

PASIÓN Y CONOCIMIENTO*

Todo lo que llamamos pensamiento no está formalizado o es formalizable, así se pueda asimilar a un juego mecánico (tesis de Church), pone en juego a la vez la imaginación y la pasión humanas. Sobre la imaginación ya he escrito abundantemente¹, así que me limito a recordar lo esencial. En los dos extremos del conocimiento, pero también constantemente en su mitad, está la potencia creadora del ser humano, a saber la imaginación radical. Es ella la que representa un mundo exterior formado así y no de otra manera; es ella también la que crea los axiomas, los postulados, los esquemas fundamentales que son base de la constitución del conocimiento; en fin es ella la que provee constantemente la hipótesis-modelos, las ideas-imágenes, que nutren toda apertura y toda elaboración. Dicho en otros términos, esta imaginación, en sí misma y en sus modos de operar esenciales, lo mismo que el imaginario social que funciona a nivel social-histórico como creación del colectivo anónimo, no está ni formalizada ni es formalizable. Por cierto, ésta también contiene siempre –como todo lo que es– una dimensión conjuntista-identitaria, para ser breve *ensídica*²; pero allí no está, tanto en sus operaciones como en sus resultados, lo esencial, como tampoco lo esencial está en las relaciones aritméticas entre los tonos en una fuga de Bach.

¿Por qué un computador no puede remplazar el espíritu humano? Porque está desprovisto de imaginación, porque no puede ir más allá ni más acá de las reglas que lo hacen funcionar (a menos

*Tomado de Ensayo y Razón, Año 2, número 3, septiembre 1997, Bogotá. Texto traducido del francés por José Malaver. Conferencia pronunciada en el verano de 1991 en el marco del Festival de Spoleto y publicado en Diogène, No. 160, octubre-diciembre 1992.

1. Ver "La découverte de l'imagination" (1978), en Les Carrefours du labyrinthe, II: Domaines de l'homme, Paris, Le seuil, 1986, p. 327-363, y, en último lugar, "Logique, imagination, réflexion" (1989), en L'Inconscient et la Science, R. Dorey (éd.), Paris, Dunod, 1991. Una reelaboración aparece con el nombre de "Imagination, imaginaire, réflexion", en Les Carrefours du Labyrinthe V, p. 227 sgs.).

2. Sobre este término, ver por ejemplo "La logique des magmas et la question de l'autonomie", en Domaines de l'homme, op. cit., p. 385-418.

que se le haya especificado esto como regla, y evidentemente, en este último caso, le sería imposible plantear una nueva regla capaz de conducir a resultados con sentido); y porque está desprovisto de pasión, es incapaz de cambiar bruscamente el objeto de su investigación ante la aparición de una nueva idea insospechada hasta entonces y de la cual se ha enamorado. Ni el uno ni el otro de estos déficits pueden ser colmados por funcionamientos aleatorios.

La paradoja de la relación entre pasión y conocimiento

De entrada parece absurdo aproximar los términos pasión y conocimiento, que en apariencia se excluyen absolutamente el uno al otro. Un individuo medianamente educado, conocedor de la mayoría de los filósofos, afirmaría probablemente que esta relación sólo podría ser negativa, la pasión (así como la imaginación, "la loca de la casa") sólo puede perturbar o corromper el trabajo del conocimiento que exigiría del sabio frialdad y desprendimiento. Sería fácil responderle que toda gran obra de conocimiento ha sido movida por la pasión y la absorción tiránica por un sólo objeto —desde Arquímedes que muere al no dejarse perturbar mientras hacía sus círculos en la arena, hasta la escritura febril de Evariste Galois que consigna sobre el papel sus teoremas durante la noche que precedió su fatal duelo—. Nuestro interlocutor hipotético pero probable, podría reprocharnos que él no estaba tomado por la pasión misma de conocer, por el objeto del conocimiento o la verdad, sino por las pasiones extrínsecas, impuras: la envidia, el odio y el resentimiento, el amor al dinero, al poder o incluso a la gloria, o aún, y sobre todo, por el egoísmo del investigador que se confunde con "sus" ideas y "sus" resultados.

Si traemos a cuento a Hegel, podríamos responderle que, como en los otros, en este dominio también la astucia de la razón sabe poner bien a su servicio las pasiones menos nobles. ¿Cuántas veces la rivalidad de los maestros o las escuelas, por motivos confusos (Newton-Leibniz, Kronecker-Cantor...), no jugó un rol motor en el desarrollo del conocimiento? Sobre todo hoy en día ¿quién se atrevería a sostener que la pasión del poder, del célebre cueste lo que cueste, del dinero mismo, no son estímulos potentes de la búsqueda científica —como lo muestra abundantemente la verdadera competencia contemporánea por la prioridad—?

Podemos, y debemos, entrar en un estrato más profundo, y para

esto, debemos dar un sentido más riguroso al término pasión. Se puede decir, con Piera Aulagnier³, que hay pasión cuando el objeto de placer se transforma en objeto de necesidad; dicho de otra manera, cuando el objeto no podría faltar, cuando el sujeto no puede concebir su vida sin la posesión, absorción, búsqueda, en resumen: la identificación con el objeto de la pasión, deviene un asunto de vida o muerte. ¿Esta relación existe en el dominio del conocimiento? Ciertamente. No es sólo la experiencia la que lo muestra, son consideraciones por así decir *a priori* las que nos obligan a admitir que no puede haber obra de conocimiento sin pasión tal como la hemos definido, sin la dedicación total del sujeto a su objeto. Pero ¿cuál es, en el caso del conocimiento, este objeto?

