



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE LETRAS MODERNAS**

La Serendipia como fuga del  
Yo en *La paloma* de Patrick Süskind

**TESIS**

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS  
MODERNAS -ALEMANAS-**

**PRESENTA**

**LIZBETH ANGÉLICA CABRERA TORRECILLA**

**ASESORA: DRA. KUNDALINI MUÑOZ CERVERA AGUILAR**



MÉXICO D.F.

2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Por todos aquellos instantes surgidos del infortunio  
pero dignos de ser recordados.*

Quiero expresar mi gratitud primeramente a mi casa de estudios, la UNAM, a mi asesora de tesis Kundalini Muñoz y, en especial, el gran apoyo que siempre he recibido por parte de mi maestro y gran amigo Sergio Loyola. Agradezco también a mis lectores Mónica Steenbock, Marco Lagunas y sobre todo a mi querida mentora Ana Elena González, que con su siempre vivo interés por lo nuevo y el re-conocimiento de aquello que muchas veces se ignora, sí que fomentó en gran parte el desarrollo de esta tesis.

A los profesores Susana Aktories, Alan Page, Guillermo Lescano y J.R. Chaves, debo en gran parte mi formación e intereses académicos.

A mi mejor amigo Cuauh que me ha apoyado siempre, al igual que mi adorada Mariana que me acompañó (y toleró) durante toda la carrera; los quiero tanto. A mi odioso amigo Axel que sin sus excelentes “cátedras” extracurriculares, me habría extraviado en repetidas ocasiones. A Mateo, el Carles, Luis Enrique, Pau, Guillermo, “Hueseban”, “Bicho”, Salvador, el “Besojo” y mi “Negracula” que estaban conmigo aún cuando me desquiciaba, al igual que mi “insecto” hermano. A mi queridísimo roomie, Pablo. A toda la bandota fiesterera que siempre me regresan a la vida. Y a Jesús le agradezco, y tanto, por haberme ayudado y soportado en la impresión del presente trabajo ☺.

En especial a mi siempre amada Marmota por hacerme creer (y crecer) en lo que imaginé olvidado. Y al Tóxico, por quien esta tesis tuvo motivo de inspiración.

Y por último, por ser la persona más importante, a mi amada Norma; porque sin su apoyo incondicional, sin sus desplantes, sin cariño, sin sus olvidos y sin su sola presencia siempre en mi memoria, no habría logrado todo lo que hasta ahora soy.

## **Introducción**

<b>I</b>	<b>1</b>
<b>II</b>	<b>4</b>
<b>III</b>	<b>5</b>

## **Capítulo 1 Marcos referenciales**

<b>1. La filosofía de la modernidad</b>	<b>8</b>
<b>2. En torno a Patrick süskind</b>	<b>12</b>
<b>3. El problema del yo y del otro, la yoidad</b>	<b>16</b>

## **Capítulo 2 El privado y compartido mundo del yo**

<b>1. La serendipia como cambio de escenario</b>	
1.1 Definición de la serendipia	17
1.2 aparición de la serendipia	19
<b>2. La dimensión de la mirada</b>	
2.1 la fragmentación interna	24
2.2 La llegada de la conciencia, la necesaria mirada externa.	32
<b>3. El poder de la angustia</b>	
3.1 la responsabilidad de la autoconciencia	36
3.2 carencia de identidad	39

## **Capítulo 3 La desesperanza**

<b>1. La cíclica existencia zombie</b>	<b>42</b>
<b>2. La vida ficcional</b>	
2.1 tiempo, hacedor de zombies	48
2.2 la vida cotidiana	53
<b>3. La última esperanza dentro de la invencible desesperanza</b>	
3.1 mirada como vampiro	57
3.2 la importancia de la serendipia	63

## **Conclusiones**

<b>1. La serendipia, lo fractal frente a lo fatal</b>	<b>65</b>
---	-----------

<b>Apéndice</b>	<b>71</b>
-----------------	-----------

<b>Bibliografía primaria</b>	<b>73</b>
------------------------------	-----------

<b>Bibliografía secundaria</b>	<b>75</b>
--------------------------------	-----------

# INTRODUCCIÓN

## I

El instante en el que uno se confronta a sí mismo, se percibe como una ventana abierta a un universo distinto respecto a lo que se había vivido hasta ese momento, provocando una configuración totalmente diferente de la propia vida, con nuevas dudas sobre la dirección de la existencia. Esas interrogantes me llevaron a demostrar, o por lo menos sugerir, que existen ciertos momentos que por comodidad (o incredulidad) preferimos ignorar; y que debido a su propiedad de brevedad, surgen como instantes endebles y, sin embargo, sublimes: sublimes porque poseen una carga individual como hechos únicamente significativos para ese sujeto, y endebles porque pueden ser ignorados; instantes que, a mi parecer, pueden tener un valor mucho más grande del que les otorgamos, debido a su aparición en las cosas insignificantes –o tal vez casuales-; un evento llamado *serendipia*.

Mi finalidad será analizar la novela *La paloma* de Patrick Süskind (publicada en el año 1988) según el concepto de *serendipia*.

Así, intentaré desenredar los finos y frágiles hilos con los que estos eventos están tejidos. En tanto que la serendipia tiene sentido únicamente para el propio individuo, considero importante evocar también el problema que el Yo representa al estar dentro de la jaula de su propia interioridad. Relaciono ambos conceptos porque la serendipia es un evento individual y, al ser individual, sólo el sujeto podría explicarlo desde su propio yo.

Como teoría base para llegar a un posible principio (no veo por qué deba ser el fin) en cuanto a lo que quiero analizar; introduciré los temas de la filosofía

romántica: el yo<sup>1</sup>, la otredad y la mirada. Uno de los autores centrales en mi tesis es el filósofo Charles Taylor (Montreal 1931), específicamente con la obra *Las fuentes del yo*. Le di más importancia a él, y no al resto, debido a que es un intelectual que trata el tema del yo, y todo lo que éste implica y ha significado histórica y socialmente, visto desde la perspectiva actual.

Resulta complicado definir el romanticismo debido a que posee múltiples y complejas capas acerca de la interpretación que los artistas y filósofos hacen en torno al pensamiento, pero sin excesiva simplificación se puede decir que su característica esencial consiste en la acentuación de la vida y del espíritu, que se comprende como una reacción y oposición a las doctrinas mecanicistas<sup>2</sup>. La imagen científica del mundo fue repelida por varios personajes geniales con propuestas y oposiciones a la ciencia racional, argumentando que existían accesos a la realidad distintos a los científicos. Sobre este mismo trazo daré un giro hacia la línea teórica del postmodernismo con autores como Derrida, Baudrillard, Eco, entre otros, tomando como temas principales la ficción del mundo y del yo, introduciendo dos términos referidos a la existencia del hombre como son la idea del “zombie” y la “mirada vampírica”. Acuñé estas representaciones porque esta filosofía señala que nuestra cultura se ha puesto en contra de la razón, por lo que una creencia en la verdad ya no es permitida.

La realidad ha sido aprisionada por los medios de comunicación para configurarla, recomponerla y desfigurarla. Los grandes mitos y pasiones se han acabado, y por consiguiente la sociedad se ha deshumanizado, se ha “ficcionalizado”.

Ambas filosofías serán entretajadas con el elemento que he insertado: la serendipia; por considerar que el “objeto de debate” siempre ha sido el mismo: el yo (a pesar de la sensibilidad de una y la hilaridad que la realidad le causa a la otra). Comparo cómo una y otra muestran a una civilización indiferente a los

---

<sup>1</sup> Utilizaré el término “yo” con minúscula no para referirme al pronombre personal, sino para representar el concepto de yoidad.

<sup>2</sup> Bochenski, I.M, *La filosofía actual*, p. 27. Mecanicismo, entendido como la doctrina filosófica que afirma que la influencia física es la única causa de los fenómenos entre las entidades del mundo material.

fenómenos que no pertenecen inmediatamente a su esfera de interés intelectual o que aparentemente potencialice su desarrollo, al considerarlos inútiles o indignos de interés. Es esto justamente el significado de la serendipia, un sistema sin causa que concierta la desgracia de su aparición, dando como resultado un cambio sin igual en la vida de un yo. Opera con las fuerzas naturales al surgir como un evento fortuito pero desafortunado para el individuo, un evento lo suficientemente breve e insignificante como para ser ignorado, pero que no lo es. Lleva al sujeto a encerrarse dentro de sí, a hacer una revolución profunda sobre su sentido y significación tanto interna como externa, para después, reflexionar sobre sí mismo. Por estas razones es que la serendipia dista del azar, el destino o la suerte, aspectos por los cuales surgió mi interés por analizarla y no los términos antes mencionados. Porque aun habiendo aparecido de manera desafortunada, re-significa al yo completamente.

Del curso en que se dan las cosas, la serendipia no tiene la culpa; puesto que éste existe por sí mismo, pero sí la tiene de esa circunstancia particular en la que nace, porque lo pone en relación con un sujeto determinado en un momento determinado. Una manzana se habría caído de todas maneras, pero fue a causa de la serendipia que se cayó cuando Newton descansaba bajo un árbol.<sup>3</sup>

Por lo tanto, relacionaré la serendipia con la filosofía romántica y postmodernista, especialmente en esta fuga del yo que se presupone. Elegí esta metodología de análisis de significación del yo, porque considero que potencializa la capacidad de sensibilidad y una observación menos indiferente a aquello que no posee explicación inmediata.

Si bien es cierto que soy una principiante en cuanto a todos estos siglos de pesada filosofía, siendo aún más respecto a los autores que mostraré y con los que plantearé un debate sin discusión; cabe decir que lo hago no para

---

<sup>3</sup> Según el manuscrito de William Sturkeley *Stukeley's 1752 biography, Memoirs of Sir Isaac Newton's Life*. Donde Sturkeley (erudito, contemporáneo de Newton) presenta la historia que Newton le relató. En dicha historia, Newton dijo haber sido inspirado por la caída de una manzana para investigar la teoría de la gravitación. El manuscrito ha sido convertido en libro electrónico por la *Royal Society* del Reino Unido para su acceso a internet. <http://www.royalsociety.org/turning-the-pages/>

contradecirlos, sino simplemente para mostrar que existen otros puntos de interpretación más sencilla o una explicación un tanto más serendípica para explicar el yo.

## II

Como ya he anotado, fundamentaré mi tesis en la novela *La paloma* de Patrick Süskind. Me decidí por este autor y esta obra en específico, porque siempre me ha parecido extraordinario el estilo narrativo al que recurre Süskind: apartado, indiferente. Podría parecer frío en su manera de construir un relato, sin embargo, conserva siempre un trasfondo existencial muy profundo. Hay otros autores ya que poseen ese estilo y también han tocado esos temas, pero fueron varios los alicientes que me ofreció Süskind para elegirlo. Por una parte, lo poco clara que se ve en sus obras la línea divisoria entre la verdad, la mentira, la cordura y la locura; la representación aceptada y el circo que un individuo puede ofrecer de sus pasiones, sus obsesiones. Por otro lado, me atrapó *La paloma* con su aparición insulsa, oculta en lo cotidiano y enmascarada en lo solitario. Como dato personal debo admitir que las palomas desde siempre me han causado repulsión, y pensar que un animal así pudiera reformular una vida como lo hizo con la del protagonista, fue quizá un motivo más por la elección que tuve de esta novela y no de otra.

La novela narra un incidente en París. La historia de un hombre inserto en un mundo que gira a su alrededor, mientras él prefiere verlo desarrollarse a su paso sin interferir. Un hombre con una vida gris y monótona que, por azares del destino, se ve “ultrajada” por la presencia inesperada de una bestia emplumada de aspecto demoniaco y portadora de miles de enfermedades: una paloma ante la habitación en la que reside. Este imprevisto y minúsculo percance cobra proporciones aterradoras en la mente del protagonista, convirtiéndolo en una inquietud pavorosa

y grotesca a lo largo de una sola jornada de su vida. Una parábola de cotidianidad insólita que se agranda hasta adquirir la dimensión de una realidad asumida como una pesadilla. *La paloma* es una obra que se edifica sobre la alusión y lo obsesivo, sobre la paradoja o la rareza aparentes, para así, revelar una significativa metáfora moral del trasfondo de la existencia humana.

Será así como adapte la serendipia al precepto de la vida interior del personaje, para elaborar -en lo posible- un patrón de actitudes complejas referidas a un orden que, si bien podría pensarse externo, defenderé como símbolo de nuestros *yos* internos. Ésta es la tesis que estableceré al hablar de lenguajes más “sutiles”.

Cabe decir que no pretendo dar por hechas verdades con esta tesis, resolviendo el problema del ser mismo, ya que estaría ignorando la misma capacidad individual que me llevó a hacer la investigación, que fue la de interrogar y cuestionar. Mi interés se enfoca más en plantear un terreno mucho más fecundo para el estudio de un término que no posee algún otro tratado, al ser un concepto con el cual no se ha teorizado en el campo de las humanidades. Mi objetivo principal es darle un giro más formal al término de la serendipia, para hacer una construcción teórica más precisa y poder estudiarla y estructurarla en el plano académico. Al mismo tiempo, me interesa otorgarle un valor mucho menos vago, dándole una importancia directa que repercuta en el análisis literario y los estudios culturales formales, sobre todo respecto al estudio del problema que el yo representa. Puede resultar un tanto atrevida mi hipótesis, porque quizá mi objetivo será, al final, un camino más que contribuya al debate, en lugar de clarificar el retrato de la identidad moderna que se tiene del yo; pero confío en rastrear a través de la serendipia, una senda sobre las controversias de la modernidad, que sea distinta de alguna de las más transitadas en nuestros tiempos.

Estos planos de investigación serán utilizados en la estructura siguiente:

El primer capítulo estará destinado a un breve marco teórico, que contendrá el pensamiento general a partir del siglo XVIII al siglo XX para decantar en una reseña sobre el autor, Patrick Süskind. Esto simplemente para tener una ubicación general sobre el plano conceptual y espacial sobre el que mi trabajo estará oscilando; y utilizo el término oscilar, no porque no sepa hacia dónde quiero llegar, sino simplemente porque la línea teórica que seguiré estará vinculada con al pensamiento del hombre sin discrepar demasiado debido a su época histórica; porque considero que la principal preocupación por el yo, no se ha extinguido. Justo después de este marco general, retomaré específicamente el problema de la *yoidad* romántica, ya que es el tema que me concierne para establecer mi trabajo, y haré -en la mayor medida posible- una explicación a grandes rasgos de esta teoría vista desde los principales autores que la fundamentaron. Debo advertir que no abundaré en la teoría de la *yoidad* adecuadamente en este capítulo, ya que lo estaré haciendo a lo largo de la tesis y específicamente en el segundo capítulo, porque considero que debo introducir necesariamente el concepto de la serendipia antes, para así definir tanto el sentido por el que este concepto emerge, como la vinculación que posee con la teoría de la *yoidad*.

Es por ello que el segundo capítulo estará dedicado íntegramente al problema del yo. Dividiré el capítulo en tres temas principales:

1) Lo primero será establecer el concepto de la serendipia, tanto para definir, interpretar, analizar y vincular a la serendipia con *La paloma*, como para declarar el por qué de su importancia y en qué sentido se liga al problema del yo. Este tema analizará específicamente el momento en el que el yo se sabe incompleto, fragmentado.

2) Introduciré la problemática del yo, visto desde la serendipia y ejemplificada con *La paloma*, es aquí donde dilucidaré -por lo menos es lo que me propongo-

todas las dudas en torno a este momento de unión entre la teoría de la yoidad con el concepto de serendipia, siendo la cuestión principal las divisiones y significaciones del yo. En esta fragmentación, aparecerá el concepto del Tú<sup>4</sup>, de la alteridad; por ello, tomaré dos puntos de vista para cimentar mi línea, tanto uno con el que estaré de acuerdo, como otro con el que no lo estaré. Aprovecho para señalar que, primeramente, plantearé al yo desde la teoría romántica, que será con la que comparta principalmente mis opiniones; pero por otro lado aludiré también a la teoría psicoanalítica de Lacan con respecto a la fragmentación del yo. Sé bien –previamente- que no estaré de acuerdo con Lacan, sin embargo, considero totalmente necesario mostrar ambas proposiciones, tanto con la que comparto opinión, como con la que estoy en contra, para poder tener una justificación realmente válida; porque sería muy sencillo mostrar y fundamentar mi tesis con los conceptos que sé que puedo dialogar, pero hacer a un lado aquellos que sólo porque no comparto la misma opinión los menosprecie, o incluso los ignore. Creo que para poder establecer un trabajo formalmente se deben ver tanto los *pros* como los *contras* de mis argumentos y poder debatir ambos, sólo así considero que puedo demostrar por qué estoy de acuerdo con una teoría y no con la otra.

3) El último tema plantea el siguiente momento del yo: el de la reflexión; tomando como eje principal el concepto de *centro* que Derrida traza. Aparece la inevitable angustia ante el yo al saberse fragmentado. Aquí abro sutilmente la puerta que me conducirá de la teoría romántica a la postmoderna: la fluctuación y resignificación constantes del yo serán las claves para finalizar este capítulo.

El tercer capítulo será el análisis de un yo desesperanzado, creado, necesitado de significado. Es así como introduciré dos términos -quizá poco afortunados- que proyectarán la ficción que el yo se ha hecho en torno a sí mismo al ser manipulado y automatizado por un poder ajeno -pero por decisión propia- a él. El primero es la *zombificación* que explicará cómo el tiempo aletargado ha convertido al hombre en

---

<sup>4</sup> Utilizaré el “Tú” con mayúsculas para referirme al concepto, no al pronombre personal.

un personaje recreado por la ficción, seguido de la vida cotidiana que se ha establecido como una verdad de “sentido común” que, de igual forma, son sólo engaños implantados. El segundo tema será la *mirada vampírica*, que sugiere un hálito consolador dentro de la abatible desesperanza de la búsqueda infinita del yo.

Tanto la idea del *zombie* como la de *mirada vampírica* son expresiones que podrían parecer risibles en este momento, sugerir que todo ha sido una burla, e incluso podrían afectar la seriedad de la lectura; sin embargo, es justamente lo que intento y, a la vez, evado al utilizar estos términos. Me explico: el sujeto, ávido de curiosidad, ha intentado desde siempre revelarse a lo largo de los siglos con abrumadoras, incomprensibles y excelsas filosofías, de una belleza genuina tanto por expresión como por contenido; pero a la vez, es esa curiosidad la que lo ha conducido ciego a través de ese mismo camino (ya enredado por sí mismo) llevándolo a ignorar lo realmente valioso por miedo a abrir los ojos. Evade los breves momentos que pudieran otorgarle un conocimiento superior, por el simple hecho de preferir prolongar un deseo mayor. Es así como prefiere la brevedad de saberse manipulado, a la verdad de saberse fragmentado. Y es desconcertante pensar que, a pesar de toda la seriedad con la que se ha estudiado al yo, es el yo quien prefiere hacer una burla de eso mismo, prefiere saberse un personaje salido de alguna ficción, a hacer de sus serendipias una significación. Fue esto lo que me llevó a establecer esos temas como capítulo final.

Así, se cierra el análisis y se abren las conclusiones, que intentarán comprobar el por qué fue importante el estudio que hice de la serendipia, y qué nos ofrece finalmente.

Anexaré un apéndice donde estarán todas las citas de *La paloma* en su idioma original, el alemán; esto será porque considero que no quitaría tanto espacio a lo largo de la tesis e incluso también sería una mejor presentación académica.

