

FIGURAS DE LA ALTERIDAD.
ENSAYO A PARTIR DE BORGES Y CHESTERTON

Silvia Hernández*

RESUMEN: El artículo enfoca, a partir de los cuentos “There are more things” (Borges) y “Cómo conocí al superhombre” (Chesterton), un concepto de *alteridad* como figura irreductible al tiempo que constitutiva de sí, en un cuestionamiento al sujeto planteado por la modernidad como interioridad inmediata. La presencia del otro en sí mismo es la evidencia de la imposibilidad del cierre, de la apertura radical que marca la subjetividad. En los cuentos, el *otro* es irrepresentable porque cuestiona el par “humano/no-humano” desde su propia corporalidad: el concepto de lo humano como universal muestra su contingencia. Asimismo, esos cuerpos-otros tensionan las formas de la narración, al tiempo que muestran los límites de lo verbal allí donde afloran el espanto o la risa.

PALABRAS CLAVE. Alteridad, subjetividad, literatura, cuerpo, lenguaje.

INTRODUCCIÓN

Lejos de una concepción derivada del *cogito cartesiano*, el psicoanálisis nos coloca ante un sujeto escindido, que se reconoce sobre la base del desconocimiento de su verdad. El inconsciente, esa realidad sumergida pero constitutiva, instaura una ajenidad en el interior de cada miembro de la especie humana; si el inconsciente es el discurso del Otro, será en el discurso donde el sujeto es hablado, donde el Otro habla en su lugar.

* Licenciada en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales (FSOC)-Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora de Ciencias de la Comunicación (FSOC-UBA). Correo electrónico: hernandez_silvia@yahoo.com.ar

Ahora bien, y ésta es una cuestión crucial dentro no sólo del psicoanálisis, sino también de otras líneas de pensamiento que me interesan: ¿cuál es el estatuto de esta presencia-otra, que forma y no-forma parte del sujeto? ¿Deforma o da-forma? ¿Se trata de un *extranjero*, en el sentido de alguien que está “de paso”, pero que luego habrá de partir para dejar finalmente el espacio que *se merece* la conciencia subjetiva? ¿Es un *invasor*, que es necesario expulsar, y la práctica de la cura habrá de encontrar allí su razón de ser? ¿O estamos más bien ante algo que nos constituye de manera irreductible, dando lugar a una existencia *descentrada*?¹

Un punto clave de discusión al respecto es la lectura respecto de la frase de Freud: “*Allí donde estaba ello, yo debo advenir*” ¿Se trata de capturar lo inconsciente, domesticar la sede de lo pulsional, y traerla hacia el lugar del *yo*, hacia el espacio de lo consciente (o, en términos lacanianos, a ese cruce particular entre los registros imaginario y simbólico, donde el sujeto *vive* su identidad)?

A una posible respuesta afirmativa a esa pregunta, que dé lugar a psicologías que buscan una restitución consciente del *yo*, puede oponerse otra, derivada de una lectura diferente de la misma frase freudiana: se trata, más bien, de trabajar sobre esa *verdad* del sujeto, irrevocablemente constituido por lo que le es más extraño; de trabajar, en otras palabras, sobre la radical heteronomía que imprime a cada sí su estructura psíquica, resultado de su particular paso por el complejo de Edipo.

En el presente trabajo propondré, en dicho sentido, realizar un ejercicio de lectura de dos relatos ficcionales para enfocar allí el lugar de la alteridad como figura de lo irreductible y a la vez como constitutiva de sí, como aquél que nos constituye en la distancia insalvable que nos separa de él.

El primero de los textos literarios será un breve relato de Gilbert K. Chesterton de 1909: “Cómo conocí al superhombre”. En segundo lugar, me referiré al cuento de Jorge Luis Borges, dedicado a H. P. Lovecraft, “There are more things” (“Hay más cosas”) incluido en *El libro de arena*,

¹ Podría llevar aún más allá la pregunta: ¿qué ocurre con ese prefijo “*des*”? ¿Revela, en tanto que partícula negativa, una nostalgia por aquel centro que nos permanece inaccesible?

publicado en 1975. En los dos la figura del *otro* permitirá reflexionar acerca del cruce entre lo discursivo y la alteridad, así como establecer vínculos con algunos planteamientos provenientes del psicoanálisis y también de la filosofía.

No puedo omitir algunas aclaraciones: en primer lugar, desde el comienzo de estas líneas mantuve una oscilación entre el otro como el semejante (ya representado), pero también la alteridad como inasimilable a la vez que constitutiva de sí. En la medida en que centro mis argumentos sobre este último encuadre es que he seleccionado los relatos mencionados, dado que mantendré como hipótesis de lectura que hay ahí elementos para poner en cuestión las ideas de *sujeto centrado* y de *identidad monádica*, propias de la modernidad. El pensar al *otro* como constitutivo de sí en su proximidad y su distancia irreductibles supone no sólo un cuestionamiento de la idea de *yo* centrado, interiormente constituido, sino también del otro como exterioridad objetivable y, con ello, de la representación en términos tradicionales.

Se trata, en suma, de la diferencia entre un otro como *prójimo* (en el sentido nietzscheano), ya representado, y *el otro* como alteridad radical. En este sentido aclaro desde este momento inicial que los relatos analizados nos llevarán no tanto a la alteridad como el lugar del *semejante* en la teoría lacaniana (el lugar de identificación imaginaria), sino al cruce entre alteridad e irrepresentabilidad. Se trata del *otro* como elemento heterogéneo.