El conocimiento comienza por la interrogación: qué es... o: por qué..., etc., pero sólo deviene conocimiento, incluso en el caso de la filosofía, si termina en ciertos resultados. Es necesario insistir sobre el último punto, en una época en la que sólo se habla de interrogación, de indeterminación, de deconstrucción y de pensamiento débil.

¿Qué es entonces lo que puede ser investido por la pasión de conocer?

La primera respuesta que se presenta es, evidentemente: la verdad. Y no es necesario entrar en la discusión filosófica de la pregunta, ¿qué es la verdad? para afirmar, en una primera aproximación, que la verdad tiene relación con los resultados del conocer. Pero es aquí donde las paradojas resurgen. La pasión de la verdad no puede estar separada de la pasión por los resultados en los que esta verdad se encarna o parece encarnarse para el investigador, el científico, el pensador. En otros términos, esto puede conducir, y lo conduce muy a menudo, a una fijación en estos (sus) resultados, con los cuales se identifica de algún modo, hasta el punto de que su puesta en cuestión puede ser resentida por él como una puesta en cuestión de su propia identidad de su mismo ser. El narcisismo del sujeto necesariamente se extiende hasta englobar —y no sólo en el dominio del conocimiento— los productos del sujeto; los objetos que a partir de entonces serán investidos de manera categórica e incondicional.

Por lo tanto este investimento, que transforma la verdad en objeto poseído y que a menudo, en filosofía sobre todo pero no exclusivamente, está ligado a un sistema, es contradictorio con el motivo y el motor inicial de la búsqueda de la verdad. Esta situación termina deteniendo el movimiento de la interrogación, al prohibir a éste volver sobre sus resultados y sobre los pos-

3. Piera Aulagnier, *Les Destins du plaisir*, Paris, PUF, 1979, p.14 y 163 sgs.

tulados que los han hecho posibles. Allí se encuentra una de las raíces del dogmatismo y el fanatismo en el dominio del conocimiento. ¿Hay una salida a este dilema:

- apasionarse por los resultados, sin lo cuales la verdad permanece como un fantasma (o mejor, una idea reguladora kantiana, con las antinomias que de allí emergen) con el riesgo de fijarse sobre éstos mismos;
- apasionarse por la búsqueda de la verdad misma, es decir, por la interrogación sin límites, corriendo el riesgo de olvidar que esta interrogación permanecería suspendida en el aire por falta de puntos fijos?

La respuesta es múltiple. En el plano filosófico, ésta impone una nueva idea de la verdad como relación abierta entre una interrogación y sus resultados, como movimiento *sui generis* que va y viene entre procesos y estaciones, entre cruzamientos y reencuentros ("correspondencia"). En el plano psicoanalítico, ésta obliga a admitir un tipo de investimento singular, e históricamente nuevo, el investimento de sí como fuente creadora y la actividad del pensamiento mismo como tal⁴. ¿Bajo qué condiciones se puede investir el conocer como proceso y actividad y no simplemente como resultado? y ¿en qué medida se puede investir el sí mismo como origen y actor de este proceso?

Aspectos filosóficos

"Si ustedes me dijeran, "Sócrates, te liberamos, con la condición de que mientras tanto abandonarás esta búsqueda y no filosofarás más...", yo les diría... que no dejaré de filosofar... la vida sin examen no es vivible (o de *anexetastos bios ou biôtos*)⁵. Sócrates muere sin duda en función de muchos factores y motivos, pero sobre todo porque el examen, la interrogación, devinieron el objeto de su pasión, sin los cuales la vida no vale la pena ser vivida. Notémoslo bien: Sócrates no habla de verdad; siempre proclamó, así sea irónicamente, que la única cosa que sabía con certeza era que no sabía nada. Habla de *exetasis*, examen, interrogación. Las dos fibras que hemos separado se distinguen aquí claramente: la pasión, que hace que su objeto valga la vida; y la naturaleza de este objeto no como posesión, sino como búsqueda e investigación, actividad examinante.

En *El Fedro* y sobre todo en *El Banquete*, por boca de Diotima, Platón sitúa la pasión amorosa, el Eros, en el fundamento del conocer, como, por lo demás, de todo lo que vale verdaderamente en

la vida humana. Aristóteles comienza *La Metafísica* con la famosa frase "Todos los seres humanos desean por naturaleza el saber". Es sorprendente el contraste con los Tiempos Modernos: con la excepción de Spinoza para quien el conocimiento de tercer género, intuición verdadera, es *amor Dei intellectualis*, amor intelectual de la substancia (y es necesario resaltar que el término *intellectualis* atenúa singularmente el término *amor*), se constata que de Descartes a Husserl y Heidegger, sin olvidar la filosofía anglosajona, conocer deviene un asunto estrictamente intelectual. Esto se puede ilustrar con el sólo ejemplo del gran Emmanuel Kant.