# CAPÍTULO I

## Marcos referenciales

### 1. La filosofía de la modernidad

El siglo XVIII es en la ciencia, la técnica y las ideas sociales y políticas, donde se encuentra el antecedente más claro de una revolución que nuestras investigaciones recientes sobre la naturaleza de la materia, nuestras exploraciones en las profundidades del espacio y nuestras inquietudes sociales y políticas llevan a sus últimas consecuencias. En este sentido, el siglo XVIII es el comienzo de la edad contemporánea<sup>1</sup>, a la vez que es la consecuencia de aquella revolución científica, el deseo de comprensión de las cosas a partir del hombre y el racionalismo filosófico. La enciclopedia francesa muestra claramente la ideología típica del siglo, como presenta en *El discurso preliminar*: “La obra cuyo primer volumen ofrecemos hoy tiene dos fines: como enciclopedia, debe exponer, tanto como sea posible, el orden y el encadenamiento de los conocimientos humanos; como diccionario razonado de las artes y los oficios debe contener, sobre cada ciencia y cada arte, sea liberal, sea mecánico, los principios generales que están en su base y los detalles más esenciales que constituyen su cuerpo y sustancia.”<sup>2</sup> Pero también hubo un desarrollo sentimentalista cuya primera expresión filosófica fue Rousseau. Este siglo presenta entonces dos grandes tendencias: la clásica (Lessing, Winkelman, etc.) y la pre-romántica (Rousseau, Hamman, Herder, etc.), aunque la segunda tendrá sus consecuencias plenas en el siglo siguiente.

---

<sup>1</sup> Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 253.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 256. (Diderot y d'Alambert citados en Xirau). Se nota cómo *la Enciclopedia* proponía no sólo una crítica contra la religión y sociedad, sino incluso una labor educativa; ya que asumían a la razón como un principio activo para *hacer*.

Hasta finales del siglo XVIII existió una base a nivel intelectual entre la sociedad que permitía que existieran ciertos supuestos aceptados, como la interpretación cristiana de la historia, la gran cadena del ser, la sacramentalización ofrendada a la naturaleza, la concepción del hombre como microcosmos, etc. Éstos eran los distintos ámbitos del dominio público que a su vez, afectaban directamente también al estilo literario, dentro del cual, el escritor/poeta/artista podía permitirse pensar que su arte era una imitación de la naturaleza. Kant fue uno de los mayores exponentes de este siglo, apuntando en 1784: “Ten el valor de servirte de tu propia razón: he aquí el lema de la ilustración”.<sup>3</sup> Existe una actitud de buscar leyes naturales para los distintos campos del saber a través de la razón.

En el siglo XIX estas imágenes generales abandonaron un poco las conciencias del ámbito artístico. La concepción de literatura y arte como mimesis se vuelca hacia el plano creativo no limitado a un solo punto de vista filosófico o crítico; lo que entonces se requería del artista era el acto de la propia formulación; es decir, la autobúsqueda, la reflexividad en uno mismo. La literatura formula, entonces, su propio cosmos como configuración de una realidad poética autónoma, donde la naturaleza que alguna vez se antepuso a la obra para ser retomada por imitación, ahora comparte con la obra un origen común en la creatividad del escritor. Sus principios fundamentales son el mecanicismo, que disolvió la concepción jerárquica del ser y el subjetivismo, que desplaza el centro de la vida de Dios al hombre.

La sociedad se encontraba sumergida en una especie de burbuja, donde el determinismo intelectual planteaba el aforismo de la (des)posesión de una vida aislada de eventos insólitos y/o fortuitos para el alma. El prototipo de una sociedad burguesa e industrializada provocó una nube gris, donde el pensamiento sostenía que el derecho a la verdad se conseguía por medio de la razón y de la expresión analítica y objetiva. Pero fue en Alemania donde se esbozaron los primeros movimientos contra ese racionalismo.

---

<sup>3</sup> Trad. E. Imaz, *¿Qué es la ilustración, en la historia de la filosofía?*, p.25.

La concepción romántica que muchos poetas poseían era desnudar sus heridas y entonar sus propias desgracias. “El sagrado derecho del artista es ser egocéntrico y mostrar su ego doliente (...) pero más allá del ego del poeta se extiende un mundo diferente, oscuro y real.”<sup>4</sup> Para ellos existe una delgada y difusa línea entre el consciente y el inconsciente. Necesitan sentir, pasajera y efímeramente, cómo pierden la sensibilidad de su cuerpo; es decir, buscan estar en un estado de vigilia mientras mantienen bajos niveles de actividad fisiológica, para llegar a tener una respuesta menor ante estímulos externos, como en un sueño. De hecho, se sirven de los sueños que (con Freud) ya no se conciben únicamente como imágenes irreales, sino como un medio de expresión de la realidad. Los sentimientos exaltados se subliman hasta la confusión y el efímero deleite existencial, pero no lo hacen de manera objetiva, sino que lo organizan en símbolos. Por consiguiente, “el desarrollo del pensamiento europeo en el curso del siglo XIX se desenvuelve dialécticamente en tres direcciones: idealismo, cientificismo evolucionista y la presencia coetánea de ambas corrientes”<sup>5</sup> con autores como Poe, Darwin, Nietzsche, Hegel, Gerard de Nerval, E.T.A Hoffmann, Pushkin, etc.

El final del siglo XIX y comienzos del siglo XX se halla bajo el signo de una profunda crisis que va más allá del ámbito filosófico. Se desarrolla un cambio profundo en el pensamiento social debido a las perturbaciones económicas graves que acontecen y al mismo tiempo se crean novedades tajantes en el ámbito literario y una notable revolución en el pensamiento religioso. El camino que toma la narrativa del siglo XX suele verse muy perturbado por los problemas sociales y cómo éstos han afectado a la sociedad y al individuo en particular. Objetos “sujetados” y sujetos “objetados” son la base para una nueva idea de individuación que rompe con la idea que en el siglo XIX se tenía del individuo; ahora se concibe a un individuo que ya no se presenta como un ser diferente ni original que determina cómo se ha de vivir. “Se sostienen leyes éticas y lógicas completamente

---

<sup>4</sup> Taylor, Charles, *Las fuentes del yo*, p.657.

<sup>5</sup> Xirau op.cit., p.29.

relativas que no son otra cosa que la expresión de las necesidades de una sociedad en desarrollo y que la religión consiste en el culto a esa misma sociedad.

El sistema culmina con una especie de psicología especulativa, según la cual, lo religioso, lo lógico y lo moral pertenecen a la esfera social, mientras que lo profano, lo alógico y lo egoísta al dominio individual. El cuerpo sería, por lo tanto, un principio de individuación.”<sup>6</sup> Por ello el psicoanálisis, el nihilismo y el sociologismo hallaron gran acogida con autores como Freud, Durkheim, Russell, Schnitzler, Joyce, Maupassant, Camus, Orwell, Sartre, Dostoievski, Kafka, etc. Sin embargo, se retoma la misma idea de insatisfacción perpetua del sujeto como un ser obligado a buscar un nuevo medio para no sentir la horrible carga del tiempo; pero la diferencia radica en que, mientras en el siglo XIX este tema lo llevaban al último grado de tragedia para desarrollar al individuo plenamente a través de la rebelión y así conservar o alcanzar el fluido de la espiritualidad (entendida como sensibilidad y libertad del ser); en esta nueva narrativa se decide tomar el camino de la evasión, para mostrarse indiferente ante dicha espiritualidad. Así es como lo apunta el filósofo Charles Taylor en sus teorías, que usualmente tienden un puente entre corrientes enfrentadas por el ser humano, porque la violencia de los estados totalitarios muestra que el hombre contemporáneo puede ser mucho más arcaico que los salvajes primitivos, que no sólo amenazan con la destrucción de una cultura, sino con un sistema de creencias e ideas de la humanidad misma. La ciencia y la tecnología ya no son un fin en sí, sino que “las máquinas que el hombre descubre son neutras, ni buenas ni malas. Su bondad o su maldad depende de la razón o la sinrazón con que el hombre las utilice (...) la tecnocracia es esencialmente el tipo de gobierno que cree en la eficacia moral y, sobre todo política, de un cientificismo que se ha adueñado del poder. Al hacer de la técnica un fin, la tecnocracia elimina al individuo, a la persona humana y reniega de los valores primordialmente humanos, personales, vivos y vigentes.”<sup>7</sup> El hombre se aferra a un existir anquilosado y aniquilado en la finitud y en la temporalidad.

---

<sup>6</sup> *ibid.*, p.47.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.347.

Este discurso sobre las paradojas que el pensamiento humano crea sobre sí mismo, será importante para explicar cómo ha sido -y es- el desarrollo evolutivo o involutivo respecto a: la preocupación del yo y de los detalles cada vez más insignificantes que tienen que ver con momentos no regidos por la mano del hombre.

## 2. En torno a Patrick Süskind

Patrick Süskind (hijo del escritor expresionista W. E. Süskind) fue un escritor alemán del siglo XX nacido en la localidad bávara de Ambach en 1949. De 1968 a 1974 estudió historia medieval y moderna en Múnich y Aix-en-Provence. Cultivó el ensayo, el teatro y la novela especialmente. Su narrativa puede describirse como ficción histórica con una narración concisa y fría. Sus obras giran en torno al aislamiento del individuo en la sociedad, mientras que sus personajes suelen ser seres afligidos por la opresión, la obsesión y el retraimiento; están siempre en busca de respuestas a su malestar.

En sus obras, Süskind oscila entre lo sublime y lo fútil, lo alto y lo bajo, provoca una elevación hasta las más bellas y celestiales imágenes para que súbitamente sucumban hasta los más pútridos abismos del alma de la vida cotidiana, del mundo visible. Como se muestra en uno de sus cuentos *Amnesia in litteris*:

Como se dice en aquella magnífica poesía que en este momento no podría recitar entera, pero cuyo último verso me quedó grabado en la memoria de forma indeleble como un constante imperativo moral: debes cambiar tu vida. Veamos pues. ¿Qué libros son esos cuya lectura ha cambiado mi vida? (...) me acerco a mi biblioteca y recorro con la mirada los títulos de los lomos (...) pronto me doy cuenta que he hecho una buena elección (...) por desgracia mientras esto escribo, no consigo recordar el título del libro, ni el nombre del autor, ni el tema de la obra (...) entonces se apodera de mí una aflicción indescriptible. Ha vuelto a atacarme la vieja enfermedad: amnesia in litteris; el olvido literario, y me invade una ola de resignación, por la futilidad de la ambición de conocimiento, y de toda ambición en general. ¿Para qué leer, para que releer este libro, si sé que dentro de poco no me quedará de él ni la sombra de un recuerdo? ¿Para qué hacer algo si todo se diluye en nada? ¿Para qué vivir, si hay que morir? y cierro el hermoso librito, me levanto, y

vuelvo a la biblioteca, vencido, hundido, y lo introduzco en la masa anónima de los otros libros olvidados.<sup>8</sup>

La ambivalencia de la que hace presa, crea un horror ante la psicología y moral convencionales. Para él, los objetos e ideas se suspenden en el aire y mueren llenos de pánico al penetrar a un espacio que adolece por exceso de equilibrio, debido a eso, integra la arbitrariedad en sus historias. Su recurso literario más recurrente y más excelso es la paradoja. Muestra al individuo como ser totalmente consciente de lo que es, con sus carencias, sus enojos y frustraciones nunca aceptadas y; sin embargo, resignado a la conciencia de tener que vivirlas.

Las historias presentadas como testimonios orales serán un recurrente tema en Süskind, y en la mayoría de los autores contemporáneos; testimonios orales de individuos aislados, ausentes, herméticos, ermitaños y alienados; lo cual, subraya su importancia como actividad social y, al mismo tiempo, servirá de base para justificarla como una experiencia real y no como una historia imaginaria de ficción. La novela contemporánea se singulariza con respecto a toda la literatura que le precediera, por sus retratos de lo particular. La narrativa se aleja de tramas tradicionales y de las historias arquetípicas, rompiendo con la preferencia clásica por lo general y lo universal. Pero esto no significa que la narrativa no se preocupe por lo general ni que suprima toda referencia de arquetipos, sino que éstos se reincorporan haciendo que lo típico surja ahora de la descripción de lo particular, de los personajes peculiares que poseen un nombre y un apellido, una vida fundada en la soledad, personajes que describen lo turbio de sus relaciones interpersonales y la idea de sentirse innecesarios hacia lo externo. Se comienzan a narrar las vidas de personajes particulares y corrientes con toda clase de detalles; es decir, se escudriña lo particular para llegar a lo general, para hacer un reflejo del modo en que las personas en comúnmente comprenden la vida. Así, los acontecimientos mínimos o los detalles casi imperceptibles serán el punto clave, y al ser; en su mayoría, novelas “auto-narradas”, donde el mismo personaje se

---

<sup>8</sup> Süskind, Patrick, “Amnesia in litteris” en *Un combate y otros relatos*, pp. 83,86.

convierte en su narrador, los significados otorgados a estos acontecimientos serán mucho más ilustrativos.

Süskind, a diferencia de muchos escritores, no se interesó en superar al hombre, sino en hacerle ver cómo éste prefiere su autodestrucción. Y lo revela muy bien con personajes como Jonathan inmersos en una enajenación siempre viva. En *La paloma*, la percepción se traslada al punto de vista de un solo individuo, la de Jonathan, quien nos narra sus obsesiones en un mundo que le parece ser idéntico todos los días, pero que se ha tornado caprichoso, malévolo; y este breve intersticio indefinido y flotante, instala la indeterminación que da forma al núcleo del relato. El protagonista es el oficiante de un misterio desde el primer párrafo. Amurallado en su soledad, acorralado, sabedor de que su destino está sellado: la locura se halla en germen dentro de él, como el deseo de un erotismo perverso en el ciudadano no apacible.

Esta fijación / obsesión por detallar la realidad y el espacio en que transcurre la historia, nos revela ya el resquebrajo del personaje: descripción de los espacios y referencias a recuerdos sosegados son pequeñas piezas para la construcción de una inefable irrupción de lo insólito. Mientras más común es el mundo creado, lo extraño explotará con mayor plenitud. Es aquí donde los objetos y los espacios se “antropomorfizan”, es decir, toman o son dotados por conductas humanas, y serán el agente clave para develar el misterio, serán los testigos silenciosos, los dueños del plano obsesivo del protagonista. Cuando se atraviesa el umbral del delirio, la comunicación entre la percepción de lo real y lo que parece real se modifica; capaz aún de conocer el mundo del enfermo, Jonathan, como sujeto normal, se vuelve incapaz de habitar o aceptar su propio mundo. La creciente locura del personaje lo lleva a re-significarse ante su existencia por una determinación siempre anhelada pero nunca alcanzada, es conducido a la contradicción entre lo que dice, piensa y lo que realiza; entre la paradoja y la ironía. El “mundo formal” ha atacado sobremanera la sensibilidad humana, no da más opción que elegir entre un objeto u otro, lo cual modifica el sentido de libertad del hombre hasta extinguirlo: un ataque externo que propone una exigencia para sobrevivir a él, haciendo un engaño de la vida visible, vivir un engaño; porque jamás nadie podrá

dejar de pretender, y de esta manera nadie podrá jamás dejar de reflejarse en el otro, de buscarse en el otro, de creer encontrarse en el otro: El hombre necesita confirmarse continuamente en el otro. Es una inquietud de la voluntad de vivir volviendo a las cosas una voluntad de ser, como ya apuntaba Schopenhauer. Lamentablemente esta voluntad es un deseo de ser más que traerá insatisfacción y dolor, dando como resultado que sea sólo fundado bajo la idea de compasión y negación de la voluntad, para llegar eventualmente a la total aniquilación y pesimismo.<sup>9</sup>

Como en sus historias de personajes anacoretas, la vida de Süskind estuvo llena de misterios, de soledad; lo cual no impidió que sus novelas hayan tenido gran éxito y obtenido premios, aunque debido a su excéntrica forma de vida, Süskind rechazó algunos de ellos. Su primera obra fue un monólogo teatral, *El contrabajo* (1984), sin embargo, el éxito le llegó con *El perfume* (1985), que lo develó como un gran narrador. Sus siguientes novelas fueron *La paloma* (1988) y *La historia del señor Sommer* (1991).

### **3. El problema del yo y del otro, la yoidad**

Para hablar de la yoidad, me permito citar como principales puntos de referencia la obra de Fichte (1762 Rammenau / 1814 Berlín) y Schelling (Leonberg 1775-1854), cuyas obras quedan estrechamente ligadas al activismo romántico.

Johann Gottlieb Fichte tuvo una inclinación e interés spinozista, realista e idealista<sup>10</sup>, que “lo llevaron a escoger una filosofía de la acción, de la libertad y de

---

<sup>9</sup> Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía*, p.121.

<sup>10</sup> Spinozismo y Realismo entendidos como sometimiento a la necesidad y aceptación de los hechos naturales, prefiriendo la necesidad a la libertad. E Idealismo como preferencia ya no hacia la necesidad, sino como el camino de la libertad.

la liberación de la conciencia.”<sup>11</sup> De aquí que su principal búsqueda se haya tornado al fundamento indemostrable del yo, el cual, por ser indemostrable es absoluto. No es un yo individual (porque no se trata de una introspección), sino de un yo universal (porque esta “más allá de toda experiencia”<sup>12</sup>). “Así, el yo absoluto de Fichte es pura libertad; es también acción pura. De este Yo absoluto derivan las conciencias particulares. A la tesis fundamental del yo responde una antítesis: el no-yo, o, si se quiere, el mundo (...) Fichte afirma que el mundo es la resistencia necesaria para que se realice la libertad de la conciencia.”<sup>13</sup> Es así como explica la yoidad, un yo que se debe vivir intensamente ante un mundo que le opone resistencia, que lo opaca y cubre con un velo; pero no sólo es eso, sino que también debe sobrepasarse este yo para así, trascenderlo al Yo absoluto.<sup>14</sup>

Schelling no tenía otra intención que dar cuenta de la esencia romántica del absoluto, como ya mencionaba Novalis. Su pensamiento es muy cercano al de Schlegel, al de los místicos y al de los románticos. Su teoría sobre la yoidad la define primeramente en saber que: “Conocer es lograr la identidad del yo y del no-yo, identidad en la que el sujeto crea el objeto, el espíritu produce la naturaleza. Como la naturaleza procede del espíritu, está unida por la vida. Pero tanto el espíritu como la naturaleza tienen un fundamento y principio anterior, que es su misma unidad absoluta, de la cual son despliegue, desdoblamiento.”<sup>15</sup> Piensa que la identidad no es sólo ser uno y lo mismo (porque implicaría ser incompleto), sino que existe una co-pertenencia con lo diverso. Si lo ejemplificamos con la forma A es A, quiere decir que existe una fundamentación del sujeto con el predicado, donde lo uno es lo otro y lo otro es lo uno<sup>16</sup>. El yo finito es en realidad el Tú, así que en el yo ya está contenido el Tú, y en realidad el yo ya sería un *uno* (como yo) en lo *diverso* (como Tú) creando una unidad que avanza hacia lo diverso producto del uno, y el uno es también lo otro. Así intuye Schelling el Absoluto, que será la identidad del sujeto y del objeto, lo vivo y lo sustancial. Para él, el Absoluto se presenta a través del espíritu y de la materia, es decir, cuerpo y espíritu al mismo tiempo. Todo lo que es idéntico lo es a sí mismo, pero también a lo otro.

---

<sup>11</sup> Xirau op.cit., p.292.

<sup>12</sup> ibid (J.G. Fichte citado en Xirau).

<sup>13</sup> ibid.

<sup>14</sup> A partir de este momento utilizaré el término “Yo” con mayúscula sólo para referirme al Yo absoluto, “yo” con minúscula lo seguiré usando para referirme al concepto, y *yo* en cursivas para referirme al pronombre personal.

<sup>15</sup> Beuchot op.cit., p.118.

<sup>16</sup> Schelling, F.W.J, *Escritos sobre la Naturaleza*, p. 96.

