— el trabajo no se confunde

con la labor, por muy obligada que sea, que un individuo lleva a cabo para realizar un cometido del que él mismo o los suyos son los destinatarios y los beneficiarios; ni con lo que emprendemos de *motu proprio*, sin tener en cuenta nuestro tiempo y nuestro esfuerzo, con un fin que solamente tiene importancia ante nuestros propios ojos y que nadie podría realizar en lugar de nosotros⁷.

Según esta concepción, por ejemplo, el tiempo que Kafka y Van Gogh dedicaron a su arte no fue trabajo. Pero, ¿qué se remunera entonces? Se paga por todo aquello que pueda ser útil a un otro, que satisfaga una necesidad histórico-social; el arte, en ese sentido y para el momento en el que vivimos, no sería una necesidad y por ende tampoco útil, y la prueba reside en que ni Van Gogh ni Kafka pudieron vivir de lo que hacían por deseo; el primero tuvo serias dificultades económicas y era su hermano Theo quien le apoyaba

⁷ GORZ, André. *Metamorfosis del trabajo*. Madrid: Editorial Sistema, 1991, p. 25.

para su manutención; y Kafka, quien no vivía de lo que escribía, tuvo que trabajar en una empresa de seguros para sostenerse. Así las cosas, el trabajo que conocemos, practicamos, con el que nos relacionamos, el que reina e impera en la sociedad que nos tocó en suerte vivir, es la versión asalariada del mismo: una actividad social que se ofrece y se demanda en la esfera pública y que se regula por las leyes del mercado, mercado del que todos hacemos parte y que tiene por finalidad la ganancia privada: el trabajo nos compete sea porque nos estamos preparando para él, lo estamos buscando, comprando o ejerciendo.

A esta altura no podemos ocultar la sorpresa que nos causa el haber descubierto que existe una noción del trabajo que lo tiene por potencia y dicha del ser humano, pues con aquél el individuo se transforma, se afirman y desarrollan las posibilidades que dormitan en su ser. Nuestra sorpresa obtiene su cuantía en proporción al contraste que resulta de la comparación entre la noción mencionada y la forma de trabajo que conocemos: una actividad obligada, tediosa y que, las más de las veces, no es más que un medio para subsistir. Llevando esta sorpresa en el corazón y atendiendo a la misma, no podemos dejar de preguntar: ¿cómo hemos llegado hasta aquí?

IV

Un poco de historia

Las sociedades de todas las épocas se han visto siempre obligadas a tener que subsistir mediante su trabajo. Desde los difíciles comienzos de la especie humana, el cazador recolector tuvo que obtener de la naturaleza, a través de su trabajo, lo necesario para satisfacer sus necesidades más básicas. Debido a las inclemencias climáticas de paisajes glaciares, a la ausencia de animales domesticables y a las infértiles condiciones del suelo, el ser humano, que en ese entonces se organizaba en pequeñas bandas de cazadores-recolectores, no podía permanecer por mucho tiempo en algún emplazamiento, y entre el nomadismo y la fragilidad de la vida no podía pensar en la posteridad ni hacerse a una idea de la permanencia, la vida sólo podía erigirse en la mera supervivencia. A pesar de que se desconoce cómo era la división del trabajo entre aquellas bandas, se tienen ciertas ideas de tal organización:

Aunque los investigadores habían dado por sentado que los hombres se encargaban de la caza y las mujeres de la recolección, esas asunciones de género no reflejan las realidades complejas de las sociedades cazadoras-recolectoras actuales, y posiblemente tampoco son aplicables al período paleolítico. Es más probable que todo los miembros de una banda paleolítica (salvo

los muy jóvenes o muy viejos) participaran en cierta medida en las actividades básicas del grupo. Hacerse con comida y herramientas constituiría la principal preocupación de casi todos. La especialización —el proceso por el que se libera a algunos miembros del grupo para que se ocupen en actividades distintas a la obtención de comida— era prácticamente imposible, pues requiere la acumulación de excedentes almacenables, y los pueblos paleolíticos carecían de la tecnología necesaria para conseguirlo⁸.

Con el aumento de las temperaturas y el inevitable deshielo de los glaciares, el cambio en las condiciones climáticas y en los suelos permitió el cultivo de cosechas. En un proceso que tardó varios miles de años, se pasó de la recolección de comida para la mera subsistencia a la producción de la misma, del nomadismo a la creación de asentamientos estables; apareció la acumulación y almacenaje de riqueza, la domesticación de animales, el aumento demográfico, la liberación del tiempo para ser destinado a una función diferente de la mera supervivencia; surgió, pues, la especialización y la división social del trabajo.

Simone de Beauvoir, con la mirada del existencialismo, hace hincapié en el sentido más ontológico de los

⁸ COFFIN, G. Judith y STACEY, C. Robert. *Breve historia de occidente, Las civilizaciones y las culturas*. EPUBLIBRE, p. 16.

trabajos a los que se enfrentaba el ser humano en aquel momento, y separa el trabajo del hombre del trabajo doméstico, repetitivo e inmanente, al que sería sometida la mujer debido a la organización patriarcal de la sociedad, que hizo de la condición biológica de la hembra humana de poder engendrar, una condición de sometimiento al tener que abnegar su individualidad en pro de la especie:

El caso del hombre es radicalmente diferente; no alimenta al grupo como las abejas obreras mediante un simple proceso vital, sino mediante actos que trascienden su condición animal. El *homo faber* es desde el principio de los tiempos un inventor: el palo, la maza con la que arma su brazo para alcanzar los frutos, para derribar a los animales, son instrumentos con los que amplía su control del mundo; no se limita a transportar al hogar los peces que captura en el mar; primero tiene que conquistar el reino de las aguas tallando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo se incauta del mundo mismo. En esta acción experimenta su poder; plantea unos fines, proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente. Para mantener, crea; desborda el presente, abre el futuro. Por esta razón, las expediciones de caza y pesca tienen un carácter sagrado. Se acogen sus triunfos con fiestas y celebraciones; el hombre reconoce así su humanidad⁹.

⁹ DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017, pp. 127-128.

Siguiendo a Beauvoir, el trabajo puede ser trascendente o inmanente, el primero es aquel a través del cual el ser humano se realiza como existente, forja su vida como un proyecto, no sólo conserva el mundo, sino que lo inventa y lo construye, a diferencia del segundo que es repetitivo, no trasciende, no lo habita ningún proyecto y en esta medida se parece más al trabajo actual. El trabajo inmanente siempre se nos ha impuesto por necesidad o por coacción de un fin externo (el fin del esclavista, el del señor feudal o el del capitalista), pero sólo una porción de la humanidad se las ha tenido que ver con él, algunos de estos trabajos han desaparecido con el tiempo gracias a los avances técnicos —ya no se necesita de alguien que pase puerta a puerta recogiendo excrementos para depositarlos en un lugar específico, algunas personas ya no tienen que lavar su ropa a mano, ni buscar leña para poder cocinar—, pero la forma capitalista del trabajo en vez de alejarse de dicha condición parece estar concebida de tal manera que ahora todo trabajo tiende a la inmanencia, a la repetición. Un cambio muy dicente al respecto fue el que sufrió el trabajo artesanal, el cual veremos en breve.