Kant, como se sabe, plantea la pregunta de los "intereses del ser humano", y la despliega en tres momentos: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? La inmensa elaboración del primer momento deviene una búsqueda sobre lo que él llama las condiciones trascendentales del conocimiento, dicho de otra manera sobre la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* (juicios necesarios y no tautológicos)? El resultado de la investigación, desde el punto de vista que nos interesa aquí, es la construcción de un ego trascendental, en el cual la "imaginación" juega un cierto rol; pero ese rol, subordinado a los requisitos de un conocer asegurado, consiste en la producción perpetuamente inmutable de formas dadas de una vez por todas. Al mismo tiempo, este ego trascendental está, por construcción necesaria, totalmente desencarnado, no sólo somática, sino también psíquicamente. Es una máquina mental —diríamos hoy en día una especie de computador—. Por lo demás se trata de dos computadores más que de uno, que no se comunican entre ellos. Kant en efecto establece una escisión abismal entre sujeto trascendental y sujeto psicológico. El uno se supone (se postula) que funciona bajo el único requisito de la producción de juicios *a priori*; el otro está sometido a las leyes de la psicología empírica, emite entonces juicios no motivados, sino determinados (en el sentido de las ciencias de la naturaleza) por causas psíquicas. A pesar de ciertas expresiones de Kant (cuando habla por ejemplo en el *Esquematismo* de una "fuerza escondida en las profundidades del alma humana"), no se puede incluso decir que esta alma está, en él, dividida en dos; más bien se debe decir que ésta, está

del todo del lado del hecho puro (sometida a la cuestión *quid facti*), y mira sin esperanza hacia el otro borde del abismo donde brillan el requisito tras-

4. Ver mi texto "Epilégomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science" (1968), en *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 61-63.

5. Platón, en la "Apología de Sócrates", 29c-d. 38a, trae a cuento dos ocasiones en las que se le ofreció a Sócrates la libertad (o el exilio) a condición de que permaneciera tranquilo, y en las dos ocasiones él se rehusó.

cidental y la idea de una moralidad pura (los únicos capaces de responder a la cuestión, *quid juris*). O mejor, existe una escisión entre una conciencia trascendental (o una razón práctica), de la que no se sabe si representa un puro deber ser inaccesible (caso en el cual estaríamos entregados a un relativismo empírico) o la realidad efectiva de "nosotros hombres", *wir Menschen* (seríamos entonces totalmente exteriores a la naturaleza)– y la psique empírica, la cual incluso cuando dice la verdad (o hace el bien) sólo puede decirlo (o hacerla) por malas razones (empíricas o impuras)–. En el campo del conocimiento, en todo caso, esta alma empírica sólo podría ser fuente de perturbaciones y errores, cuando por ejemplo, la "imaginación empírica" o, aún peor, las pasiones, interfieren (pero uno se pregunta cómo) con el funcionamiento de la conciencia trascendental.

Para no meternos en una larga discusión, debemos limitarnos a algunas aseveraciones que de acuerdo con lo que he expuesto, espero, las hará por lo menos plausibles.

Lo que nos importa es el conocimiento efectivo de los sujetos efectivos, no un fantasma trascendental ni una idealidad inaccesible. Paradoja solamente aparente, la preocupación exclusiva con esta última sólo puede conducir al escepticismo y el solipsismo.

Estos sujetos efectivos son siempre sujetos social-históricos. Su socialidad y su historicidad no son escorias, accidentes u obstáculos, sino condiciones positivas esenciales de su acceso a un conocimiento. Esto es claro desde el hecho de que no hay pensamiento sin lenguaje y que éste sólo existe como institución social-histórica.

Estos sujetos efectivos son también sujetos en el sentido pleno del término, no simples productos de las condiciones social-históricas, sino sujetos para sí y, más particularmente, psiquismos humanos.

Regresemos un paso. ¿Cuáles son no las condiciones de posibilidad, sino los componentes de la efectividad requeridos para que un ser para sí cualquiera (desde la bacteria hasta el humano) exista y emprenda una actividad cualquiera?

La existencia efectiva de un para sí implica que éste:

- cree un mundo propio, se sitúe el mismo e interactúe mínimamente con el substrato de ese mundo según los modos que le son dictados por la constitución de su mundo propio;
- persiga ciertos objetos y huya de otros (sin lo cual dejaría de existir);
- evalúe positivamente o negativamente los objetos y los resultados de sus actividades.

a) Por este hecho, ésta desborda ampliamente la "fe perceptiva" de Merleau-Ponty y la condiciona.

Traduzcamos esto al lenguaje de la psique humana: la psique debe crearse una imagen del mundo y de su lugar en éste; debe desear y detestar; debe experimentar placer con los objetos que desee y displacer con los objetos que detesta.

Pero también, la psique sólo puede existir si es socializada. Esto significa que ella recibe, para lo esencial, su imagen del mundo y de sí, sus objetos de investimento, sus criterios de valoración y sus fuentes de placer y displacer de la sociedad en que se encuentra.

Estas imágenes, estos objetos, estos criterios son investidos pasionalmente por la psique singular, así como por el colectivo social en la que ésta se encuentra sumergida, y sin este investimento, ni la una ni la otra podrían existir. Estas consideraciones no son ni empíricas ni trascendentales. Pertenecen a la ontología del ser humano, individual y colectivo, y su relación con el mundo que crea y hace ser al hacerse ser. Este ser y esa relación sólo existen como social-históricos y es la dimensión central de todas estas cuestiones. Abordaremos brevemente uno de esos aspectos.

