

ELOGIO
DE LA DIFICULTAD
Y OTROS ENSAYOS

Estanislao Zuleta

Edición a cargo de
Alberto Valencia Gutiérrez

PRESENTACIÓN

Un lector desprevenido podría sentirse asombrado por la heterogeneidad de los ensayos que componen este volumen. Y legítimamente podría preguntarse entonces si existe, más allá de tal diversidad, una unidad.

Una característica importante de la obra de Zuleta tiene que ver con el hecho de que no era un «especialista», cuyos intereses se circunscribieran a un ámbito delimitado y preciso del saber, protegido del exterior por las normas convencionales de una profesión, aislado, «incontaminado» e ignorante de todo cuanto se saliera de sus límites. Muy por el contrario, Zuleta incursionaba en los más diversos ámbitos, y no es fácil encontrar una disciplina o un tema particular que le hayan sido ajenos.

La gran riqueza de sus aportes proviene precisamente de tomar como punto de partida la formulación de problemas generales, para desarrollar las posibilidades que se derivan del análisis de su propia lógica. Al leer sus libros o escuchar sus conferencias puede fácilmente percibirse cómo, al desarrollar un asunto determinado, establece relaciones libremente con múltiples enfoques, sin respetar necesariamente las barreras impuestas por los patrones de pensamiento de una disciplina particular o por el hecho de que una determinada esfera del saber reclame la exclusividad sobre ciertos problemas. De esta manera rompe los marcos delimitados de los saberes, y la construcción de una identidad de investigador alrededor de una disciplina pasa a un plano bastante secundario. Lo que prevalece en su reflexión es la

búsqueda del sentido, no la afirmación de la pertenencia a una profesión, como es tan común en nuestro medio universitario.

En la búsqueda del sentido de cualquier forma de actividad humana de que se trate, lo primero, lo más importante, y lo más difícil, es saber formular una buena pregunta y seguir a fondo sus implicaciones, de manera relativamente independiente de las barreras convencionales de los saberes institucionalizados, o incluso, de las coordenadas de espacio y tiempo. No es extraño encontrar, por ejemplo, que una reflexión alrededor de un tema moderno como la ideología, se vea interrumpida para hacer una larga digresión sobre Platón, o para ir a la antropología y encontrar allí algunas ideas ilustrativas.

Su mundo estaba habitado por una multitud de «preguntas abiertas» que se investigaban no solo por encima de las disciplinas particulares, sino también de las ideologías, de los dogmatismos de las escuelas y de los universos simbólicos de pensamiento. En esta dirección la literatura y el arte en general eran promovidos al rango de «método específico de investigación», cuyos resultados son tanto o más valiosos que los que se obtienen con los métodos de la investigación psicológica o sociológica. No es obviamente un descubrimiento novedoso, pero sí lo es en nuestro medio, donde la literatura es una ocupación para los ratos de ocio, cuando la inteligencia y el entendimiento están «de vacaciones».

No obstante la heterogeneidad de sus temas, podríamos afirmar, con todo el riesgo que una afirmación de esta naturaleza conlleva, que el centro de sus preocupaciones intelectuales podría reducirse a un único problema, que puede resumirse en unas pocas proposiciones: ¿Qué significa pensar? ¿En qué consiste el pensamiento? ¿Cuáles son las condiciones que lo hacen posible?

En un sentido de clara estirpe cartesiana, el pensamiento es para Zuleta, en su expresión más radical, una referencia que encuentra en su propia lógica un sentido: el punto de partida, la primera premisa, la única posibilidad de llegar a un fundamento sólido, y de construir un comienzo puro y absoluto, a partir del cual adquiere sentido la relación con el mundo externo. El pensamiento se convierte así en una medida de todas las cosas, en un imperativo categórico, en un

valor en sí a partir del cual se definen los valores y las jerarquías, las semejanzas y las diferencias entre los seres del universo.

Esta preocupación central por el significado del pensamiento nos permite circunscribir uno de los más importantes elementos que da unidad a sus múltiples intereses intelectuales y explicar por qué se desmarcaba con tanta facilidad de un dominio del saber para pasar a otro. Para Zuleta el único «prerrequisito» necesario para consagrarse a cualquier tipo de estudio, y la única norma válida de método, era la exigencia de pensar por sí mismo.

Los ensayos recogidos en este libro reúnen, pues, algunas de las piezas más significativas del pensamiento de Zuleta.

