

LA DOLIENTE CRUZ DEL DESEAR HUMANO

La historia de la filosofía está transida por la cuestión del deseo. La *Metafísica* de Aristóteles comienza invocando su acción¹. Tratar de decir algo de esta oscura y proteica realidad del hombre va a ser la preocupación de este artículo. Nos serviremos, para estructurar la totalidad del discurso, de la figura de la cruz. Esta imagen, que evoca dolor y gloria, nos permitirá dividir la problemática en tres partes implicadas, a saber:

1. Una *dimensión horizontal* que recorre la infinitud de lo que es posible desear;

2. Una *dimensión vertical* que desde la altura, introduce el carácter mimético del deseo respecto de un mediador;

3. La *intersección de las dos líneas* en el punto donde se actualiza en el tiempo, el acto del querer.

1. La dimensión horizontal

El deseo humano se concreta siempre en querer algo². Todo desear implica una acción que mueve hacia lo querido que se presenta como un bien³ no tenido y digno de alcanzarse. El recorrido que realiza este movimiento comienza al percibir algo cuya posesión provocaría un crecimiento total o parcial en quien percibe, pero que actualmente no se tiene (es carente de ese bien). La carencia es el

¹ "Todos los hombres desean naturalmente saber". *Metafísica de Aristóteles*, 980 a, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1982, p. 2.

² El contenido de este algo refiere al *aliquid* latino que tiene, como es sabido, estrecha relación metafísica con *bonum* y *esse*. Por otro lado, el acto de querer se configura también por la implicancia de deseo, pasión, libertad, carencia, gozo, posesión, amor.

³ La noción de bien en la filosofía clásica tiene, en general, en el pensamiento contemporáneo el nombre de valor. Convendría entonces hablar de valor para tener más cercanía con el hombre contemporáneo, pero la palabra bien tiene matices que no deseo perder, razón por la cual prefiero mantener esta terminología.

lado negativo de la positividad de lo querido respecto del que apetece. El valor de lo que se desea manifiesta, en el deseante, la ausencia según la forma del carecer. Por esa falta se actúan las opciones que llevan a cumplir los pasos convenientes para alcanzar ese bien. Estas elecciones buscan concretar los medios que conducen a la adquisición de aquello que se carece. El movimiento del deseo culmina cuando ya no hay falta y el deseante reposa en el quieto gozo de quien posee lo querido.

En el tiempo, los deseos del hombre son innumerables. Por su condición de unidad corpóreo-espiritual el bien apetecido puede ser concreto o abstracto, finito o infinito, mediato o inmediato, parcial o total, pero en todas las posibles concreciones de lo querido, el movimiento que cumple el deseo en el deseante es semejante. La carencia lo inquieta, e impulsa un movimiento que no reposa hasta que la quietud producida por lo alcanzado cumpla en algo, o en todo, el ámbito de lo deseado. A mayor percepción de la carencia mayor pasión por lograr lo apetecido, mayor movilidad y fuerza en quien desea algo. El deseo es el motor que moviliza constantemente la vida⁴. Por él hay esperanzas y promesas y el hombre se sabe lanzado a lo que está más allá de sí mismo.

Lo querido puede percibirse con mayor o menor claridad, con mayor o menor intensidad, puede ser espiritual o natural, pero siempre es lo que llama al deseante a moverse en procura de lo que se apetece.

Según sea la condición de lo deseado, puede pertenecer al poder del hombre lograrlo, o bien, no estar en absoluto en su posibilidad. Pertenecen a su poder los deseos que por sí mismo puede satisfacer, sea a nivel individual o colectivo. Son deseos que pueden cumplirse en el tiempo y ser gozados en la temporalidad. Pero los deseos más raigales quedan siempre fuera de la posibilidad existencial humana. Lo que se apetece como imposible es infinito y representa una ruptura⁵ respecto de todo intento de resolución finita.

⁴ Remito para la cuestión del deseo a un meditado artículo de H. Mandrioni que se titula "Un camino entre la poeticidad y la tecnicidad", Ed. Docencia, Bs. As., 1983, pp. 72-79.

⁵ Hablo de *ruptura* en tanto no hay ninguna posibilidad de alcanzar con lo finito alguna construcción que, de algún modo, aquiete o dé respuesta a estos objetos del desear humano. Todo intento de totalizar la existencia e introducir estas apetencias en una *construcción* política, religiosa o cultural fracasa, porque la finitud no puede contener lo infinito. Aún más, la violencia ejercida para contenerlo termina siempre causando la ruptura (más o menos explosiva según lo violado y la fuerza en ejercicio) de lo construido que se manifiesta entonces como provisorio.

Siempre que alguien quiere algo, lo querido se presenta como *lo bueno para sí*⁶. Lo deseado en tanto que *bien* debe cubrir las carencias o necesidades del *para sí* que refiere, en el ámbito de lo humano, a la persona. Los deseos que el hombre no puede concretar con su poder apuntan a bienes que miran más lejos, no sólo porque son infinitos sino también porque muestran carencias más decisivas. De otro modo, lo deseado que reviste el modo de lo finito se limita a solucionar carencias más superficiales. Los deseos que se presentan como imposibles para el hombre, configuran contextos en los cuales se inscriben los diversos textos posibles para el querer humano. Se constituyen así prioridades de *lo bueno para sí*, donde las carencias más inmediatas pueden aceptarse o rechazarse en procura de cumplir los deseos más profundos y raigales de nuestro ser.