Creencia, conocimiento, verdad

El investimento apasionado de la imagen de sí y del mundo del que hemos hablado, no es aún, en sí mismo, relativo a un conocimiento. Pertenece al dominio de la creencia. La creencia está por todas partes donde existe el ser humano, como individuo o como colectividad. Vivir es imposible sin una creencia pragmática en el ser, así como en el curso regular de las cosas del mundo. Esta creencia la compartimos sin duda con todo ser viviente –incluso si somos los únicos para los cuales ésta sea más o menos explícita y consciente–. Pero para los humanos, esta creencia va más allá del ser perceptible de las cosas del mundo y sus relaciones^{a)}. Esta es también y sobre todo creencias en las significaciones que mantienen unido al mundo, la sociedad, la vida y la muerte de los individuos. Es la contraparte subjetiva de la institución imaginaria de la sociedad. Sus contenidos (u objetos) son, en su casi totalidad, de origen y naturaleza sociales; sólo son individuales marginal y accidentalmente, ya que dependen de la experiencia individual y las idiosincrasias. Es por esto que son casi en todas partes, y casi siempre, incuestionables. Se puede poner en cuestión tal hecho material, no las significaciones imaginarias de la sociedad. La institución de la sociedad siempre ha sido fundada, asegurada y sancionada

por la religión, en el sentido extenso del término)⁶; y ningún creyente pondrá en duda los dogmas de su religión. Incluso en sociedades mal que bien separadas de la institución religiosa, como ciertas sociedades contemporáneas, es innumerable la cantidad de ideas que un ciudadano normal nunca pensaría poner en duda. El cree en ello, sin, incluso, necesariamente saber que *cree* (él cree que *sabe*).

El conocimiento, en el único sentido que nos importa aquí, comienza cuando se inicia un proceso de interrogación y búsqueda que pone en cuestión las creencias de la tribu y crea así una brecha en el nicho metafísico en el que se ha constituido la colectividad. Esta se apoya necesariamente en la creencia: como lo subrayaban Bohr y Heisenberg, las extrañezas de la relatividad general y de la teoría cuántica suponen el mundo de la experiencia común y deben ser confirmadas en éste. Pero ésta cuestiona la creencia y, por regla general, subvierte las significaciones y el sistema de sentidos dados y establecidos.

Seguramente, la distinción no está siempre bien delimitada en la efectividad histórica y existen zonas intermediarias entre las dos. Para tomar el ejemplo más dicente, en las tres religiones monoteístas el contenido de las creencias puede ser el objeto de una interrogación—generalmente sobre el “verdadero sentido” de los textos sagrados— que ha alimentado largas disputas entre los sabios (y un buen número de masacres también). Pero esta interrogación está necesariamente limitada, en el sentido matemático del término: debe permanecer siempre más acá del postulado de la verdad última indiscutible, es decir, revelada de estos textos)⁷.

La creencia como el conocimiento son creaciones de seres para sí—seres vivientes, psique, sociedad—. Pero esta creencia se establece en la clausura; es suficiente con que le permita al para sí considerado existir en el mundo, ella constituye su medio vital. Es por esto que, en el simple viviente en su totalidad, y en los humanos en su parte instrumental, la creencia debe

ser, de una otra manera, adecuada a lo que es. Pero esta limitación termina cuando consideramos la parte verdaderamente importante de las creencias humanas—su parte imaginaria, la que se relaciona con la significación—. Para ésta, la única restricción importante es la clausura del sentido, la “capacidad” de responder a toda pregunta que puede surgir en la sociedad considerada.

Es esta clausura la que es rota por la interrogación y el proceso de conocimiento, la cual se somete por sí misma a otra restricción: *logon didonai*, dar cuenta y razón, y rechazar todo lo que se substrahe a la pregunta. Esta restricción se resume en dos exigencias: de coherencia interna y reencuentro con lo que es. Estas dos exigencias ya en sí mismas resaltan nuevas preguntas. Por esta razón, la interrogación es interminable.

¿Cómo una actividad tal puede ser investida por el sujeto? y ¿cuál es el sentido que tiene para la psique? Esta es la pregunta que vamos ahora a desarrollar.

Aspectos Psicoanalíticos

Estas actividades psíquicas particulares: creer, pensar, conocer, deberían ser un objeto de preocupación central de la teoría psicoanalítica, puesto que, después de todo, éstas son los presupuestos mismos de su existencia. Sin embargo, su elucidación fue apenas empezada por Freud, y permanece más o menos en el mismo estado en sus sucesores⁸.

En una primera concepción (*Tres Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*⁹), Freud invoca una pulsión de saber—*Wissstrieb*—, cuyo estatuto, hay que reconocerlo, es el menos extraño. Siguiendo lo que Freud escribe en otra parte (*Trieb und Triebchickäle*, 1915), la pulsión es “la frontera ente lo somático y lo psíquico”: ésta tiene necesariamente una “fuente somática” y una “delegación” en la psique por medio de una representación (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*). Se ve difícilmente lo que podría ser una “fuente so-

6. Ver mi texto “Institution de la société et religion” (1982), en *Domaines de l’homme*, op. cit., p. 364-384.

7. Así Agustín (*Confesiones*, XII, XVI) acepta discutir con todos los oponentes posibles, pero no con aquellos que rechazan la autoridad de la Santa Escritura).

8. Está por fuera de la cuestión considerar aquí la literatura psicoanalítica secundaria sobre la pregunta, que por lo demás, no ha aportado gran cosa. Una notable excepción constituyen los trabajos de Piera Aulagnier. Ver en especial el libro citado en la nota 3, *La Violence de l’interprétation*, Paris, PUF, 1975, y *Un interprète en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986.