En nuestro pequeño recorrido histórico, habíamos llegado hasta el momento en el que aparece una forma organizada de la división social del trabajo. Así como los primeros humanos lucharon contra

la naturaleza para poder satisfacer sus necesidades, y encontrar los medios de vida que les permitiesen reproducirla, los seres humanos civilizados han hecho lo propio, bajo todas las formas sociales y en todos los sistemas de producción (esclavista, feudal, capitalista), repartiendo la fuerza de trabajo que tienen disponible en las diferentes ramas productivas, es decir, adscribiendo los individuos que conforman cada sociedad en determinadas órbitas profesionales, y distribuyendo lo producido igualmente de una forma específica. Estas diferentes formas de producir, dividir el trabajo y distribuir lo producido dependen, por un lado, del desarrollo de las fuerzas productivas —que incluyen esencialmente la capacidad de implementación de medios de producción (por medio del desarrollo de la técnica, por ejemplo) y el desarrollo de la fuerza de trabajo a través de su cualificación—, y por otro, de las «relaciones sociales que los individuos contraen en el proceso de la reproducción de su vida»¹⁰, que pueden ser, entre otras, de sujeción o de contrato, y en donde siempre el dueño de los medios de producción se lleva un excedente de lo producido para sí mismo¹¹. Así,

¹⁰ MARX, Karl. *El Capital. Volumen III. Op. Cit.*, p. 758.

¹¹ «El trabajo excedente no fue inventado por el capital. Donde quiera que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción nos encontramos con el

cada sociedad es una estructura, con una forma que le imprime unas leyes de funcionamiento totalmente singulares, diferentes de la sociedad antecesora, por eso es que una sociedad nace a partir de la muerte de la otra. La forma de trabajo artesanal, característica de la estructura social feudal, muere con el surgimiento de la forma de trabajo capitalista, pero esta transición no fue nada fácil, pues, como veremos, esta transformación «no consistió simplemente en hacer más metódicas y mejor adaptadas a sus fines unas actividades productivas preexistentes. Fue una revolución, una subversión del modo de vida, de los valores, de las relaciones sociales y, en esencia, la invención en el pleno sentido del término de algo que nunca había existido todavía»¹².

fenómeno de que el trabajador, libre o esclavizado, tiene que añadir al tiempo de trabajo necesario para poder vivir una cantidad de tiempo suplementario, durante el cual trabaja para producir los medios de vida destinados al propietario de los medios de producción dando lo mismo que este propietario sea el "kalos kagathos" ateniense, el teócrata etrusco, el *civis romanus*, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo de la Valaquia, el terrateniente moderno, o el capitalista» *Ibíd*, pp. 180-181, Tomo I.

¹² GORZ, André. *Op. Cit.*, p. 37.

V

Vida y muerte de la forma artesanal del trabajo

Ya habíamos mencionado que la producción material precapitalista era en su mayor medida servil y artesanal. Los artesanos podían trabajar de manera independiente, vendiendo lo que fabricaban, o podían trabajar para un maestro artesano, en su casa donde se ubicaba el taller (la separación de casa y lugar de trabajo sería una implementación del capitalismo). Pero eso sí, siempre fabricaban la totalidad del objeto que creaban —llámese mesa, silla o zapato—, estando habilitados para imprimir su creatividad en él y, por ende, habilitados para reconocerse en el mismo. El artesanado, además, tenía un gran sentido corporativo, se organizaba a través de gildas y sindicatos profesionales, estas instituciones no sólo regulaban y avalaban quién podía ejercer el oficio —que se enseñaba en el taller del maestro artesano—, sino que también fijaban los salarios de los aprendices y el precio por el que los artesanos debían vender sus obras; proscribiendo así la competencia y la innovación. Lo anterior, entre otras razones, se debía a que la fabricación de artesanías, al igual que el cultivo de la tierra para los campesinos, no era para los artesanos un simple medio de subsistencia sino un modo de vida regido por una tradición, una racionalidad y unos

finés muy diferentes a los que impone la racionalidad económica moderna. El capitalismo en su tarea de racionalizar económicamente el trabajo, hubo de convivir con aquella forma de producción material artesanal que le representó unos límites culturales e ideológicos a sus propias lógicas de funcionamiento. Estos límites, como veremos, fueron fuertemente combatidos, pues la resistencia al cambio fue igualmente fuerte.

Max Weber, a quien citaré en extenso, hace una muy buena descripción —aunque a mi parecer un poco idílica— de la producción textil precapitalista, y nos presenta cómo ocurrió un primer cambio, aún no en la forma de organización de la producción, sino en los fines de la misma. Un nuevo espíritu estaba impulsando las tareas de los hombres:

Hasta mitad del siglo pasado, la vida del jefe de una empresa de trabajo doméstico (*Verlager*), al menos en muchas ramas de la industria textil continental, era bastante cómoda, juzgando desde nuestro punto de vista. Véase a grandes rasgos cómo transcurría: los campesinos acudían a la ciudad, donde habitaban los empresarios, con los tejidos fabricados por ellos con materias primas, también producidas por ellos en la mayoría de los casos (sobre todo, tratándose de lino). Se examinaba cuidadosamente la calidad de los tejidos, a menudo oficialmente, y el campesino recibía el precio acostumbrado. Los clientes de la empresa para la venta del artículo

a las mayores distancias eran comerciantes intermedios que, venidos también de fuera, solían comprar no por muestras, sino según las calidades tradicionales y en el mismo almacén, o que a veces habían encargado, con anticipación, volviéndose eventualmente a hacer encargos sobre esta base a los campesinos. Raramente visitaba a su clientela, y de hacerlo, era viaje largo que tardaba en repetirse; el resto del tiempo, bastaba la correspondencia y el envío de muestras que aumentaron lentamente. Las horas de despacho eran pocas, nunca más de cinco o seis al día, y con frecuencia menos; sólo durante la campaña cuando la había, aumentaba el trabajo; la ganancia era razonable, la suficiente para vivir con decoro y, en los buenos tiempos, capaz de llegar a convertirse en un pequeño capital; en general, los concurrentes se llevaban bastante bien entre sí, por la gran coincidencia en los principios del negocio. Y para completar el cuadro, una visita diaria repetida a las «arcas», y después, el tarro de cerveza, la reunión con los amigos, en general, un ritmo moderado de vida.

A no dudarlo, esto constituía forma completamente capitalista de organización, si se atiende al carácter puramente mercantil y comercial del empresario y al hecho de ser necesaria la aportación de capitales que se invertían en el negocio, o si se mira al aspecto objetivo del proceso económico, o al modo de llevar la contabilidad. Pero era una economía «tradicionalista» si se considera el «espíritu» que animaba a los empresarios: la actitud tradicional ante la vida; la ganancia

tradicional, la medida tradicional del trabajo, el modo tradicional de llevar el negocio y las relaciones con los trabajadores, la clientela también tradicional y el modo igualmente tradicional de hacerse con ella y de efectuar las transacciones: este tradicionalismo dominaba la práctica y puede decirse que constituía la base del ethos de este tipo de empresarios.