## CAPITULO II

### El privado y compartido mundo del yo

#### 1. La serendipia como cambio de escenario

##### 1.1 Definición de la serendipia

La serendipia se refiere a hechos desafortunados fortuitos; es decir, hallazgos inesperados de cosas o ideas atrayentes. La palabra serendipia deriva de la palabra inglesa *serendipity*, un neologismo acuñado por Horace Walpole en 1754. Se dice que Walpole formó dicha palabra del viejo nombre de Sri Lanka: Sarendip, al tomarla del título del cuento persa llamado *The three princes of Sarendip* de 1722. La primera vez que apareció esta palabra fue en una de sus más de tres mil cartas dirigidas al diplomático británico Horace Mann, específicamente en la carta de enero 20 de 1754; en la cual, dice que la palabra que ha llamado *serendipity* es un descubrimiento que incluso fue hecho por él mismo a través de una serendipia.<sup>1</sup> En el cuento *The three princes of Sarendip* se narra cómo los protagonistas - unos príncipes de la isla Sarendip (que era el nombre de la isla Ceilán, la actual Sri Lanka)- durante sus increíbles viajes hacían descubrimientos por accidente y sagacidad o incluso a través de eventos que ellos ni siquiera se cuestionaban o que ni siquiera querían, necesitaban o pensaban descubrir; es decir, solucionaban sus problemas a través de increíbles casualidades.<sup>2</sup>

La palabra es aplicada comúnmente a descubrimientos científicos que se producen de manera imprevista, sin embargo, tal acepción no puede ser remitida únicamente al mundo científico, porque en la vida cotidiana podemos

---

<sup>1</sup> *The American Heritage Dictionary of the English Language* (AHD), Houghton Mifflin, 3<sup>rd</sup> edición, Boston, 1994.

<sup>2</sup> “*The travels and adventures of three princes of Sarendip*” *To which is added, Amazonta, or, The politic wife; a novel, Adorn’d with cuts*, Eighteenth Century Collections Online, Gale Group, Londres, 1722.

“tropezarnos” con estos eventos que vienen de un momento inesperado a nuestras vidas sin haberlos buscado.

La diferencia entre la serendipia y la casualidad radica en que el sujeto debe poseer una visión sagaz respecto a lo inesperado y no ser indulgente con lo aparentemente inexplicable para, de esta forma, dirigir esa combinación de accidente y sagacidad hacia un descubrimiento para no dejarlo sólo en la intrascendencia. Respecto a estas diferencias cabe decir que una serendipia nada tiene que ver con una epifanía, si bien es cierto que ambas funcionan como una revelación, la epifanía posee el carácter de lo milagroso, se trata de visiones enmarcadas en un discurso religioso, que se construye en el plano de lo sobrenatural y, además, necesita de *médium* para su interpretación y/o revelación; mientras que la serendipia se construye con elementos cotidianos, burdos e incluso monótonos que sólo implican al hecho, al sujeto y al objeto.

El *Oxford English Dictionary* define la palabra *serendipity* como: “The faculty of making happy and unexpected discoveries by accident. Also, the fact or an instance of such a discovery. Formerly rare, this word and its derivatives have had wide currency in the 20th century.” “1955 *Sci. Amer.* Apr. 92/1 Our story has as its critical episode one of those coincidences that show how discovery often depends on chance, or rather on what has been called 'serendipity'-the chance observation falling on a receptive eye.”<sup>3</sup> Se puede definir, entonces, como un descubrimiento que provoca felicidad a pesar de haber sido efecto de un accidente, por ello, es sólo captado por un ojo receptivo. Es interesante anotar también que es una palabra que prácticamente se comenzó a usar en el ámbito científico a partir del siglo XX.

Siguiendo esta línea de lo inesperado en el contexto cotidiano, he tomado el cuento *La paloma* de Patrick Süskind para ejemplificar la importancia de estos hechos serendípicos. La trama principal de la obra encierra la coexistencia de dos personajes principales: el narrador, Jonathan; y la paloma, para unir ambos sus historias en un encuentro fortuito.

---

<sup>3</sup> Simpson, J.; Weiner, E., *The Oxford English Dictionary*, 2003.

## 1.2 Aparición de la serendipia

La vida de Jonathan posee una actitud urbana moldeada arquitectónicamente hacia la estabilidad, y ostenta unos principios básicos tan universales que pueden ser entendidos como las diversas manifestaciones de un individuo y, a la vez, pueden ser adoptados por cualquier otro. Cada momento de *La paloma* se nos presenta en forma de acciones, de los objetos mismos y del protagonista hacia los objetos que finalmente resultan en hechos evidentes (sin que surja todavía el momento de la interpretación). En este sentido, Süskind nos va narrando cada uno de los detalles, rasgos y mínimos sucesos en un día (que bien podrían reducirse a prácticamente toda la vida) habitual de Jonathan, así mismo nos refleja sus pensamientos, ideas y sentimientos. Sin embargo, la vida no sólo se compone de acciones y hechos entre objetos y sujetos, sino que existen también las reacciones entre uno y otro. Siguiendo este trazo se puede decir que existen dos tipos de reacciones hacia una sola acción:

1) La primera, siendo ésta la más común, sería una reacción a cualquier acción de la gente que nos rodea, donde percibimos a la persona u objeto como un todo, se trata de impresiones casuales o generales para formar ese todo; es decir, formar los hechos surgidos de las acciones de quien las realiza.

2) La otra, por el contrario, se encuentra en un plano más “encriptado” referido a reacciones mucho más esporádicas y únicas en la vida, provocadas justamente por esa cierta acción, que hace que se presente como un hecho que ya no depende del objeto o persona que lo realiza; sino que se separa de las acciones de quienes lo produjeron, se separan de ese “todo” (considerado comúnmente) para remitirse sólo al hecho mismo como un espacio, y ser percibido, entonces, como una revelación. Y lo llamo así porque sólo teniendo esa cualidad puede interferir directamente en el curso de nuestra vida individual; porque, finalmente, lo que importa no es el todo, sino los hechos aislados que de alguna manera se inmiscuyen en nuestra vida y cobran significado.

La diferencia radica, entonces, en que la forma en la que reaccionamos en el primer caso, depende exclusivamente de la persona que realiza cierta acción para recibir nuestra atención. Puede ser muchas veces una reacción más “dirigida” debido a que no reaccionamos ante la acción como tal, sino nos dejamos influenciar más por la persona que realiza dicha acción. Y en el segundo, nuestra reacción depende de la acción misma, independientemente del sujeto que la haya provocado.

En la estructura de las distintas relaciones entre los diversos personajes de *La paloma*, primero se muestran las acciones cuya posible reacción se presenta muda al no ser manifestada. Ahora bien, el momento en que Jonathan abre la puerta para salir de su habitación, es el mismo momento donde la trama de la obra destaca otro tipo de estructura respecto a las relaciones entre los personajes. Tanto Jonathan como la paloma se quedan inmutados uno frente al otro mirándose profundamente. No hay palabra. Es ahí donde se crea un espacio indeterminado, el espacio de la develación; un momento previo a la mirada entre uno y otro, imperceptible; el momento del encuentro que sale del orden común respecto a los sucesos acostumbrados por el narrador; y que justamente surge al ser separado de las acciones previas para llegar a ese momento, a ese hecho: estar uno de pie frente al otro. Un evento fortuito que cambia su estilo de vida en ese preciso instante y a partir del cual, se descubrirá a él mismo. De esta forma, la relación se da entre: el narrador, que por medio de sus actos busca crear objetivos; y el objetivo mismo; es decir, lo más importante es la reacción a los hechos mudos, y como éstos se presentan en el espacio para encarnarse en el personaje, sólo de esta manera el sujeto determinará de forma decisiva la dirección de las acciones siguientes.

...y con un ligero tirón la puerta se abrió. Casi había puesto el pie en el umbral, ya lo había levantado, era el izquierdo, la pierna estaba a punto de dar el paso...cuando la vio<sup>4</sup> [...] Durante cinco o diez segundos tal vez – a él se le antojó una eternidad-

---

<sup>4</sup> Süskind, *La paloma*, p. 17. Cfr. cita original en el anexo.

permaneció con la mano en el pomo y el pie levantado, como congelado sobre el umbral de su puerta, sin poder retroceder ni avanzar.<sup>5</sup>

De esta forma podemos ver cómo el sujeto se queda inmutado con lo ocurrido, un lapso tan breve como un suspiro que en el interior se transforma en pasmo perpetuo; nos sabemos víctimas de un tiempo que nos ha atrapado en un segundo, mientras sabemos que a nuestro lado sigue transcurriendo al mismo ritmo, nos percatamos que ha ocurrido un evento inexplicable dentro de algo que nos había resultado tan obvio e indigno de ser percibido por nuestra atención y que ahora se muestra sublime, enorme. Para Jonathan nada ha cambiado y, sin embargo, todo existe de otra manera.

Retomo el análisis que hace Schelling en el *Sistema de idealismo trascendental*, sobre la idea respecto a la concepción de las cosas, que “se despliega y se explica en naturaleza y conciencia con todas sus manifestaciones individuales. Esta identidad originaria de opuestos, de naturaleza y conciencia, de ser y saber, de objeto y sujeto”<sup>6</sup> señala en dirección a una concepción que bien podría representarse como un círculo dividido en dos: de un lado se encuentra nuestro lado consciente, del otro lado se encuentra el lado inconsciente; siendo el lado inconsciente el real y objetivo, porque al no conocerlo no podemos mediarlo con nuestra conciencia; así, se queda en un estado más “puro”, un lado que existe y es real. Del otro lado, en el lugar consciente, se encuentra entonces lo subjetivo, lo irreal; porque esa “naturaleza de lo real” está ahora mediada por nosotros mismos. En otras palabras, dentro de la concepción se producen ciertas determinaciones con respecto a objetos que se dan sin que uno mismo intervenga; los cuales se dan a través de ver cómo se producen estos mismos y sólo podrán estar en uno mismo en tanto que se ven; de esta forma: el ver, que sería un lado real; y el ser, que sería el lado ideal; ambos se encuentran en mundos opuestos pero inseparablemente unidos.

---

<sup>5</sup> *ibid*, p.19.

<sup>6</sup> Schelling, W.J, *Sistema del idealismo trascendental*, p.34.

En referencia a *La paloma*, del lado consciente se encuentra lo que le es conocido al narrador; es decir, lo que él ha mediado como su realidad (o una parte de ella) volviéndola subjetiva. Del otro lado se encuentra la paloma, inmersa en lo objetivo; siendo así, sólo pueden saber uno del otro a través de la mirada. Cuando el narrador intenta salir de su habitación, la puerta funge como punto de fuga entre los dos lados, y es el hecho lo que interrelaciona lo subjetivo con lo objetivo provocando que no sólo sepan el uno del otro, sino que también ambos conceptos se signifiquen entre sí. Si bien es cierto que la mirada posee aquí una participación reveladora, no hay que olvidar que aún no somos conscientes de ella sobre nosotros, es decir, no debemos olvidarnos que es aún el hecho aislado lo que todavía rige el devenir y que se presenta previo a tener la conciencia de la mirada, debido a que es el momento inmediato, la clave para que surja la intuición del yo que se piensa a sí mismo y permite intuir una unidad. Sobre esta unidad volveré mas tarde.

De esta forma, se abre una fuga entre una línea y la otra; la línea del inconsciente y el consciente se desdibuja: el lado consciente no sabe que ha entrado al lado inconsciente y el lado inconsciente, por su parte, no sabe tampoco que está en el lado del consciente. Se crea un lugar de indeterminación que establece una nueva realidad, o mejor dicho, una única realidad; esta fuga es el significado e instancia última del significado, es todo y es nada; sus características tan ambiguas y dispares hacen que sea posible describirlo pero imposible definirlo.

La serendipia ha surgido como el punto exacto de la indefinición, que sólo puede surgir aquí, porque su misma naturaleza de brevedad necesita tanto de su lado inconsciente que ataca con lo inesperado, como, al mismo tiempo, de su lado consciente que nos obnubila con el acontecimiento debido a su importancia única; ambas son necesarias pero sin que un lado sepa que el otro está junto con él actuando, ambos lados deben enfrentarse y mezclarse hasta fundirse. La serendipia es única y escasa, y sólo con estos perfectos errores de la configuración de la realidad puede surgir, no como lugar, no como espacio, no como momento, sino como sensación personal. Siendo así, la serendipia “es una

sensación de inmediata certidumbre, es la visión de un aspecto de nuestra verdadera vida, de una vida más personal”<sup>7</sup>, donde el mundo se ha concentrado de golpe formando una fuerte unidad. Cada cual debe encontrarla directamente en sí mismo o nunca percibirá qué ha acontecido.

Esta reacción total al hecho por parte del sujeto tiene un carácter constitutivo y deconstructivo; al ser un evento fortuito, nuestra actitud hacia él hace que nos apartemos del objeto que la creó (la paloma en este caso) y de la historia, que hasta ese entonces giraba entre sucesos cotidianos. Ésta se detiene en un específico momento y lo dota de una poderosa carga significativa. Por otro lado, el alejarnos del objeto que produjo dicho momento provoca que este mismo objeto se nos presente como algo ajeno y autónomo; al mismo tiempo, cuando la serendipia comienza a desintegrarse -por su misma cualidad de breve-, induce al sujeto mismo a caer bajo este dominio de lo aleatorio, perdiendo la estabilidad de la que gozaba su mundo previo; así, el narrador sabe que a partir de ahí su vida se tornará distinta y que fue la fuga serendípica la que hizo tangible, hasta este momento, la mirada del otro sobre sí mismo.

Este fenómeno ocurre a la vista sólo de algunos pocos, de ciertos momentos, ojos, palabras escuchadas, silencios prolongados, movimientos; sobre todo al hacer ciertas observaciones internas del momento que nos ataca: la revelación es instantánea, es sólo un flash a la conciencia.

## **2. La dimensión de la mirada**

### **2.1 La fragmentación interna**

---

<sup>7</sup> Novalis, *Fragmentos*, p. 9.

Retomando el párrafo anterior y para no perder la línea explicativa, aclararé por qué expongo que la serendipia es la que posee un valor mucho más intenso que la mirada, al ser la serendipia la que hace evidente la mirada, siendo la que significa nuestra vida, y no de modo contrario como comúnmente se piensa en fundamentaciones teóricas ya sean filosóficas o psicológicas.

Nos sabemos todo el tiempo bajo la mirada del otro, sin escapatoria tenemos un mundo sobre nosotros vigilándonos constantemente; pero la pregunta surge ¿acaso somos conscientes de ello todo el tiempo? o cuando somos conscientes, ¿sólo la asumimos como un hecho irrefutable o algo dentro del yo se torna distinto? Estas preguntas me llevan a pensar en tres pasos posibles para su resolución.

1) La relación sujeto-objeto es innegable, sabemos ya que un sujeto no puede vivir sin un objeto. Siendo así, el otro se nos hace presente de manera indudable; pero cuando no sólo percibimos al otro como un ser externo, sino que también sabemos que, de algún modo, interfiere con nuestra “integridad individual” por medio de su mirada, es entonces cuando ese objeto se nos re-presenta ahora como otro sujeto con libertad, valor y proyectos propios; es decir, cuando el otro nos mira, vemos en él ya no un objeto del que nada podemos esperar o temer, sino vemos ahora que tras su mirada existe una propia subjetividad que nos es inconcebible, y por lo mismo, nos hacemos juicios de valor sobre cómo nos juzga: infinitos.

2) Ahora bien, este problema lo vivimos a diario al salir a la calle o cruzarnos por las mañanas con algún familiar, y aún cuando nos sabemos “expuestos” a sus juicios, no presentan un gran problema o algo que nos impida o incapacite para realizar nuestro día con normalidad.

3) El problema se presenta cuando, por una indecible razón, esa parsimonia diaria se quebranta; algo que, en un momento preciso que no había antes, se devela alejándonos del otro y, de forma paradójica, ese mismo alejamiento hace que el otro se nos presente como un todo; y sólo se puede acceder a dicho momento si no se le resta importancia: o aceptamos la responsabilidad de

asumirnos como un ente infinito, o ignoramos el evento y seguimos como siempre. Y es que es verdad que estos momentos duran poco tiempo pero permanecen en nosotros, y esta permanencia es la que hace la diferencia entre los sujetos.

Si asumimos que ese momento está cargado de significado, entonces la existencia se torna distinta cuando el otro y un yo se encuentran de frente. Este momento del “encuentro” presenta complejos y muy divergentes problemas en cuanto a cómo interpretarlo. Retomaré los textos de El estadio del espejo de Jaques Lacan, Introducciones a la doctrina de la ciencia de J.G. Fichte y Sistema del idealismo trascendental de Schelling para aclarar mi postura. Primeramente Lacan plantea una diferencia entre el *otro* y el *Otro*: “Hay que distinguir, por lo menos, dos otros: uno con una A mayúscula, y otro con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro. (...) ese otro que es el yo, o, para ser más precisos, su imagen.”<sup>8</sup>

Al *otro* lo define como cualquier sujeto, cualquier prójimo; mientras que lo *Otro* es al mismo tiempo cada sujeto por separado y todo el conjunto de sujetos que constituyen la cultura y sociedad desde el origen de la humanidad, así como también todo el fenómeno que la sociedad representa.<sup>9</sup> Lacan dice que cuando el *otro* (que puedo ser yo mismo a través de mi reflejo actuando así como *otro*) me mira, actúa como representante de ese Otro para constituir mi ego (o yo) al verme como un todo entero, una entidad no fragmentada; por tanto, me puede decir quién soy y de esta forma ese *otro* me va a significar, ya que al saberse el yo objeto del Tú, éste me otorgará un valor completo. Me habré convertido directamente en *otro* representante del Otro a través del lenguaje y la cultura, que provocarán que el deseo del Otro sea ahora mi deseo y el Otro me piense. Hasta este punto voy de acuerdo con Lacan, incluso considero que este pensamiento no

---

<sup>8</sup> Miller, Jaques-Alain, *El seminario de Jaques Lacan libro 2, el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*, p. 354. Las A y a son las iniciales respectivas de Autre, “Otro”, y autre, “otro”.

<sup>9</sup> A partir de este momento, utilizaré “otro” con minúscula y cursivas para referirme a cualquier sujeto fuera del yo; mientras que “Otro” con mayúscula lo utilizaré cuando haga referencia a todos los sujetos y fenómenos sociales de una cultura o culturas.

podría tener mayor punto de fricción, si y sólo si funciona como conformación del yo sólo en principio; sin embargo, él continúa. Afirma también que el yo sólo puede reunirse y recomponerse por el sesgo del sujeto que tiene delante de sí. Se trata entonces de que el yo reconozca al Otro y tome conciencia de sus relaciones con él, sólo así ese yo que nos es desconocido o está desfragmentado, sólo nos será reconocido si nos acercamos al Otro y reconocemos que el Otro es el único medio que podemos utilizar para significarnos. Esto equivaldrá, para Lacan, a decir que donde está el sujeto del inconsciente ahí no pienso, y donde el yo piensa estará alienado al otro lado del espejo; es decir, pienso en el lugar del Otro. Cuando el *otro* (o yo a través de mi reflejo) me mira, mira mi imagen como tal y me reconoce, ya no existe el cuerpo fragmentado y esto será la clave para la formación del yo, y es a través de su mirada como me define y me da forma: “A la frase de Freud, *Wo Es war, soll Ich werden*. Tomen a este Es como la letra S. Es el sujeto. Se conoce o no se conoce: tiene o no tiene la palabra. Al final del análisis es él quien debe tener la palabra, y entrar en relación con los verdaderos Otros. Ahí donde el S estaba, ahí el Ich debe estar. Es ahí donde el sujeto reintegra auténticamente sus miembros disgregados, y reconoce, reunifica su experiencia.<sup>10</sup> (...) Si fuéramos totales, cada uno sería total por su lado y no estaríamos aquí, juntos, tratando de organizarnos.”<sup>11</sup>

Esto me pone a pensar, no sin dejar de sentirme alarmada por la aseveración que hace este grande del pensamiento, que al afirmar que soy una entidad fragmentada en pensamiento y ser, por tanto necesito la ayuda externa de *otro* para volver a mi completud, pero si mi yo se siente fragmentado y percibe como ente de igual forma, quizá sea porque mi yo interno se encuentra igualmente en ese estado; porque si es así, ¿qué no resulta más impensable el hecho que alguien desde el exterior me otorgue un significado interior completo cuando ni yo mismo puedo otorgármelo al no conocerlo? ¿Cómo puede un hombre comprender el sentido de algo si no lleva en sí el germen de eso que comprende? “Lo que he

---

<sup>10</sup> *ibid*, p 370. La traducción para “*Wo Es war, soll Ich werden*”: “Donde estuvo el Ello, se deberá formar/crear el Yo”.