Como segunda aclaración, reconozco que no estoy haciendo uso de la distinción ortográfica lacaniana entre *otro* y *Otro*, dado que no será únicamente el psicoanálisis mi marco de referencia teórico.

El horizonte general aparece definido por una pregunta que no se ha explicitado hasta aquí: ¿cuáles son las consecuencias de tomar al otro como constitutivo, lo extraño como formando parte de lo más familiar, a la hora de pensar las formas del *habitar*? En los relatos mencionados, se observará que en todos los casos la cuestión espacial se intrinca con el sujeto, ya sea como exclusión o como cuestionamiento de las configuraciones establecidas para lo que entendemos como *lo humano*. Y es en ese punto, en esa relación entre cuerpo y espacio, entre ser y habitar, donde se produce, a mi entender, el encuentro radical con el otro. Como hipótesis de lectura, sostendré que en los relatos citados se

hace referencia a un punto de irrepresentabilidad allí donde la forma del cuerpo del otro se sale del par “humano/no humano” que organiza las representaciones: el horror surge ante el encuentro con un mobiliario, un ataúd, un cuarto que da indicios del cuerpo-otro que lo habita, cuerpo que, en sí mismo, *resiste a la simbolización*. Es en el cruce entre cuerpo y lenguaje donde la alteridad innombrable manifiesta su poder de atracción así como la distancia insalvable.

¿Cómo pensar el *habitar* desde una puesta en duda de la representación corporal humana y de la seguridad que prometen distinciones como sujeto/objeto o interioridad/exterioridad? ¿En qué medida este pensamiento puede dar lugar a nuevos espacios donde vivir?

EL SUPERHOMBRE DE LAS AFUERAS DE LONDRES

En un irónico relato de Chesterton —¿una hagiografía de lo más ilustre de nuestro tiempo?— nace el *superhombre*, fruto de dos personajes eminentes (Lady Hypatia Hagg, una mujer dedicada a la beneficencia, y el Dr. Hagg, un científico abocado a la *Eugenesia Neoindividualista*) de la sociedad inglesa, la más *civilizada* de las sociedades. No surge en un laboratorio, sino que viene al mundo como cualquier otra criatura humana. En el momento del relato, alcanza ya la edad de 15 años, y hasta entonces nadie ha podido verlo, excepto sus progenitores.

El narrador es un periodista que se dirige a la casa en Croydon, un suburbio situado en las afueras de Londres, dispuesto a dar a conocer este fenómeno: *Me gustaría decir que he estrechado la mano del Superhombre*, dice. Sin embargo, una vez que el periodista supera la resistencia de los padres e ingresa a la habitación oscura y apartada donde se encuentra la criatura en cuestión, se oye un aullido y, acto seguido, el grito de los Hagg ante la inminencia de la muerte del hijo: “¡Qué imprudencia! —exclamó el doctor Hagg, llevándose las manos a la cabeza—. Lo ha expuesto a una corriente de aire. ¡El Superhombre ha muerto!” (Chesterton, 1995: 45).²

² En las referencias bibliográficas se indica el año de la edición con la que se trabajó. Los años de las ediciones originales se incluyen en las fuentes consultadas, al final del artículo.

La muerte banal del superhombre puede entenderse en el sentido irónico que domina el relato en general. Así, aquello que promete ser lo más fuerte y mejorado de la especie, a mitad de camino entre naturaleza y divinidad, no resiste ningún tipo de contacto con el mundo de las cosas singulares, y la expectativa que generaba el superhombre se desvanece en el instante en que toma contacto con el mundo de los hombres comunes.

El otro y el umbral

En este relato, la cuestión del *otro* aparece a partir de la figura del superhombre: hay en éste una irrepresentabilidad en la figura de la alteridad. No nos encontramos en el terreno de una mirada antropológica ni del tipo de relatos como *Los viajes de Gulliver*, lejos de una definición del *otro* como diferencia a partir de una identidad plenamente constituida —la del *yo* desde donde se narra— en este relato advertimos una imposibilidad de dar cuenta de esa figura extraña, que permanece en ese lugar distante y que, desde un punto de vista literario, es el lugar de naufragio de la palabra y de emergencia del horror o de la risa.

¿Cuál es el lugar del Superhombre de Croydon, en tanto que *otro*? Antes de pasar a la referencia al *superhombre*³ nietzscheano, hay que señalar que en este relato y respecto de la *alteridad* se abre la posibilidad de pensar conceptos como la *des-obra* en relación con una perspectiva no esencialista del otro ni de sí. Señala Blanchot a propósito de la cuestión de la *comunidad*, que ésta —a diferencia del grupo, o cualquier otra forma de lo social basado en la pertenencia y la representación— “se prohíbe hacer obra y no tiene como finalidad ningún valor de producción” (Blanchot, 2002: 29).

No hay obra porque no hay pertenencia de sí a sí: por el contrario, todo sujeto está desde el inicio expuesto al otro en una relación que no es de individualidad a individualidad, sino de apertura y distancia. Blanchot, retomando a Bataille, afirma que “la *experiencia* no podría tener lugar para quien es único, porque tiene como rasgo romper la particularidad del particular y exponer a éste al prójimo” (Blanchot, 2002: 48).

³ Véase Cragnolini (2006). Allí se hace referencia a esta figura como “ultrahombre”.