Pero llegó un momento en que este bienestar fue perturbado de pronto, sin que todavía se hubiese producido una variación fundamental en la forma de organización (por ejemplo, el paso a la industria cerrada, al telar mecánico, etc.). Lo que ocurrió fue sencillamente esto: un joven de una cualquiera de las familias de empresarios habitantes en la ciudad iría un buen día al campo, y seleccionaría allí cuidadosamente los tejedores que le hacían falta y los sometería progresivamente a su dependencia y control, los educaría, en una palabra, de campesinos a obreros; al mismo tiempo, se encargaría directamente de las ventas poniéndose en relación directa con los compradores al por menor; procuraría directamente hacerse con una nueva clientela, haría viajes por lo menos una vez al año y trataría, sobre todo, de adaptar la calidad de los productos a las necesidades y deseos de los compradores, aprendería así a «acomodarlos al gusto» de cada cual y comenzaría a poner en práctica el principio: «precio barato, gran producción». Y entonces se repetiría una vez más el resultado fatal de todo proceso de racionalización: quien no asciende, desciende. Desapareció así el idilio, al que substituyó la

lucha áspera entre los concurrentes; se constituyeron patrimonios considerables que no se convirtieron en plácida fuente de renta, sino que fueron de nuevo invertidos en el negocio, y el género de vida pacífica y tranquila tradicional se trocó en la austera sobriedad de quienes competían y ascendían porque ya no querían gastar, sino enriquecerse, o de quienes, por seguir aferrados al viejo estilo, se vieron obligados a limitar su plan de vida¹³.

Este cambio de actitud de los capitalistas, que estuvo contenido por la tradición y modos de vida feudales, pero que finalmente terminó por desbordarlos, se debe a un cambio en la estructura social, que va más allá de las voluntades de los individuos y que se impone por encima de ellos. Esta nueva organización social, en su lógica de funcionamiento basada en la competencia y la ganancia, hace necesario tener un control sobre los costos y los beneficios; quien quiera sobrevivir debe hacerse a una contabilidad previsora, que le permita anticipar sus pérdidas, programar su producción, para saber si su inversión tendrá frutos o, por el contrario, lo llevará a la quiebra. Para ello debe eliminar la aleatoriedad de todas las variables en el proceso, debe llevar todos los elementos que intervienen en la producción

¹³ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987, pp. 56-58.

a una medida cuantificable, entre ellos al trabajo, y por ende al trabajador. Esto se logra regulando la individualidad y la motivación del trabajador, buscando la manera de que éste tenga un rendimiento uniforme, y cuantificando sus tiempos en una jornada que establezca claramente el tiempo de labor y el de descanso. Las resistencias no se hicieron esperar.

Según André Gorz, «la repugnancia de los obreros a cubrir día tras día una jornada de trabajo entera fue la causa principal de la quiebra de las primeras fábricas»¹⁴. Y es que si lo pensamos bien, los artesanos asistieron a un cambio tremendo en su modo de vida: pasar de trabajar para ellos mismos, con el tiempo y ritmo bajo su control, con unas metas y unos fines claros, en donde el producto de su trabajo se podía reconocer como propio y del que se podían sentir orgullosos, a trabajar en una fábrica, para un otro, en los tiempos y ritmos que éste disponga, haciendo tareas que son impuestas y que están por fuera de su control, donde el único sentido para tal sometimiento es la remuneración. Zygmunt Bauman¹⁵, para ejemplificar lo dicho, trae a cuento la formulación que un pequeño industrial anónimo realizaba en 1806:

¹⁴ GORZ, André. *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. España: Editorial Gedisa, 1999, p. 21.

Hallé que los hombres sentían un disgusto hacia cualquier regularidad de horarios o de hábitos... Estaban sumamente descontentos porque no podían salir y entrar como querían, ni tener el descanso que deseaban, ni continuar del modo como lo habían hecho en el pasado; después de las horas de trabajo, además, eran blanco de observaciones malintencionadas por parte de otros obreros. Hasta tal punto llegaron a manifestar su desacuerdo con la totalidad del sistema, que me vi obligado a disolverlo¹⁶.

Los capitalistas, que no son sino el capital personificado, se quejaban del rápido abandono que los antiguos artesanos, ahora convertidos a obreros, habían hecho de aquel compromiso con que tomaban el trabajo artesanal. Por tanto, los capitalistas tuvieron que ingeniar diferentes estrategias para intentar lograr que dicho compromiso retornase, pero en la fábrica. Uno de aquellos ingenios fue el ofrecimiento de salarios con base en el rendimiento, estrategia que fue en un principio impracticable, pues para los obreros de la época «el “trabajo” era una habilidad intuitiva, integrada en un ritmo de vida ancestral y nadie habría tenido la idea de intensificar y prolongar su esfuerzo con el

¹⁶ POLLARD, S. *Factory discipline in the industrial revolution, The economic History Review*, segunda serie, 1964, p. 254-271. Cita-do por BAUMAN, Zygmunt. *Ibíd.*, p. 21.

fin de ganar más»¹⁷. Si con lo que ganaban en tres días de trabajo suplían las necesidades de los siete días de la semana, no encontraban sentido en seguir trabajando, pues la vida estaba más allá de lo que el dinero podía comprar. Es por eso que algunos capitalistas, que veían en tal actitud la pereza y la indolencia, vislumbraban en la reducción de los salarios una solución al problema, pues de esta manera se obligaba a esos enemigos del «progreso» a trabajar por más tiempo.

André Gorz, citando a un ideólogo de la época, señala que la industria naciente debió de recurrir en último término al trabajo infantil, pues se creía que aquella edad ofrecía menos resistencia al cambio:

Es prácticamente imposible, pasada la edad de la pubertad, transformar a las personas procedentes de ocupaciones rurales o artesanales en buenos obreros fabriles. Después de que se ha luchado durante un tiempo para vencer sus hábitos de dejadez o de indolencia, o bien renuncian espontáneamente a su empleo, o bien son despedidos por los capataces por falta de atención¹⁸.

Es que la resistencia a este «progreso» social que

¹⁷ GORZ, André. *Op. Cit.*, p. 36.

¹⁸ URE, André. *Philosophy of Manufacturers*. Citado por MARX, Karl. *El Capital*. *Op. Cit.*

traía el capitalismo se debía a algo más que a la imposición de unas nuevas relaciones sociales: los que antes trabajaban para sí mismos y salían al mercado a ofrecer el producto de su trabajo, empezaron a trabajar por un salario para alguien más, que al ser el dueño de los medios de producción se hacía dueño de lo producido. No, en este punto aún la cosa no era todo lo mala que podía ser, pues el artesano seguía realizando la totalidad del objeto y por ende conservaba la oportunidad de expresar su personalidad en la ejecución de la labor, pero esto no duró mucho tiempo. Las lógicas de la competencia y la ganancia que exigen producir más cantidad con menos recursos, habían encontrado en la división manufacturera del trabajo —forma que caracteriza la división social del trabajo capitalista— una manera de aumentar la productividad; el problema es que este aumento no venía sólo, traía consigo la rutina y el trabajo repetitivo, es decir, el tedio.