<sup>11</sup> *ibid*, p.365.

de comprender, ha de desarrollarse orgánicamente en mi.”<sup>12</sup> Cuando Lacan afirma que la clave para la formación del yo se encuentra en la mirada o reflejo del *otro*, pienso que más bien es sólo la clave para formar únicamente una imagen propia, en ningún momento al yo y ni mucho menos ser la significación de éste. Y creo que el mayor problema proviene de dividir el pensamiento del ser, o afirmar que pienso sin ser o soy sin pensar, porque esta aseveración estaría dando por hecho que la “completud”, así sea externa o interna o en donde quiera que se encuentre, nunca podría pensarse ni ser. La fragmentación del yo es un tema tan delicado que dudo se resuelva con un simple reflejo de mi imagen.

Con esto no quiero que se especule que estoy en total desacuerdo con la importancia del *otro* en la formación de mi yo, pero sólo en eso, como relación formativa; de ningún modo, para mí, fundadora. Y no lo puedo concebir así porque cuando *yo miro al otro*, “dos mundos distintos se reflejan en nuestras pupilas”<sup>13</sup>, mi yo y tu yo. Una vivencia interior sólo puede vivirse intrínsecamente; si bien es cierto que puedo “entender” las vivencias del *otro*, sólo me puedo quedar en el plano interpretativo, llegar a entenderlas; pero me es imposible sentir las o vivirlas como propias; es decir, llegar a sentir el mundo del *otro* axiológicamente como él mismo lo ve desde su interior “poniéndome en su lugar” para después volver al mío propio, resulta muy quimérico, imposible (ésto lo fundamentaré de forma más extensa en el tercer capítulo). Si el yo pudiera sentir o entender el mundo del *otro*, el yo sería una creación vacía carente totalmente de esencia interior o capacidad de pensarse, porque “ahí donde se piensa no se es”. Aun cuando quien habla de un ser siempre es un yo como si estuviera afuera, evidentemente el pensamiento se abre a un yo; así, categorizamos al yo al decir “yo pienso”, por tanto pensamiento y sentimiento (ser) son inseparables.

Para Schelling, por ejemplo, esta dualidad entre idealismo y realismo está reunida, debido a que ambos se suponen mutuamente; al mismo tiempo que se deducen y comprenden: “Extender más allá la filosofía trascendental sería explicar también a partir de la subjetividad esa resistencia, esa materialidad... toda escisión

---

<sup>12</sup> Novalis op.cit., p.7.

<sup>13</sup> Bajtin, Mijail, *Yo también soy: Fragmentos sobre el otro*, p.33.

lo es de una unidad primaria, toda dualidad remite dialécticamente a un punto de vista superior donde se explica genéticamente. Yo es toda la realidad, y por consiguiente da razón de ella, tanto de la naturaleza como de la conciencia, suprimiendo así todo dualismo, toda fractura metafísica.”<sup>14</sup> Así como la naturaleza es originariamente algo subjetivo, así la conciencia debe ser algo originariamente objetivo, por tanto la naturaleza será objetivada por la necesidad que el yo posee para llegar a ser consciente de sí, si esto no ocurriera, el yo nunca llegaría a ser yo.

El pensar emplea símbolos estructurados; sin embargo (de forma paradójica) esta misma estructura del pensamiento está dada antes que la misma estructura del pensar; como algún tipo de “condicionamiento” humano, que hace constatar cómo se desarrolla la racionalidad. Es decir, la experiencia individual o colectiva, de la cual no se puede prescindir, es el lugar desde el cual se piensa y por el que lo que sucede se desarrolla; y, desde ahí, el hombre intenta explicar absolutamente todo lo que le rodea y acontece; al explicarlo se ubica entonces en el ámbito racional; pero esta misma racionalidad parte de bases contingentes (que son el mundo y la sociedad), y la generalidad que alcanza o pretende no puede excluir a todo lo que surja a partir de ahí, como son las bases del lenguaje con el que lo expresa (el cual es contingente también). Por tanto, pensar y sentir no pueden ser separados ni actuar de manera única y ausente, uno contiene y conlleva al otro, cualquiera que sea el orden. Así pues, pensamiento y sentimiento serán la forma para cualquier saber. Un buen ejemplo sería cuando Jonathan sabe de la existencia de la paloma afuera de su habitación, y sabe que no puede vivir con ella pero se considera incapaz de matarla; su estado aturdido y desesperado lo empujaron a juntar sus manos y balbucear una oración.

Dios mío, dios mío -rezó-, ¿por qué me has abandonado? ¿Por qué me castigas de este modo? Padre nuestro que estás en los cielos sálvame de esta paloma. Amén.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Schelling op.cit., p.24, 25.

<sup>15</sup> Süskind op.cit., p.24. Cfr. cita original en el anexo.

Como vemos, esta cita está lejos de ser una verdadera plegaria; es quizá sólo un resquicio de la pasada formación religiosa de Jonathan; y aún así, cumplió su propósito -como todo rezo cuando se recurre a él-: le ayudó a que su concentración focalizara las ideas confusas que tenía. Se podría pensar que este ejercicio del pensamiento es meramente racional debido a que, en realidad, no le interesaba el acto de rezar en sí; sin embargo, la plegaria logró su propósito: la credibilidad de Jonathan al enunciarla, porque la forma en la que expresó la oración además de ser decisiva (por ser desesperada) posee la originalidad de la palabra individual; y lo más significativo, la importancia de haber recurrido al punto de emitir una plegaria cuando se sabe que se está lejos de practicar alguna religión, demuestra que no sólo se invocó por acto de mera razón si antes no fue experimentado el sentimiento de la necesidad que lo orilló a lanzar un rezo que en realidad no fue tal, tan racionalizado como tan sentido: sólo así se puede entonces construir sobre la base del lenguaje una estructura racional, que no puede ser más fiable que la base original del sentimiento (la necesidad), las dos estarán al mismo nivel. Así vemos que no se pueden separar uno del otro- como afirma Lacan- ni mucho menos que el medio para unirlos sea a través de un *otro*. Todo saber comienza en los sentidos y en otro lugar.

Regresando al momento del encuentro, los otros dos autores a los que me referiré se encuentran de un lado totalmente distinto respecto a Lacan, estos son Fichte y Schelling quienes nos hablan sobre una *yoidad*; donde todo está visto desde el punto de vista de un yo, no de un Tú. Fichte lo define así:

La yoidad (la actividad que revierte en sí misma, la objetividad sujeto, o como se quiera) (...) En la medida en que un yo es sólo para sí mismo, surge para él, al propio tiempo y necesariamente, un ser fuera de él. El fundamento de este último radica en el primero, el último se halla condicionado por el primero: la conciencia de sí y la conciencia de algo que no sea nosotros mismos tiene una conexión necesaria; pero la primera ha de considerarse como lo condicionante, y la segunda como lo condicionado.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Fichte, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, pp. 44, 89.

En otras palabras, el concepto de la yoidad se encuentra en nosotros mismos y es transferido a algo, a un simple objeto como algo fuera de nosotros; al mismo tiempo que surge un yo sólo para sí mismo, surge también un ser fuera de él; éste será, entonces, un no-yo, o sea, un Tú. De esta forma el yo, al realizar una razón fuera de sí con este no-yo, fundamentará la existencia del no-yo o Tú, siendo el fundamento de su existencia.

Asimismo, para Schelling todo lo que ocurre en torno al yo es explicable a partir de él mismo, tanto su saber, su mundo, su realidad y sus propias determinaciones: “La resistencia del no-yo no es sino una actividad procedente del yo que él, a un cierto nivel de su evolución, no logra ver como suya, pues es condición, fundamento de su conciencia, y, por tanto, queda detrás...”<sup>17</sup>.

Así, la conclusión a la que ambos autores llegan, no la interpreto como un reflejo narcisista de los mismos, sino como la explicación de que un Tú no puede significar a un yo, debido a que este yo no es un sólo yo (dada la fragmentación anteriormente expuesta), y que además cuando ese Tú ve a *otro*, ese yo considerado por mí se convierte en un Tú considerado por ese Tú que ahora se ve como un yo. Si no fuera de la forma que ellos lo plantean, se haría una cadena infinita donde el Tú no podría significarme hasta que otro Tú (que sería un yo) no lo signifique.

Esta yoidad a la que se refieren me lleva a deducir que un tú o un *otro* no puede significarme o fundarme sino sólo yo puedo hacerlo, porque el yo fundamenta la existencia del Tú; su existencia está condicionada por este yo y solamente del yo pueden proceder los seres, y no como si el yo fuera un fundador de las cosas o como si fuera del yo no existieran más seres, sino porque el yo es el que puede tratar de explicar esos seres, y no tiene otra forma de explicarlas o experimentarlas que desde su propia racionalización, desde su propio yo. El yo, por su carácter de yoidad, aspira a ser enteramente objeto de sí mismo, pero no podrá serlo sin desdoblarse, sin intuirse, es decir, sin limitarse y volver a coincidir

---

<sup>17</sup> Schelling op.cit., p.26.

(identificarse)<sup>18</sup>. Si el yo se fundamentara desde el exterior (mundo) o desde el no yo (Tú), ese no-yo también necesitaría ser fundamentado por un no-yo, y éste, a la vez, también necesitaría de lo mismo; se haría un ciclo infinito donde siempre se estaría regresando al mismo punto de partida sin posible solución, a esto se le llama regresión infinita. “Si se diera en nuestro saber un regreso infinito de principio en principio, tendríamos que recorrer hacia atrás, al menos sin consciencia, esa serie infinita para alcanzar el sentimiento de esa necesidad (de la certeza de la proposición), lo cual es manifiestamente disparatado.”<sup>19</sup> Esta regresión infinita sólo podrá ser evadida si se encuentra un punto donde exista un saber idéntico, un punto donde el objeto y el concepto sean originariamente uno y sin ninguna mediación. Dicho en otras palabras, cuando conocemos algo (un ser: el mundo, un no-yo) lo único que estamos conociendo es nuestro conocimiento de esos objetos; siendo así, el único dato indudable que poseemos de la existencia de estos objetos es debido a nuestra consciencia de ellos, de esta manera, para el sujeto no hay más mundo que el que él se representa; el mundo se reduce a la idea presente, a la consciencia. Cualquiera que sea la cosa que pensemos nosotros somos en ella lo pensante, y, por ende, jamás puede darse nada independientemente de nosotros, sino que necesariamente todo se explica en relación a nuestro pensar. Es también cierto que el yo es objeto - dato que no debemos olvidar- pero lo es sólo para sí mismo, siendo así, no está en el “mundo de los objetos”, debido a que es objeto porque se hace a sí mismo objeto, no para el exterior sino para sí mismo. El yo no tiene otro predicado más que él mismo, no se puede preguntar por otro predicado del yo que no sea autoreferente; y esta deducción da el mismo resultado desde otra perspectiva.

Todo lo que he dicho hasta aquí, es para referir la importancia de un yo sobre un objeto, un Tú, un *otro* o como se quiera; porque ciertamente puede existir la representación independiente del yo y de la cosa, pero no pueden darse al mismo tiempo, sólo uno de ellos puede ser el primero. Lacan nos dice que es el *otro*, Fichte y Schiller nos dicen que es el yo; y la razón es porque aquello que es lo

---

<sup>18</sup> *ibid*, p.37.

<sup>19</sup> *ibid*, p.171.

segundo, resulta necesariamente dependiente de lo primero, siendo sólo vinculación de este primer elemento. “El Yo debe ser el supremo interés y el fundamento de todo otro interés.”<sup>20</sup>

Otro punto importante que cabe destacar, es la posible confusión que puede surgir de aquí si se piensa a la *yoidad* como sinónimo de la individualidad; nada más falso. Ambos son conceptos muy distintos, porque mientras que en el segundo sólo captamos y definimos nuestra personalidad, sabemos también que ésta parece mutando frecuente y constantemente, siendo así, la *yoidad* será no sólo una determinada personalidad (definida por todo aquello contrapuesto fuera de nosotros), sino incluso el espíritu en general, es decir, no cualquiera posee una individualidad, pero sí se posee el germen de la *yoidad* dentro de sí.

No sólo el *otro* es uno de los problemas con los que el Yo debe enfrentarse; además de éste existe otro momento cumbre para el Yo, el de su significación; que será el problema que abordaré a continuación.

El ser objeto de miradas todo el tiempo, no quiere decir que continuamente nos significamos, puesto que no es la mirada en sí la que nos otorga un significado; sino que existe un sólo momento específico individual que, quizá, a la vista de todos los demás, carece de importancia, pero para uno mismo posee una relevancia sublime: este momento es el de la *serendipia*. A pesar de su insignificancia colectiva, ésta sólo puede existir cuando está presente un *otro*, porque como he mencionado, un sujeto necesita un objeto para existir.

## **2.2 La llegada de la conciencia, la necesaria mirada externa**

¿Por qué llegada la serendipia nuestra percepción del yo se torna tan radical? Como sabemos, no existe sólo un yo; y por ello, considero que existen tres yo esenciales similares a los tres principios de Fichte en su *Fundamentación a toda la*

---

<sup>20</sup> Fichte op.cit., p.18.

*doctrina de la ciencia*, y a los de Schelling en *Introducción al idealismo trascendental*: “Primeramente cabe mencionar que para que un yo sea, debe ser entonces igual a sí mismo, sin duda alguna; porque sólo haciendo el análisis del yo igual a sí mismo se puede hacer la síntesis 'yo', siendo que toda forma presupone un contenido y todo contenido una forma, y no se puede salir de este círculo si no se encuentra alguna proposición en la cual estén recíprocamente posibilitados, tanto la forma por el contenido, como el contenido por la forma. Pero dado que entre ellos mismos ya existe esta forma lógica, no se debe 'salir a algún otro lado' puesto que en ellos mismos está el origen. Si el Yo no fuera = Yo, tampoco A podría ser = A.”<sup>21</sup>

Habiendo ya planteado este principio, ahora sí podemos establecer la diferencia entre cada uno de los yo que he mencionado: El primero que es una actividad centrífuga, un yo que tiende a afirmarse a sí mismo: el yo que dice “yo soy yo” o “yo es igual a yo”. La segunda es una actividad centrípeta, donde el yo al que ese yo -que dice “yo es igual a yo”- se refiere no es el mismo (de lo contrario esa frase no tendría sentido); es decir, la diferencia radica entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación: “Existe el ré-cit (recitación) de la afirmación dual (...) que tiene que ser citado, que tiene que recitarse, a sí mismo relatarse, para producir la alianza (...) de la afirmación consigo misma, para producir su eslabón, su enlace (...) marca el borde superior de un espacio que jamás se cerrará (...) incluyendo, a más de todos sus fantasmas, sus alucinaciones de fantasmas, y aún más, otras visiones dentro de las visiones.”<sup>22</sup>

Este segundo yo es el que reflexiona sobre sí, que se explica enteramente desde sí mismo y no fuera de él. Entonces, ese yo que dice “yo soy yo” nos dice implícitamente también que para referirse a sí mismo debe “reagruparse”; el yo se encuentra fragmentado, y si al encontrarse fragmentado necesita “reagruparse” para referirse a sí mismo, significa que donde existe una des-unión hubo previamente una unión: la división del Yo es la presuposición de una unión, y esa

---

<sup>21</sup>ibid, p.181.

<sup>22</sup> Derrida, Jaques, “Líneas al borde” en *Deconstrucción y crítica*, pp.88, 89.

unión originaria (como producción y mediación entre las oposiciones del yo) entre sujeto/objeto es la idea romántica del *Absoluto*, el tercer Yo: el Yo absoluto, “un Yo que traspasa precisamente estos límites para desembocar en la unidad primigenia a la división; lo que nos aparece más allá de la conciencia como mundo real y en la esfera de la conciencia como mundo ideal o como mundo del arte, también son productos de una y la misma actividad.”<sup>23</sup> Finalmente se muestran las dos primeras como actividades opuestas, y la tercera que es el resultado de esa lucha o conflicto originario. “El primer principio y objeto del idealismo trascendental es el acto absoluto de la autoconciencia, el acto absoluto de escisión de la identidad originaria y de síntesis de toda la pluralidad fenoménica mediante el cual *el yo llega a ser objeto para sí mismo*, es decir, llega a ser un yo (...) la autoconciencia (yo=yo) originaria es el primer principio pues es un saber incondicionado (...) ya que es una síntesis donde objeto y sujeto coinciden (...)”.<sup>24</sup>

Se puede debatir la existencia del Yo absoluto como unidad primigenia a la división, sin embargo, el Yo absoluto que se abstrae del yo es igual a yo, que significa que si el Yo absoluto tiene realidad o no es indiferente, dado que el Yo absoluto es considerado sólo en cuanto lo que es representado por uno mismo. Siendo así, el Yo absoluto es una proposición evidente y cierta (prescindiendo si es real, imaginaria o imposible) porque sólo refiere a que, mientras pienso yo es igual a yo, no pienso otra cosa más que en esto mismo, abstrayendo al mismo tiempo, un Yo absoluto; y esta proposición está condicionada sólo por mi pensar, que resulta entonces, incondicionado.

La división que refiero de *yo es igual a yo* es necesaria para comprender nuestra existencia de modo finito, mientras la existencia de un yo absoluto es necesaria para no caer en regresión constante (como sucede con todo lo que “crea” algo) ya que sólo refiere una anterior unión (en cuanto único que no estaba dividido), y a la vez da explicación al Yo como un ser infinito; porque al ser nosotros mismos inventores de nuestro personaje en el teatro del mundo, nos encontramos mediados por la finitud; pero para que el absoluto aparezca, debe

---

<sup>23</sup> Fichte op.cit., p.39.

<sup>24</sup> ibid, p.33.

ser posible la pluralidad, diferenciada de cada unidad particular potencializándolas como totalidad: se unen finito e infinito para crear un devenir en el yo, una vida, todo lo que somos, fuimos y seremos en un finito existencial, pero con una explicación infinita.

Cabe aclarar que este Yo absoluto no hace referencia a ningún tipo de “verdadera identidad” al unir el *yo es igual a yo*; y no lo es porque la identidad es el reconocimiento del yo; entonces, cuando existe el re-conocimiento, el yo se divide porque se hace autoconciente, y al dividirse el yo es imposible que sea absoluto, por tanto, hacer conciencia del *yo es igual a yo* o *yo soy yo* es la llegada a la individualidad, mientras la serendipia hizo que esta línea de pensamiento autoreflexiva se desdibujara un momento mostrando la existencia del inexpressable Yo absoluto. “Toda conciencia (limitada, empírica) descansa en la unidad relativa del pensar y del ser, pero en el Absoluto se da una unidad absoluta.”<sup>25</sup> Este Yo absoluto sólo resulta posible en virtud de este Yo espontáneo surgido de la serendipia, porque será la única forma que unirá los dos mundos que para nosotros existen, el mundo sensible y el mundo inteligible.