ALBERTO VALENCIA GUTIÉRREZ

ENSAYOS

ELOGIO DE LA DIFICULTAD

La pobreza y la impotencia de la imaginación nunca se manifiestan de una manera tan clara como cuando se trata de imaginar la felicidad. Entonces comenzamos a inventar paraísos, islas afortunadas, países de Cucaña. Una vida sin riesgos, sin lucha, sin búsqueda de superación y sin muerte. Y por lo tanto también sin carencias y sin deseo: un océano de mermelada sagrada, una eternidad de aburrición. Metas afortunadamente inalcanzables, paraísos afortunadamente inexistentes.

Todas estas fantasías serían inocentes e inocuas, si no fuera porque constituyen el modelo de nuestros propósitos y de nuestros anhelos en la vida práctica.

Aquí mismo, en los proyectos de la existencia cotidiana, más acá del reino de las mentiras eternas, introducimos también el ideal tonto de la seguridad garantizada, de las reconciliaciones totales, de las soluciones definitivas. Puede decirse que nuestro problema no consiste sola ni principalmente en que no seamos capaces de conquistar lo que nos proponemos, sino en aquello que nos proponemos; que nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos, como en la forma misma de desear. Deseamos mal. En lugar de desear una relación humana inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar, deseamos un idilio sin sombras y sin peligros, un nido de amor y por lo tanto, en última instancia un retorno al huevo. En lugar de desear una sociedad en la que sea realizable y necesario trabajar arduamente para hacer

efectivas nuestras posibilidades, deseamos un mundo de la satisfacción, una monstruosa salacuna de abundancia pasivamente recibida. En lugar de desear una filosofía llena de incógnitas y preguntas abiertas, queremos poseer una doctrina global, capaz de dar cuenta de todo, revelada por espíritus que nunca han existido o por caudillos que desgraciadamente sí han existido.

Adán y sobre todo Eva tienen el mérito original de habernos liberado del paraíso, nuestro pecado es que anhelamos regresar a él.

Desconfiemos de las mañanas radiantes en las que se inicia un reino milenario. Son muy conocidos en la historia, desde la antigüedad hasta hoy, los horrores a los que pueden y suelen entregarse los partidos provistos de una verdad y de una meta absolutas, las iglesias cuyos miembros han sido alcanzados por la gracia —por la desgracia— de alguna revelación. El estudio de la vida social y de la vida personal nos enseña cuán próximos se encuentran una de otra la idealización y el terror. La idealización del fin, de la meta y el terror de los medios que procurarán su conquista. Quienes de esta manera tratan de someter la realidad al ideal, entran inevitablemente en una concepción paranoide de la verdad; en un sistema de pensamiento tal que los que se atrevieran a objetar algo quedan inmediatamente sometidos a la interpretación totalitaria: sus argumentos, no son argumentos, sino solamente síntomas de una naturaleza dañada o bien máscaras de malignos propósitos. En lugar de discutir un razonamiento se le reduce a un juicio de pertenencia al otro —y el otro es, en este sistema, sinónimo de enemigo— o se procede a un juicio de intenciones. Y este sistema se desarrolla peligrosamente hasta el punto en que ya no solamente rechaza toda oposición, sino también toda diferencia: el que no está conmigo está contra mí, y el que no está completamente conmigo, no está conmigo. Así como hay, según Kant, un verdadero abismo de la razón que consiste en la petición de un fundamento último e incondicionado de todas las cosas, así también hay un verdadero abismo de la acción, que consiste en la exigencia de una entrega total a la «causa» absoluta y concibe toda duda y toda crítica como traición o como agresión.

Ahora sabemos, por una amarga experiencia, que este abismo de la acción, con sus guerras santas y sus orgías de fraternidad no es

una característica exclusiva de ciertas épocas del pasado o de civilizaciones atrasadas en el desarrollo científico y técnico; que puede funcionar muy bien y desplegar todos sus efectos sin abolir una gran capacidad de inventiva y una eficacia macabra. Sabemos que ningún origen filosóficamente elevado o supuestamente divino, inmuniza a una doctrina contra el riesgo de caer en la interpretación propia de la lógica paranoide que afirma un discurso particular —todos lo son— como la designación misma de la realidad y los otros como ceguera o mentira.