¿Cómo podemos pensar al superhombre de Chesterton a partir de estos elementos? En una primera respuesta, podría decirse que se trata de una criatura incapaz de experiencia dado que en su unicidad no puede exponerse al prójimo: muere ante el ingreso del periodista, ante el contacto con la sociedad.

Pero si leemos a Bataille desde la propuesta de Blanchot, estaríamos más cerca de dar una respuesta al impugnar primero el lugar del periodista como *otro*,⁴ en el sentido blanchotiano del término. El periodista del relato viene a volver representable, a objetivar el lugar inasible de la alteridad. Los medios de comunicación, lo que entendemos por *sociedad*, las categorías del lenguaje con las que intentamos dar nombre a lo desconocido, en Blanchot constituyen todas ellas formas de la *comunidad* entendida como representación, como lugar de pertenencia. A estas formas de la membresía, se opondrá la *comunidad* blanchotiana que no es una forma restringida de sociedad ni tampoco una que tiende a una fusión: es una comunidad que “da lugar a un habla no compartida y sin embargo necesariamente múltiple, de tal manera que no pueda desarrollarse en palabras: siempre ya perdida, sin uso y sin obra y no magnificándose en esa misma pérdida” (Blanchot, 2002: 31).

La cuestión de la *comunidad*, en Blanchot, a diferencia de lo que se entiende sociológicamente por el término, no supone la pertenencia, sino más bien la distancia, en el sentido de no-apropiación. Es un concepto que trabaja en la misma región que propuse al comienzo para tomar la cuestión del *otro*: fuera de una designación respecto de un referente empírico, este concepto de *comunidad* apunta a una discusión en términos ontológicos.

El lugar del periodista del cuento es legible, entonces, como el de una subjetividad que se da dentro de los márgenes de la representación, dentro de la lógica del grupo, en la medida en que su acción es la de subsumir lo radicalmente otro bajo las categorías de lo dado:

⁴ En la traducción de Isidro Herrera que cito se propone el término *prójimo* como homólogo del francés *autrui*. Aquí sin embargo opto por emplear *otro* para evitar una interferencia con el mismo término en *Así habló Zaratustra*. El *otro* blanchotiano estaría más cerca del *amigo* en Nietzsche, y no de lo que éste último denomina *el prójimo*.

Lleno de bufones solemnes está el mercado, [dice Zaratustra], —¡y el pueblo se gloria de sus grandes hombres! Éstos son para él los señores del momento. Pero el momento los apremia: así ellos te apremian a ti. Y también de ti quieren un sí o un no. ¡Ay! ¿Quieres colocar tu silla entre un pro y un contra? [...]. A causa de esas gentes súbitas, vuelve a tu seguridad: sólo en el mercado le asaltan a uno con un ¿sí o no? (Nietzsche, 2003: 43).

La compulsión a la inmediatez, al *sí* o al *no*: el lugar del bufón en el mercado. El camino de Zaratustra se abre *entre*⁵ el sí y el no, y no puede cerrarse ante ninguno de ellos. La subjetividad aparece entonces como un espacio de tránsito hacia el *ocaso*: hacia el desprenderse de lo que entendemos como propio, a des-pertenecerse. El sentido de la *comunidad* blanchotiana retoma, a mi entender, ese lugar del paso y la desapropiación. La subjetividad, a partir de aquí, no es ya *una-cosa* o *la-otra*: el espacio de indecidibilidad aparece como resguardo ante el dominio de la representación y la pertenencia. La alteridad aparece en esta imposibilidad de cierre de la propia identidad: el otro, en su misterio y su secreto, en la imposibilidad de definirlo, obtura así también mi propio lugar como sujeto de conocimiento y fuente de sentido. El *otro* es opacidad, es resistencia, rehúye de toda aprehensión en el lenguaje, sin ser su secreto ninguna sustancia, ninguna esencia, sino esa misma apertura que me constituye.

A partir del relato, puede leerse entonces toda una problemática respecto de la alteridad como aquello que resta sin poder ser designado. Es esa misma ausencia de representación la que funda la comunidad: una comunidad sin territorio, sin símbolos, sin contenidos en común. Así, la multitud nietzscheana del mercado, en su compulsión al sí o al no, no se interesa tanto por el contenido de la respuesta, sino por el hecho de que todos tengan una respuesta a la interpelación. Por el contrario, el superhombre, ante la puerta que se abre, ante la mirada objetivadora, se desvanece.

⁵ Para un profundo desarrollo de la cuestión de la subjetividad como *entre*, véase Cragolini (2006).

Para pensar el habitar I: habitares de un cuerpo evanescente

En la introducción a mi trabajo sostuve que mi horizonte era el pensamiento acerca de la cuestión del *habitar*, en el cruce entre sujeto y espacio. Para pensar a partir del relato de Chesterton, abordaré el eje de la corporalidad indefinible como puesta en cuestión de la construcción universalizante de la corporalidad humana.

Tomé una decisión audaz y pregunté si el Superhombre era lindo.

—Crea su propio canon, como usted sabe—, respondió con un leve suspiro. —En ese plano es más bello que Apolo. Desde nuestro plano inferior, por supuesto... —Y volvió a suspirar.

Tuve un horrible impulso, y dije de golpe:

—¿Tiene pelo?

Hubo un silencio largo y penoso. El doctor Hagg dijo con suavidad:

—Todo en ese plano es distinto; lo que tiene no es... lo que nosotros llamaríamos pelo, aunque...