La existencia humana enhebra mediante el deseo una sucesión de bienes que tienen la cercanía de necesidades inmediatas y la lejanía de lo prioritario. El oriente que guía al pensar a través de los diferentes modos del querer hacia esas ultimidades, descubre también aquello que aquieta lo que inquieta al corazón del hombre. La esperanza de cumplirse en un gozo pleno que impida el nacimiento de un nuevo deseo, orienta hacia un lugar de no carencia absoluta que alivie las llagas de un corazón circundado en la temporalidad por el dolor, la culpa y la muerte.

Para que el deseo se aquiete y el gozo impida el surgimiento de un nuevo deseo, el tiempo tiene que trocarse en eternidad. Nuestro desear busca siempre quitar los límites de la condición temporal que nos angustia en su origen, en su constante pasar y en su fin. Los diferentes modos de la temporalidad imponen múltiples modos al deseo. Respecto del futuro, no sólo es deseable exceder el límite de la muerte como fin de la existencia, sino también deseamos quitar lo que de incertidumbre y riesgo hay en esta dimensión temporal. Del pasado como acontecimiento invariable de lo sido, ¿quién no desea revivir ciertos momentos y, por qué no, modificar otros? Son exigencias del deseo poder volver a gozar con permanencia lo efímero de nuestros instantes de plenitud y, a la inversa, cambiar aquellos hechos que molestan al corazón, lo que no se quiere, lo sufrido, lo que se hizo mal,

⁶ "...omne bene sibi volunt...". Tomo libremente esta fórmula del c. XII (final) del libro de *san Anselmo De casu diaboli* (DCD). Libro que, como se sabe, es un texto dedicado a la temática del deseo y que sirve de base al pensamiento de este artículo, p. 636, T. I, Ed., B.A.C., Madrid, 1952. Cito esta edición por ser la más difundida en nuestro medio, pero es preferible la Edición crítica de Fr. Schmitt, F. Fromman, Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968.

o, en el caso de no ser posible cambiarlo, integrarlo a un sentido más amplio que los muestre como *bueno para mí*. Por esta exigencia se desea *recuperar el tiempo perdido*⁷ al leer lo ocurrido inmodificable, con una mirada nueva, más abierta, que rescate el vacío que tienen algunos acontecimientos de esta dimensión temporal para incorporarlos a un Sentido que por ahora es sólo promesa y esperanza. Del presente es deseable quitar las angustias de su constante pasar, se desea *anclar en el río de Heráclito*⁸ para que esta forma del tiempo no se escape de las manos. Sólo un eterno presente daría reposo a los distintos matices del desear humano en la visión total de un tiempo sin sucesión. El corazón del hombre desea, al querer recuperar el pasado y saber del porvenir para proyectarse seguro y sin límites por un presente que no pase, un eterno presente que ponga, frente al hombre, la totalidad temporal, sin ocultamientos ni cambios. Frente a un tiempo que se presenta como una mezquina rendija entreabierto entre el pasado y el futuro, el deseo exige la apertura total para que lo humano no se someta a las inclemencias del tiempo, esperando vivir un eterno presente donde todos los tiempos estén contenidos en él, de modo semejante a como el presente contiene en sí todas las cosas⁹. La eternidad ofrece como correlato a una existencia mortal la inmortalidad que reclama el cumplimiento del hombre en todo lo que es.

Para que el deseo se aquiete y el gozo impida el surgimiento de una nueva apetencia, la condición humana exige su plenitud. Las distintas facultades del hombre deben alcanzar su total realización tanto en el cuerpo como en el espíritu. La realización corporal implica inmediatamente el cambio de su corrupción por la belleza de lo incorruptible. La corporeidad deseada es aquella donde lo bello tenido en propiedad encante de tal modo a su poseedor que impida toda comparación con la figura de otro. Otro límite que el hombre desea superar es la situación espacial a la cual el cuerpo nos somete. Poder estar donde quiero y cuando quiero significan también expresiones válidas del deseo humano. No querer sino la salud, superando las

⁷ Con sólo citar el título general de las obras de Proust *A la recherche du temps perdu* y de su novela *Le temps retrouvé* se nos permite imaginar los deseos de un hombre que quiere recuperar lo perdido de su condición temporal. Son por cierto títulos que llaman a la lectura.

⁸ Esta hermosa expresión de J. Maritain muestra otro deseo temporal del hombre al quererse detener en el constante devenir temporal en que está inserto. La construcción del ser parmenídeo cumple, de algún modo, este deseo del pensar que pulsa en las raíces de toda la historia de la metafísica.