El atractivo terrible que poseen las formaciones colectivas que se embriagan con la promesa de una comunidad humana no problemática, basada en una palabra infalible, consiste en que suprimen la indecisión y la duda, la necesidad de pensar por sí mismo, otorgan a sus miembros una identidad exaltada por participación, separan un interior bueno, el grupo, y un exterior amenazador. Así como se ahorra sin duda la angustia, se distribuye mágicamente la ambivalencia en un amor por lo propio y un odio por lo extraño y se produce la más grande simplificación de la vida, la más espantosa facilidad. Y cuando digo aquí facilidad, no ignoro ni olvido que precisamente este tipo de formaciones colectivas se caracterizan por una inaudita capacidad de entrega y sacrificios; que sus miembros aceptan y desean el heroísmo, cuando no aspiran a la palma del martirio. Facilidad, sin embargo, porque lo que el hombre teme por encima de todo no es la muerte y el sufrimiento, en los que tantas veces se refugia, sino la angustia que genera la necesidad de ponerse en cuestión, de combinar el entusiasmo y la crítica, el amor y el respeto.

Un síntoma inequívoco de la dominación de las ideologías proféticas y de los grupos que las generan o que someten a su lógica doctrinas que les fueron extrañas en su origen, es el descrédito en que cae el concepto de respeto. No se quiere saber nada del respeto, ni de la reciprocidad, ni de la vigencia de normas universales. Estos valores aparecen más bien como males menores propios de un resignado escepticismo, como signos de que se ha abdicado a las más caras esperanzas. Porque el respeto y las normas solo adquieren vigencia allí donde el amor, el entusiasmo, la entrega total a la gran misión, ya no pueden aspirar a determinar las relaciones humanas.

Y como el respeto es siempre el respeto a la diferencia, solo puede afirmarse allí donde ya no se cree que la diferencia pueda disolverse en una comunidad exaltada, transparente y espontánea, o en una fusión amorosa. No se puede respetar el pensamiento del otro, tomarlo seriamente en consideración, someterlo a sus consecuencias, ejercer sobre él una crítica, válida también en principio para el pensamiento propio, cuando se habla desde la verdad misma, cuando creemos que la verdad habla por nuestra boca; porque entonces el pensamiento del otro solo puede ser error o mala fe; y el hecho mismo de su diferencia con nuestra verdad es prueba contundente de su falsedad, sin que se requiera ninguna otra. Nuestro saber es el mapa de la realidad y toda línea que se separe de él solo puede ser imaginaria o algo peor: voluntariamente torcida por inconfesables intereses. Desde la concepción apocalíptica de la historia, las normas y las leyes de cualquier tipo son vistas como algo demasiado abstracto y mezquino frente a la gran tarea de realizar el ideal y de encarnar la promesa; y por lo tanto solo se reclaman y se valoran cuando ya no se cree en la misión incondicionada.

Pero lo que ocurre cuando sobreviene la gran desidealización no es generalmente que se aprenda a valorar positivamente lo que tan alegremente se había desechado o estimado solo negativamente; lo que se produce entonces, casi siempre, es una verdadera ola de pesimismo, escepticismo y realismo cínico. Se olvida entonces que la crítica a una sociedad injusta, basada en la explotación y en la dominación de clase, era fundamentalmente correcta y que el combate por una organización social racional e igualitaria sigue siendo necesario y urgente. A la desidealización sucede el arribismo individualista que además piensa que ha superado toda moral por el solo hecho de que ha abandonado toda esperanza de una vida cualitativamente superior.

Lo más difícil, lo más importante, lo más necesario, lo que de todos modos hay que intentar, es conservar la voluntad de luchar por una sociedad diferente sin caer en la interpretación paranoide de la lucha. Lo difícil, pero también lo esencial, es valorar positivamente el respeto y la diferencia, no como un mal menor y un hecho inevitable, sino como lo que enriquece la vida e impulsa la creación y el

pensamiento, como aquello sin lo cual una imaginaria comunidad de los justos cantarían el eterno hosanna del aburrimiento satisfecho. Hay que poner un gran signo de interrogación sobre el valor de lo fácil; no solamente sobre sus consecuencias, sino sobre la cosa misma, sobre la predilección por todo aquello que no exige de nosotros ninguna superación, ni nos pone en cuestión, ni nos obliga a desplegar nuestras posibilidades.