Este primer momento de la serendipia en que nos damos cuenta que *yo es igual a yo*, se presenta de manera intuitiva: la información creada en esta específica situación, se selecciona por su relevancia particular y se muestra como el conocimiento más inmediato que no sigue un camino racional o lógico para saber sobre la existencia del Yo absoluto, y al mismo tiempo, elabora una estructura y formulación racional sobre su existencia. Es decir, se crea un conocimiento incapaz de verbalizarse; al mismo tiempo que sabemos del Yo absoluto, nos estamos alejando de él porque la serendipia está llegando a su fin. Cuando ese *otro* nos mira en el momento en que ésta ocurre, una fuente de sensaciones nos invade, ya que la mirada actúa de forma pasiva; esto es, el acto de mirar se convierte en la acción, la cual, conexiona tanto el mundo del ser y de la finitud, como el mundo de lo suprasensible e infinito, y lo primero que vemos no es al *otro* mirándonos, sino nosotros mirándolo a él. Sabiendo ya que una

---

<sup>25</sup> Fichte op.cit., p.145 (Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, 1861, citado en Fichte).

serendipia dura escasos segundos, inmediatamente después de que ésta se dio aparecen dos sentimientos:

Su primer pensamiento fue que ahora sufriría un infarto cardiaco... [...]Se arremolinó en su cerebro una masa caótica de pensamientos sombríos, como una bandada de cuervos negros, y oyó gritos y aleteos en su cabeza y -estás acabado...Morirás, Jonathan, y tu vida habrá sido un error, tú la habrás estropeado dejando que una paloma la trastorne, tienes que matarla...una paloma lo ensucia todo continuamente y esparce bacterias destructoras...<sup>26</sup>

Como vemos en esta cita, el primer contacto con la mirada del *otro* es una explosión de intuiciones sobre el *otro*, intuiciones que primero le causan a Jonathan un temor irracional e inmediatamente después viene el asco.

Primeramente, el sentimiento del miedo o temor, se sitúa sobre la inteligencia y la energía propias que se sienten invadidas por el segundo sentimiento, el asco, porque provoca que nos creamos instrumentalizados por el *otro*; y al captarnos como su objeto, pensamos que el *otro* nos significa y eso provoca asco hacia él. Sin embargo, estos sentimientos no surgen de “ningún lugar”, y para demostrar su fundamentación, haré una breve explicación de su origen médico: “las fibras nerviosas simpáticas y parasimpáticas secretan sustancias transmisoras sinápticas”<sup>27</sup>, una de ellas es la hormona de la *adrenalina* o *epinefrina* que es secretada a la sangre en situaciones de alerta por la médula suprarrenal. Es decir, Jonathan aumentó su ritmo cardiaco al ver a la paloma, lo cual, provocó que se activaran sustancias químicas intracelulares que tuvieron efectos tanto excitadores en algunos órganos, como inhibidores en otros (cuando Jonathan “supo” que moriría); por lo general sólo permanecen activas durante unos pocos segundos, lo que demuestra que su difusión es rápida; permanece muy activa durante 10 ó 30 segundos, y después su actividad declina, debilitándose mucho durante uno o varios minutos. Entonces, así se explica por qué el asco y el miedo son provocados por la adrenalina, y por qué es ésta misma, la que induce que sea confundida la intuición interna con el factor externo que la produce.

---

<sup>26</sup> Süskind op.cit., pp. 20, 21, 22. Cfr. Cita original en el anexo.

<sup>27</sup> Guyton, *Tratado de fisiología médica*, Mc Graw-Hill, Madrid, 1996, p.837.

### 3 El poder de la angustia

#### 3.1 La responsabilidad de la autoconciencia

Es aquí donde surge la consecuencia de la serendipia: la reflexión; donde ese *yo es igual a yo* se sabe producto de una separación, y esa primera intuición se potencializa hacia la angustia, una angustia que hace manifiesta esa misma fragmentación del yo y al mismo tiempo hace evidente lo inalcanzable de ese Yo absoluto, porque esa fragmentación sirve para explicar mi existencia. Siendo así, el Yo absoluto sólo puede ser una aspiración y esta misma hace que la búsqueda del Yo absoluto mute frecuentemente y de forma infinita ya que no puedo llegar nunca a conocerlo. Aquí parte otro fundamento para decir que el yo se queda imposibilitado hacia el conocimiento de ese mismo Yo, por lo que cualquier Tú no podría significar algo que el mismo yo no podrá nunca significar.

...pero de repente dejó de verse a sí mismo, es decir, de verse como parte del mundo que le rodeaba para imaginar, durante unos segundos, que estaba muy lejos, aislado de todo, contemplando el mundo como a través de unos gemelos invertidos.<sup>28</sup>

La reflexión que el yo hace debe ser interior pero no como un convencimiento fijo donde todo está confirmado, sino dirigirse al extremo que se ha planteado ya. La reflexión hace saber a la conciencia inmediatamente que está actuando y por qué lo hace de esa forma: sólo mediante la reflexión sé que lo que soy es porque así actúo. De ahí proviene el problema que la reflexión presenta: cada quien llegará a ella inmediatamente en sí mismo o nunca la encontrará; pero esa reflexión reconducirá al *yo es igual a yo* hacia la posible desaparición, hacia la inmediata negación de esa afirmación, porque es un planteamiento que siempre

---

<sup>28</sup> Süsskind op.cit., p.93. Cfr. cita original en el anexo.

ha empezado ya, que es la erosión de la unidad; provocando esta angustia que está fluctuante todo el tiempo: la imposibilidad de percibirme como una completud parece cada vez más lejana.

Jaques Derrida en su texto *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* nos habla sobre la idea del centro. Para saber cuál es el centro de una estructura debemos salirnos de ella y ubicarlo desde afuera; sin embargo, no podemos pensar el centro fuera de la estructura porque ya no sería el centro de algo, el centro debe estar dentro de la estructura para saber que existe y cobre significado. Así, el centro se constituye dentro de una estructura, pero a la vez escapa a ella, o sea, si el centro está y no está, quizá está en otro lugar, o quizá no está en ningún lado: “Siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo a la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está dentro de la estructura y fuera de la estructura. Está en el centro de la estructura y fuera de la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su centro en otro lugar. El centro no es el centro.”<sup>29</sup>

Esto no significa que Derrida nos diga que el centro no existe, sino más bien que el centro no es un lugar fijo, sino una especie de no-lugar, porque tanto está dentro como fuera de una estructura, lo cual es paradójico y sólo podría concebirse como un no lugar, y al ser un no-lugar es entonces un concepto infinito. A pesar de lo complicado que esto pueda parecer, el sujeto se obsesiona con la idea de querer localizar el centro, porque al sentir la angustia asfixiante de nuestra fragmentación interna, el concepto de *estructuras centradas* nos da una certeza tranquilizadora, y sabernos estructurados nos ayuda entonces a dominar la fluctuante angustia. Ahora bien, sólo de esta forma se podrá explicar que al ser un yo la estructura que posee un centro, debe ser éste “localizado” por un tú para que la idea de centro esté lo mas “completa” posible. Hasta este punto podría

---

<sup>29</sup> id, *La escritura y la diferencia*, p.384.

parecer que me contradigo, puesto que tal pareciera que es en efecto un tú el que me significa como ser completo; sin embargo, no debemos olvidar que el centro es un no-lugar, y esta “localización completa” que nos hace el Tú ya no se considera como tal, sino que sólo viene a reemplazar esa idea de centralización. Entonces, si esta pseudo localización completa sólo reemplaza una idea, funciona sólo como un suplemento; así, se mantiene la infinitud del centro y la idea de centro aún en otro lugar.

De esta forma, Derrida expone que la idea de descentralización es imposible, y esto es importante porque me concierne en cuanto a la explicación del Yo absoluto que ahora puede ser visto como un no-lugar, lo cual me sirve para dos cosas: la primera es saber que salirme de un no-lugar resulta absurdo, por tanto, no puedo salirme. Y la segunda es recordar que si el yo pretende una “completud” será sólo parcial y funcionará sólo en un sentido de suplemento de ese yo absoluto inalcanzable producto de mi fragmentación, es decir, no olvidar que el yo no será un total. “Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo excluye la totalización (...) ese campo tan solo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. (...) no se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo suple, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como suplemento.”<sup>30</sup>

Por otro lado, no debemos olvidar tampoco que, como mencioné en el capítulo anterior, el yo es autoconsciente de sí sólo cuando es auto referente diciendo “yo soy yo”, siendo así, no puede llegar a su autoconsciencia haciendo referencia a un Tú; es decir, el yo no puede ser autoconsciente de la entidad del otro ya que el yo no puede autoreferirse a un no-yo porque “el yo sólo es objeto para sí mismo”.<sup>31</sup> Si bien es cierto que sabemos de la existencia de un *otro* (que sería otro yo desde su

---

<sup>30</sup> *ibid*, p.397.

<sup>31</sup> Schelling *op.cit.*, p.33.

yo) que también reflexiona, no podemos hacer autoconsciencia desde mi yo para su yo. De esta manera ahora sé que yo no puedo salirme de mi yo para poder significarme, sino que debo hacerlo desde dentro, y ahora sé también que el *otro* posee el mismo problema.

### **3.2 Carencia de identidad**

Al saberme huérfano de mí mismo, esta angustia fluctuante -aún no resuelta, ejercerá sobre mí una única y gran necesidad: la mirada. Primeramente porque necesito el suplemento de la centralización para “completarme” a través de la mirada del *otro*, pero como sabemos ya que esta idea es una falacia al ser imposible la descentralización, necesitamos esta misma mirada que no será más que el reflejo de la idea de reflexión interna de la conciencia del *otro* sobre el yo.

La mirada se presenta atacando como una melodía musical que lleva en sí su propio poder y su propia muerte, que existe como una necesidad externa para satisfacer un deseo interno; la mirada existe por una razón: para prolongar la debilidad de la fragmentación; siendo así, se alza para aniquilar durante un instante o para rehacer en el siguiente. Al ser la mirada el único poder que me queda, ésta se dividirá en dos dimensiones: yo puedo mirar y a la vez el *otro* puede mirarme; se creará una continua y constante aceptación, negación y lucha entre el yo respecto al Tú para alcanzar algún tipo de libertad, porque el retener una imagen en la mirada durante un instante provoca un sentimiento de seguridad que cede inmediatamente el paso a un profundo malestar. La mirada aparecerá como el silencio más estridente, donde al sujeto sólo le quedará un cuerpo y un alma a la intemperie, inerme ante todas las miradas, con un disfraz que lo protege, pero al mismo tiempo lo exhibe.

El yo intenta lograr una libertad cosificando al *otro* o concibe al *otro* con una libertad plena y se convierte en su objeto. Entonces, la idea de libertad será que puedo hacer uso del poder de la mirada sobre el *otro*, y basada en la negación, plantear al yo como una ausencia; decir qué no soy yo respecto a la idea de lo que

creo puede acercarse a ser yo (es decir, yo A, no soy el otro B), y tomaré lo que quiero del *otro* para mí mismo y poder ser, en lo mayor posible, un yo no fragmentado.

Todo cuanto acertaba a pasar por su campo de visión era cubierto por Jonathan...a través de sus ojos ya no entraba ninguna imagen del mundo sino que, por el contrario...los ojos eran puertas que sólo se abrían hacia afuera para escupir al mundo caricaturas interiores<sup>32</sup>(...);Tan universal era el odio de Jonathan Noel aquella tarde, que habría querido reducir el mundo a escombros por un desgarró de su pantalón! Pero no hizo nada (...) todo su potencial radicaba en el “haría, podría, querría hacer”, y Jonathan...no era el hombre para ello, no era un loco homicida...no era un hombre activo.<sup>33</sup>

Jonathan se significa constantemente en estas citas, *escupe al mundo* la caricatura que no es y; sin embargo, no actúa conforme al dictado de su odio porque tampoco es un homicida, ni mucho menos es un hombre activo; por tanto existe un grave problema aquí. Al crear un proceso de significación constante estamos implicando que no haya conceptos, ya no digamos fijos o imperecederos, sino perecederos o, por lo menos, con un hálito de vida tal que permita formar y establecer en lo mayor posible un siguiente concepto. Pero este cambio constante del proceso de significación puede resultar contraproducente, porque representaría que no existen conceptos debido a la mutabilidad continua del significado; siendo así, el lenguaje sólo haría relaciones en términos negativos porque nada significaría nada. La significación del yo sólo podría expresarse con base en una relación de “yo no soy el otro” que es una relación negativa, y garantiza que las cosas no posean una identidad propia (yo soy yo); es más, ya no podría decir qué soy yo sino sólo qué no soy yo; y sólo podría saber lo que soy a partir de lo que el *otro* no es. Pero cuando vemos al *otro* vemos lo que es, no lo que no es.

Analicemos, ¿realmente habré logrado la libertad con esta cosificación del otro con base en la mirada? El lugar en el que el yo se estaría situando a sí mismo no

---

<sup>32</sup> Stüskind op.cit., p.97. Cfr. cita original en el anexo.

<sup>33</sup> *ibid*, p.102.

existiría, por el simple hecho de significarse con una relación negativa respecto del *otro*, no del *yo*; es decir, el *yo* desaparece y carece de identidad; la tal libertad, nunca existió. Por otro lado, existe también la idea de lucha, en la cual, ese *yo* ya sabe que la idea del *yo completo* es absurda por el mismo hecho de que la relación sujeto objeto no puede dejar de existir, y porque el *otro* ejercerá el mismo poder respecto a mi *yo*. Entonces, el *yo* sabe que el *otro* es algo que *yo* no soy y viceversa, y en su intento de mantener la relación inquebrantable, deseará apropiarse de aquello que el *otro* es. Pero esta lucha sólo se potencializará infinita e indefinidamente en ambos lados y terminará por perdernos aún más lanzándonos hacia un nuevo olvido del *yo*.

Esta re-significación será sólo momentánea y se arrinconará hasta anclarnos de nueva cuenta en el tedio, lo cual, representará un olvido del *yo* absoluto al cual queríamos acercarnos, un olvido que podría traducirse en una búsqueda marchita, un interés muerto y comenzaremos a percibirnos (y percibir) cual entes que actúan como autómatas, sin un interés propio, individual y único.

## CAPÍTULO III

### La desesperanza

#### 1. La cíclica existencia zombie

La contemplación total del aspecto externo propio es directamente proporcional a cómo vemos nuestro reflejo en el espejo o en la mirada del *otro* y, a mi parecer, esta manera de percibir nuestra apariencia no puede convertirnos a nosotros mismos en ella, es decir, la apariencia no me abarca totalmente, la mirada es el reflejo de mi apariencia, no de mi interior; o regresando a la regla de yo no es el *otro*.

La sociedad está tan automatizada que esa idea de búsqueda mediadora entre el yo y el yo ya no tiene cabida, los eventos fortuitos son ahuyentados por el miedo del ser humano hacia la responsabilidad de su propio yo. Andamos errantes sin la búsqueda de una identidad propia. Y es que el mayor problema se presenta cuando, por “comodidad” o simple miedo a nuestra manifiesta “eterna fragmentación” (ergo, inconcebible completud), ese yo prefiere concebirse únicamente como el reflejo de la mirada del *otro*. El yo se olvida de su primigenio Yo absoluto, ya no quiere ni intenta buscarlo porque resulta más cómodo dimensionarse únicamente como una pieza social, es decir, la individualidad se desdibuja hasta perderse, y así la angustia ya no reaparece más.

El yo ha elegido no ser consecuencia de su propia elección, sino que ahora es totalmente responsable de los *otros*, del reflejo de la mirada del Otro, que sólo nos condiciona a trabajar, convivir y “estar en el mundo”. Y esta responsabilidad se la otorga total y completamente a los *mass media*, que (supone) son los principales forjadores de esta identidad ausente pero necesaria del individuo, que, en principio, aún deben pelear contra las posibles diferencias que existen; y ya no

hablo sólo entre personas de una misma comunidad, sino entre comunidades de distintos territorios, con una obvia cultura social e histórica distinta. Entonces los *mass media* sabiendo que deben dirigirse a un público “heterogéneo”, lanzan publicidad que bombardea con medidas ajustadas para obtener una “media de gusto” a través de tipos fácilmente reconocibles, sólo así podrán difundir en todo el mundo una posible cultura homogénea que destruirá las características propias que pudieron haber existido. Dado el momento, esta “media al gusto” estará sometida en principio, por lo que el público mayoritario desea, pero la más de las veces, sugerirán al público qué desear creando pretensiones evanescentes para forjar al propio consumidor. Y no importa si es para la cultura popular o la cultura “superior” (como difundir el arte); ambos deseos de información serán equiparables; porque esta información es tan inmensa, que entorpece las eventuales informaciones sobre el pasado o el futuro; así la visión es únicamente pasiva y acrítica; el esfuerzo personal por poseer una nueva experiencia queda postergado o desvanecido. Es aquí cuando se inserta de nuevo el poder de la mirada: los consumidores serán el instrumento eficaz para una acción de pacificación y control, porque serán la continua repetición de las opiniones dominantes del gusto medio más apto para mantener cierto *status* (cualquiera que sea el círculo en el que quiera moverse).

El yo ya no necesita reflexionar, ya no piensa en el mundo, ya no se angustia. Superficialmente, el mundo moderno ha creado individualidades, pero esencialmente sólo son modelos dirigidos bajo la máscara de la heterogeneidad. La cultura de masas, por tanto, no significa en modo alguno producto de las masas, sino producto para las masas.

No existe movimiento, grupo o cualquier creación colectiva que no esté mediatizado por alguna personalidad de las más representativas que sólo sean intérpretes de la sensibilidad de la comunidad en la que se mueven; y no importa si dicha sensibilidad sea sincera o no, porque, al final, sólo ofrecen productos a la masa que saben los hará sentirse conformes; los objetos serán la proyección de aquello que desea; inicialmente este objeto considerado como una manifestación propia de la personalidad, al obtenerse, se sustituirá a la propia personalidad, que,

como se sabe en inalcanzable y constante cambio, necesitará más y más sustitutos, creando así un culto enfermizo a la pertenencia a “algún lugar” que nos lanza hacia la vacuidad extrema, donde todo el mundo busca pertenecer a algo sólo por el hecho de saberse parte de un todo, no porque realmente le interese buscarlo, su búsqueda se fundamenta en un *terror vacui*. Al mismo tiempo, esta pertenencia no es, en definitiva, una plenitud o fundamento sino, por el contrario, no ya una fragmentación del yo sino una ausencia de fundamento de éste; el yo se encuentra pues, en definitiva, regido por la “pertenencia a...” débil, que anuncia el ocaso de una posible búsqueda del Yo absoluto.

En *La paloma* vemos cómo Jonathan se lanza exaltado al exterior, contra él, pero no para fundirse con él, sino para retarlo. Nos expresa su odio infinito hacia toda construcción social cuando se encuentra en el punto más elevado de sus reflexiones: eliminar a los meseros tan indolentes, a las manadas de turistas que revolotean por ahí con sus atuendos veraniegos gastando precios exorbitantes por una bebida, a los inconscientes automovilistas que van por el mundo y que contaminan. Se da cuenta por un momento cuán absurdos son esos grupos reducidos a lo que en ese momento fingían ser. Sin embargo, Jonathan tuvo sólo un gesto homicida, nunca afirmó algo, nunca defendió algo, a excepción de su exasperada voluntad de no ser; pues todas sus maldiciones se vieron sofocadas al saberse, él mismo, incapaz de llevar a cabo una de sus amenazas, y no porque le pareciera inmoral ejecutarlo, sino simplemente porque él también pertenecía a un grupo; él también se sentía incapaz de expresarse. A pesar de estar fatigado, asqueado, exhausto; se quedaría ahí, sintiéndose consumido porque no dejaría de permanecer en ese lugar a las puertas del banco, con la pasividad exaltada. Sabe que su salvación depende del acceso a esa misma sociedad que aparenta negar.