⁹ La cuestión del eterno presente se encuentra magníficamente desarrollada en la primera parte del último libro de san Anselmo: *De Concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*.

limitaciones de la enfermedad, el dolor, la angustia y la tristeza, significa desear la liviandad de un cuerpo que nos acompañe con auténtica alegría y felicidad danzando y cantando la dicha de ser hombres. Otro modo del deseo en este ámbito mira al cuerpo como medio de expresión tendido hacia la comunión con los otros. Superar las limitaciones en este sentido implica gozar la frescura del encuentro pleno y total con el otro quitando todo rastro de sospecha y segundas intenciones. Se desea también la plenitud de los sentidos para configurar el mundo como un todo armónico y orgánico de tal belleza que sonidos, colores, figuras, texturas y gustos acaben con todo signo de finitud que nos separa y limita en un contorno aislado.

La inteligencia deseada es aquella donde la verdad se goza mediante el sabor de una visión total. Ver que guste la luz del saber sin las tinieblas que la opacan a través del esfuerzo del estudio y del rescate del olvido. El padecer del comprender que aprehende algo cuando olvida y descubre cuando cubre aquello que lo completa, debe abrirse a una visión total. Alcanzar la totalidad del saber sólo es posible por la contemplación de la verdad¹⁰. El deseo humano quiere situarse frente a ella, en ella y por ella, porque ama saber y amar es querer. Quién no desea quitar las limitaciones en la expresión propia, que obligan a la sucesión discursiva. Deseamos componer el poema total, decir algo para toda lengua y para toda persona, en la expresión simple y completa de quien muestra lo que ve, indicando, señalando, haciendo señas. Deseamos que un complejo razonamiento sea reemplazado por un simple señalar donde el que capta lo mostrado experimente tal luz por ese único acto, que haga posible el encuentro espiritual de quienes perciben y gozan una única y misma verdad.

La voluntad deseada es aquella donde la felicidad se goza¹¹. Más allá de las felices gotas que salpican las ilusiones de los hombres en

¹⁰ Sabido es lo que significa para Aristóteles la contemplación y desde él para sus seguidores, en especial para santo Tomás. En vistas a las reflexiones siguientes conviene citar este texto del libro X de la *Ética a Nicómaco*, 1178 b, 8-10 y 23-24: "Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad"... "De modo que la actividad divina que a todas aventaja en beatitud, será contemplativa".

¹¹ Sabido es lo que representa a partir de Aristóteles la felicidad para toda la filosofía. Cito sólo un texto que se encuentra a continuación del citado en la nota 10 donde se muestra la íntima conexión que hay entre contemplación y felicidad. *Ética a Nicómaco*, L.X., 1178 b, 29-33: "Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación.

el tiempo, queremos que acontezca el torrente que inunde de alegría nuestro corazón. Alegría permanente de una vida sin dolor que sólo pueda querer el *bien para sí*. Y que al querer lo que para mí quiero, también lo quieran los otros y Dios mismo quiera lo que todos queremos, coincidiendo así en la unidad de un feliz y justo Amor común. Que lo querido sea uno y sin límites, que sea posible querer cualquier cosa y con el solo hecho de quererlo baste para alcanzarlo, esto es, tenerlo, poderlo y hacerlo. Que el querer supere toda ley que limita al deseante por el amor desmedido que todo lo puede, porque el desear apetece la abolición de toda legalidad (hasta de la autonomía) en la apertura de un nuevo orden que incorpore todo querer personal bajo la amplitud unificante del Amor¹².

Es imposible que mi imaginación concrete los distintos matices del desear humano. Pero todo aquello que no puedo decir por limitación cultural, espacial, temporal o humana debe también plenificarse para que el deseo se aquiete y se cumpla por siempre en la plenitud del gozo.

Nadie puede ignorar que para el hombre es imposible alcanzar tal cumplimiento porque su signo es la finitud. Un ser finito capaz de desear lo infinito constituye la forma de la naturaleza humana. Sólo un ser infinito sería capaz de tal cumplimiento. Muchas preguntas surgen aquí que deben ser tematizadas: ¿Es por esto el hombre una *pasión inútil*, una *naturaleza frustrada*? Si para Dios es posible, ¿comparte con el hombre tal cumplimiento haciéndole posible lo imposible o se ríe burlándose de él?, ¿Qué relación existe entre Dios y el hombre?, ¿Quién es Dios y quién es el hombre?