9. *Gesammelte Werke*, V, p. 95-97; Standard Edition, VII, p. 194-197. De hecho, como se sabe (cf. la Editor’s Note, p. 126, S.E., VII), la sección sobre las teorías sexuales infantiles en los Tres ensayos fue agregada en la edición de 1915. Pero esto no cambia nada al argumento del texto, puesto que este agregado no hace más que retomar para lo esencial un texto de 1907. *Über infantile Sexualtheorien* (G.W., VII, p. 171-188; S.E., IX, p. 207-226), y allí agrega la noción y el término de *Wissstrieb*, sobre el cual dice que “éste no puede ni ser contado entre los componentes pulsionales elementales, ni ser subordinado exclusivamente a la sexualidad”, pero que “corresponde por una parte a una forma sublimada de dominio, y por otra aparte, trabaja con [utilizando] la energía [libidinal] del placer de ver [o deseo de ver, *Schau-lust*]”, G.W., V, p. 95. La pregunta sobre la pulsión de saber o la pulsión de búsqueda en Freud, de su naturaleza y sus objetos privilegiados (así como la pregunta “¿de dónde vienen los niños?”, y “¿cuál es la diferencia entre sexos?”), y del desarrollo de estas nociones en la historia de su pensamiento merecería aun largo examen que no pueden ser comprendido aquí.

mática" de una "pulsión de saber". Se debe por cierto recordar que en 1907 Freud no estaba aún en posesión de una teoría elaborada de las pulsiones, y que lo que está en cuestión en los *Tres Ensayos* así como en *Las Teorías Sexuales Infantiles* es la curiosidad sexual del niño. Esto suministra por cierto, a esta "pulsión, cierta respetabilidad psicoanalítica, pero no permite franquear el paso enorme que separa curiosidad sexual infantil y religión, teorías cosmológicas o teoremas sobre los primeros números. ¿Por qué las vacas no tienen religión –o por qué los animales sexuados en general no producen teorías sexuales infantiles e incluso parecen desprovistos de toda curiosidad a este respecto, yendo en general directo al objetivo? La respuesta sería sin duda –o, en todo caso, debería ser– que la función sexual de los animales es plenamente "instintiva", a saber, con vías y objetivos predeterminados, constantes, asegurados y funcionales, mientras que en los humanos la función sexual no está relacionada con un "instinto", sino con una "pulsión".

¿Qué decir de esta diferencia que, después de todo, comanda en la óptica freudiana la diferencia entre animalidad y humanidad? Ni el texto de 1915 ni los otros, afrontan directamente esta pregunta. Más bien se puede constatar en Freud a la vez una pluralidad de esbozos de respuesta como también un evitamiento del problema. En uno de los extremos se sitúa la tesis "biologista" que, llevada al límite, conduciría a borrar esta diferencia. Freud, por cierto, no lo hace, pero uno puede preguntarse lo que lleva a extender la lucha de Eros y Thanatos a todo el reino de lo viviente y en especial a creer reencontrar la pulsión de muerte en los organismos más elementales¹⁰. En el otro extremo se sitúa la declaración, muchas veces repetida, de que no conocemos nada de esta cualidad esencial de una parte al menos de los fenómenos psíquicos en el humano, la cualidad consciente. Por momentos la invocación de "nuestro Dios Logos" (*El Porvenir de una ilusión*) hace pensar en la postulación de un atributo irreductible de lo humano, que sería la racionalidad. Pero evidentemente ni la racionalidad implica la consciencia (todo depredador actúa racionalmente) ni la consciencia implica la racionalidad (como lo muestra la observación más somera del comportamiento humano, individual y colectivo). El mito fundador de *Totem y Tabou* podría del todo dar cuenta del origen de una creencia "religiosa" específica, más no de la consciencia, la racionalidad explícita o la actividad que conoce. Es útil agregar que no se podría por lo demás vincular el movimiento del conocimiento

a otro "instinto", como el de conservación, éste también universal en lo viviente, e incluso derivar una "racionalidad" genéticamente superior en el humano, puesto que ésta sólo podría conducir, a lo mejor; al acrecentamiento de un saber puramente funcional e instrumental al servicio de la satisfacción de "necesidades" perpetuamente idénticas.

Es importante insistir sobre la cuestión, en los parámetros mismos establecidos por Freud. ¿Por qué habría –por qué, de hecho y en efecto, hay– en los niños humanos una curiosidad sexual que está ausente en los pequeños de los otros mamíferos? y ¿por qué conduce ésta a las extrañas teorías sexuales infantiles? Sería risible pretender que la causa de esto es que las actividades sexuales parentales en los humanos son "ocultas"; la observación por los niños de las actividades sexuales animales ha sido la regla en todas las sociedades humanas, con la excepción (no muy segura) de las guarderías victorianas. La "curiosidad sexual" sólo podía suscitar una búsqueda en función de otro factor que abordaremos pronto.

Sin embargo Freud provee, se podría decir involuntariamente, el marco en el cual podemos reflexionar nuestra pregunta.