Tal parece que para la actual sociedad esa angustia por el yo ya no tiene cabida, y esto es no porque se crea inexistente, sino porque se prefiere huir de ella para no hacerse responsables de las propias acciones. Actuar como autómatas y culpar al que nos mira es “lo de hoy”, el yo prefiere refugiarse en ser sólo objeto. El individuo ya no posee un núcleo sustancial que le brinde cierta heterogeneidad

para poder diferenciarse, sino que, más bien, se presenta con un suceso contradictorio el cual, lejos de implicar una identidad, se sostiene sobre una homogeneidad. Este yo que por naturaleza no es un ser que permanece siempre igual, prefiere identificarse continuamente con todo lo que le acaece, antes que buscar su originaria identidad. Este yo, reflejo de la mirada del *otro*, está constituido bajo la intimidad pasiva de sí mismo, donde la postura crítica y la clara conciencia de la relación del Otro y el yo está inmersa en la plena intención de sólo gozar tal relación; la postura crítica que pudo haber existido se entrega totalmente a una especie de hipnosis: la relación se vuelve una complicidad anónima que acepta sin más lo que le es ofrecido, aún reconociendo la vacuidad de lo mismo.

El sujeto en su intento fallido de maquillar su condición autómatas reconduce hacia sí todo lo a él distinto; es decir, finge reabsorber todo en su “inalienable” punto de vista, así, el sujeto cree que él es quien piensa, quien desea, quien hace polémica desde su interior, quien posee opinión propia, quien reflexiona; la verdad es que sólo se une a otro grupo de pensamiento para alejarse y resistirse a su identidad, una reflexión supone el descubrimiento de un nuevo mundo, el propio mundo, siendo así, el sujeto sólo se mueve de aquí para allá, opina de aquí para allá, pero no se mueve para reflexionar sobre sí mismo. “En sí, este sujeto es la reapropiación de lo idéntico, la resistencia dentro de una identidad distinta”<sup>1</sup>, ello implica la resistencia al compromiso del Yo originario, el Yo absoluto. Siendo así, la angustia olvidada no es un miedo externo, sino que es el miedo a uno mismo, a saber que se es libre por estar fragmentado, el yo sabe que lo que elige como posible unión del *yo es igual a yo* depende únicamente de él mismo, sabe que es el único responsable y no existe excusa por lo contrario.

Ese *yo pienso*, ya no es el mismo *yo pienso* cartesiano porque esa conciencia no es sólo la representación de uno mismo, sino es la representación desmentida por el universo exterior; su identidad es precaria e inexistente, si quiere poseerla debe luchar para obtenerla. Ese otro que me es necesario ahora me opaca, pone

---

<sup>1</sup> Samoná, Leonardo, *Diferencia y alteridad*, p.63.

en peligro al yo. Las personas se encuentran a sí mismas en el representarse en las cosas; poseen una conciencia de sí dispersa entre las cosas, pendiente a los objetos que necesita integrarse para proyectar su propia imagen a través de ellos; como un espejo. Si las cosas se van el yo desaparece; es por esa razón que el sujeto no podrá dejar de creer en la independencia de las cosas. El proceso se invierte: el yo ya no está sobre el objeto, el objeto es el fundamento por el cual el yo puede llegar a ser.

No debe pensarse que el yo, en su búsqueda infinita del Yo absoluto, resulte ser un sujeto egoísta, así como tampoco pensar al yo y al *otro* como un nosotros idéntico; creo que ambas posturas son extremistas e innecesarias porque, al final, ambas tienden a ver lo individual colectivo como universal fundando así a la existencia humana sostenida sobre la contradicción: volvemos cada vez más homogéneo al mundo como inversamente proporcional buscamos la unidad de nuestra propia identidad; y solamente contemplando esta absurda relación es como el sujeto llega a la que cree la realización personal fuera de asumir su propia responsabilidad. Esta actitud mimética del yo con el Tú sólo deja entrever que el yo cree que el Yo está de más, ya no lo comprende; incluso está incómodo con pensarlo porque le da miedo sentirlo.

Así nace la desesperanza que revela una profunda desesperación por la impresión que nuestra imagen externa nos causa: “un peculiar vacío fantasmal y una siniestra soledad que la acompaña.”<sup>2</sup> Es aquí cuando el ser humano, mecanizado y desesperado, se vuelve un muerto en vida, retoma las características de un ser fantástico para justificar su vacuidad y miedo; el sujeto se convierte en un *zombie*.

El hombre-zombie ha salido de la ciencia ficción para convivir en nuestra ficcionaria realidad; sin capacidad de sentir, reflexionar o pensar, anda errante por ahí confundiendo con los vivos pero careciendo de voluntad total. Esta *zombificación* desprovee al individuo de razonar por sí mismo para así poder obedecer todas las ordenes que el Otro le dicte, o simplemente para realizar

---

<sup>2</sup> Bajtín op.cit., p.44.

cualquier tipo de tarea por más pesada o denigrante que esta sea sin valor de oponerse.

A pesar de lo desesperanzador y denigrante que esto suene, el ser zombie se ha extendido mundialmente en las últimas décadas; este efecto, que quizá en principio parecía aterrador, se ha propagado y ha ganado popularidad volviéndose de lo más cotidiano; es más, no se podría concebir una vida ajena a los zombies. Esta ficción representa la auténtica *despersonificación* de la sociedad en masa, ideas preconcebidas de una realidad establecida e implantada como verdadera, seres regidos para llenar espacios vacíos, llenar el vacío de su fragmentación con ejemplificarse, mirarse y significarse en el Otro. Este *ser ahí* del zombie implica ejecutarse y llevarse a cabo en el mundo, para cuidar el orden del mundo y poder atarse a él; y ¿por qué razón?, para formar el todo que el sujeto dentro de sí no posee.

Si bien es cierto que estos “valores” son dirigidos, creados o manipulados, es también cierto que no debemos olvidar que este hombre-zombie eligió, por decisión propia, ese cómodo camino; su instinto conformista fue quien aceptó “amablemente” ser indiferente al gran problema que sabe que posee y que el *otro* y el *otro* y todos poseemos; decidió deshacerse de sus deseos inalcanzables de significación para rendir tributo a los deseos alcanzables. “La civilización de la imagen se salvará únicamente si hace del lenguaje de la imagen una provocación a la reflexión crítica, no una invitación a la hipnosis.”<sup>3</sup>

El zombie va por ahí sin autocontrol sometido a los deseo de la “voluntad maléfica” del Otro que lo guía. El monstruo ha salido de la pantalla para encarnarse en la sociedad, ha infestado el planeta. El hombre-zombie no es la proyección del inconsciente, sino que ya lo es de forma consciente porque asume explícitamente el problema, ya ni siquiera despierta polémica o posible argumentación consciente. Por su parte, la cultura superior se sigue presentando en pequeñas dosis para no mover, sino remover, el problema real; para

---

<sup>3</sup> Eco, Umberto, *Kant y el ornitorrinco*, p.332.

acostumbrar a la vista a que existe un mundo que ahí está y que nos hace ser individuales, pero la verdad es que ya estamos acostumbrados a la idea de cómo debemos vivir “podando el problema”, no quitándolo de raíz a menos, claro, que cada quien lo haga desde su responsabilidad, pero eso es incómodo, es angustiante. El mundo natural nos resulta ajeno e inaceptable, debe sustituirse por algo construido por el hombre mismo; así ya no hay necesidad de explicar todo lo natural puesto que ya es negado y liquidado.

Se comienza a concebir ante la multiplicidad -y quizá infinidad- de sujetos con todos sus “yoes”, sólo la existencia de un yo primordial; a partir del cual, todos los demás deben tejerse para implicar la existencia de un arquetipo, y qué no es un arquetipo sino una copia fiel de un modelo, un ejemplar correcto; pero este criterio de lo correcto no existe porque ni aún la naturaleza conoce formas o conceptos definidos. Entonces se crea la solución, el equivalente: la realidad virtual, una equivalencia automática del mundo presente pero mejorado, el individuo se hace a un lado para clonarse, incluso intentando hacerlo sentir y pensar, algo que él, al tener todavía naturaleza, no puede hacer equivalente, definitivo. El sujeto ya no quiere dominar, intenta hacer que lo haga el objeto. Una vida respetable se reduce a simplemente morir con y entre las propias pertenencias, vivir de ellas incluso; y esto Jonathan lo sabe muy bien:

Sí, terminaría de este modo, no como un señor viejo y respetable que vivía de sus rentas, en su propia cama y entre sus cuatro propias paredes.<sup>4</sup>

Tal parece que quien sólo haya finalizado así sus días, podría jactarse de haber sido afortunado, alguien con una vida para respetar y admirar.

## **2. La vida ficcional**

---

<sup>4</sup>Süskind op.cit., p.103. Cfr. cita original en el anexo.

## 2.1. Tiempo, hacedor de zombies

Nos movemos en un mundo creado lleno de verdades implantadas, que no pueden llamarse así porque nunca lo fueron, verdades que olvidaron que eran metáforas de lo evidente, pero que se han perdido en su ficción, tanto como lo es la vida zombie.

Una de estas verdades implantadas es la idea del tiempo, que, a pesar de ser directamente perceptible, no es en absoluto una forma de explicación para crear una universalidad, porque es sólo la relación entre los hechos que se realizan. Cada evento es particular; generalizarlo o arrojarlo a una división temporal es crear una ficción.

Todo sistema se inventa un principio de equilibrio, de intercambio y de valor, de causalidad y de finalidad, que actúa sobre oposiciones establecidas. Con tanto tiempo el presente nunca acaba, no hay tiempo para pensar o ver un futuro, como tampoco para recordar un pasado cada vez más alejado: el hombre ya no puede morir, claro, en sentido figurado. Esta sobrepoblación urbana con *superinformación*, asfixia todo el espacio con su *hiperpresencia*, un estado de masas donde ya sólo quedan muertos vivientes. Así como el yo es un sustituto (una clonación), creado para un espacio donde tenga validez, el mismo mundo está siendo sustituido también: el mundo dado será sustituido por un mundo artificial, sólo así se podrá intercambiar nuestro deseo, ya que nuestro deseo es el que creará el mundo artificial tal y como lo queremos, perfecto. Este sustituto artificial será entonces mucho más verdadero y real que el mundo real. El deseo me piensa, el mundo artificial me piensa, mi yo artificial anónimo deambula por el artificio del deseo impuesto.

El tiempo es un manar continuo impregnado de particularidades, pero el hombre zombie lo resucita para solucionar un ahora, es decir, se “vive” en el presente vacío con la mirada ausente a un pasado y futuro que atacan constantemente, porque el ser presente es un ser de tiempo completo, por tanto, debe cuidar de las

cosas, de los bienes, de cómo lo ve el mundo y del tiempo mismo. Hagamos un recuento para ligar todas las ideas a esta nueva.

Dentro de la vida habitual del sujeto con los *otros*, una línea entre consciente e inconsciente se abre para dar surgimiento a un lapso breve y endeble llamado serendipia, que sirve para significar al sujeto a través de una búsqueda eterna del yo absoluto, donde la mirada del Otro será necesaria para llevarse a cabo. Esta búsqueda, al ser infinita, resulta muchas veces desesperanzadora para el sujeto que preferirá ya no buscar su Yo absoluto porque le resultará tedioso o espantoso, por lo que va a preferir ignorar esta evidente fragmentación del yo para seguir con una vida sin responsabilidades, así que utiliza la mirada del Otro para que éste lo signifique y así, hundido en la homogeneidad social, resurge como existencia zombie.

Como zombie aceptará que existen verdades hechas, establecidas y universales, a las cuales debe moldearse para seguir el paso veloz con el que gira el mundo. Así, obtener más tiempo será su única obsesión; entonces, la serendipia ya no tendrá sentido en esta nueva pseudo- existencia, ya que la serendipia se caracteriza por su brevedad, por ser fijada en un momento; ¡pero alto! el tiempo en la existencia zombie corre tan rápido que se ha olvidado que era sólo una ilusión y ya no puede detenerse, es decir, el mismo tiempo elimina cualquier posibilidad de reflexión, por lo que la serendipia ya no podrá ser concebida, será disuelta, borrada.

Al ser el mayor deseo poseer más tiempo, éste se vuelve inmenso y el zombie trata de correr junto con él, se vuelve preso de su sucesión, por tanto se considera infinito; pero no es la misma infinitud que lleva al Yo absoluto, sino que esta infinitud, al ser un producto totalmente manufacturado, lleva al encarcelamiento del hombre zombie del eterno presente. Este eterno presente se fortalece con la simultaneidad de información mundial, el poder estar aquí y en miles de lugares en un solo instante. Ya no se pueden evaluar el fin y los medios, el sentido, apariencia y singularidad de los microeventos, todo ocurre de forma simultánea y

lo único que queremos es ver lo más relevante. La historia se empieza a crear en la base de una farsa, y esa farsa pronto se vuelve la historia misma. El exceso de deseos irrealizables, la prolongación de un tiempo mórbido, provocan la incomunicación y la soledad del hombre, que crean un ambiente de vacío y sin sentido como apunta Durand: “En un mundo formal en el que el vacío del azar se encuentra separado de un tiempo demasiado lleno de necesidad, la libertad humana, es decir, el poder de dar sentido, desaparece ya sea en nombre de la indiferencia, ya sea en nombre de la fatalidad.”<sup>5</sup>

El mundo es caótico entonces, el sujeto se empeña en reestructurarlo continuamente para unirlo a la velocidad con la que lleva al tiempo, el yo no puede ya adaptarse y readaptarse y re-readaptarse continuamente a revoluciones inconcebibles, porque ya no se estaría reflexionando sobre sí mismo. El yo se le ha olvidado desde hace mucho, sólo le interesa configurarse como “masa” con el tiempo y para el tiempo para buscar más tiempo.

La conciencia ausente se distrae entonces en la recomposición de momentos objetivados e incluso ajenos a sí mismos; los lapsos breves, individuales y únicos se diluyen en el asirlo todo. Al carecer de un pasado y un futuro, lo único que resta será imaginarlos para determinar el presente y, a pesar de la voluntad (si es que existiera) de reencontrar un sentimiento o una emoción, nunca lo conseguirá, porque, a pesar que el tiempo revoluciona velozmente y que todo cambia a su alrededor constantemente, esta misma velocidad será imposible de asir o vivir, por lo que recluirá al sujeto a su misma monotonía y desesperanza con la única promesa de saber que en esta masa social sí puede conseguir sus objetivos implantados.

Como la vida zombie ha triunfado, el yo se ha obnubilado ante la mirada del Otro, de una manera indirecta o muy directa de cánones, estereotipos y exotismos. El yo posee ahora un sinfín de mundos y realidades, lamentablemente, ajenos; la confusión de las ambiciones sociales y personales se desvanecen, ya que ahora se establecen valores estables en un mundo fabricado donde nada es

---

<sup>5</sup> G. Durand, “Argumento” *Luis Garagalza*, p.45.

duradero ni invariable, es decir, el lugar para los eventos fortuitos es inimaginable, y el lugar para una búsqueda infinita nunca podría durar; así se puede regular de forma “noble”, a través del deseo, la vida e ideologías individuales. En esta nueva forma de vida donde el deseo por lo que *no soy* rige, ya no hay lugar para los propios individuos. La idea de poseer una estructura absoluta y general, ha crecido en la mentalidad del individuo hasta reconfigurarla como una de ellas, el yo ya no vive como quisiera, sino de acuerdo a los designios de quien mira y configura esa maquinaria. La felicidad es ya producto del ruido externo que nos provocan las imágenes reflejadas, el movimiento, los objetos deseados que unen al yo; cuanto más ruido se escuche, cuantas más personas se tengan alrededor, cuanto más deprisa se desplace, cuantos más objetos se posean, más feliz, más normal, más unido.

Pero ¿quién dicta cómo mirar y cómo ser mirado? una vez más, son los medios de comunicación, que construyen estos significados de significación, para crear un vínculo entre espectador y protagonista; todos miran, sólo la mirada sin el intermediario de lo fortuito, crean los intereses del debate entre el sujeto y el objeto. Así, la mirada entonces explota autónoma a través de los medios, ya no sólo reproduce actitudes, sino también valores fundamentales que forjan al individuo, sólo con la mirada se puede concebir la vida. Y no satanizo a los medios con esto, sino que siendo la salida más placentera para la vida zombie, el mismo zombie retorna a los medios una y otra vez evitando una propia decisión.

Esta zombificación configura una especie de pseudo-existencia que encubre el mayor de los secretos, un secreto olvidado o, peor aún, oculto, por el cual, el ser humano es conducido continuamente a la soledad vacía del contenido del universo y vive refugiado en su resignación al ser incapaz de emitir una verdadera decisión, porque no existe innovación, cambio o libertad reales; ya no hay elección propia. Surge así una desvalorización de todo evento fortuito, la vida queda definida como un diálogo desilusionado basado en el tedio de la mecanización que, de forma paradójica, llega a ser el motor de todas las realizaciones sociales e individuales, interiores y exteriores del ser humano. Aparece entonces, de nuevo, el eterno retorno al inicio de las vueltas en círculo, el temor de saber que existe

una falta sin saber cuál es en realidad; y que sin embargo, ya no posee una imperiosa necesidad por hallarla, porque ha encontrado el sustituto perfecto. En su mundo de deseos conducidos, esa dedicación para encontrar la falta se re-dirige.

Le pareció que todo este cuerpo que le envolvía ya no era el suyo, y que él, Jonathan- o lo que quedaba de él-, se había convertido en un gnomo arrugado y minúsculo dentro de la estructura gigantesca de un cuerpo extraño...prisionero en el interior de una máquina humana demasiado grande y complicada que ya no podía dominar ni dirigir según su propia voluntad y que si acaso se dirigía a sí misma u obedecía a otros poderes.<sup>6</sup>

Esta simulación a la que Jonathan se ha lanzado pretendiendo ser lo que no es, reclama una constante improvisación, un ir trepidando entre suelos movedizos. A cada minuto debe rehacer el personaje que finge ser, hasta que llega el momento en el que realidad y apariencia se juntan, se confunden; y confunden a Jonathan al grado de hacerle perder la voluntad. Se asfixia entre el tejido de invenciones que él mismo creó para deslumbrar al prójimo, pero su simulación lo superó, sus mentiras reflejaron irónicamente sus carencias y apetitos, lo que no es, no quiere ser, pero desea ser. Esa seducción que apareció de sus deseos es ahora un producto como apunta Baudrillard en *De la seducción*, un producto que alude a los abismos superficiales, a las apariencias que se han vuelto sacras porque despersonalizan totalmente, porque ya no hay pasión en ellas mismas.