—¿No te parece —murmuró su mujer— no te parece que, para evitar discusiones, conviene llamarlo pelo, cuando uno se dirige al gran público?

—Quizás tengas razón —dijo el doctor, después de un instante—. Tratándose de un pelo como ése hay que hablar en parábolas.

—Bueno, ¿qué diablos es —pregunté con alguna irritación— si no es pelo? ¿Son plumas?

—No son plumas, según nuestro concepto de plumas —respondió Hagg con una voz terrible (Chesterton, 1995: 44-45).

En los sucesivos intentos de dar cuenta de la naturaleza corporal del superhombre, aquellos términos con los que habitualmente describimos la corporalidad humana o animal fracasan. En este punto, el superhombre del relato se desplaza desde el fruto más acabado de la

especie a la figura de *lo otro* como radicalmente inaprehensible, y, desde la perspectiva del “gran público”, sede del espanto.

En el relato, “nuestro plano inferior” aparece como el lugar de los hombres del mercado en Zaratustra: aquellos que demandan una definición, una explicación, en vínculo con el comediante: “Derribar, eso significa para [el comediante]: demostrar” (Nietzsche, 2003: 43). La concepción del conocimiento como representación en la conciencia del sujeto moderno es cuestionada: todo lo que creemos una demostración, diría Nietzsche, es una violencia hacia las cosas. El lenguaje entendido como mero vehículo de información forma parte de la misma violencia, y el cuerpo del superhombre puede leerse como una resistencia que se manifiesta en el interior mismo del proceso discursivo.

Pareciera que el lenguaje es insuficiente para describir el lugar del superhombre como alteridad radical. Del superhombre, en el relato, no tenemos más que el significante con el que lo designan, que ni siquiera es un nombre propio: ¿se encuentra aquí un indicio de una puesta en cuestión de la identidad como sustancial?

En el siguiente fragmento se describe la disposición del hogar en el relato de Chesterton:

Fui recibido con exquisita cortesía por Lady Hypatia y su esposo, pero no vi en seguida al Superhombre, que ya ha cumplido los quince años y vive solo en una pieza apartada. Mi diálogo con los padres no aclaró del todo la naturaleza de esa misteriosa criatura [...].

Olvidé todas las normas sociales. Arremetí contra la puerta del aposento que encerraba sin duda a la criatura increíble.

Entré: la pieza estaba a oscuras (Chesterton, 1995: 44-45).

Ese cuerpo informe, indescriptible, del superhombre está del otro lado de la puerta que separa las partes públicas de las privadas de la casa. Puede pensarse ese *atravesar* como una entrada en la intimidad, en lo que no se muestra a simple vista. En el caso del periodista, esta entrada es una irrupción: la violencia del discurso.

El vano de la puerta permite pensar la figura del *umbral* que el hombre debe atravesar, el lugar del *tránsito* del que habla Nietzsche.

Atravesarlo, pero ¿cómo? Seguramente no sea buscando exhibir, demostrar, intentando volver de esa experiencia diciendo que se ha dado la mano al superhombre: camino seguro hacia la muerte del otro como posibilidad de apertura de sí. Nietzsche lo señalaba claramente: lo que vale es el tránsito, no la meta. Tal vez el paso sea un indecible entre el afuera y el adentro, un dirigirse hacia el ocaso.

En “Cómo conocí al superhombre”, Chesterton ensaya a su manera un *experimento* discursivo: el de hablar de aquello que huye indefinidamente de los términos que poseemos para representar lo corporal; de aquello que pone en cuestión la representación *imaginaria* de ser humano. El superhombre de Chesterton no es uno que es más bello o que posee mejores músculos que el común de los hombres. Muy por el contrario, lejos de una versión “perfeccionada” del *ser humano* desde el punto de vista de la biología, y si lo leemos como desde la concepción nietzscheana, el superhombre de Croydon es justamente *superhombre* en tanto deja atrás las figuras constituidas de lo humano y no va en busca de otras, sino que se desvanece ante quien, como el narrador del cuento, intenta estrecharle la mano.

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 2003: 13).

El superhombre es lo que yo amo, *él* es lo primero y lo único, —y *no* el hombre; no el prójimo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor. Oh, hermanos míos, lo que yo puedo amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso (Nietzsche, 2003: 234).

¿Qué hay tras la puerta que separa la sala del cuarto en la casa de los Hagg? ¿Qué encontramos designado por “superhombre”? un aullido, un desvanecerse, un desaparecer, una desapropiación respecto de lo más propio —el nombre.

El superhombre de Chesterton, la muerte de la promesa de la eugenesia en la *mejora* de la especie humana, el ejemplar perfecto, no posee la corporalidad humana tal como ha sido representada históricamente. El que sería el punto máximo de la evolución biológica no tiene imagen, se desvanece cuando el intento de alcanzarlo parece cumplido.

“Esa noche, al salir de Croydon, ví hombres enlutados cargando un féretro que no tenía forma humana. El viento se quejaba sobre nosotros, agitando los álamos, que se inclinaban y oscilaban como penachos de algún funeral cósmico” (Chesterton, 1995: 45).

Otra vez: aún en su recorrido final, el superhombre rehúsa la definición. Designado por la negativa, el otro se reinscribe como el hueco donde no podemos hallarlo, ni hallarnos. *No tenía forma humana*, es todo lo que Chesterton llega a decir de la criatura extraordinaria de su relato.