Estos albores del capitalismo, que tenían aun como base el carácter manual de las labores, es decir, que no contaban con la implementación de la máquina, sumaron a la relación asalariada, la asignación de un operario a una única y limitada tarea (el obrero parcial), fruto de «la descomposición de un oficio manual en las diversas operaciones parciales que lo integran»¹⁹. Marx,

¹⁹ MARX, Karl, *El Capital. Volumen I. Op. Cit.*, p. 274

que veía en aquella organización de la producción un atentado contra el espíritu del trabajador, pues éste «reducido a ejecutar de por vida la misma sencilla operación, acaba por ver convertido todo su organismo en órgano automático y limitado de esa operación»²⁰, no desconocía, como tampoco los capitalistas, las ventajas productivas de esta forma de división del trabajo:

Para ejecutar sucesivamente los diversos procesos parciales que exige la producción de una obra cualquiera, un artesano tiene que cambiar constantemente de sitio y de herramientas. El tránsito de una operación a otra interrumpe la marcha de su trabajo, dejando en su jornada una serie de poros, por decirlo así. Estos poros se tupen si el operario ejecuta la misma operación durante toda la jornada, o desaparecen a medida que disminuyen los cambios de operaciones. Aquí, la mayor productividad se debe, bien al mayor gasto de fuerza de trabajo en un espacio de tiempo dado, es decir, a la mayor intensidad del trabajo, bien a la disminución del empleo improductivo de fuerza de trabajo. En efecto, el exceso de desgaste de fuerzas que supone siempre el paso de la quietud al movimiento, queda compensado por la duración más o menos larga de la velocidad normal, una vez adquirida²¹.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*, p. 276.

Y añade luego:

La limitación y hasta la imperfección del obrero parcial son las que determinan su perfección como miembro o parte integrante del organismo obrero total. El hábito adquirido en el desempeño de una función aislada convierte al obrero en su órgano natural y seguro, a la par que su articulación con el mecanismo total le obliga a trabajar con la regularidad de una pieza de maquinaria²².

Como vemos, tal forma de organización del trabajo no sólo permitía un mejor aprovechamiento de la fuerza de trabajo, también ofrecía una ventaja que es inherente a la cooperación de varios obreros parciales (que forman el obrero total): la potenciación de sus fuerzas con respecto a lo que serían trabajando por separado (la unión hace la fuerza). Además esta división del trabajo ganaba en la regulación de los obreros, pues el trabajo en serie, como concatenación de trabajos parciales, creaba una interdependencia entre ellos, con lo cual se lograba reducir el impacto que pudiera generar la singularidad de un obrero sobre el producto, obteniendo un ritmo homogéneo en la producción. En una fábrica que produzca carros se puede lograr que cada cuatro minutos esté saliendo al final de una línea de producción un

²² *Ibíd.*, pp. 283-284.

carro terminado. Ya conocemos las ventajas productivas de la parcialización del trabajo, pero preguntamos otra vez: ¿qué pasa con el ser humano, con el hombre y la mujer de carne y hueso, que se ha de insertar en las nuevas lógicas del trabajo? ¿Qué pasa en su ser ahora que se ha sometido a la rutina de la infinita repetición?

Desde el principio la división manufacturera del trabajo tuvo sus detractores y sus defensores, Richard Sennett trae como ejemplo a Diderot y a Adam Smith. El primero hacía defensa de la repetición porque veía en ella el secreto para alcanzar la pericia, y ponía como ejemplo la memorización de poemas que exigían la repetición para hacerse a ellos. Smith, antes que Marx, consideró que designar a los individuos a unas tareas que eran una fracción minúscula del trabajo total, hora tras hora, día tras día, no sólo hacía que los artesanos olvidasen y perdieran el saber global de su oficio, sino que además los embrutecía. El argumento de Diderot se cae por su propio peso, pues «el trabajador industrial no sabe nada de la presencia de ánimo y expresividad del actor que ha memorizado mil versos; la comparación de Diderot es, en consecuencia, falsa, porque el obrero no controla su trabajo»²³. Marx, que fue un

²³ SENNET, Richard. *La corrosión del carácter, Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000, p. 37.

atento y crítico lector de Smith, acordaba con éste en que el trabajo repetitivo embrutece, pero fue más allá. Marx afirmaba que la nueva forma de organización del trabajo, esa que se mantiene hasta nuestros días, hace que el obrero pierda la inteligencia del proceso, pues se ve reducido a intervenir en una mínima parte del conjunto, que desconoce pero hace funcionar. Esto genera una dependencia del obrero a las fábricas, teniendo siempre que venderse a otra, pues con el saber que puede recoger trabajando en una no podrá nunca fabricar el objeto completo, pues desconoce el proceso en su totalidad; diferencia grande con el aprendiz de artesano que llegado un momento, y con lo aprendido en su trabajo, podía salir a abrir su propio taller. El trabajador no sólo perdió la propiedad sobre lo que fabrica, también perdió el conocimiento, la capacidad de intervención en la producción. En alguna ocasión conocí un tipo que llevaba 25 años en el departamento de mantenimiento y reparación de una empresa, y que, como decía Diderot, gracias a la repetición de ensamblar y desensamblar las partes que componían el mecanismo, conocía de memoria todas las medidas de la máquina. En este sentido había obtenido un saber, pero conocer de memoria las medidas no permite intervenir o innovar, como saber de memoria un poema no hace a nadie un poeta, es decir, si a este mecánico se le hubiese llamado para diseñar una máquina que rea-

lizara la mismas funciones que ejecutaban aquellas que reparaba, tendríamos como producto una repetición, porque aunque él supiese el valor de todas las cotas, nunca hubiese podido decir por qué tomaban ese valor y no otro; saber ese por qué exige abstracción, esto es, no tanto conocer un ejemplo de máquina, sino a la máquina en general, no recitar el poema, sino hacerse a la poesía. Esta unilateralidad en el saber y en la práctica que los individuos toman, una vez insertos en las formas de trabajo capitalista, Marx la lleva al ámbito del pensamiento y muestra cómo una estrechés en la relación con el mundo, lleva a una estrechés del pensamiento y del deseo:

En un individuo cuya vida abarca una extensa esfera de actividades diversas y relaciones prácticas con el mundo circundante, que lleva una vida multilateral, el pensamiento posee el mismo carácter de universalidad que las demás manifestaciones de su vida... Por el contrario, un individuo cuyas relaciones con el mundo están reducidas al mínimo, a causa de una existencia miserable, siente la necesidad de pensar y su pensamiento adquiere un carácter tan abstracto [en el sentido de separado, unilateral] como su vida, como el individuo mismo. Frente a su individualidad inerte, su pensamiento se fija como una potencia exterior, potencia cuyo ejercicio le ofrece la posibilidad de evadirse momentáneamente de un 'mundo malo', la posibilidad de un goce momentáneo. Los pocos deseos que le que-

dan —y que provienen en él, no de sus relaciones con el mundo, sino de su humana constitución corporal— se manifiestan únicamente por repercusión. Esos deseos insuficientemente desarrollados toman entonces el mismo carácter unilateral y brutal del pensamiento y sólo surgen a la superficie a largos intervalos, estimulados por el desencadenamiento de la pasión predominante. Se manifiestan con una violencia inaudita e implican la represión brutal de los deseos normales, naturales. Así, terminan por subyugar el pensamiento²⁴.

Pero no sólo Diderot era defensor del nuevo orden, toda una cruzada ideológica hizo defensa de las nuevas formas de trabajo, ya que como lo advierte Bauman «la tarea de lograr que los pobres y los “voluntariamente ociosos” se pusieran a trabajar no era sólo económica; era también moral»²⁵. En un recuento por lo que fue el proceso para instaurar una nueva mentalidad, que no era otra cosa que un método para imponer el control y la subordinación sobre aquellos que se resistían, Bauman analiza cómo se fue instalando en nuestra sociedad una «ética del trabajo» que lo defendía como valor en sí mismo —sin importar

²⁴ MARX, Karl. *La ideología alemana*. Citado por ZULETA, Estanislao. *Ensayos sobre Marx*. Medellín: Editorial Percepción, 1987, p. 202.

²⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Op. Cit.*, p. 24.

qué trabajo—, que lo elevaba al estatuto de elemento de dignificación humana —sin importar el fin de ese trabajo, trabajar es bueno, no hacerlo es malo—, y que hacía de la disciplina estricta que reclamaba la fábrica, una virtud; la «platica» ganada con el sudor de la frente, no importa en qué o para qué, siempre será «una platica muy bien ganada». Al mismo tiempo, esta «ética» fue un ataque a la «tradicición» que, según los capitalistas, simbolizaba la conformidad de los individuos, que se negaban a realizar un esfuerzo adicional para obtener lo mejor de sí mismos, que reflejaban en la modestia de sus necesidades la mediocridad de sus deseos; una «tradicición» que a fin de cuentas se interponía al «progreso» social. Esta ética del trabajo estuvo, en un principio, acompañada por una serie de reformas legales que disminuyeron sensiblemente las ayudas y subsidios que los más necesitados recibían del Estado. Esto no buscaba otra cosa que dejar sin elección a los individuos: los artesanos independientes ya habían empezado a sucumbir a las inclemencias de un mercado basado en la competencia; ahora faltaban «los ociosos» que vivían a costa del Estado: la mendicidad a la que fueron llevados paulatinamente los pobres logró que éstos dejaran a un lado las resistencias que tenían al trabajo asalariado. Ya no sólo se trataba de justificar moralmente el trabajo fabril, se trataba de dejarlo como única opción:

Para promover la ética del trabajo se recitaron innumerables sermones desde los púlpitos de las iglesias, se escribieron decenas de relatos moralizantes y se multiplicaron las escuelas dominicales, destinadas a llenar las mentes jóvenes con reglas y valores adecuados; pero, en la práctica, todo se redujo —como Bentham pudo revelarlo con su característico estilo directo y su notable claridad de pensamiento— a la radical eliminación de opciones para la mano de obra en actividad y con posibilidades de integrarse al nuevo régimen²⁶.

Alcanzado este momento del texto, es necesario añadir un elemento más que justifica la repulsión que le representaba a los artesanos el trabajar en una fábrica: la extensión de la jornada de trabajo. Pero no podemos dejar de sentir que en su justificación está la nuestra; tal vez ahora podemos dar alguna razón al sentimiento que nos invade en las horas de labor, ese que albergamos en el corazón y que es la esperanza de que la jornada acabe pronto.

El nuevo régimen del capitalismo traería además de unas nuevas relaciones sociales y de una división del trabajo, con los costes anímicos que hemos mencionado, una prolongación de la jornada de trabajo por encima de los límites físicos del trabajador. En una paradoja que no permite sino la irracionalidad de la racionalidad

²⁶ *Ibíd.*, p. 31.

capitalista, asistimos a la conjunción de elementos contradictorios, a saber, un aumento de la productividad a niveles nunca antes vistos, y al mismo tiempo, un aumento de la jornada laboral. Es decir, ahora producimos mucho más en menos tiempo, lo cual induce a pensar que los individuos alcanzarían la posibilidad de acortar su jornada de trabajo, pero ocurre lo contrario, ahora el trabajo es no sólo más intenso, sino más extenso. En lugar de distribuir las actividades de la producción entre más personas, para disminuir el tiempo del día que cada individuo debe invertir en su trabajo, lo que se hace es dividir a la sociedad en dos: en unos que trabajan y lo hacen en extensos horarios y en otros, que por ser desempleados, no trabajan nada.

Es que tal como lo muestra Marx²⁷, gracias a la impronta que el capitalismo guarda dentro de sí —esa de aumentar la ganancia a través del trabajo excedente que roba al proletariado—, la tendencia a alargar la jornada de trabajo por fuera de toda regulación legal fue diezmando a la población obrera. En jornadas laborales que llegaron a durar hasta 15 horas diarias, los obreros empezaron a ver, ya no sólo sus fuerzas espirituales en riesgo, sino también sus fuerzas físicas. Es que si se le deja, el capital es capaz de instaurar el límite de la jornada de trabajo en 24 horas, dejando el mínimo

²⁷ MARX, Karl. *El Capital. Volumen I. Op. Cit.*, pp. 188-241.

descanso para el trabajador, por eso no es gratuito que haya inventado la jornada nocturna, que vendría con la implementación de la maquinaria en la gran industria, cosa nunca antes vista en la historia de la humanidad; la noche era para dormir o para festejar, nunca fue para laborar. Según el capitalista las máquinas no pueden parar, porque la producción no puede parar, porque la ganancia no puede parar, luego el obrero tampoco; así el trabajo vivo ha pasado a servirle al trabajo muerto, la producción ya no es para el ser humano, el ser humano es para la producción.

En una lucha que los obreros organizados libraron contra los capitalistas por la implementación legal de una jornada de trabajo más digna —sí, una lucha, pues los intereses de unos y otros se contraponen—, se logró que una reivindicación social tuviese efectos políticos y legales. En Inglaterra fue donde primero se conquistó una legislación que restringiera, regulara y uniformara la jornada de trabajo, con sus correspondientes descansos. Luego siguió Francia, que pasada la *Revolución de febrero* de 1848 logró que naciese *La ley de las doce horas*; y en Estados Unidos, en la década de 1860, se alcanzó el establecimiento de la jornada de trabajo de ocho horas, que más tarde llegaría a Europa, y que es la que legalmente rige hoy en día. Evidentemente esta conquista ha contado con grandes ataques por parte del capital, ya que en la forma del contrato por pres-

tación de servicios o en la necesidad de trabajar horas extras, pues el salario no alcanza, el trabajador actual traspasa fácilmente el límite de las ocho horas diarias de labor, siendo común en algunos países que las personas se vean en la necesidad de tener dos trabajos. La tendencia capitalista de aumentar la jornada de trabajo no morirá sino con él, y la fuerza de los impedimentos que se le impongan para retener esta tendencia, dependerá de la fuerza con que una organización social —no individual—, se le ponga delante.

VI

Normalización

El capitalismo triunfó, la forma hegemónica de trabajo ahora es la asalariada, y con base en ella los individuos de la sociedad actual hacen su vida. El trabajo que conocemos sigue siendo en su estructura el mismo al que se enfrentaron los artesanos, las modificaciones que ha sufrido son sólo de matiz, pues aún se sostiene la división manufacturera del trabajo, el contrato salarial, jornadas extensas de trabajo, pérdida de la inteligencia del proceso y la reducción de la vida a la especificidad de un sólo saber o de una sola práctica; un ingeniero sólo tiene que saber de ingeniería, no tiene por qué interesarse en el arte, la literatura, la historia, pues el

saber, como lo demás, quedó pensado sólo en función de la producción y del trabajo, reducido a servir de cualificación de la fuerza laboral, a servir al ciego avance de la técnica.