Escribí más arriba que Freud no afronta jamás directamente la discusión de la diferencia entre animalidad y humanidad, lo que es exacto. Pero el texto de 1915 sobre "Las pulsiones y sus destinos", si se comprende correctamente –lo que no ha sido hasta ahora el caso–, ofrece, de manera profunda, el origen de una respuesta. La pulsión, cuya fuente es somática, pero que para hacerse entender de la psique debe hablar el lenguaje de ésta, induce en la psique una representación que hace el oficio de delegada o embajadora (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*). Hasta aquí, no hay ninguna diferencia con una psique animal. La diferencia aparece cuando se constata –lo que Freud no hace, pero es cierto que no era en ese momento su temática– que esta representación es constante en el animal y variable en el humano. Sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que, para cada especie animal, la representación "representativa" de la pulsión es fija, determinada, canónica. La excitación sexual es provocada cada vez más por las mismas representaciones estimulantes, el desarrollo del acto está, en lo esencial, estandarizado. (Se podría decir lo mismo para las necesidades nutritivas, etc). Si hay excepciones a esto, éstas son verdaderamente excepciones o aberraciones. Pero en los humanos, la excepción es, por así decirlo, la regla. En términos psicoanalíticos, no existe un

10. Ver por ejemplo G.W., XIII, 269(Das Ich und das Es), XIV, 478 (Unbehagen in der Kultur), XVI,22 (Warum Krieg) y 88 (Endliche und unendliche Analyse).

representante canónico de la pulsión a través de la especie, ni incluso para el mismo individuo en circunstancias o momentos diferentes.

A la pregunta: ¿por qué esta diferencia? la respuesta no es difícil: la función representativa –componente esencial de la imaginación– provee al animal los mismos productos, mientras que ésta se separa, se libera o se distorsiona, como se quiera decir, en el humano. Lo viviente en general posee una imaginación funcional cuyos productos son fijos, el humano una imaginación desfuncionalizada cuyos productos son indeterminados. Esto va a la par, en el humano, con otro rasgo decisivo: el placer de representación tiende a primar sobre el placer de órgano (un sueño puede ser tan placentero como un coito). Este hecho es a su vez condición necesaria (más no suficiente) de la emergencia de otro proceso únicamente característico de los humanos (del cual Freud reconoce a la vez la importancia y la oscuridad): la sublimación. Para el ser humano son fuente de placer (y capaces de dominar sus necesidades biológicas o incluso de oponerse a su simple conservación) los investimentos de objetos y las actividades que no sólo no procuran ningún placer de órgano y no podrían procurar ninguno, sino cuya creación y valoración es social y su dimensión esencial no es perceptible¹¹.

Esta elucidación puede y debe ser completada a partir de otro elemento desarrollado por Freud (ya en los *Tres Ensayos*): el deseo de “dominio” de la realidad (y esto incluye el cuerpo propio del sujeto). ¿Cuál es el estatuto y el origen de ese deseo de dominio? Y ¿cuál es su relación con la curiosidad sexual? La respuesta a estas dos preguntas nos lleva a separarnos de Freud (mas no a traicionarlo). El deseo de dominio es la actualización y la transposición en la “realidad” de la omnipotencia narcisística originaria, del sujeto monádico¹² (que Freud llamaba “omnipotencia mágica del pensamiento” y la encontraba, a justo título, en el inconsciente de todos, tanto niños como adultos). Dicho en otros términos esta omnipotencia sobre las representaciones (para la psique, la representación es el género, la “realidad”, la especie), y ésta está al servicio del principio del placer, el cual es la base del sentido. En el origen de la psique, una representación “con sentido” es una representación fuente de placer y una representación fuente de displacer es sin-sentido (como una cacofonía). La matriz del sentido es: todo se mantiene unido, todo debe mantenerse unido y ese mantenerse unido es buscado, positivamente valorado,

como fuente de placer. El placer de órgano mismo es mantener unido el objeto fuente de la satisfacción y la zona erógena que le corresponde. El coito es copulación, es decir, reunificación de lo separado (cf. Aristófanes en “*El Banquete*”).

Por otra parte, la curiosidad sexual en el niño apunta esencialmente a responder la pregunta ¿de dónde vienen los niños? formulación abstracta y generalizada de la pregunta: ¿de dónde vengo? Esta pregunta sólo tiene sentido sobre el fondo de una interrogación sobre el origen –que es un aspecto y un momento de la pregunta sobre el *sentido* (aspecto y momento de las causas y condiciones del sentido)–. Más que leche o sueño, la psique requiere sentido; ésta exige mantener unido, *para ella*, lo que se le presenta aparentemente sin orden y sin relación. La pregunta sobre el origen es una cuestión del orden y del sentido en la dimensión temporal (“histórica”). La pregunta sobre el origen rompe la plenitud del presente, ésta presupone entonces la creación de un horizonte temporal propiamente dicho (obra de la imaginación radical del sujeto): horizonte con un comienzo, nacimiento y comienzo, horizonte en desarrollo, horizonte en proyecto pero también horizonte de la muerte. Es claro que esta temporalización sólo se puede hacer en combinación con la socialización de la psique, que la produce y la obliga a reconocer un mundo cada vez más diferenciado. Pero este aspecto no nos puede retener aquí.

Responder con una teoría sexual infantil a la curiosidad sexual, es, por parte del niño, tratar de instaurar la matriz de su pensamiento sobre su origen; dicho de otra manera, esbozar un sentido de su historia. Es lo que se prolongará en adelante sobre la cuestión del origen de todo, a la cual la teología y la cosmología socialmente instituidas, darán siempre una respuesta. Digámoslo de otra manera: la curiosidad sexual tiende a un cierto dominio, y el dominio como tal está también siempre sexualmente connotado. (Los avatares mediante los cuales esto se liga también a un dominio instrumental al cual Freud daba una gran importancia, como se ve en *El Porvenir de una ilusión*, no puede detenernos aquí).