Si sólo un ser infinito es capaz de tal realización y crea un ser finito que teniendo el deseo de ser pleno no puede llegar, de ningún

¹² En este sentido hay una preciosa carta de Anselmo cuando era abad de Bec a Hugo, recluso en Caen, que en su cuarto párrafo muestra lo que Dios clama y que es decisivo como horizonte para pensar lo que en la totalidad de este artículo decimos: "Frater carissime, regnum caelorum clamat Deus se habere venale. Quod quidem regnum caelorum tale est, ut eius beatitudinem et gloriam nec oculus hominis mortalis possit videre nec auris audivit nec cor cogitare. Ut tamen aliquo modo illud possis cogitare, quisquis ibi regnare meruerit, quidquid ipse volet, hoc erit in caelo nec in terra. Tanta enim erit dilectio inter Deum et eos qui ibi erunt et inter se ipsos invicem, ut omnes se invecem diligant sicut se ipsos, sed omnes plus ament Deum quam se ipsos. Et propter hoc nullus ibi volet nisi quod Deus; et quod unus volet, hoc volent omnes; et quod unus vel omnes, hoc ipsum volet Deus. Quapropter quidquid unusquisque volet, hoc erit et de se ipso et de omnibus aliis et de tota creatura et de ipso Deo. Et sic singuli erunt perfecti reges, quia quod singuli volent, hoc erit; et omnes simul cum Deo unus rex et quasi unus homo, quia omnes unum volent, et quod volent erit. Hanc mercedem clamat Deus de caelo se habere venalem. (B.A.C., T. II, epis. 65, p. 604, Madrid, 1952).

modo, a cumplirse, le cabe al hombre la protesta, el odio y la desesperanza que adquiere la forma de una absoluta tragedia. Lo humano queda burlado por ese ser que lo hizo para reírse irónicamente de su propia frustración. Frente a este cínico Dios, el ateísmo y su muerte¹³ son signos saludables.

Si bien es cierto que sólo Dios goza de plenitud y tiene el poder de compartirla, también es legítimo que el hombre desee participar de ese privilegio divino. Es posible aquí hablar de caída, pena, culpa y redención. Desde esta perspectiva el deseo más raigal y definitivo de lo humano puede expresarse como: *querer ser semejante a Dios*¹⁴. Mediante esta formulación sintetizamos los deseos de eternidad, plenitud, verdad y felicidad que todo hombre anhela. Y los anhela sabiendo que Dios posee esos bienes que constituyen el cumplimiento de lo humano, pero que no está en su poder alcanzarlos por sí mismo. El ser creado se sabe y vive como infeliz, en el mal, lo imperfecto, lo deforme y desordenado deseando participar de la realidad divina para liberarse de su condición.

Querer ser semejante a Dios es una formulación que muestra el carácter mimético del deseo humano. No hay en el desear una dirección lineal que va del deseante a lo deseado. Todo objeto de deseo encuentra su resolución última en la imitación de alguien que, de algún modo, lo encarna. El *modelo* media entre quien desea y lo querido y, en última instancia, el acto de desear consiste en querer ser como el mediador. Mediador que es siempre, de algún modo, endiosado porque fue capaz de alcanzar lo que para el deseante es todavía imposible. A él se religa el corazón humano y por eso lo religioso, desde la óptica del deseo, necesita siempre de un Dios al cual el deseante adora y alaba queriendo imitar su vida. Por esto todo hombre que despliega su deseo a partir del horizonte concreto, necesita un Dios. Ese Dios puede ser trascendente o intrascendente, infinito o finito, icono o ídolo, revelado o fabricado, pero cumple siempre la función de

¹³ Curioso es ver en *Así hablaba Zaratustra* que el asesino de dios (lo pongo con minúscula porque no se trata del Dios cristiano) es el hombre más feo que huye de la compasión. El hombre que es *pasión inútil*, para utilizar palabras de Sartre, es el más feo de los hombres, no por haber matado al *dios testigo* de su intimidad pues antes de esa acción era tal, sino porque su querer no tiene nada en qué cumplirse. Querer que se muestra como potencialidad inútil, frustrada, potencialidad del espíritu que no tiene reposo, ni lugar donde reposar. Es la fealdad de una inmensa desproporción que lo desfigura totalmente. Sin embargo, huye de la compasión, se goza en su miseria, se siente orgulloso de su única propiedad: ser feo.

¹⁴ Este deseo aprovechado por el tentador en el relato de la caída: "...seréis como dioses..." (Gen. 3, 5), es para Anselmo el grado más alto en el deseo de beatitud: "M.-Ergo vult esse similis Deo", Ed. B.A.C., t. I, De casu diaboli, c. 13, p. 640, Madrid, 1952.

mediador entre el deseante y lo deseado. Para mostrar, de algún modo, estas diferencias, pasamos a la dimensión vertical del deseo mimético.

2. La dimensión vertical

Los pasos que seguiremos en el discurso son provisorios y son casi propuestas que requieren un desarrollo más fundado.

Comenzaré con la distinción que hace Marion entre Icono e Ídolo¹⁵.

Dios no produce el ídolo, sino el artista que lo hace con distintos materiales. Madera, piedra, metal, conceptos, pueden ofrecer un rostro a aquello que el hombre experimenta como divino. La vida, la muerte, la paz, la guerra, el amor, el odio, la alegría, la tristeza, son ocasiones donde la persona puede tener experiencia de lo religioso. Cuando lo vivido contradice la posibilidad del poder humano, se percibe la imposibilidad que impulsa a desear lo que sobrepasa. Surge entonces la necesidad de un Dios que medie, que ayude para superar el obstáculo y alcanzar lo imposible. El poder de Dios cumple lo que para el hombre es imposible y conduce al deseo a un cierto reposo.