Hay que observar con cuánta desgraciada frecuencia nos otorgamos a nosotros mismos, en la vida personal y colectiva, la triste facilidad de ejercer lo que llamaré una no reciprocidad lógica; es decir, el empleo de un método explicativo completamente diferente cuando se trata de dar cuenta de los problemas, los fracasos y los errores propios y los del otro cuando es adversario o cuando disputamos con él. En el caso del otro aplicamos el esencialismo: lo que ha hecho, lo que le ha pasado es una manifestación de su ser más profundo; en nuestro caso aplicamos el circunstancialismo, de manera que aún los mismos fenómenos se explican por las circunstancias adversas, por alguna desgraciada coyuntura. Él es así; yo me vi obligado. Él cosechó lo que había sembrado; yo no pude evitar este resultado. El discurso del otro no es más que un síntoma de sus particularidades, de su raza, de su sexo, de su neurosis, de sus intereses egoístas; el mío es una simple constatación de los hechos y una deducción lógica de sus consecuencias. Preferiríamos que nuestra causa se juzgue por los propósitos y la adversaria por los resultados.

Y cuando de este modo nos empeñamos en ejercer esa no reciprocidad lógica, que es siempre una doble falsificación, no solo irrespetamos al otro, sino también a nosotros mismos, puesto que nos negamos a pensar efectivamente el proceso que estamos viviendo.

La difícil tarea de aplicar un mismo método explicativo y crítico a nuestra posición y a la opuesta no significa desde luego que consideremos equivalentes las doctrinas, las metas y los intereses de las personas, los partidos, las clases y las naciones en conflicto. Significa, por el contrario, que tenemos suficiente confianza en la superioridad de la causa que defendemos como para estar seguros de que no necesita, ni le conviene, esa doble falsificación con la cual, en verdad, podría defenderse cualquier cosa.

En el carnaval de miseria y derroche propio del capitalismo tardío se oye a la vez lejana y urgente la voz de Goethe y Marx que nos convocaron a un trabajo creador, difícil, capaz de situar al individuo concreto a la altura de las conquistas de la humanidad.

Dostoievski nos enseñó a mirar hasta dónde van las tentaciones de tener una fácil relación interhumana: van no solo en el sentido de buscar el poder, ya que si no se puede lograr una amistad respetuosa en una empresa común se produce lo que Bahro llama intereses compensatorios: la búsqueda de amos, el deseo de ser vasallos, el anhelo de encontrar a alguien que nos libere de una vez por todas del cuidado de que nuestra vida tenga un sentido. Dostoievski entendió, hace más de un siglo, que la dificultad de nuestra liberación procede de nuestro amor a las cadenas. Amamos las cadenas, los amos, las seguridades porque nos evitan la angustia de la razón.

Pero en medio del pesimismo de nuestra época se sigue desarrollando el pensamiento histórico, el psicoanálisis, la antropología, el marxismo, el arte y la literatura. En medio del pesimismo de nuestra época surge la lucha de los proletarios que ya saben que un trabajo insensato no se paga con nada, ni con automóviles ni con televisores; surge la rebelión magnífica de las mujeres que no aceptan una situación de inferioridad a cambio de halagos y protecciones; surge la insurrección desesperada de los jóvenes que no pueden aceptar el destino que se les ha fabricado.

Este enfoque nuevo nos permite decir como Fausto:

*También esta noche, Tierra, permaneciste firme.
Y ahora renaces de nuevo a mi alrededor.
Y alientas otra vez en mí
la aspiración de luchar sin descanso
por una altísima existencia.*

Fuente

Discurso de aceptación del Doctorado Honoris Causa otorgado por la Universidad del Valle, Cali, 21 de noviembre de 1980.

IDEALIZACIÓN EN LA VIDA PERSONAL Y COLECTIVA

*Estas son cuestiones tan complejas, cuestiones que en general
se prefiere evitar —comprendo también este punto de vista,
hasta lo comprendo mejor que el mío—
pero a las que yo he dedicado toda mi existencia.*

FRANZ KAFKA

Como momento, tal vez, en ciertas circunstancias, la idealización sirva para construir un medio de contraste que haga resaltar la malignidad de aquello que en efecto merezca ser rechazado.