HAY MÁS COSAS

El cuento de Borges “There are more things” narra en primera persona el retorno de un joven estudiante de filosofía en la Universidad de Texas a la Casa Colorada, en la localidad de Turdera, que fuera el hogar de su tío recientemente fallecido. Este regreso se debe a las noticias que el joven recibió respecto de algunos sucesos misteriosos acontecidos en la casa y sus alrededores tras la venta del inmueble a un extranjero, Max Preetorius, el cual nunca se dio a conocer en el pueblo y mantuvo sus operaciones en el máximo misterio posible.

Durante el relato, el narrador releva el testimonio de diferentes personas que estuvieron vinculadas a la completa refacción del

edificio llevada adelante por el comprador inmediatamente luego de la adquisición. No obstante, es poca la información que obtiene, por lo que finalmente decide acudir él mismo a la casa, la cual se supone abandonada tras un eventual regreso de Preetorius a su lugar de proveniencia.

Finalmente, y es aquí donde se despliega el núcleo que me interesa abordar, el personaje narrador entra y la descripción de lo que allí encuentra —vacío y *formas insensatas, aparentemente* muebles— opera como el preludio espantoso al encuentro con *algo*, encuentro que acontece en la última línea y del cual nada puede decirse.

El otro en la morada

La historia narrada gira en torno a la figura de un extraño que no se da a conocer más que mediante índices que delatan su presencia:

Al otro día, [Preetorius] fue a conversar con Muir [el arquitecto original de la casa] y le propuso ciertas refacciones, que éste rechazó con indignación. Ulteriormente, una empresa de la capital se encargó de la obra. Los carpinteros de la localidad se negaron a amueblar de nuevo la casa; un tal Mariani, de Glew, aceptó al fin las condiciones que le impuso Preetorius. Durante una quincena, tuvo que trabajar de noche, a puertas cerradas. Fue asimismo de noche que se instaló en la Casa Colorada el nuevo habitante. Las ventanas ya no se abrieron, pero en la oscuridad se divisaban grietas de luz. El lechero dio una mañana con el ovejero muerto en la acera, decapitado y mutilado. En el invierno talaron las araucarias (Borges, 2000: 71-72).

La presencia de este otro no se da abiertamente; no obstante deja huellas que no tienen que ver con la efectuación de su corporalidad, sino que operan como indicios que amenazan con dicha presentificación.

Ante el temor, quienes advierten la presencia del intruso optan por crear barreras. Qué hacen si no el arquitecto, el carpintero, el malevo:⁶

—Antes que Edwin muriera [dice el arquitecto Muir], el intendente me citó en su despacho. Estaba con el cura párroco. Me propusieron que trazara los planos para una capilla católica. Remunerarían bien mi trabajo. Les contesté en el acto que no. Soy un servidor del Señor y no puedo cometer la abominación de erigir altares para ídolos.

Aquí se detuvo.

—¿Eso es todo? —me atreví a preguntar.

—No. El juezno ése de Preetorius quería que yo destruyera mi obra y que en su lugar pergeñara una cosa monstruosa. La abominación tiene muchas formas (Borges, 2000: 73-74).

Era casi de noche. Al divisar desde unas cuadras la Casa Colorada en el alto, [el malevo] Iberra se desvió. Le pregunté por qué. Su respuesta no fue la que yo esperaba.

—Soy el brazo derecho de don Felipe. Nadie me ha dicho flojo. Te acordarás de aquel mozo Uργοiti que se costeó a buscarme de Merlo y de cómo le fue. Mirá. Noches pasadas, yo venía de una farra. A unas cien varas de la quinta, vi algo. El tubiano⁷ se me espantó y si no me le afirmo y lo hago tomar por el callejón, tal vez no cuento el cuento. Lo que vi no era para menos (Borges, 2000: 74-75).

Permítaseme un rodeo por el psicoanálisis. En Lacan, la trama configurada por lo Imaginario y lo Simbólico nos permite sostener nuestra propia identidad así como lo que llamamos la “realidad”. El tercero de los registros, lo Real, es radicalmente diferente: se trata de

⁶ Palabra usada para designar a un maleante, malhechor, matón y/o pendenciero de los arrabales de Buenos Aires. [Nota del editor].

⁷ Tubiano (o tobiano), término usual en Argentina y Uruguay para designar un tipo de caballo, casi siempre de color melocotón y con grandes manchas blancas en el pelaje. [Nota del editor].

aquello innombrable, que no es tramitable-simbolizable de ninguna forma y cuya presentificación es causa de angustia en el sujeto.⁸ Así, puede decirse que la *realidad* es una pantalla que vela la presencia de lo Real. Este Real no es un contenido esencial (con lo cual estaríamos suponiendo, por un lado, que se trata de algún tipo de positividad y, por el otro, que el sujeto puede librarse de su ideas falsas o distorsionadas para llegar finalmente a “lo que las cosas son en verdad”), sino que sería más conveniente relacionarlo justamente con que no hay tal esencia. Lo Real es entonces fuente de angustia, amenaza de disolución, *resto* que no se deja integrar a lo representable. Lo que se vela no es la *realidad* de las cosas, sino la verdad de la falta.