El ídolo no es Dios ni se identifica con él. Es el rostro que el artista le da a lo divino en el seno de una determinada sociedad, conforme a la experiencia religiosa de ese grupo de hombres. El ídolo remite a una experiencia religiosa, auténtica o no, que se fija en la modelación de una figura determinada. Esa figura es una limitación de la distancia infinita que media entre lo divino y lo humano, es una reducción que la hace a medida del hombre. Con el ídolo la sociedad se asegura la presencia y la protección de sus dioses estableciendo un contrato entre el hombre y su dios. Por ese contrato el hombre ofrece con su obra los rasgos de su dios y éste al volverse próximo, guarda y protege con su poder a la sociedad donde habita. La impotencia del hombre respecto del objeto de deseo es cubierta por la potencia del dios-ídolo, a cambio de su construcción y adoración, a cambio de rostro y morada.

El contrato entre hombre y Dios se enraiza en una determinada experiencia religiosa que manifiesta la necesidad de lo divino como respuesta al apetito del deseo humano. La distancia que el ídolo fija mediante el contrato, refiere a la experiencia de lo divino cuando el dios mediador habita más allá del poder humano. Pero esa referencia puede perderse al acercarse los límites fijados a través de una

¹⁵ MARION, Jean-Luc, "L'Idole et la Distance", Ed. Grasset, Paris, 1977.

distancia cada vez más estrecha que configura un irreparable movimiento de caída. El ídolo tiene lugar ante una distancia que exige respeto, que lo reconoce como dios indiscutible al cual hay que imitar y donde los valores sacrales integran el centro de una cultura sustentada por la sociedad donde la figura religiosa guarda y protege.

Achicar la distancia supone el incremento del poder humano mediante la ilusión que pretende arrebatar la potencia del dios que comienza a cuestionarse. El descreimiento de lo divino va acompañado por un constante y progresivo incremento del poder del hombre. El deseo apoyado en el poder requiere angostarse y anclar en realidades inmediatas que percibidas como infinitas, pretenden reemplazar en el tiempo las apetencias que radican fuera de él. Crece entonces la desintegración de la cultura, porque lo religioso ya no constituye centro de unidad y lleva al hombre a padecer el desarraigo y la errancia desorbitante a nivel existencial.

Este movimiento produce lo que llama Heidegger el *alejamiento de los dioses*, o quizás, mirando con más cuidado, convierte a los dioses en *humanos, demasiado humanos*. Fijar la distancia de lo divino a medida humana constituye el comienzo de un irreversible movimiento de caída cuya consecuencia palpita desde el inicio como *crepúsculo de los dioses*.

En esta caída los pasos son lentos al principio y desenfrenados al final. Durante mucho tiempo los dioses fueron el centro cultural de los pueblos, pero el poder del hombre realizó la paciente metamorfosis que los hizo humanos. Aquellos ídolos que imponían ritos de iniciación y mimesis fueron reemplazados por sus hacedores. El antropomorfismo de aquellos se volvió el antropocentrismo de éstos y varias etapas se sucedieron. Con el fin de describir de algún modo estos pasos, seguiré la descripción que hace René Girard a través de la novela¹⁶.

La *trascendencia desviada* se desarrolla en este libro desde *El Quijote*, novela que inaugura este género literario, hasta *Los Demonios* de Dostoievski. El discurso de Girard muestra, a través de distintos novelistas, cómo se acorta la distancia de la triangularidad del "deseo mimético" mediante la contaminación del lenguaje y las relaciones humanas.

El *Quijote* revela el deseo triangular al querer imitar a su dios ilusorio *Amadís de Gaula*. En su locura la vida se convierte en imitación constante del mediador, el cual sugiere y conduce al objeto deseado por el personaje. Mediación donde la distancia es aún de-

¹⁶ GIRARD, René, "Mensonge Romantique et Verité Romanesque", Ed. Grasset, Paris, 1961. Versión castellano de Ed. Anagrama, 1985.

masiado amplia para establecer conflictos, pero demasiado estrecha para contener a los dioses. Novela en que el personaje muestra la locura de su deseo, frente la cordura del resto (lector y autor incluidos). Locura que se extiende posteriormente hasta convertirse en actitud normal de hombres que habitan un mundo contaminado por el *deseo mimético*, mundo donde se actúa más conforme al querer del otro que a lo que cada uno es, donde lo que se es se hace depender principalmente de la imitación a los otros.

A medida que el mediador se acerca, la mediación lo pone en contacto conflictivo con el sujeto deseante. El mediador se interioriza y crece a través de la rivalidad que engendra resentimiento, celos, envidia, odio. El mediador es un otro al cual el deseo adora y repudia a la vez, se lo venera hasta la sumisión y se le tiene intenso rencor. Estos sentimientos encontrados se incrementan hasta el paroxismo y se contagian extendiéndose como la peste. Flaubert, Stendhal, Proust y Dostoievski, describen, en ese orden, la caída hacia una distancia cada vez más estrecha que se juega en las regiones más íntimas del hombre y se extiende a todo el género humano.