## **2.2 La vida cotidiana**

Pienso también, que otra de las ficciones que más mella han causado es la de la vida cotidiana, es decir, afirmar que existe una vida común y corriente. Y Jonathan es el más claro ejemplo de esta afirmación. A pesar de saberse un hombre zombie, debe seguir con su vida como comúnmente la desarrolla; este

---

<sup>6</sup> Süskind, op.cit., pp.106-107. Cfr. cita original en el anexo.

sentido de olvido hacia lo interno por intentar lidiar con la angustia, se ve eclipsado por la apología hacia lo absolutamente trivial de vivir la vida, lo que lleva a Jonathan a comprender, “afortunadamente” (y justo a tiempo) lo que en verdad significa el respeto hacia la vida y la integridad humanas: dejar de angustiarse por un problema sin resolución y preocuparse por intereses más inmediatos como su bienestar, así como también la cuestión más poderosa que no debe olvidar, saber que al ser un sujeto debe ser un productor manipulado por la seducción de un objeto o *otro* que ya no se perciben como una diferencia, sino como una mismidad. Así, el estandarte de la vida cotidiana será evitar el sufrimiento, evitar salir lastimado. No estoy diciendo que no exista éste en la vida cotidiana, sino más bien que se evita en lo posible el enterarse de todo lo relacionado con algún tipo de sufrimiento, y la razón es sencillamente porque se quiere evitar tomar alguna acción concreta que lo remedie. Y no como una tendencia del pensamiento, sino como un vicio del carácter que se ha vuelto hipócrita, porque, paradójicamente, la contemplación del horror, y aún la familiaridad (e incluso complacencia) en su trato, constituyen uno de los rasgos más notables del sujeto; significa que sólo se sustituye la verdadera verdad –que es desagradable- por una verdad social, entonces, el sufrimiento y dolor se sustituyen por una especie de crédula benevolencia universal.

Tenemos a un Jonathan que da un giro de 180 grados al haberse cuestionado de inicio el cómo vivía su vida para llegar al punto álgido sobre qué clase de vida merece ser vivida, y finalmente regresar a la afirmación sobre qué clase de vida satisfará mejor las demandas que alguien más pudieran hacer con respecto a lo que él puede hacer. Esta última afirmación es la muestra exacta de la configuración de la vida cotidiana, una configuración basada en el espacio público en el cuál aparecemos ante los demás, que se erige para creer que nuestra dignidad depende de ese lugar, porque frecuentemente este sentido de la dignidad se funda en las opiniones de este mismo espacio haciendo creer que es uno mismo quien crea su propio valor, así se establece sutilmente la percepción de pensar que los seres humanos estamos capacitados para vivir una vida mejor, y que existen objetos y afirmaciones públicas idóneas para ello. La dignidad del

sujeto será directamente proporcional a su dominio del espacio público, y no específicamente dominio como una figura de poder o represión, sino mas bien la autosuficiencia de ese sujeto para saber que su vida cuenta con un centro propio.

La ficción a la que Jonathan mismo se ha sometido lo condena a representarla toda su vida, porque entre él y el personaje que finge ser se ha establecido ya una complicidad que nada puede romper, excepto su propia muerte. Esta especie de vida se ha instalado en todo su ser y se convierte en el fondo -y significación- último de su ser. ¿La razón?, que disimula con tal ahínco que se extingue.

La vida poseerá peso y sustancia, siendo así, los lapsos, los instantes y las reflexiones solamente provocarían que la vida se escape en algo insustancial, ya que harán una brecha en la unidad que día a día se va formando, con un sentido y para un propósito; siendo así, el sujeto ya no se preocupará ni cuestionará por sucesos triviales y/o ínfimos como las casualidades, ni mucho menos en algo que tenga que ver con la reflexión sobre el yo mismo, ya que la vida cotidiana a la que se ha alienado sueña vagamente en suprimir-me como yo, para destruir o destituir una de esas existencias superfluas que no la benefician ni hacen progresar en absolutamente nada respecto a la velocidad con la que muta, porque la repetición de actividades y fórmulas no sólo aseguran la permanencia de mi unidad con el tiempo, sino también mi permanencia en la cotidianidad.

El eufemismo con el que se vive el día a día sobre la relación “yo el *otro*”, se vuelve un procedimiento con “fundamentos lógicos” para armonizar las experiencias. Y es que la vida cotidiana se torna la ley fundamental de la existencia. Hay una gran necesidad por plantear que tenga que ocurrir algo porque ya ha ocurrido antes, que mañana salga el sol es una hipótesis, no existe la certeza de saberlo, que deba levantarme temprano para ir a mis actividades es una hipótesis, esto quiere decir que no puedo saber si lo haré. Estas son materias sobre las cuales comúnmente hemos formulado una creencia; porque estamos demasiado ocupados dependiendo de ellas, respaldándonos en ellas, son parte del virtual trasfondo de objetos de dependencia. Estos ejemplos sirven para disimularnos, y no sólo a nosotros mismos, sino también a los otros; nos hacemos

fantasmales y transparentes. Nos lanzamos al limbo de donde quisimos surgir. Hacemos de nuestros actos rituales, entretejemos un centro de relaciones absurdas que limitan las acciones propias -como individuo- para protegernos de la propia fragmentación, de la dispersión. Y no sólo se percibe en mi yo, sino en mi atmósfera siempre plana, siempre monótona.

No se movía el menor soplo de aire en la sofocante atmosfera, no se movía una hoja ni una mota de polvo, la ciudad yacía como petrificada, trémula y entumecida por así decirlo, trémula bajo la tensión paralizante, como si fuera ella misma una tormenta y estuviese a la espera de estallar contra el cielo.<sup>7</sup>

Esta cita es reveladora, la fascinación al mimetismo (elegido) del espacio inerte, en reposo. La apariencia de extenderse y disolverse en el espacio, ser espacio para ser sólo apariencia. Porque esta creencia -al ser formulada- exige de nosotros un deber. Este es el verdadero problema, aceptar que deseamos la existencia de un todo, de una igualdad, de universalizar las diferencias entre las cosas que fundamentalmente son desiguales, si bien podemos vincular ciertas cosas por su parecido, es completamente absurdo categorizarlas como idénticas.

Buscar el universalismo y generalidad del pensamiento entonces es absurdo, crear grupos que encierran a su vez sólo un tipo de pensamiento lo es aún más; ese afán por reducir la extensa variedad del universo a una uniformidad estable es sólo la mejor forma de controlar una realidad inasible, de encarcelarla en pequeñas jaulas lógicas de un zoológico prefabricado a nuestro gusto; esta realidad domesticada por términos inventados demuestran el único miedo de asumir el nulo interés por la soledad de uno mismo. Dividir entre realismo e idealismo, racionalidad y sentimiento es sólo asumir la irresponsabilidad de hacer frente a lo inalcanzable. Y es que el mayor error del mundo es: “confundir palabras con conceptos y conceptos con cosas reales.”<sup>8</sup> Son sólo esfuerzos por evadir la realidad, etiquetar y clasificar los variados aspectos otorgándoles “atributos

---

<sup>7</sup> *ibid*, p.117. Cfr. cita original en el anexo.

<sup>8</sup> Berlin *op.cit.*, p.102.

únicos” y funciones propias, sólo es dirigir desde un plano seguro y controlable la angustia de ser, la angustia a querer la autenticidad.

Entonces, la mayor virtud que posee la vida cotidiana es que se rige por la razón, en términos de orden de la naturaleza, la sociedad y el yo mismo, porque sólo de esta forma se justifica y “presupone” una vida mejor, ya que las aspiraciones, veleidades, intuiciones y todo lo que pueda ser un exceso será gobernado por la limitación del orden. De esta forma, el orden responderá a lo que somos, es decir, la identidad del yo, arrebatándole a la reflexión esa tarea que le correspondía. El yo ya no se piensa, ya no se re-flexiona, ahora sólo se ubicará en un orden que pueda acometerle creando a la vez el progresivo ideal de un agente humano capaz de re-hacerse a sí mismo a través del método y la disciplina. Lentamente las normas con las que esta vida cotidiana se definía se irán borrando o, por lo menos, haciendo imperceptibles dado su uso común y excesivo. La vida de orden mecanicista que será la vida cotidiana, en esta supuesta inclinación por marcar límites para establecer el bien y el mal, se vuelve entonces un universo lleno de engranajes compatible con un dios. La vida cotidiana será equiparable a la vida que debe llevarse como si un dios así lo planteara. Wittgenstein nos dice: “Einen Zwang, nach dem Eines geschehen müsste, weil etwas anderes geschehen ist, gibt es nicht”.<sup>9</sup>

Esta es la realidad, el mundo que nos rodea y que hemos creado, que posee ahora vida por sí misma y existe por sí misma; una realidad al mismo tiempo que creadora destructora; y el sujeto ha olvidado que así la creó. Por eso ahora grita o calla, mata o reza, duerme una eternidad...porque corre una carrera que va a ningún lado, donde persigue nada. Quiere volver a ser el centro de la vida donde un día fue desprendido, siente una orfandad ansiosa de acabar pero para qué buscar en sus ficciones una respuesta que sólo uno mismo puede responder, eso evita preguntárselo.

---

<sup>9</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, p.174. Traducción: “No hay una fuerza que necesariamente deba ocurrirle a alguien sólo porque a otro ya le ocurrió”.

## **1. La última esperanza dentro de la invencible desesperanza**

### **3.1 Mirada como vampiro**

Si bien es cierto que todo el panorama luce desalentador, puede ser también cierto que no todo debe ser visto con una mirada cíclica que no llevará nunca a algún lugar; puede existir también una especie de visión en espiral que no sólo no regresará al mismo punto, sino que además puede potencializarse infinita hacia muchas más posibilidades menos desoladoras.

Como expliqué al final del apartado anterior, la identidad del yo se verá delineada por el orden de una cosmovisión enmarcada por entender lo que es importante para ese yo definido por los compromisos e identificaciones de lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que se aprueba o lo que es digno de consideración, de esta manera, si ese compromiso o identificación se perdiera, el sujeto quedaría a la deriva. Esto ilustra que la identidad se vincula esencialmente a alguna cierta orientación, así, saber quién se es, será respondido por estar orientado en algún espacio.

El problema no es en absoluto la existencia de este vínculo entre identidad y orientación, ya que el sujeto está delimitado fundamentalmente por marcos referenciales, ya sean compromisos universalmente válidos o identificaciones particulares; el problema surge cuando el sujeto define su identidad solamente por alguno de estos compromisos al creerla más sobresaliente que la otra; cuando el hecho es que la identidad es mucho más profunda y multilateral que cualquier posible articulación que hagamos de ella.<sup>10</sup>

Pero entonces reinó de improviso un silencio sepulcral. Ya no se oía ninguna descarga, ningún estrépito, ningún crujido, nada, ni siquiera el eco de nada. Y este repentino y persistente silencio era aún mas pavoroso que el fragor del mundo en plena destrucción, porque ahora le pareció a Jonathan

---

<sup>10</sup> Taylor op.cit., p.54.

que, si bien él aún estaba vivo, no existía nada más, nada enfrente, ni arriba ni abajo ni afuera, nada por lo que pudiera orientarse. Todas las percepciones, ver, oír, sentido del equilibrio –todo cuanto hubiera podido decirle donde estaba y quien era él- se habían precipitado en el vacío absoluto de la oscuridad y el silencio.<sup>11</sup>

Regresando un poco respecto a asumir la mirada, anoté también la idea de aceptación, la cual no abordé, pero ahora es el momento, ya que sirve para explicar y fundamentar lo que he dicho en el párrafo anterior y se aclara en la cita. La aceptación de asumir la mirada, crea un punto intermedio donde sabemos que, a la vez que vemos al *otro*, somos; al mismo tiempo, huéspedes de otra mirada. Primeramente porque se define esta orientación del yo respecto al Tú que lo capacitará a responder por sí mismo dónde se encuentra respecto al Otro, para de acuerdo a esa orientación o definición que se haya logrado del yo, definir el lugar desde el cual quiere responder como yo, es decir, desde su identidad. Sin embargo, esta definición de la identidad no puede ser delegada únicamente a los marcos referenciales desde los cuales se responde por una identidad, ya que éstos no definen en absoluto mi base ontológica, porque no se debe olvidar que funcionan únicamente como apoyos de la existencia humana a cuestiones básicas de la vida; su único papel es orientar, mas no definir, de lo contrario se estaría cayendo de nueva cuenta en la “máxima virtud” de la vida cotidiana que define al sujeto, el orden; en otras palabras, sería una regresión infinita. Y para no caer de nueva cuenta en esta regresión, la mirada propia deberá ejercer un *vampirismo* respecto al *otro* para determinar qué es el Otro respecto a mí, y qué quiero tomar de ello para poder acercarme a mi yo absoluto. Aquí vemos que Jonathan se refiere a un Tú haciendo la abstracción del mundo en general. En esta cita podría pensarse que los marcos referenciales no existen o que Jonathan los eliminó por completo, sin embargo se lleva al extremo la ausencia de marcos referenciales para poder saber cómo se ubicará Jonathan en adelante, sin que signifique que carece de estos, sino que sólo es una muestra de cómo el ser humano, para poderse escuchar a sí mismo, debe excluirlos en lo mayor posible.

---

<sup>11</sup> Süsskind op.cit., pp.118, 119. Cfr. cita original en el anexo.

Lo único que seguía notando era el propio corazón palpitante y el temblor del propio cuerpo. Solo sabía que se encontraba en una cama, pero no en cuál, ni donde estaba esa cama ni si estaba quieta o caía en el abismo...<sup>12</sup>

Me refiero a que, sabiendo ya que los marcos referenciales básicos no pueden abolirse, pero tampoco deben ser nuestra base ontológica, la mirada vampírica nos permitirá “tomar” lo que es importante del otro para nosotros y lo que no lo es, posibilitando dichas distinciones a definir potentes valoraciones, sólo así la identidad no se definirá sin preferencias potentemente valoradas intrínsecamente. Jonathan no sabe dónde está, sino sólo dónde se encuentra en ese momento, por eso mismo lo único que escucha es a su propio Yo.

La analogía implícita en la mirada como vampiro, podría resultar para muchos burda, sin sentido o incluso ofensiva; sin embargo, la figura vampírica siempre ha estado presente de manera directa o indirecta en el ámbito literario y mundo cotidiano, y más aún al formar parte de muchas mitologías. Pero, ¿por qué afirmo esto? Me hice la pregunta ¿qué hace un vampiro respecto al *otro*? Sólo se alimenta de lo que necesita, sin apropiarse su identidad ni mucho menos perder la propia; pues bien, la mirada vampírica a la que me refiero consiste en dejar a un lado el pensar que sólo desde mi lugar yo veo al *otro* para decir qué es o qué no es para, o apropiarme de él, o quedarme sin saber qué no puedo ser yo; esto ya no le interesa a la mirada vampírica, sino saber que si algo del *otro* me interesa, es porque algo dentro de mi yo intuye al Yo absoluto, entonces no lo apropio como simple superficialidad de retomarlo para mí justo como se me presenta, sino que lo modifico como mi identidad así lo requiere para que vaya más allá de una simple perpetuación de sí misma. Si y sólo si tomo lo que del *otro* le interesa a mi identidad para acercarse en lo posible a mi Yo absoluto para fortalecer o acrecentar mi identidad sin modificarla, la mirada vampiro habrá logrado con creces su objetivo. Baudelaire lo explica mejor: “Todo el universo visible -escribe- no es más que un almacén de imágenes y de signos a los cuales la imaginación dará un lugar y un valor relativos; es una especie de pasto que la imaginación

---

<sup>12</sup> *ibid*, p.119. Cfr. cita original en el anexo.

debe digerir y transformar”<sup>13</sup>, se deduce de esto, entonces, que lo que el *otro* o el mundo exterior es, debe ser considerado como un conjunto de códigos o figuras dadas para ser descifradas, para que uno mismo descubra su sentido oculto; y al descubrirlo, obviamente será único y particular para un Yo al que, en principio, le fue dado de forma distinta.

Sólo así, el yo ya no es sólo un ser *ficcionatural* que consiste en ese “mantenerse idéntico” carente de historia (al ser yo presente de tiempo completo), sin que en el fondo pase absolutamente nada; porque con ejercer la mirada vampírica, el yo también puede ser visto como un yo histórico que se basa en desviar las acciones y alterar las totalidades, sólo así el devenir no será cíclico.

La mirada vampírica actúa entonces como base para mirar al *otro* desde mi mirada y significarme a mí mismo, no a la inversa. Y es que la idea de “yo no es el otro”, no es la misma que la romántica al decir “yo soy igual a yo”, porque si bien en esta última no puede diferenciarse la identidad real -ni tampoco puede nunca ser alcanzada-, se implica que existe una; si no, no tendría sentido diferenciarlas, porque “el objetivo de dicha consideración es examinar cómo en realidad comprendemos el sentido de nuestras vidas y trazar los límites de la forma concebible de nuestro conocimiento sobre lo que en realidad hacemos cuando hacemos algo.”<sup>14</sup>

La mirada vampírica, por otro lado, al volver a ponernos frente al Otro y cuestionarnos sobre cómo vamos a definirnos respecto a este Otro, no sólo nos pone en el problema que ya he venido mencionando, sino que además nos regresa al problema de la autoconsciencia que ya he indicado en el apartado 3.1, y considero que sería innecesario repetirlo, así que sólo diré como remembranza que hacía referencia a la conciencia de sí, sólo en cuanto el yo es auto referente diciéndose “yo soy yo”. Como vemos, el problema del yo es una especie de espiral que parece regresar a los mismos puntos de discusión pero sin ser nunca los mismos, siempre son potenciales en sí mismos.

---

<sup>13</sup> Raymond, Marcel, *De Baudelaire al surrealismo*, p.17.

<sup>14</sup> Taylor op.cit., p.58.

La mirada vampírica entonces nos regresa a este problema, pero desde otro matiz: al haber dicho que sólo retomará lo que de el Otro satisfaga a mi identidad, y al recordar que ese Otro no presentará su identidad a mi yo; debido a mi incapacidad para conocerla porque me encuentro descentralizado para significarlo, entonces eso que retomaré del Otro no será su identidad propiamente sino sólo una imagen de sí misma. Y esto me respalda para afirmar dos planteamientos, el primero es saber que si el yo no ejerciera esta mirada vampírica para apropiarse (a fin de modificar respecto a su identidad) eso que el Otro me ofrece, sino sólo se alienara como si su identidad fuera lo que el Otro me presenta, regresaría directamente a la no-reflexión del yo para evitar asumir la responsabilidad de su identidad. De esta forma sé que la imagen que yo presento de mí mismo no es en absoluto mi identidad, ya que esta imagen sólo responde a una referencia de criterios socialmente inducidos.

Con esta conclusión se abre paso a la segunda afirmación: “somos yos en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien.”<sup>15</sup> Por tanto, un yo sólo será un yo en referencia a otros yos presentados ante mi Yo como imagen, así, el yo no podrá describirse sin referencia a los que lo rodean: el yo necesita para la definición de su identidad “alimentarse” de la imagen del Otro, necesita la mirada vampírica.

El yo sólo aprenderá lo que son las actitudes, sentimientos, razonamientos, etc. a través de las experiencias propias y de las experiencias que otros tengan, formando objetos que para un nosotros sea común. “Ésta es la verdad que subyace en Wittgenstein de que el acuerdo en los significados implica el acuerdo de los juicios.”<sup>16</sup> Lo importante entonces será que aún sabiendo que el espacio común está ahí, que yo me formo a través de un nosotros; el yo con este único poder de la mirada vampírica que posee podrá retomar estas imágenes que el nosotros común le ofrece, para después poder innovar y así desarrollar una manera original de comprenderse a sí mismo y a la vida humana. Hacia el final del

---

<sup>15</sup> *ibid*, p.62.

<sup>16</sup> *ibid*, p.63.

cuento, Jonathan sabía ya que su final estaba cerca, lo presintió, como una fuerte tormenta en el cielo, él pudo saber que algo realmente potente estaba por suceder.

Aún permaneció sentado un buen rato, pensativo, lamiéndose los dientes con la lengua, antes de comerse el resto del pan y beberse el resto del vino. (...) Hacía un calor bochornoso. “mañana me mataré”, dijo. Y se quedó dormido. Por la noche hubo una tormenta.<sup>17</sup>

Estas repentinas palabras nacidas de un sepulcral silencio, muestran a un Jonathan distinto, un hombre que sabe que ha llegado un fin y él es parte de éste. Terminó cambiando su perspectiva, su espacio e incluso sus palabras; sus miradas ahora se posaban sobre lo Otro con una mayor fijeza, percibía los detalles y se perdía entre ellos, había renacido después de 40 años de haber dormitado.