... *Quería que yo destruyera mi obra y que en su lugar pergeñara una cosa monstruosa... lo que vi no era para menos... ¿Cómo hablar de lo que no tiene nombre si no mediante rodeos? Encontramos en Borges un experimento discursivo comparable al que señalé antes en Chesterton. La literatura no fagocita la alteridad; la suspende. El texto no señala; rodea.*

En el análisis del cuento, se puede tomar libremente la presencia del extranjero como aquella muestra de que el mundo pleno de sentido provisto por la trama imaginario-simbólica posee fisuras: *Las ventanas ya no se abrieron, pero en la oscuridad se divisaban grietas de luz.*

Ahora bien, es necesario ver además el lugar de la figura del sobrino que retorna a la casa del tío, movido por una curiosidad —a la que no puede sustraerse— hacia el extranjero que ha venido a ocuparla:

Tales noticias, como es de suponer, me inquietaron. Sé que mi rasgo más notorio es la curiosidad que me condujo alguna vez a la unión con una mujer del todo ajena a mí, sólo para saber quién era y cómo era, a practicar (sin resultado apreciable) el uso del láudano, a explorar los números transfinitos y a emprender la atroz aventura que

⁸ La separación Real/realidad se da en la obra de Lacan a partir del *Seminario 11*, dictado en 1964 (Schejtman, 2002).

voy a referir. Fatalmente decidí indagar el asunto (Borges, 2000: 72).

Lo más ajeno habita lo más propio, hace saber que está allí, que se mueve en el interior, pero no se deja ver. Desde afuera, aquél para quien la casa era lo más familiar, no puede resignarse a no saber, pero —a lo largo de la mayor parte del relato— no hace sino moverse a su alrededor. Nuevamente aparece el *otro* como fuente de atracción y lejanía.

Retendré para mis fines la idea de que siempre hay un *resto* en todo proceso de subjetivación, elemento heterogéneo que resiste a la simbolización ya que pertenece al orden de lo Real, evidencia ésta de que el lenguaje no es capaz de decirlo *todo*. Por otro lado, es importante también recalcar que la trama simbólico-imaginaria supone para el sujeto escindido una forma de dar una respuesta a ese agujero, de cerrarlo, de construir una vida sin angustia... o con la menor angustia posible, porque lo Real retorna de maneras fortuitas, constituyendo así lo traumático. Lo Real, según Žižek, “no ofrece ningún soporte para una simbolización directa del mismo —[...] cada simbolización es en último término contingente” (Žižek, 1990: 137-138), cuestión que me prepara para plantear uno de los aspectos centrales de este trabajo: el cruce entre alteridad e irrepresentación.

Alteridad e irrepresentación

En cierto sentido, el cuento de Borges termina donde la acción comenzaría si nos atuviésemos a un sentido clásico del relato. Tal vez, por ello, el último párrafo sea el punto más disruptivo del cuento, una vez que el protagonista se decide a ingresar a la Casa Colorada: “Mis pies tocaban el penúltimo tramo de la escalera cuando sentí que algo ascendía por la rampa, opresivo, lento y plural. La curiosidad pudo más y no cerré los ojos” (Borges, 2000: 80).

¿Qué ocurre en el discurso cuando nos enfrentamos a lo innombrable? El modo de construcción del final del cuento, esa apertura hacia lo que podemos imaginar fue la última imagen en la retina del personaje,⁹ es

⁹ Independientemente de que la narración esté en tiempo pretérito, lo cual nos obligaría a decir que el protagonista “vivió para contarlo”.

lo que lo vuelve espantoso. No obstante, *el espanto es un sentimiento del comentario*, afirma Badiou, cuando aborda la cuestión de la política como procedimiento de irrepresentación. Me detengo en algunos planteamientos de este autor para volver luego a la idea de la alteridad irrepresentable tal como nos la presenta Borges.

Lo político, argumenta Badiou en *¿Se puede pensar la política?* (1990), es una ficción/fixión (*fijación*, del francés *fixer*: fijar). Nombra aquello que es del orden del lazo comunitario,¹⁰ de la relación social y la representación soberana; tiene que ver con lo que cotidianamente denominamos los *hechos*. Lo político se constituye sobre el comentario, en relación con consideraciones numéricas, de mayorías, de representatividad, formando un conjunto coherente, al que se representa como Uno.

No obstante, señala Badiou que el régimen de lo Uno fracasa irremediablemente y la plenitud de la representación se revela como uno de los términos de un Dos irreductible: *hay* un punto de irrepresentabilidad, un conjunto vacío. Este Dos es irrepresentable en la medida en que si alcanzara una representación, ya estaría dentro del régimen de lo Uno, incorporado como una mera diferencia en el interior de la totalidad.¹¹ En la medida en que el Dos es un elemento heterogéneo, no puede sino mantenerse por fuera de toda posible representación (Badiou, 1990).

Es aquí donde el autor introduce la noción de *acontecimiento*, en tanto que *irrupción* dentro del régimen de lo dado, para dar cuenta de la esencia de *la* política: es un enunciado que no posee ninguna imagen programática o contable definida. “En esa irrepresentabilidad consiste precisamente la política de ese enunciado” (Badiou, 1990: 50). El axioma sobre el que Badiou basa esta concepción de la política es: *hay heterogeneidad*, y el trabajo de toda práctica política emancipadora consiste justamente en quebrar la *comunicación* y guiarse por la captación de lo que irrumpe.

¹⁰ La comunidad entendida aquí como el concepto al que también se opone Blanchot: lugar de pertenencia, de comunión, de reciprocidad.

¹¹ Para que sea posible la constitución de algo como una totalidad, debe existir un espacio por fuera de ello.