Sin duda la idealización hace parte del proceso de pensamiento y del trabajo propio de la poesía, y no hay en realidad ninguna relación ecuánime de objeto; y esto no por algún defecto o imperfección esencial, sino porque la relación de objeto como tal, trátase de objetos externos o internos, es siempre idealizadora-persecutoria, precisamente en lo que tiene de relación y no es nunca una simple constatación. Por lo demás, este fue nuestro origen y toda relación posterior conserva en alguna medida la huella de ese modelo original.

No tenemos, por lo tanto, la menor posibilidad de elegir entre idealización y no idealización; pero podemos establecer una tipología de la idealización, de sus diversos grados de fijación, de sus combinaciones con el desengaño y de los mecanismos de su funcionamiento en el amor, en el pensamiento y en la acción.

La exigencia de un realismo que estuviera protegido de antemano contra toda desilusión, que en su deseo de ahorrarse todo desengaño por temor a que resulte un duelo demasiado doloroso, quisiera la garantía previa de que su objeto, el objeto al que otorgaría su fe y su entusiasmo, no lo defraudará jamás, hace parte, ella misma, de la economía de la idealización, ya que se dirige a través del objeto, a través de su reserva, su sospecha y su desengaño preventivo sobre el valor real del objeto, a la confiabilidad de un sujeto omnisciente capaz de captar al otro como transparencia y previsibilidad.

La idealización como bloqueo del pensamiento y de la acción

Podemos considerar aquí el problema en sus términos más generales. La idealización del fin —de la meta o del resultado esperado— se considera frecuentemente como un acicate para la lucha y para la apreciación crítica de aquello contra lo que se lucha en el terreno de la historia personal o colectiva.

Pero hay allí una ilusión en extremo peligrosa, ya que la idealización del fin implica precisamente la devaluación de la lucha y del proceso que conduce a él; porque el fin idealizado, pensado según el modelo de una relación imaginaria de reconocimiento y satisfacción globales, no contiene en sí mismo lucha, negación ni proceso —es el «ideal negativo de la felicidad» de Nietzsche y tiene que hacer de la acción misma el tiempo de la desgracia, del desgarramiento y la carencia—. Y precisamente por esto la acción no se sostiene si no puede ser a su turno idealizada, y no porque contenga ya en sí, dialécticamente, el sentido de aquello que persigue, prefigurando el mundo que piensa construir, determinándose como posibilidad real, es decir, como existencia actual, de la negación misma, de aquella vida cuya carencia determina la lucha; sino porque al contrario tiene que alimentarla con el mismo tipo de falsificación de que ha sido objeto el resultado. Hay, pues, dos maneras de hacer que el fin esté ya presente en los medios: la una consiste en que las características del tipo de vida que se busca pasen al proceso mismo por el cual se buscan, que la negación de una forma de relaciones humanas sea ya positivamente otra forma de relaciones, con otra lógica; la otra con-

siste en que la idealización del fin pase a los medios. ¿Pero, cómo se lleva esto a cabo si los medios son inevitablemente una lucha y el fin está planteado como reconciliación final y supresión de la lucha? Se puede idealizar la lucha misma: construir un grupo fantasma materno como unanimidad protectora, seguridad, garantía de identidad, protección por un ideal del yo común, enfrentado a un mundo exterior amenazante. De esta manera, la lucha continúa, pero la frontera que separa y opone lo exterior y lo interior permite introyectar la falsedad del fin. Los que pensaban que vendría el reino de una verdad absoluta, construyeron organizaciones que ya tenían una verdad absoluta. Esto fue muchas veces explícito: contra la verdad de la Iglesia solo se puede ser hereje y caer en las tinieblas exteriores; o también «es mejor estar equivocado con el partido que tener la razón contra el partido».

Existen otras formas de tratar —en una interpretación objetiva, encarnada— la relación del fin y los medios: una es la supresión de la lucha oponiendo entonces, por ejemplo, a la imagen de un mundo absolutamente violento y disgregado, el poder imaginario del amor, de la persuasión, de la no violencia, características del mundo idealizado que se piensa instaurar como en ciertas sectas cristianas o en Tolstoi; otra es la supresión de toda relación dialéctica entre el fin y los medios: el fin es entonces el resultado mecánico de unos medios que no están habitados por su sentido, que son actividad inerte, tiempo excluido de toda realización.