Los conocimientos, la perspicacia y la voluntad que se desarrollan, aunque sea en pequeña escala, en el labrador o en el artesano independiente, como en el salvaje que maneja con su astucia personal todas las artes de la guerra, basta con que las reúna ahora el taller en un conjunto. Las potencias espirituales de la producción amplían su escala sobre un aspecto a costa de inhibirse en los demás. Lo que los obreros parciales pierden, se concentra, enfrentándose con ellos, en el capital. Es el resultado de la división manufacturera del trabajo el erigir frente a ellos, como propiedad ajena y poder dominador, las potencias espirituales del proceso material de producción. Este proceso de disociación comienza con la cooperación simple, donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero, al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrojada al servicio del capital²⁸.

²⁸ *Ibíd.*, p. 294.

Por medio de la combinación del trabajo asalariado, como única opción para sobrevivir, junto con formas coercitivas que administran, vigilan y regulan el tiempo del trabajador, y sumado a la ética del trabajo que «convocaba a los hombres a abrazar voluntariamente, con alegría y entusiasmo, lo que surgía como necesidad inevitable»²⁹, la forma capitalista del trabajo dejó de ser cuestionada en sus cimientos, sus lógicas se normalizaron y se dejó de pensar en su transformación, quedándose las reivindicaciones a lo sumo en meras mejoras salariales. Es que el trabajo se volvió el medio de integración social por excelencia, por él adquirimos una identidad social —nos presentamos al mundo nombrando la profesión que tenemos y referenciando la empresa en la que trabajamos—, nos hacemos a un proyecto de vida, a un círculo de amistades y a un lugar dentro de la jerarquía social. El capitalismo va haciendo cada vez más difícil el que los individuos puedan hacer una vida diferente a la que éste propone; va creando unos personajes que son tanto más importantes cuanto más beneficio pueda obtener de ellos, cobrando más relevancia, por ejemplo, un ingeniero que un artista, en tanto el primero está en relación directa con la producción fabril mientras que el segundo no. Así, los individuos están condenados a elegir entre la seguridad del

²⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Op. Cit.*, p. 37.

personaje y la inanición a la que los puede llevar su deseo. La vocación, que es ese quehacer que resuena con lo más propio de sí, ha quedado de esta manera en una fragilidad que la tiene al borde de la extinción.

Ya hemos respondido, por lo menos en parte, a una de las preguntas que realizábamos al principio de este ensayo: Ya sabemos algunas razones por las que las personas permanecen en un trabajo atedante, a saber, la falta de elección, los mecanismos coercitivos y la moral instalada en torno al trabajo. Pero aún nos faltan algunos elementos. Según Bauman³⁰ la ética del trabajo y, en forma más general, la apelación a los sentimientos y la conciencia, no eran los medios más eficientes para hacer mantener en marcha la maquinaria industrial, pues seguían siendo bases inestables, tanto así que se debían acompañar de estrategias coercitivas. En Estados Unidos, donde el invento europeo de la ética del trabajo no caló, los obreros justificaban el sometimiento a las molestias del trabajo fabril simplemente como un mal necesario, pero que sería temporal. No era necesario amarlo, siempre que se tuviese la esperanza de alcanzar la libertad que les permitiría la independencia, la cual se alcanzaba con la acumulación de una buena cantidad de dinero, sea para vivir de rentas o para abrir un negocio y trabajar por cuenta propia: sueño de pasar

³⁰ *Ibíd.*, p. 39.

de trabajar para un patrón, a ser ellos mismos los patrones. La promesa de que el sometimiento a la pérdida de libertad daría con el tiempo la libertad se hizo cada vez más vaporosa, el capitalismo siempre ha prometido que cualquiera puede ser rico, pero ese cualquiera significa una minoría entre minorías, para el resto hubo de inventar «otras formas de asegurar la permanencia del esfuerzo en el trabajo, separándolo de cualquier compromiso moral y de las virtudes del trabajo mismo»³¹.

La forma para lograr motivar a los trabajadores para que se prestaran con buen ánimo a un trabajo que en el fondo no podían amar, se encontró en lo que Bauman llama «incentivos materiales al trabajo»: compensaciones a quienes aceptaran sin protesta la disciplina de la fábrica; ahora el trabajo era más que un medio para «dignificar» la vida del obrero, podía ser simplemente un medio para *ganar más dinero*. Si el trabajo no se podía justificar a sí mismo, entonces su justificación se ponía afuera, es decir, en el consumo.

Para esto fue necesario hacer que los trabajadores reconocieran en lo que podían consumir con su salario, no sólo una compensación por su esfuerzo sino la única razón para realizarlo; que prefirieran no tanto trabajar menos sino ganar más; que aprendieran como en el colegio a realizar tareas que no desean, impulsados

³¹ *Ibíd.*, p. 40.

sólo por la compensación de un premio, allí se llama nota, en la fábrica se llama salario. La sociedad tenía que crear a los consumidores del futuro, aquellos que trabajarían impulsados por la zanahoria que se les ponía al frente, y que en su esfuerzo por alcanzarla moverían el mundo.

VII

Habitando en la onda: la imposibilidad de instalarnos en el tiempo

En esto ha terminado el trabajo. Duerme la posibilidad para el ser humano de encontrar verdadera dicha y realización en él, de que sea una actividad que le represente el libre juego de sus fuerzas físicas y espirituales, que sea «esperanza activa, una actividad inquieta, una mezcla de angustia y felicidad inscrita en el tiempo, hecha de continuidad»³², laboriosidad y transformación. Vive la triste certeza de que el trabajo no es más que un medio de supervivencia, un mal necesario, una condena insalvable para hacerse a la felicidad del lujo, al olvido de sí en el entretenimiento vacío, a la novedad vacua

³² ZULETA, Estanislao. *Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2010, p. 18.

y efímera. En lo que parece una esquizofrenia colectiva, cada trabajador reúne en su psique un sinnúmero de posiciones contradictorias frente al trabajo: le dicen que lo ame, pero no es capaz, quiere dejarlo pero lo necesita, a veces lo abraza como a una droga, lo defiende y da gracias a Dios porque no le falta, otras lo rechaza, quiere el descanso y sueña con hamacas en Cartagena; cuando no lo tiene sufre porque no le ve sentido a su vida, no sabe qué hacer con tanto tiempo y tanta hambre, cuando lo tiene lo odia y pone su esperanza en el paso del tiempo, en que se acorte el tiempo de labor y se alargue el de descanso, se aferra a los días festivos, a los cumpleaños, a las navidades para poder soportar el comienzo de un nuevo ciclo de trabajo.

El individuo termina, además, por perder la ilusión de que su esfuerzo estará justificado en el impacto social de sus labores, en una posibilidad de transformación del mundo, en la trascendencia de sus logros, en que su esfuerzo se materialice en una creación que esté más allá de él, «todo el mundo necesita hacerse ilusiones sobre lo que está haciendo, creer que tiene alguna validez, imaginar que no es sólo su interés particular»³³. Ahora los motivos de donde el ser humano saca el impulso para aplicarse a una dura tarea se reducen exclusivamente a sí mismo: en conseguir los medios de vida para poder

³³ *Ibíd.*, p. 66.

seguir trabajando, o en hacerse a las comodidades prometidas por el capitalismo. Una época que no tiene más objetivos que la acumulación y la ganancia, no puede dar sentido al trabajo sino en el ofrecimiento de dinero, fama o poder, es decir, no puede validar el esfuerzo individual más allá de lo personal; así «se revela secretamente desesperanzada, desorientada y sin salida»³⁴.