Badiou menciona a Rousseau, Pascal, Mallarmé y Lacan para mostrar cómo en ellos se evidencia un *procedimiento de irrepresentación*, en el cual —no lo caracterizaré aquí— la verdad circula sin estar representada: “si hay un punto irrepresentable, el pensamiento no puede adecuarse al reflejo de las realidades. Tiene necesariamente que hacer corte, para que se ponga en movimiento un proceso de explicación que no tiene referente exterior. El pensamiento, que no representa, produce efectos, mediante la interrupción de una cadena de representaciones” (Badiou, 1990: 59-60).

Vuelvo entonces al cuento de Borges. Lo que aparece allí como irrepresentable es el encuentro con esa alteridad, o esa alteridad misma. Ninguno de los adjetivos que se emplean para referirse a ella da cuenta de una presencia positiva: *opresiva, lenta y plural* es la criatura que sube por las escaleras detrás del narrador. *Plural* aporta una dosis de enigma: permítaseme tomarlo como índice de la alteridad como irreductible.

En términos de la argumentación presentada, se puede leer el cuento borgiano en sintonía con lo planteado hasta aquí. El joven que ha frecuentado la Casa Colorada en su infancia, que *la conoce*, retorna cuando llegan a sus oídos noticias de que algo no está bien. *Acá pasan cosas raras*, dicen los relatos populares, y la extrañeza envuelve al narrador en el momento en que lo que está invadido es lo más familiar. Los indicios de la intrusión en la intimidad abren la pregunta por el extranjero.

Los rodeos alrededor de la casa, el relato temeroso de los demás habitantes del pueblo, el halo de misterio y de leyenda aparecen entonces como intentos representadores ante la pregunta abierta. Frente al drama del no saber, la necesidad de una respuesta —de la naturaleza que sea— se impone.

El joven, no obstante, guiado por una especie de espíritu aventurero-empirista, decide una confrontación con la experiencia. Pero el experimento literario de Borges acaba —o empieza— allí: hay un Dos dentro de la casa, hay una presencia que no se dejará asir por el discurso. Citando a Lacan: “puede decirse que es en la cadena del significante donde el sentido *insiste*, pero que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación de la que es capaz en el momento mismo” (Lacan, 2003: 182). Hay que entender esa insistencia como aquello que

de la presencia de la alteridad viene a emerger en el discurso, pero se retira en su radical inaprehensibilidad:

El comedor y la biblioteca de mis recuerdos eran ahora, derribada la pared divisoria, una sola gran pieza desmantelada, con uno que otro mueble. No trataré de describirlos, porque no estoy seguro de haberlos visto, pese a la despiadada luz blanca. Me explicaré. Para ver una cosa hay que comprenderla. El sillón presupone el cuerpo humano, sus articulaciones y partes; las tijeras, el acto de cortar. ¿Qué decir de una lámpara o de un vehículo? El salvaje no puede percibir la Biblia del misionero; el pasajero no ve el mismo cordaje que los hombres de a bordo. Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos (Borges, 2000: 78).

Para pensar el habitar II: habitares de un cuerpo informe

La arquitectura o el diseño del entorno y del mobiliario, orientados a un individuo o a un grupo humano, parten ya de una definición constituida de quién es ese sujeto para el cual se proyecta: *el hombre* es el dato, no hay nada que interrogar allí; aparece ya representado.

Ahora bien, y si, como afirmara Derrida (1989), aquello que aparece como el fundamento inamovible que sostiene una estructura es, en efecto, el producto de una institución y no el *a priori* para los objetos y sus relaciones, entonces, ¿qué ocurre con la corporalidad, con el *hombre* y sus partes, con las necesidades espaciales de su cuerpo?

Ninguna de las formas insensatas que esa noche me deparó correspondía a la figura humana o a un uso concebible. Sentí repulsión y terror. En uno de los ángulos descubrí una escalera vertical, que daba al otro piso. Entre los anchos tramos de hierro, que no pasarían de diez, había huecos irregulares. Esa escalera, que postulaba manos y pies, era comprensible y de algún modo me alivió. Apagué la luz y aguardé un tiempo en la oscuridad. No oí el menor

sonido, pero la presencia de las cosas incomprensibles me perturbaba. Al fin me decidí (Borges, 2000: 79).

El protagonista oscila entre el alivio ante lo conocido —una escalera que presupone pies y manos— y la inquietud que le provoca la presencia-otra. El ingreso a la casa podría pensarse como la visita a un lugar extranjero, pero lo interesante del cuento —y lo que lo hace aún más aterrador— es que se trata de una llegada que es, en realidad, un retorno sobre aquello donde siempre nos hemos sentido seguros, donde nunca hemos dudado. Hay una vuelta del sujeto sobre sí, sobre su pasado, sobre su *origen* que no le ofrece la esperada bienvenida (y la consiguiente reafirmación de la identidad), sino que deja entrever una presencia *insensata, incomprensible* y sin embargo (R)real.

Esta presencia informe somete la cadena verbal a una tensión particular, que ya se ha encontrado en otros momentos del análisis. Aún un monstruo descrito en sus detalles aparecería como diferencia comprensible. En cambio, lejos de la inquietud antropológica, englobable en una empresa representadora (la de hacer traducible en los propios términos aquello que se presenta como diferencia), el eje en los relatos analizados es el de habérselas con una alteridad irreductible y de preservarla en tanto tal. El efecto de terror en Borges, así como la comicidad en el relato de Chesterton, pueden ser vistos como el resultado literario de este trabajo sobre el lenguaje allí donde la designación muestra sus límites.