Pero la figura que aquí nos interesa, la introyección en el proceso de la idealización del resultado, bloquea el pensamiento y distorsiona la acción, porque esa pareja del grupo fantasmal y el mundo externo constituye una falsa contradicción; el grupo ha importado lo esencial de ese mundo, la dominación como principio de toda coordinación, la jerarquía rígida y vertical como forma de organización, la distribución en individuos distintos de las funciones de dirección y ejecución y la reproducción de estas funciones y sus «agentes». Y el mundo externo tiene el funcionamiento del grupo como su propio ideal, como ideal de una eficacia no problemática medida en términos de un resultado en sí, independiente del efecto que la manera de producirlo tiene sobre sus productores. Y es muy sabido con cuánta frecuencia

el éxito de estos grupos tiende a producir a partir de su propio modelo un perfeccionamiento y exacerbación del mundo que combatían.

Podemos comprender en el ejemplo anterior que la idealización, aunque parezca al comienzo destacar enormemente las diferencias entre la situación actual y aquella que se anhela instaurar, conduce en realidad a asimilar en un sentido más fundamental lo que se pretende contraponer. Hemos visto cómo esas idealizaciones vuelven sobre los momentos de la lucha, sobre los medios y terminan siendo también idealizaciones del presente en la figura de la institución fantasmalizada, eficaz, el partido, la Iglesia. Son muy conocidos los crímenes y las orgías de terror a que se entregan estas organizaciones que persiguen un estado perfecto y cuántas veces a nombre de la negación de toda violencia se pasa a una violencia sin límite.

Idealización e imagen

Es fácil constatar en la vida —sobre todo en análisis— que la idealización es un proceso que opera por medio de imágenes, que toma determinados momentos del pasado, aislándolos del conjunto, de la totalidad articulada y de la continuidad y confiriéndoles un valor de emblemas, como si en ellas se condensara todo el sentido o se contuviera la esencia de una relación, de una persona o de una época de la vida. Pero en realidad el sentido que así se ejemplifica con una imagen es más una proyección que una interpretación —incluso errada— puesto que lo que de esa manera se aísla, se separa de los antecedentes, de las consecuencias y las circunstancias que le imponen su interpretación objetiva —le confieren un sentido—, no es objeto de una interpretación propia, ya que la imagen ideada o recordada, el hecho o el gesto, son captados como manifestación de una esencia y no como síntoma de una problemática, efecto de una situación compleja.

Este procedimiento parece conferir un objeto a nuestros sentimientos de ternura, de compasión, de culpa, de amor, o a nuestra rabia; pero en realidad no hace más que retirar al pensamiento todo poder sobre nuestros sentimientos o estados de ánimo actuales. Ya que el poder corrector del pensamiento —y es este el que temporal-

za— es el poder de sostener la complejidad como tal, en su diversidad articulada, en lugar de desmembrarla en imágenes, acontecimientos, hechos, gestos y palabras entre los cuales siempre podrá escoger aquellos que correspondan a nuestros sentimientos actuales y que nos permitan creer que los recibimos como un efecto de la esencia del objeto que se manifiesta en la imagen. Este procedimiento puede consistir en la producción del momento mítico ya que, como dice Sartre, «no es raro, en efecto, que una memoria condense en un solo momento mítico las contingencias y las repeticiones de una historia individual». Y esto es válido, como se sabe, tanto para la memoria individual como para la memoria colectiva que produce igualmente su «momento». Levi-Strauss mostró muy bellamente hasta qué punto la ideología política y el relato histórico tienden a producir estos momentos míticos:

Para el hombre político y para quienes lo escuchan la Revolución Francesa es una realidad de otro orden... esquema dotado de una eficacia permanente que permite interpretar la estructura social de la Francia actual, los antagonismos que en ella se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. Así se expresa Michelet, pensador político al mismo tiempo que historiador: aquel día todo era posible... el porvenir se hizo presente... es decir, ya no había más tiempo, fue un relámpago de la eternidad.¹

De esta manera, en medio de un relato histórico se detiene el tiempo y se produce el acontecimiento intemporal, a la vez irreversible y premonitorio. También en la vida personal el acontecimiento absoluto, irreversible y premonitorio se produce continuamente, sea con características catastróficas o fundadoras de una nueva vida. El objeto vinculado a este acontecimiento es el objeto idealizado.

Más generalmente, es como si todos dispusiéramos de un inmenso álbum de recuerdos entre los cuales pudiéramos escoger a voluntad las escenas idílicas o frustradoras y dolorosas, según el afecto que en el momento nos ligue a un objeto determinado, y por medio de esa cuidadosa selección involuntaria nos parece que dicho afecto se desprende directamente del objeto que en realidad hemos construido con esa selección.