El trabajo, en su forma capitalista, es una situación desagradable, monótona y repetitiva, en la que el ser humano no se afirma sino que se niega; con su trabajo lo único que trasciende es el capital. El ser humano ha hecho del trabajo, como de tantas otras creaciones y potencias suyas, no el lugar para reconocerse sino para enajenarse: así como es capaz de hacerse esclavo del amor, se hace esclavo de su trabajo, ya ni el uno ni el otro lo transforman, sólo lo repiten: repetirse es ser siempre el mismo, y ser siempre el mismo es una metáfora de la muerte. En el afán por huir de la angustia, el trabajador huye de su propia vida, refugiándose en la comodidad y la seguridad que le proporcionan la renovación infinita de la rutina: «levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el

³⁴ MANN, Thomas. *La montaña mágica*. Barcelona: Plaza y Janes Editor, 1979, p. 42.

mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo»³⁵.

Pero, como dice Camus, llega un momento en que la situación se le revela trágica al trabajador, el efímero instante en que hace conciencia de su condena: con el logrado reconocimiento del despropósito de su esfuerzo, cae la ilusión y reaparece la angustia, no ha podido escapar del todo de ella, el capitalismo ha faltado a su promesa. Como el destino de Sísifo, el del trabajador no es menos absurdo.

Al final de ese largo esfuerzo, medido por el espacio sin cielo y el tiempo sin profundidad, se alcanza la meta. Sísifo ve entonces cómo la piedra desciende en algunos instantes hacia ese mundo inferior desde el que habrá de volver a subirla hasta las cimas, y baja de nuevo a la llanura.

Sísifo me interesa durante ese regreso, esa pausa. Un rostro que sufre tan cerca de las piedras es ya él mismo piedra. Veo a ese hombre volver a bajar con paso lento pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá jamás. Esta hora que es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia³⁶.

³⁵ CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 27.

³⁶ *Ibíd.*, p. 159.

La conciencia le lleva al desespero, las horas de labor se le hacen interminables, parece que pasaran lento a propósito, como si el tiempo supiese de su condena y confabulara en su contra: la alarga, la hace mayor. Intenta no pensar en ello, aleja su mirada del reloj, no quiere que se burle más de él, por eso focaliza toda la atención en su tarea. Se distrae yendo al baño, tomando agua, dando una ronda a la fábrica, retorna a la oficina, hace unas llamadas, sigue su trabajo y se detiene. Es hora de mirar nuevamente al enemigo, piensa ha debido correr el tiempo. Pero se percata tristemente de que aún falta demasiado para terminar la jornada, sueña con poder regalar las horas que le separan del fin, del anhelado fin; si fuese capaz de laborar en modo automático, de ausentarse de su propia vida en las horas que le faltan de trabajo, para retornar a ella cuando esté por fin en su casa, lo haría sin pensarlo dos veces. El tiempo, su único y máspreciado bien, ese que vende porque no es dueño de nada más, le estorba, no lo quiere tener, no quiere que le notifique los términos forzosos de su amargo tormento. Busca ayuda. Los otros le aconsejan paciencia, que espere, le aseguran que su condición mejorará cuando haya pasado un tiempo, cuando haya conseguido «experiencia», cuando se haya hecho a los beneficios de la costumbre; con ella los días pasan más rápido, las semanas vuelan, se aprende a devorar el tiempo, se hace menos pesado, se obtiene la capacidad

de no vivirlo como una carga, de no vivirlo. Luego termina el trabajador viviendo del porvenir, con paciencia espera. Como no acepta la situación a la que se enfrenta —su presente—, entonces lo único que le queda es la promesa, y la infatigable semana que se hace eterna encuentra su alivio en el fin de semana: «hoy es viernes y el cuerpo lo sabe».

Se puede decir que había devorado la semana esperando la vuelta de aquella hora, y esperar significa adelantar, significa percibir la duración y el presente no como un don, sino como un obstáculo, negar y destruir su valor propicio y franquearlos en espíritu. Se dice que esperar es siempre largo. Pero también es igualmente corto, porque se devoran cantidades de tiempo sin que se las viva ni se las utilice en sí mismas. Se podría decir que el que no hace más que esperar se asemeja a un gran tragón cuyo órgano nutritivo arroja los alimentos sin extraer su valor alimenticio. Se podría ir más lejos y decir: así como un alimento no digerido no fortifica al hombre, de la misma manera el tiempo que se pasa esperando no le envejece. Es verdad que el esperar puro y sin mezcla no tiene existencia³⁷.

Ahora conoce cómo pasarse todo un año entre lo tedioso del lunes y el júbilo del viernes, que es la esperanza por la vida a la que se hace en sus días de des-

³⁷ MANN, Thomas. *Op. Cit.*, p. 255.

canso. En este pequeño tramo en que puede ser «libre», intenta hacer la vida, vivirla intensamente, compensar lo perdido en la semana: se va de fiesta, de paseo para una finca, al cine o de compras, todo en función de olvidarse nuevamente de sí, alejar la angustia, callar aquello que sin voz le dice «no estás viviendo, a tu vida no la habita ningún proyecto». Pero aquello insiste, y llega un momento en el que la trampa se agota, y pasa que ya el sábado y el domingo no son suficiente aliciente para aguardar, para soportar a la serpiente de sus pesadillas. Entonces le dan 15 días de vacaciones, o le pagan la prima, le hacen un aumento, se compra un nuevo carro o se muda de casa, y la condena vuelve a justificarse; la angustia calla nuevamente. Así el trabajador transcurre su vida en un aburrimiento que no puede cuestionar, se la pasa entre la pérdida de su ser en un trabajo maquínico y en la borrachera del entretenimiento vacío que le significa el ocio. El trabajador no sólo ha perdido la inteligencia del proceso, los medios de producción, la libertad, la posibilidad de darle una justificación más allá de lo personal a su esfuerzo, sino algo más importante todavía, a saber, la posibilidad de narrar su vida; ha quedado atrapado en una novedad sin fundamento en una repetición sin historia³⁸. No puede hacer de su

³⁸ ZULETA, Estanislao. *Thomas Mann, la montaña mágica y la llanura prosaica. Op. Cit.*, p. 25.

vida un relato que le dé forma al tiempo, pues no tiene un trabajo que le permita hacer conexiones entre lo realizado y lo que se proyecta realizar, que le permita saber de dónde viene y para dónde va, ha perdido la posibilidad de hacer del trabajo una forma de inscribirse en el tiempo, una potencia para curarse de la nostalgia, esa que Rilke define en un hermoso verso como «... *morar en la onda y no tener patria en el tiempo*». Es que una narración no puede ser la disposición lineal de un cúmulo de años, como quien acapara objetos en una bodega y nunca hace nada con ellos. No se puede narrar una vida que se mueve básicamente entre las mismas escenas, como no se puede escribir un libro que sea la repetición por iteración de dos páginas que describan un día de trabajo y el descanso después del mismo, como tampoco se puede hacer pasar por obra musical el sostén interminable de apenas dos notas. Se termina viviendo, pues, en una onda senoidal donde su ciclo se define entre dos estados que son básicamente trabajar y descansar. Se han perdido las referencias, las coordenadas; con los días, las semanas, los meses y los años hechos iguales, nada resalta, es todo un paisaje monótono, todo pintado con el mismo gris. La vivencia del tiempo es, para el trabajador, como la de un enfermo en cama, para quien todos los días son el mismo día.