Ya arriba, mi temerosa mano hizo girar por segunda vez la llave de la luz. La pesadilla que prefiguraba el piso inferior se agitaba y florecía en el último. Había muchos objetos o unos pocos objetos entretreídos. Recupero ahora una suerte de larga mesa operatoria, muy alta, en forma de U, con hoyos circulares en los extremos. Pensé que podía ser el lecho del habitante, cuya monstruosa anatomía se revelaba así, oblicuamente, como la de un animal o un dios, por su sombra. De alguna página de Lucano, leída hace años y olvidada, vino a mi boca la palabra *anfisbena*, que sugería, pero que no agotaba por cierto lo que verían

luego mis ojos. Asimismo recuerdo una V de espejos que se perdía en la tiniebla superior (Borges, 2000: 79-80).

Este párrafo, anterior al encuentro final ya citado con el habitante, extrema la tensión mencionada. El nombre del monstruo conocido no alcanza tampoco para dar una descripción del habitante. *Había muchos objetos o unos pocos objetos entrettejidos*: la imposibilidad de segmentar, de asignar a cada parte su nombre, aparece junto con el máximo de angustia. Allí donde el significante se desvanece, el sujeto queda confrontado con un Real.

PALABRAS FINALES

A lo largo del trabajo he argumentado en favor de un concepto de *alteridad* que penetra lo que pueda entenderse como *mismidad*. De esta forma, el concepto de sujeto de la modernidad se ve cuestionado en la medida en que no se concibe una interioridad autosuficiente y acabada que luego se enfrenta a objetos del mundo, sino que la alteridad está presente en la propia constitución del sí mismo. Esa alteridad, cabe recalcarlo, no posee tampoco un contenido, no se trata de una relación de intersubjetividad en el sentido de encuentro de dos diferencias. En ese caso, cada una de ellas constituiría una interioridad al encuentro de la otra. Más bien, la presencia del otro en sí mismo es la evidencia de la imposibilidad del cierre, la apertura radical que marca la subjetividad.

No pocas han sido las consecuencias para el pensamiento de este desplazamiento. En particular, he intentado reflexionar acerca de dos de ellas: por un lado, a qué tensiones discursivas conduce una puesta en cuestión de la inmutabilidad de las representaciones; y por el otro, cuáles son algunos de los desafíos que implica la destitución de la esencia de lo humano en tanto que algo ya dado.

Entiendo que en el planteamiento del sujeto escindido que aporta el psicoanálisis —donde el sujeto se reconoce sobre la base del desconocimiento de que es hablado por el discurso del inconsciente— la fuerza representacional del lenguaje empieza a mostrar sus fisuras. Si seguimos a Lacan y pensamos en la supremacía del significante,

donde el sentido se precipita como efecto retroactivo de la cadena y no por una unión estable entre dos sustancias heterogéneas (significado y significante), la *fijeza* del sentido se revela más bien como contingencia. En esta línea, se pudo ver cómo en los relatos ficcionales seleccionados se llevan adelante *experimentos* discursivos que dan cuenta de procesos de irrepresentabilidad. Allí donde se presenta la falta, la ausencia de fijación necesaria, *lo otro* deja una traza sin contenido.

En los relatos analizados, nuevamente la corporalidad-otra pone en tensión las formas de la narración, al tiempo que muestra los límites de lo verbal allí donde afloran el espanto o la risa.

Dejo planteada al inicio la pregunta en torno a en qué medida estos pensamientos pueden dar lugar a nuevos espacios donde vivir. Interrogante sin duda de difícil respuesta, en tanto que, si pretendo ser coherente con lo argumentado hasta ahora, el cuestionamiento de las formas instituidas del sujeto y de lo humano no está sustentado en una nueva representación, sino en una apuesta por sostener la apertura. Las formas en que dicha emergencia de lo radicalmente otro tenga lugar pertenecen al orden del acontecimiento; los modos en que esa irrupción se organice en formas nuevas constituyen un desafío para el pensamiento y para las disciplinas proyectuales, tarea que será, sin lugar a dudas, política.

FUENTES CONSULTADAS

- BADIOU, A. (1990), *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BLANCHOT, M. (2002), *La comunidad inconfesable*, Madrid: Editora Nacional.
- BORGES, J. L. (2000) [1975], *El libro de arena*, 22a ed., Argentina: Emecé.
- CHESTERTON, G. K. (1995) [1909], "Cómo conocí al superhombre", en Adolfo Bioy Casares, Jorge Luis Borges (comps.), *Cuentos breves y extraordinarios*, Buenos Aires: Losada, pp. 42-45.
- CRAGNOLINI, M. (2006), *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*, Buenos Aires: La Cebra.

- DERRIDA, J. (1989) [1966], “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, pp. 383-401.
- LACAN, J. (2003) [1966], *Escritos 1*, 2a ed., Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1988) [1956], *Seminario 3. Las psicosis*, Buenos Aires: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (2003) [1883], *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- SCHEJTMAN, F. (2002), “Una introducción a los tres registros”, en Roberto Mazzuca (comp.), *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros. Temas introductorios a la psicopatología*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), pp: 169-223.
- ŽIŽEK, S. (1990), *El sublime objeto de la ideología*, México: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 1 de septiembre de 2010

Fecha de aprobación: 23 enero de 2011