Lo que nos interesa subrayar es que en todos los casos se cree captar en la imagen mítica o en la selección unilateral de las imágenes, la esencia misma salvadora o destructora del objeto; que en la imagen se revela directamente su sentido absoluto y exclusivamente prometedor o amenazador. No sobra insistir en que el proceso de idealización que aquí trato de describir no se refiere solamente a la idealización en el sentido del «objeto bueno» sino igualmente a la idealización en el sentido de la producción del «objeto malo», o perseguidor; incluso es frecuente que los dioses de las religiones abolidas se conviertan en los demonios de las nuevas religiones —esto se ve también en política—. Podemos denominar desidealización patológica al proceso que consiste en convertir el objeto bueno en el malo, en lugar de relativizar al primero, situarlo en el conjunto de sus circunstancias, temporalizarlo y pensarlo; no son pocos ahora los «nuevos filósofos» —en verdad más nuevos que filósofos— que tenían hace poco a Marx por el profeta de una nueva humanidad y lo tienen ahora por responsable de los campos de concentración.

Pero volvamos ahora al fenómeno del sobreinvertimiento selectivo de ciertas imágenes y del anhelo de captar en ellas la esencia misma del objeto. Ocurre que necesariamente cuando valoramos a los otros de esa manera aspiramos a ser valorados de la misma manera y en consecuencia a ser acogidos absolutamente por otro o por otros como esencia y a producirles imágenes a través de las cuales puedan captarnos así. De este modo resultamos hipersensibilizados a todo aquello que pueda dañar la imagen que tratamos de producir, fenómeno que corrientemente solemos denominar *timidez*. Y como no se trata de una interpretación sino de la captura de una esencia en una imagen, quedamos, por decirlo así, en manos del testigo más o menos privilegiado, prestigioso o incluso cualquiera que vaya a acogernos fundando nuestro ser en la identidad, con la imagen que aprueba.

Acabamos de mencionar la timidez. No nos referimos aquí solamente a las manifestaciones evidentes del fenómeno como la angustia y el descontrol por no poder prever y dirigir el efecto que producimos en los otros, sino a la fuente del problema, que consiste precisamente en la sobrevaloración de las imágenes como indicado-

ras de esencia, sobrevaloración que empleamos para considerar a los otros; que se vuelve por lo tanto un criterio inevitable y amenazador de nuestra actualidad. Es posible, desde luego, escapar a la timidez por un procedimiento verdaderamente drástico como el que consiste en una identificación más o menos loca —quiero decir total— con una determinada función social codificada —el gerente, la secretaria, el barrendero, etc.— porque la locura puede consistir tanto en la pérdida de la identidad como en una identidad absoluta e inmutable. Lacan decía que loco es un hombre que se toma por Napoleón, aún si se trata de Napoleón². Pero si no se consigue este logro desastroso y sin embargo se mantiene vivo el principio del sobreinversión de la imagen, entonces la timidez seguirá siendo indicio de nuestra demanda de idealización aunque tratemos de evitar sus manifestaciones por medio de una negación imposible de los testigos molestos y un refugio en los testigos que creemos definitivamente seducidos. El problema no se resuelve sino cuando se abandona definitivamente el anhelo de ser captado y aprobado en un golpe de esencia y se valora en cambio la complejidad contradictoria de la vida, el trabajo como autoproducción riesgosa en el tiempo, como continuidad en permanente reinterpretación, la comunicación interhumana siempre incompleta e inscrita en condiciones específicas que no son la simple mirada.

Encanto y terror de la imagen

Pero la imagen —fantasía, recuerdo o percepción— no es una simple pantalla para proyectar nuestras emociones y pretender luego derivarlas de ella. Su encanto y su terror están fundados en el texto desconocido que viene a condensar. No es un «estado de ánimo», sino un drama oculto lo que resulta representado para el fóbico en la escena o situación que lo aterroriza. Pero precisamente es el carácter informulable del drama, su falta de movilidad y de productividad de sentido lo que condena al fóbico a una interpretación cerrada de la escena. Así mismo, en el otro extremo de la vida, están las imágenes del amor-pasión; gestos, actitudes, rasgos y acentos, en los que se lee condensada, no ya la amenaza de una identidad precaria sino la promesa de una nueva identidad, la