De momento, basta con que recuerde con qué rapidez una serie, una «larga» serie de días transcurre cuando los pasamos enfermos en la cama. El mismo día se repite sin cesar. Pero como siempre es el mismo, en el fondo, es poco adecuado hablar de «repetición»; sería preciso hablar más bien de «monotonía». Te traen la sopa de la mañana del mismo modo que te la trajeron ayer y que te la traerán mañana, y en el mismo instante te envuelve una especie de intuición, sin saber cómo ni de dónde procede; te hayas dominado por el vértigo mientras ves que se aproxima la sopa. Las formas del tiempo se pierden y lo que te confirma la existencia es un presente fijo en el que te traen la eterna sopa³⁹

Y la postergación, que era un aprendizaje para soportar la semana, se vuelve una sabiduría, una filosofía para soportar la vida: cuando haga la maestría, cuando tenga un mejor cargo —se dice—, cuando me jubile —se repite luego—. Y un día se sorprende a sus sesenta y tantos años en una cama, boca arriba y mirando al techo descubriendo que lo que postergó fue su propia vida, y no puede evitar preguntarse con Iván Illich: ¿acaso he hecho la vida que he querido?

³⁹ MANN, Thomas. *Op. Cit.*, pp. 199-200.

VIII

Por un trabajo hecho de angustia y felicidad

Es más que evidente que la forma de trabajo capitalista no está pensada para el ser humano, sino para la productividad. Por eso es que no se le puede pedir que sea dichosa, o a lo sumo agradable. Los empleados a cargo de los «recursos humanos» de una empresa se queman las pestañas ideando formas de hacerlo más soportable, pero no ven que el problema está en la raíz. Se inventan formas de hacer más amena la jornada, de mejorar «el ambiente laboral»; invocan las pausas activas, la fiesta de la empresa, la celebración de los cumpleaños, el sentido de pertenencia, etc., todo sobre la misma base: la enajenación más tremenda. Ahora, el problema más grave reside en que, aunque sea evidente que algo en la forma de trabajo capitalista no funciona, se le siga tomando por asunto normal, por «lo menos peor», y algunas veces hasta por lo mejor que ha podido crear el hombre. El problema resulta precisamente de esta falta de cuestionamiento: ¿cómo encontraremos las respuestas si ni siquiera planteamos las preguntas? En vez de ello se prefiere hacer de la conformidad una virtud, haciéndola pasar por realismo, más de lo mismo es la solución. Hay que ser «realistas» dicen apenas se crítica al capitalismo, apenas se plantea la más tibia reforma

social. Realismo es que esta forma de trabajo capitalista acaba con las fuerzas físicas y espirituales, que hoy trabajamos más por menos dinero, que hoy una pequeña minoría de la sociedad tiene la misma riqueza que el resto de la población, realismo es que cada vez hay más desempleo, que aunque se tenga una superproducción como para acabar con la hambruna, siguen muriendo miles de personas en el mundo porque no tienen nada que comer; eso sí es ser realista.

La resistencia existe, pero no deja de ser individual y a lo sumo se expresa en el cuerpo, en la actitud o en la renuncia; se manifiesta, por ejemplo, en la pereza que representa madrugar a trabajar, en el bajo rendimiento, en que nos robamos minutos de trabajo en las comidas o en las idas al baño, en las llegadas tarde o en que se saca incapacidad por cualquier motivo.

Lo irracional parece ganar, se llega a las paradojas más tremendas. Ahora es normal y necesario estar capacitado para trabajar bajo presión; dar todo en el trabajo aun cuando lo primero que nos dicen al llegar es que nadie es imprescindible en una empresa; lo normal es estar agradecido con el que te contrató por menos de dos salarios mínimos, porque por lo menos tienes trabajo; lo normal es que sea impensable que se haga algún esfuerzo sin que medie la remuneración a cambio, que lo único que mueve al ser humano es el interés; o que si se quiere ser artista tenga uno que «morirse de hambre».

En definitiva, el paradigma debe cambiar: no puede ser que el ser humano sea para la producción y no la producción para éste. Siempre se tendría que preguntar al que llama al trabajo eficaz o productivo, que invoca al progreso o al crecimiento económico como justificación de lo dado: ¿Eficaz para qué?, ¿progreso hacia dónde?, ¿productivo en beneficio de quiénes, con qué costos, bajo qué punto de vista?

La esperanza no muere: no es posible que el ser humano que ha sido capaz de llegar a la luna, que conquistó los cielos y los mares, que inventó el cálculo, descubrió el infinito, la relatividad, la cuántica, el cubismo, que creó la más esplendorosa poesía, la más bella música, crea haber llegado al final de la historia y no sea capaz de pensar otra forma de organización social. Por eso se debe seguir cuestionando —y este texto no intenta sino eso— el que no seamos capaces de lograr una sociedad que sea más digna, que nos permita la amplitud de las necesidades; sí, que tengamos necesidad de Chopin, de Kafka, de Monet, de Van Gogh; una sociedad que nos libere tiempo, pero no para morirnos de hambre o para embrutecernos, sino que libere un tiempo que sea la posibilidad para un ocio creador, para la conversación, el buen cine, la música, para un trabajo realmente libre, que tenga sentido personal y social, con el cual nos podamos identificar y reconocer, que sea posibilidad para nuestra realización; un trabajo que

PARA UN RESCATE DEL TRABAJO, UNA CRÍTICA AL CAPITALISMO

nos permita hacernos a una patria en el tiempo, que sea a la vez transformación y continuidad; un gran trabajo que sea una dicha, una mezcla de angustia y felicidad.

Con el apoyo de:



Se terminó de imprimir en el mes de octubre de
2018, en los talleres de Todográficas Ltda. en
Medellín, Colombia.

En el pensamiento y en la obra de Estanislao Zuleta fue central la preocupación por pensar tanto la vida individual como la colectiva: ¿qué sentidos tiene pensar el amor, los celos, el trabajo?, ¿para qué hacer de los saberes herramientas del pensamiento? Respondamos con las palabras del mismo Zuleta cuando le preguntaban por la finalidad de la lectura: «Uno no lee para saber más; uno lee para pensar mejor, guardando la esperanza de que si piensa mejor, quizás, y sólo quizás, podrá vivir mejor personal y colectivamente».

En esta publicación el lector encontrará un poema y dos relatos cortos con los que apelamos al poder sensibilizador de la literatura para continuar el propósito reflexivo y crítico que anima estos *Cuadernos*. Igualmente incluimos tres ensayos que buscan explorar problemáticas como la del amor desde una mirada no totalizadora e idealizadora de él, sino desde una que lo asume como un sentimiento claroscuro al ocasionar indefectiblemente en el amante dichas y dolores; en la misma línea, la oscuridad del amor que son los celos: dolor que se desata en el sujeto amoroso ante la aparición de un tercero que amenaza con desplazarlo de su lugar privilegiado; y, por último, las singularidades del trabajo en nuestra sociedad más los efectos que éste produce en el ser humano, con un enfoque esencialmente crítico.