Esta caída pasa de la rivalidad consciente del mediador endiosado al cual se quiere arrebatarse su ser para *ser semejante a dios*, y culmina en la inconsciente adoración de la propia nada. El deseo que compite por algún objeto en dependencia con otro, se enfrenta al mediador buscando su ser. Por eso se desplaza y disimula lo deseado para enfrentarse a ese dios construido que en el conflicto deseante, es revelación y obstáculo del bien a alcanzar. Pero son hombres los que están en conflicto con los hombres, y en esta ausencia de dioses la nada comienza a hacer sentir su presencia. La nada de afecto engendra la nada de sentido y en la total desconfianza de la soledad se experimenta hasta la complacencia la propiedad trágica de la nada. Quien debería ser intercesor se cambia en mediador, quien debería ser un semejante se configura en enemigo, quien debería ser un hombre se convierte en Dios hasta constituirse finalmente en dioses los unos para los otros.

Esta rivalidad se hace cada vez más tensa e íntima. Por ella el hombre oculta su creciente desprecio de sí mismo e intenta ocultarse en la clarividencia del dios. Nace la hipocresía al no ver en el otro un semejante por la ceguera que introduce este modo del deseo. No sólo se somete el esclavo a los designios del amo, sino también el amo se precipita en lucha contra el esclavo, hasta que en las regiones más próximas los mutuos deseos se paralizan, se agotan, se mimetizan de tal modo que inmoviliza a los contrincantes en un cara a cara eterno. Cada uno es el otro, cada uno es semejante a su dios cumpliendo el

deseo que los fija en un constante mirarse donde la rivalidad se desvanece y cambia en mutua, helada y pétrea fascinación. Momento demoníaco de eternidad maligna que espanta en lo que podemos imaginar como unificación en la nada del pecado.

Dostoievski muestra con mayor crudeza lo que significa la nivelación de la vida según esta vía negativa que por carecer de altura termina adorando su nada. La nada constituye el mayor desprecio del hombre sobre sí mismo y lo único que tiene en propiedad. Pretender hacer de ello su dios es el delirio de Kirilov en *Los Demonios*. Con ello se responde desde lo vital a la ascesis nietzschiana que propone *Zaratustra*. Es lo que lleva al sin sentido vivido como complacencia en la tragedia de lo humano, o para decirlo con P. Claudel, una complacencia sacrílega en la propia diferencia¹⁷.

Kirilov y Nietzsche pretenden quitar lo que consideran el impotente esfuerzo de una humanidad que ha sido puesta por Cristo tras las huellas de Dios. Si no hay resurrección, el cristianismo sería nefasto porque introduce una sed de Dios que trastoca los deseos de los hombres. Es necesario para estos personajes quitar al Mediador que reclama un Dios donde cumplir el desear. Sólo así el deseo puede volverse hacia lo más propio del yo y vanagloriarse en su nada. Kirilov quiere encarnar un gesto decisivo para todo hombre: *Desear su nada es desearse en el punto más débil de su humanidad, es desearse mortal, es desearse muerto*¹⁸.

Para cumplir este rito gestual el personaje se suicida. Pero su muerte lejos de aniquilar el temor a ese acontecimiento lo derriba de la cima de su orgullo y lo sumerge en el fondo de su vergüenza. La muerte, imaginada por Kirilov como acto supremo, se consuma como un *suicidio vulgar*, encarnando la muerte de la víctima suprema del deseo que quiere ser semejante a Dios según el modo del hombre. El personaje imita orgullosamente a Cristo, lo cual contrasta con el sentido cristiano, al edificarse la ilusión de un mediador prometeico.

El libro de Girard ejemplifica en la novela la caída del mediador hasta la deificación de lo más propio del hombre. *La transcendencia desviada* encamina al ídolo a su acabamiento: dar al deseo la forma del querer ser semejante a Dios según el modo humano. El desear

¹⁷ "A la diferencia se ha añadido una complacencia en la diferencia en cuanto tal, complacencia de la inteligencia y de la voluntad". Claudel P., *Le livre de Job*, op. cit., t. XXI, p. 153. Citado por Mandrioni H., "Paul Claudel el significado de la anunciación a María", p. 68, Ed. Artibus, Bs. As., 1970.

¹⁸ GIRARD, René, op. cit., p. 248.

conforme a este modo es querer lo que el hombre quiere porque lo quiere¹⁹. De esta manera el orgullo y la soberbia creen poder salvar la distancia entre el deseo carente y el cumplido. Pero cuya consecuencia es el querer que enredándose sobre sí mismo construye el nudo que ahoga al hombre sobre la nada. La soberbia renuncia, no aceptando y rechazando con violencia la impotencia de la condición humana e impide toda acción redentora en el poder de lo auténticamente Otro. Sólo la humildad puede cortar la cuerda que nos suspende sobre la nada y abandonarse confiado al Autor de lo donado aceptando nuestra condición de creados.