Sea que se trate de la curiosidad sexual, del dominio, o de las fuentes de placer, la ruptura con la animalidad está condicionada por la emergencia de la imaginación radical de la psique singular, y por el imaginario social en tanto fuente de las instituciones, por lo tanto de los objetos y actividades que pueden nutrir la sublimación. Esta emergen-

11. Ver mi libro *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, cap. VI, en particular p. 420-431, “L'état du sujet aujourd'hui”, *Le Monde morcelé*, op.cit., p. 189-226; y “Logique, imagination, réflexion”, cité supra, cita 1.

12. Ver *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., cap. VI, p. 371-420.

cia destruye la regulación "instintiva" del animal, agrega al placer de órgano el placer de representación, hace surgir la exigencia del sentido y la significación y responde a ésta por la creación, a nivel colectivo, de las significaciones imaginarias sociales que dan cuenta de todo lo que puede, cada vez, presentarse a la sociedad considerada. Estas significaciones, establecidas por objetos socialmente instituidos, desexualizados y esencialmente imperceptibles, son investidas por los sujetos singulares bajo pena de muerte o locura. Es el proceso de este investimento y sus resultados al que debemos llamar sublimación¹³.

Pero la sublimación es condición del conocimiento, no es conocimiento. Puesto que en casi todas las sociedades, sus objetos son *creencias* incuestionables –el mundo reposa sobre una gran tortuga, o bien Dios lo creó en seis días, después de lo cual descansó, etc. –que aseguran la saturación de la exigencia del sentido, al dar respuesta a todo lo que puede ser– de manera sensata para esta sociedad–, objeto de pregunta, y la *clausura* de la interrogación instaura una fuente última y católica de la significación. Para elucidar el origen del conocimiento, debemos ir más lejos.

Conocimiento y pasión de la verdad

Atrevámonos a contradecir a Aristóteles. Lo que la psique, tanto como la sociedad, desea, y lo que ambas necesitan, no es el saber, sino la creencia. La psique nace por cierto con la exigencia de sentido, o mejor, nace en lo que es sentido para ella. Sentido que permanecerá como el modelo durante toda su vida: la clausura sobre sí de la mónada psíquica y la plenitud que la acompaña. Clausura y plenitud que sólo pueden ser rotas, bajo la presión a la vez de la necesidad corporal y la presencia del otro humano del que depende la satisfacción de esa necesidad. La no-satisfacción de la necesidad aparece y sólo puede aparecer como no-sentido ("el fin del estado de tranquilidad psíquica", escribe Freud); por lo tanto, el que asegura la satisfacción de esa necesidad es pronto erigido en posición de Amo del sentido –la Madre o su sustituto–.

Bajo su primera forma, la interrogación es un momento de la lucha de la psique para salir del sin-sentido y de la angustia que éste hace surgir. (El sin-sentido sólo puede aparecer en esta etapa como amenaza de destrucción de sí). A esta angustia se responde con la búsqueda del dominio, como dominio del sentido (el cual es al principio efectivamente total y aparece como dominio "alucinante" o "delirante").

La búsqueda de sentido es búsqueda de la puesta en relación de la dispersión de los "elementos" que se presenta, ligada con el placer que proviene de la restauración más o menos lograda de la integridad del flujo psíquico: coalescencia restablecida de la representación, del deseo, del afecto. Es esto, el sentido del sentido considerado desde el punto de vista psicoanalítico, y no es difícil ver en ello la relación con el sentido del sentido en filosofía (*eudaimonia* de la vida teórica).

Búsqueda e interrogación están generalmente saturadas por las significaciones imaginarias sociales que el ser humano absorbe e interioriza durante ese duro despegue que es su socialización. Y estas significaciones, ellas mismas, son casi siempre instituidas en la *clausura*, puesto que la exclusión de la interrogación es el primer y el mejor medio de asegurar la perpetuación de su validez. Se dirá que la "realidad" podrá ponerlas de nuevo en cuestión –pero la "realidad" misma sólo es, para cada sociedad, lo que constituye la red de significaciones instituidas e interpretadas por ésta–. Sólo las significaciones puramente "instrumentales", o mejor, la dimensión instrumental de ciertas significaciones, pueden ser a veces corto-circuitadas por la prueba de la "realidad".

Lo que es entonces pasionalmente investido es la "teoría" social instituida, a saber las creencias establecidas. El modo de adhesión es aquí precisamente el *creer*, y la modalidad afectiva de ese creer es la *pasión*, que se manifiesta casi siempre como fanatismo. La pasión en efecto alcanza el máximo de su intensidad por el hecho de que el individuo socializado debe, bajo pena de un no-sentido de él mismo y de todo lo que lo rodea, identificarse a la institución de su sociedad y a las significaciones que ésta encarna. Negar la una o las otras, es la mayor parte del tiempo suicidarse físicamente y casi siempre suicidarse psíquicamente. El reverso evidente de esta pasión, de este amor sin límites por sí y los suyos es el odio de todo lo que niega estos objetos, a saber el odio a las instituciones y las significaciones de los otros y de los individuos que las encarnan.