El contraste soberbia-humildad actualiza la figura del *Icono* como el encargado de mostrar cómo cumplir el deseo de *querer ser semejante a Dios* según el modo de Dios. El ejemplo del Mediador se actúa al desear querer lo que Dios quiere que el hombre quiera²⁰, uniendo la impotencia aceptada a la potencia donada del querer divino. La figura del icono —nombre paulino de Cristo— encarna esa impotencia-potencia en la unidad de un hombre-Dios. Por ser tal se convierte en el único mediador del deseo que puede ser divinizado. El carácter mimético del desear muestra aquí un modelo que por ser Dios no depende de la ilusión del sujeto deseante, sino de su propia realidad y, por ser hombre, media mostrando en la historia personal, ejemplificación prometida a todo hombre, el cumplimiento del deseo horizontal de ser semejante a Dios a través del camino vertical que unifica dolor y amor, esperanza y humildad, confianza y muerte, condición humana y divina.

Por el *Icono* la *trascendencia vertical* muestra la sombra donde se esconde la *trascendencia desviada*. La distancia humano-divina que fija el contrato con el ídolo estalla y se hace infinita. Más aún,

¹⁹ En el cap. XXVII del "De casu diaboli" Anselmo hace radicar la cuestión del mal en esta pregunta del discípulo y la respuesta del maestro:

"D.: ¿Cur ergo voluit?"

M.: Non nisi quia voluit" B.A.C., p. 676.

Sintetizados, puede decirse que el demonio "quiso porque quiso" hacer el mal. Querer sin fundamento que encierra en su discurso el misterio del origen del mal. De donde "querer lo que el hombre quiere porque lo quiere" formulan este decir anselmiano que hace del primer querer el efecto del segundo que, de algún modo, constituye la causa de su nada. Causa y efecto de lo que es nada, del mal que se opera en una circularidad del querer egoísta sobre sí mismo, en una negación de la creatura que no acepta a su Creador.

²⁰ Repito esta preciosa expresión de Anselmo: "Sed quoniam iustitiam qua iustus est aliquid constat esse rectitudinem voluntatis, quam dixi, quae rectitudo tunc tantum est in aliquo, cum ipse vult quod Deus vult eum velle..." Q.I., c. VI, "De Concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio", B.A.C., t. II, p. 226.

desaparece toda distancia, por lo cual Dios puede ser lo más distante y lo más próximo al mismo tiempo, o, para decirlo con más precisión, Dios solo y sólo Dios puede ser Dios. Nada idólatrico que divinice el poder del hombre puede permanecer. Nada humano puede alcanzar a Dios que permanece siempre más allá de todo pensamiento, imaginación y deseo del hombre. Incluso el mismo lenguaje debe ser purificado de su idolatría conceptual. Una constante deconstrucción es necesaria para quitar la ficción de realidad de nuestras palabras y razones y encontrar la figura del hombre-Dios que muestra lo que significa la realidad del hombre y la de Dios. Así como el ídolo se constituye desde lo humano y termina destruyendo al hombre situándolo frente a la nada, el Icono asume desde esta nada la condición de lo humano para señalar desde aquí la realidad en un Dios digno de confianza, en el cual se puede esperar el cumplimiento del deseo porque nos ama.

El Icono enseña el camino del deseo que quiere ser semejante a Dios según el modo de Dios. Querer lo que Dios quiere que el hombre quiera, es el único camino por el cual el deseo humano elige abandonarse al deseo divino para que el querer de Dios lo recree constantemente. Por esa elección se renuncia cada vez con mayor profundidad a todo aquello que impide la aceptación de sí mismo. Aceptar la condición de creado y por eso dependiente del Creador, pero sabiendo que esa dependencia libera de la esclavitud. La aceptación se percibe como don recibido que actúa la respuesta de agradecimiento. Gracia y agradecimiento que configuran el encuentro personal a través del don, o mejor como movimiento del per-don. Por ello el hombre se sabe más que la nada, se ve como un todo lleno de significado que se cumple sólo como signo del Creador. Por la confianza que así se inicia y con la ayuda del Mediador, el que Crea se revela como Padre y engendra la esperanza que supera a la muerte enfrentándola como auténtica tragedia. Esta es el obstáculo imposible para la condición humana que después de la vivencia del Icono se acepta como el don que la convierte en el paso necesario y doloroso para el cumplimiento del deseo. *Si Cristo no hubiese muerto y resucitado vana sería nuestra fe* y Kirilov tendría la última palabra. Creer en su persona significa mirar de frente la propia nada desde donde surge la creación y la recreación que edifica la adoración del mismo mediador. La adoración del Icono que se revela como *Hijo unigénico del Padre*.

El querer humilde que se abandona al mediador contrasta con el querer soberbio del hombre que no acepta su condición y pretende poder querer desde sí mismo. Querer justo y querer soberbio son dos

modos que luchan constantemente en todo acto de voluntad. Uno y otro juegan de diferente manera la horizontalidad y la verticalidad del deseo en la intersección que actualiza cada acción. Con ello se va construyendo y conquistando la existencia humana a lo largo del tiempo en pro o en contra del cumplimiento del deseo.

3. La intersección de las dos líneas

Ante la horizontalidad del deseo que sobrepasa la limitación del poder humano, se alcanzó un desear infinito que quiere ser semejante a Dios. Ante un poder que anhela la infinitud imposible surgen los modos posibles de la verticalidad. Se distinguió aquí la altura del Icono que contrasta con la caída del ídolo. Ambas juegan de diferentes modos en el acto de querer que puntualiza en el tiempo la acción humana y sus consecuencias.

El mito originario e inocente que explicitó, en otros tiempos, la experiencia religiosa, abrió dos caminos diferentes que, en nuestro tiempo, ya no es posible retroceder. Uno es el modo del *querer porque se quiere* que a través de la historia se configuró en caída del ídolo hacia la nada. El otro asume lo sacral y divino de esa experiencia religiosa y lo transfigura a partir de la existencia del hombre-Dios. Lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra abandonan sus oposiciones para alcanzar un lugar intermedio que se ejemplifica en la cruz del Mediador.

El querer humano como potencia infinita que quiere ser semejante a Dios según el modo humano fabrica el ídolo al introducir el querer del hombre como fundamento de su mismo querer. El querer lo que quiere porque lo quiere realiza la reduplicación del querer desde, por y hacia lo humano. Ninguna cosa puede poner límites a la infinitud del desear transformando en una apetencia desmedida y desorbitante que no puede alcanzar nunca su propio cumplimiento, simplemente porque para el hombre es imposible tal realización. Aquí acaba todo humanismo su pretensión de configurarse como antropocentrismo. Sólo lo no humano puede ofrecer límite y cauce al deseo del hombre.

Nada puede limitar al deseo en su capacidad infinita desde lo propiamente humano y por eso permanece como un deseo desenfrenado que pretende alcanzar lo imposible. Esta imposibilidad angustia al hombre contemporáneo que ha perdido la confianza en la técnica, como manifestación de su poder, y se da cuenta que no puede realizar en el tiempo el cumplimiento de su legítimo desear. En la

temporalidad el deseo infinito de *querer ser semejante a Dios* debe limitarse por la obediencia que engendre la esperanza de alcanzar lo imposible. Sólo el deseo puede limitar al deseo y por eso la opción icónica introduce el límite del deseo del hombre desde y a partir del querer de Dios encarnado en una persona concreta, la figura del Mediador.

El Icono incorpora el deseo divino como posibilidad de concretar en una obra la unidad con el querer de Dios. Por el desear divino lo humano limita su poder a lo que Dios quiere y se introduce en la obediencia de una circularidad que reduplica un querer sobre lo Otro. Querer lo que Dios quiere que el hombre quiera es la fórmula que pone límites al deseo humano en el ámbito del tiempo para postergar el cumplimiento a la promesa de lo eterno.

La limitación del deseo por el deseo, de lo humano por lo divino edifica en la obra la unidad de tiempo y eternidad, de naturaleza y gracia, de creación y recreación. Por eso la limitación, en vez de limitar, abre a la posibilidad expresiva de toda obra de cultura. Todo quehacer cultural crece en la forma de un encuentro humano-divino donde el hombre se deja construir. Por la limitación del deseo el querer se abandona al encuentro del Padre soberano y a la respuesta del Hijo encarnado. Don y fecundidad interior crecen en el encuentro que va de Dios a Dios, del Padre al Hijo, y que constituye el inicio de todo encuentro del querer donde la creatura simplemente habita.

El querer del hombre más que de una afirmación de su deseo necesita del abandono, abandono que lo potencia hacia lo imposible de un obrar que se deja obrar. La humildad de la acción supone la excelencia del deseo más allá de todo poder, tener y deber para que, mediante la aceptación obediente del límite, lo tenido supere toda deuda al ser completado por el don que edifica el cumplimiento último del desear. Humildad que requiere dolor y espera para superar el obstáculo de la muerte, confianza en la promesa de Aquel que murió primero y unión amorosa que importa la preferencia por la persona y desplaza la urgencia de la infinitud del deseo. El amor al Hijo, y su presencia en el hombre concreto que está frente a mí son los motivos que me llevan a cuidar no exceder el límite que la Justicia me impone²¹.

²¹ Vuelvo a remitir al *De casu diaboli* de Anselmo, donde todo el desarrollo ético se juega entre el deseo de beatitud y el deseo de justicia: "Ut cum per hoc quia volet beatus esse modum possit excedere, per hoc quia iusta volet non velit excedere, et sic iustam habens beatitudinis voluntatem possit et debeat esse beatus", c. XIV, B.A.C., t. I, p. 642.

El desear debe perder toda apropiación para alcanzar lo propio, soltarse para que se recoja, perderse para ganarse. Sucede como en un cuento donde el personaje, después de un gran esfuerzo que lo sostiene suspendido sobre el abismo, ya en el límite de sus fuerzas, se suelta. Pero cuando eso acontece y se espera lo peor, la caída no se produce, la gravedad se suspende y el cuerpo flota, se eleva, en un movimiento incomprensible para toda sabiduría y todo deseo, hacia lo imposible.

RICARDO O. DIEZ