Tal ha sido y tal es en principio el estado de la humanidad casi siempre y casi por todas partes. Pero no hablaríamos de conocimiento, como opuesto a la creencia, si este estado no hubiera sido alguna vez roto. Y lo fue efectivamente al menos dos veces, en la Grecia antigua y en Europa occidental, después del cual los efectos de esta ruptura devinieron potencialmente accesibles a todo ser y a toda colectividad humanas.

No podemos saber "por qué" esta ruptura se

13. Ver los textos citados en la cita 11. El término "sublimación" aparece por primera vez en Freud en los Tres Ensayos.

produjo, y a decir verdad la pregunta no tiene sentido; la ruptura ha sido creación. Pero podemos caracterizar más precisamente su contenido. Resurgimiento de la interrogación que no acepta más ser saturada por las respuestas socialmente instituidas, ésta es conjuntamente creación de la filosofía, es decir puesta en cuestión indefinidamente abierta de los ídolos y las certidumbres de la tribu, incluso si se trata de la tribu de los sabios, y creación de la política democrática, es decir puesta en cuestión igualmente abierta de las instituciones efectivas de la sociedad y apertura de la interrogación interminable de la justicia; en fin, y sobretodo, fecundación recíproca de estos dos movimientos¹⁴.

Si nos restringimos al dominio del pensamiento propiamente dicho, lo que deviene desde entonces objeto de pasión es la búsqueda misma, como lo dice bien el término *philosophia*, no es sabiduría adquirida y asegurada de una vez por todas, sino amor o Eros de la sabiduría.

Este paso tiene una triple condición: ontológica, social-histórica y psíquica.

Esta claro que el proceso de conocimiento presupone dos condiciones que tienen relación con el ser mismo y de las cuales, curiosamente, sólo una sola fue tomada en consideración por la filosofía heredada. Para que haya conocimiento, es necesario que al menos alguna cosa del ser sea *conocible*, puesto que visiblemente un sujeto, cualquiera que sea, no podría jamás conocer nada de un mundo absolutamente caótico. Pero es necesario también que el ser no sea ni "transparente", ni exhaustivamente conocible. La simple existencia de seres para sí nos asegura una cierta estabilidad y ordenamiento de al menos un estrato del ser— su primer estrato natural, con el cual lo viviente tiene relación—, lo que para la existencia de una historia del conocimiento tiene pesadas implicaciones ontológicas. Esta historia muestra en efecto que el ser no es de tal manera que una primera interrogación o un primer esfuerzo de conocimiento puedan agotarlo. Si se continúa la pregunta se constata que estos hechos sólo son pensables estableciendo una estratificación y fragmentación del ser¹⁵.

14. Es sin duda en esta conjunción y fecundación recíproca de la búsqueda teórica y de la actividad propiamente política (instituyente) que es necesario buscar la singularidad de Occidente, por oposición a las filosofías más o menos acósmicas o, en todo caso, apolíticas de Asia y a las instituciones "democráticas" pero "cerradas" de ciertas sociedades arcaicas.

15. Ver mis textos "Portée ontologique de l'histoire de la science", *Domaines de l'homme*, op. cit., p. 419-455, y "Temps et création", *Le monde morcelé*, op. cit., p. 247-278.

16. "Sobre lo absoluto es necesario decir que éste es esencialmente Resultado, es decir que él es al final sólo lo que es en verdad..." *Phénoménologie de l'esprit*, Prefacio (trad. fr. J. Hyppolite, p. 19). Paris. Aubier, 1939.

La condición social-histórica trajo la emergencia de sociedades abiertas, en las cuales la puesta en cuestión de las instituciones y las significaciones establecidas es posible, y donde el proceso del conocimiento mismo como tal es positivamente investido y valorizado. Dado que la institución de la sociedad sólo tiene existencia efectiva cuando ésta es alcanzada por los individuos e incorporada, por así decirlo, por estos, equivale a los mismo afirmar que la emergencia de tales sociedades comporta y presupone la formación de individuos capaces de sostener y profundizar la interrogación.

Finalmente si, como se ha dicho, lo que la psique desea sobretodo no es el saber o el conocimiento, sino la creencia, una pregunta capital surge relativa a las condiciones psíquicas de posibilidad de conocimiento. ¿Cuáles pueden ser los soportes y los objetos de investimento del campo del conocimiento que pueden tener un sentido desde el punto de vista propiamente psíquico?

El soporte psíquico sólo puede ser aquí, curiosamente, una pasión narcisística pero que presupone una transubstanciación de la imagen de sí investida.

Es decir, que este sí mismo no se inviste más como poseedor de la verdad, sino como fuente y capacidad sin cesar renovada de creación. O, lo que equivale a decir: que el investimento se establece sobre la actividad del pensamiento mismo como apto para producir resultados verdaderos, pero más allá de todo resultado particular dado. Y esto va a la par con otra idea de la verdad, tanto como idea filosófica así como objeto de pasión. La verdad no es más el objeto a poseer ("resultado", como decía precisamente Hegel¹⁶) ni espectáculo pasivo del juego de velamiento/develamiento del ser (Heidegger).

La verdad deviene creación, siempre abierta y siempre capaz de volver sobre ella misma, de formas de lo pensable y contenidos del pensamiento que se pueden reencontrar con lo que es. El investimento no es investimento de un "objeto", ni incluso de una "imagen de sí" en el sentido habitual, sino de

un "objeto-no objeto", actividad y fuente de verdad. La dedicación constante a esta verdad es la pasión del conocimiento o el pensamiento como Eros Ψ