Le asaltó un gran deseo de quitarse los zapatos y los calcetines y seguir caminando descalzo, y si no lo hizo, fue por pereza y no porque le pareciera indecoroso. Pero chapoteó con insistencia sobre los charcos, pisándolos en el centro y corriendo en zigzag de charco en charco...gozó de esta pequeña travesura infantil como de una gran libertad reconquistada.<sup>18</sup>

### **3.2 La importancia de la serendipia.**

El problema de la mirada vampírica surge porque muchas de las veces resulta ridículo intentar hacerla o imposible de llevarla a cabo, dado que estamos acostumbrados a hacer de nuestra experiencia el objeto, objetar nuestro propio yo, es decir, descentralizarnos; vernos como el problema a resolver. Las ideas

---

<sup>17</sup> Stüskind op.cit., p.116.

<sup>18</sup> ibid, p.124.

particulares de la experiencia y la sensación serán entonces el producto del proceso de la reflexión, cuando debieran ser sólo piedra de toque para ella. El mundo cotidiano siempre mira de frente, se debe intentar en lo posible volver la mirada hacia adentro y allí fijarla. El hombre no debe mirarse delante de sí, sino dentro de sí.

Dentro de todo este remolino filial por la vida cotidiana, con su apego a lo absolutamente inalterable, a lo absolutamente ordinario y lo que ya no se cuestiona; el hombre-zombie se ha olvidado que la vida ordinaria está llena de azares, que, como todos los juegos, desembocan en la sorpresa y el desengaño; y es aquí cuando la búsqueda del Yo absoluto puede darse aún incluso en este letargo de ausencia reflexiva, porque el ser verdadero no necesita nada extraordinario o fuera de lo común para buscar su Yo absoluto, porque sabe que lo más elevado es lo que está ahí, lo más comprensible, lo más inmediato; porque lo impensable, la serendipia, se encuentra en la vulgaridad miserable.

Podemos cuestionar si existe o no un sentido en significar lo breve, lo efímero; pues bien, con la idea de serendipia trato de reconocer ya no a una naturaleza regida por leyes impuestas, sino a lo arbitrario, como una sutil estrategia para “ridiculizar” la supuesta completud de los todos (entendido en forma general) puesto que intenta demostrar que lo esencial de su fuerza deriva de lo que se finge ignorar. Por eso la serendipia es un momento clave y único que no debemos ignorar, y si bien es un breve instante; se debe, a partir de ahí, continuar con la resignificación de uno mismo, con la búsqueda de la unión primigenia, solamente en el esfuerzo personal se puede vencer y domesticar al monstruo que se ha creado. La serendipia no se vincula con la idea de interpretar un proceso infinito, porque carecería de dirección, sino más bien con la idea romántica de aproximación infinita, porque sólo así se puede vincular para dotar de sentido un propósito.

Hay que salir al encuentro del yo, interrogarlo, reflexionarlo y experimentar su eterna resistencia a alcanzarlo, captar sus aperturas y alusiones poco explícitas. Muy pocos poseen la facultad para soportar la revelación que nos hace la serendipia, y todavía menos poseen la fuerza para conservarla. Los primeros sólo

habrán tenido iluminaciones pasajeras, los últimos permanecerán siempre en constante búsqueda de su luz. Por eso, el compromiso con el factor imprevisto que es esta serendipia debe ser total, porque de lo contrario nuestra identidad y vida nunca se tornarán distintas; la didáctica con la que juega el mundo seguirá constante e inviolable, con sus tres capítulos derivados por haber ignorado este suceso: imitación servil, donde lo efímero o fortuito no traspasa los hábitos; entregarse voluntariamente al otro; y finalmente mantener una relación de ligereza y presunción al actuar como si el yo careciera de contenido, que está sobrecargado de inutilidades formales y se basa en la fatuidad.

El objetivo principal y final deberá ser el desarrollar la fuerza interior y no dar a ésta una dirección; formar al yo para el propio servicio y no como inanimado instrumento para otros, dejar de extirpar la espontaneidad para esperar de fuera todos los impulsos. Crear una balanza de las demandas que las serendipias puedan exigirnos, sin el coste de requerir la autodestrucción a cambio de autorrealización; porque de todo esto se desprende una verdad: el ser humano, en sus aspiraciones e ideales espirituales más altos, se amenaza a sí mismo imponiéndose aplastantes cargas de indecibles sufrimientos, para sí mismo y para la humanidad en general, generando autocondenas a aquellos que no están a la altura requerida, e incluso una depreciación por los posibles impulsos de autorrealización de los demás; y que el hombre es, por naturaleza, un ser egoísta que ve la negatividad ahí donde la superación existe.

# CONCLUSIONES

## 1. La serendipia, lo fractal frente a lo fatal

Se ha producido un cambio en el cuento, en la vida de Jonathan: un cambio abstracto. ¿Qué ha cambiado? ¿Su habitación, la ciudad, la naturaleza? La solución más simple es que él mismo ha cambiado, es decir, su yo; pero también es la más desagradable; sin embargo, el yo debe reconocer que está sujeto siempre a súbitas transformaciones, lo que sucede es que rara vez acontecen; y sin darse cuenta, el yo ya tiene acumulada una multitud de pequeñas metamorfosis para que un buen día produzcan una verdadera revolución. En *La Paloma* -como en la vida- el final permanece abierto, esperando al yo para tomar una elección. La serendipia es breve, la vida cotidiana es mucho más extensa; cuando la serendipia se extingue la vida cotidiana continúa, pero ahora se ha abierto una puerta frente al sujeto, dependerá de él si elige acercarse para cerrarla tras de sí, o simplemente cerrarla frente a sí.

La serendipia rompe con el tiempo, ya no existen momentos jerarquizables, su magia está en su arbitrariedad, en la ausencia de causas, este aspecto rompe con las causas y distorsiona sus efectos, su carácter repentino no necesita anterioridad de sucesos para hacerse ver, sin embargo rompe con toda causalidad anterior. La serendipia aparece no como una palabra sino como un escalofrío, que, paradójicamente, se acalla menos que al silencio. Está inmersa en lo gris de lo cotidiano y lo anónimo, nunca está en los hechos ni en los sujetos u objetos, sino en la verosimilitud imposible de lo que hay entre ambos: su encuentro traducido como la proximidad de lo inalcanzable; lo sublime de la serendipia no consiste en hacer ver lo invisible del Yo absoluto, sino en hacer ver hasta qué punto esa invisibilidad de lo visible puede ser visible. De ahí su profunda necesidad con el espacio, con presentarse en el hecho.

Este es el papel que juegan los lugares, lugares sin lugar definido que pueden contener en las circunstancias específicas el espacio ideal para encuentros insoportables, ¿encuentros insoportables con el Otro? No, encuentros insoportables con la existencia del Yo absoluto.

Nos vemos destinados a buscar la unión sin alcanzarla, destinados a algo que no está, somos algo de lo que no somos dueños; ahí justamente, es cuando el Yo absoluto se nos hace patente; y sólo con esta representación tan paradójica del mismo podemos comprender su concepto. ¿Por qué es necesario que el Yo absoluto se nos haga evidente en ese estado “anímico” o esa disposición del sujeto como lo es la serendipia? En pocas palabras, ¿por qué es importante para el sujeto detenerse en la serendipia? Porque cuando el Yo absoluto intenta abrirse -o dejar saber su existencia- él mismo se arroja a su propio fin inalcanzable; nuestra concepción del mundo contiene en sí una visión maximalista al considerar lo anterior o lo futuro para algún origen; la serendipia es ese momento donde mente y mundo se dejan ver como una sola cosa. Me refiero con esto a que: el sujeto siempre se considera intérprete del mundo que le es dado, es decir, considera que la razón o mente se oponen o sobreponen al mundo. Esto es un grave problema que resulta casi imposible pensarlo de otro modo, nos sabemos inmersos en el mundo; correcto, pero nos es imposible pensarnos, no ya como yo y las cosas, o las cosas y yo, o un *yo soy igual a yo* cuando se que no es igual uno y el *otro*, sino como una mezcla donde ya no hubiera límites autorreferenciales, como el “y qué si no existiera la interpretación...”, pero eso resulta imposible. ¿Por qué?, porque así está en la naturaleza, así está en nuestro lenguaje y porque es un principio hermenéutico, solo existen interpretaciones: el modelo dualista que no se puede romper porque ya está roto, pero que tampoco se puede unir por esta misma ruptura. Tal como Levi-Strauss lo afirmó: “En su esfuerzo por comprender al mundo, el hombre dispone pues, siempre, de un exceso de significación. (...) es absolutamente necesaria para que, en conjunto, el significante disponible y el significado señalado se mantengan entre ellos en la relación de complementariedad que es la condición misma del pensamiento simbólico. (Sin

duda podría mostrarse que esta ración suplementaria de significación es el origen de la “ratio” misma.)”.<sup>1</sup>

Existe esta voz interior como modo de acceso, pero en la postura analítica nos escindimos, por tanto, es imposible recuperar el contacto sin interpretar; y si lo pudiéramos concebir de un modo distinto (por lo menos de momento) seríamos una especie de Dios o algo parecido que pudiera concebir lo que nunca. Entonces bien, si esa unión nunca existió, ni existe ni (seguramente) nunca existirá, ¿por qué sabemos que puede ser?, o mejor aún, ¿por qué debemos ir a buscarla? Porque necesitamos un origen, necesitamos saber que las cosas están dadas de cierta manera con alguna explicación, y porque lógicamente si existe una división es porque en algún no tiempo, no lugar, no espacio, hubo una unión; y respecto a la importancia de buscarla: El sujeto está acostumbrado a “leyes universales” que giran en torno a reacciones específicas y cotidianas; pero si en algún momento se presenta algún hecho que trunca mi camino, es más cómodo, o ya no digamos cómodo sino “seguro”, verlo como una resistencia porque así reaccionaría como si fuera una ley universal y sabría que mi reacción sería quitar, rodear o simplemente ignorar dicha resistencia, o bien, verla como una fisura frente a la que no sé cómo reaccionar, inmersa en lo “aún desconocido para las leyes universales” que definitivamente implicarán un cambio para el sujeto, ese es el momento de la serendipia, que nos dice que si la des-unión viene desde el yo mismo, es ahí por donde se debe empezar a interrogar, experimentar sus posibilidades sin límites, captar sus aperturas, sus alusiones. Aparece de forma arbitraria con ausencia de causas y puesto que no es un efecto, aparece y desaparece de golpe.

La serendipia nos lanza a todo el problema del sujeto: el intercambio imposible del Yo absoluto que lo vuelve incierto. Incierto porque no se puede sustituir por nada, no existe un equivalente para el Yo absoluto, sólo acercamientos. Pero si no puede nunca alcanzarse pero tampoco sustituirse, el hombre se creará un yo que sea para el mundo, es decir, hacer verificable o evidente a través de un sustituto que el yo existe. Pero este yo será sólo olvido en esa nueva realidad creada,

---

<sup>1</sup> Derrida op.cit., p.397. (Levi-Strauss, *Introducción a la obra de Mauss* en Derrida).

porque fuera de ese ámbito el Yo absoluto es incierto. El Yo absoluto es exiliado y olvidado para poner en su lugar al yo sustentable que de algún modo lleva a la eventual aniquilación del Yo absoluto.

He dicho ya que al yo ya no le interesa la búsqueda del Absoluto, ya no está en lucha con lo Otro, ahora le interesa lo que permanece igual, sin cambios. El sujeto se ha vuelto indivisible, pero no por haber alcanzado su Yo absoluto, ya que ni siquiera le interesó buscarlo, sino mas bien ya no hay metáforas o posibles metamorfosis en el yo; se reduce a sí mismo a la sola existencia sin cualidades: las minorías se concentran ya en afirmaciones absurdas diciéndose únicos, demostrando sólo lo evidente de lo que son o pretenden estar siendo, todos quieren identidad pero no autónoma, sino dirigida, una identidad vacua, hacer uno lo único y lo universal. Y me pregunto si es realmente necesario elegir entre varias clases de “lobotomía de personalidad”, quizá. Pero la clase de estudio en que me he embarcado aquí podría ser visto como un ensayo hacia una senda de liberación.

El desvinculado modo instrumental vacía la vida de significado y amenaza al sujeto, porque una sociedad instrumental otorga un valor utilitario a la existencia y tiende a vaciar la vida de su riqueza, profundidad y sentido. No queda algo que otorgue un profundo y potente sentido de propósito a la vida, se ha perdido la pasión, no queda más aspiración que un *lamentable confort* como refería Nietzsche. Estos apegos obstinados intentan cubrir el vacío, pero son sólo la sustitución de una falta, porque la falta o lo inalcanzable del deseo está referido a una nada, a una ausencia, porque ese vacío no es otra cosa que falta de ser. Así, este hombre zombie ya no posee amos externos, él es su propio amo, ha absorbido al amo sin dejar de ser esclavo porque ya está configurado para saber qué desear: lo nuevo, lo mejor; eso lo sabe, y porque se cree único sabe que eso es para él, se dicta a sí mismo que su deseo debe ser satisfecho, un amo que se siente bien consigo mismo por haber saciado su deseo por sí mismo, absolutamente emancipado, absolutamente siervo. Y esta continua regresión del presente sobre el presente en muerte, hasta la muerte de cualquier presente, seguirá así hasta que ocurra, si es que vuelve a presentarse, otra serendipia.

Esta sociedad instrumental cerrada a las imágenes que la vida ofrece, sencillamente las evade, se cierra ante sus significados más profundos, haciendo que sea muy difícil discernirlos. El mundo que lejos de haber sido concebido como un lugar que posibilite mágicos laberintos, se percibe ahora simplemente como un ámbito de potenciales neutrales y como medio para los inmediatos propósitos. La postura de formular el mundo como instrumento nos escinde de él, al grado de cegarnos ante las fuentes de significado que pueda ofrecer, porque no solo es una postura instrumental hacia el mundo, sino que viene desde dentro, nos divide desde la razón y el sentido.

Hemos salido de una vida de comunidad para entrar al mundo de las asociaciones móviles, revocables y, a menudo, meramente destinadas para fines específicos. Terminamos relacionándonos a través de roles parciales. Lo correcto e incorrecto se potencializan a tal grado que se vuelve un procedimiento canónico; se afianzan ideas sobre respuestas innecesarias que absolutamente deben ser falsas, perdiendo de vista que ahí puede presentarse un dilema genuino, porque sólo somos protagonistas confeccionados en singularidad y extravagancia que siempre erramos como peregrinos sin posada, como un viajero inalcanzable de sí mismo en el que habitan ecos de compañía y sueños; o un simple loco que lleva una vida excéntrica y escalofriante y que a pesar de saber que sueña, no quiere despertar.

Por eso hay que entregarse, hay que escuchar con la mirada, percibir con los oídos, palpar con el sentido. Hay que tener en cuenta lo que señala Schopenhauer en su obra *Pensamiento, palabras y música*: “El que piensa por sí mismo se forma sus propias opiniones y tan sólo más tarde conoce los testimonios de otros a este respecto (...) La verdad puramente aprendida se adhiere a nosotros como un miembro artificial (...) La verdad adquirida por el propio pensar es un miembro natural: tan sólo ella nos pertenece en realidad.”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Schopenhauer, Arthur, *Pensamiento, palabras y música*, p.39.

Esta tesis es el producto de una intuición inspiradora, a la cual recurrí para no sofocar mi espíritu, porque frecuentemente dilapidamos tanto nuestras intuiciones que casi las asfixiamos, pero, al ser nuestras, los que nos asfixiamos somos nosotros mismos.

He intentado recuperar(me) un poco con esta investigación, redescubriendo el valor -ignorado- que posee la serendipia, para con ella, devolver de nuevo el aire a un colapsado espíritu. Quizá algunos de mis lectores me acusen de incoherente, romántica o incluso irresponsable, pero los más altos ideales siempre son los más destructivos, y se debe transitar por ellos sobre una senda segura y prudente, alejada de dogmatismos e indiscriminados desafíos del yo.

*Quien sabe realmente vivir, apreciará las modestas sorpresas que le esperan siempre en el acontecimiento más insignificante.<sup>3</sup>*

---

<sup>3</sup> Baudrillard, Jean, *El intercambio imposible*, p.68.

## APÉNDICE

Referencia a las citas de *La Paloma* en el idioma original.

**Cita 20.** Und die Tür schwang auf. Fast hätte er den Fuß schon über die Schwelle gesetzt gehabt, er hatte den Fuß schon gehoben, den linken, sein Bein war schon im Schritt begriffen –als era sie sah.<sup>1</sup> [...] vielleicht Fünf, vielleicht zehn Sekunden lang- ihm selbst kam es vor wie für immer- blieb er, die Hand am Knauf, den Fuß zum Ausschreiten erhoben, wie angefroren auf der Schwelle seiner Türesthen und konnte nicht vor und nicht zurück.<sup>2</sup>

**Cita 29.** “Mein Gott, mein Gott”, betete er, “warum hast du mich verlassen? Warum werde ich so sehr gestraft von dir? Vater unser, der du bist im Himmel, rette mich vor dieser Taube, Amen!”<sup>3</sup>

**Cita 41.** Sein erster Gedanke war, daß er nun ein Herzinfarkt erleiden werde... [...] statt dessen wirbelte nun eine wüste Masse völlig unkoordinierter Schreckensgedanken in seinem Hirn herum wie ein Schwarm von schwarzen Raben, und es schrie und flatterte in seinem Kopf, und “du bist am Ende!” krächzte er [...] “Du wirst sterben, Jonathan, du wirst sterben, wenn nicht sofort, dann bald, und dein Leben war falsch,... du mußt sie töten...eine Taube, das schmutzt unablässig und stäub verheerende Bakterien aus...”<sup>4</sup>

**Cita 43.** ...aber er sah sich selbst nicht mehr als einen Teil der Welt, die ihn umgab, sondern ihm war Für ein paar Sekunden, als stünde er weit weg und außerhalb und betrachtete diese Welt wie durch ein umgekehrtes Fernglas.<sup>5</sup>

**Cita 47.** Und wie sich wiederum dadurch ganz automatisch jener unter dem Mützenschirm hervorlugende, bössartig lauende Blick einstellte...er kam sich wie verkrüppelt vor, wie die Karikatur eines Wachmanns, wie ein Spottbild seiner selbst.<sup>6</sup> (...) So universal, so titanisch war der Haß des Jonathan Noel an diesem Nachmittag, daß er die Welt in Schutt und Asche hätte legen mögen wegen eines Lochs in seiner Hose! Aber er tat nichts (...) ihr ganzes Potential lag im “ich würde, ich könnte, am liebsten täte ich”, und Jonathan...wußte im selbst Moment sehr wohl, daß er sie niemals verwirklichen würde. Er war nicht der Mensch dazu...er war kein Täter. Er war ein Dulder.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup>Süskind, Patrick, *Die Taube*, p. 14.

<sup>2</sup> ibid, pp.15,16.

<sup>3</sup> ibid, p.19.

<sup>4</sup> ibid, pp.16, 17, 18.

<sup>5</sup> ibid, p.73.

<sup>6</sup> ibid, p.75.

<sup>7</sup> ibid, pp.80, 81.

**Cita 52.** Ja, so würde er enden: nicht als respektabler, seiner Rente verzehender alter Herr, zu Hause im eigenen Bett in den eigenen vier Wänden...<sup>8</sup>

**Cita 54.** Ihm war, als wären dieser ganze Körper um ihn her nicht mehr der seine, sondern als wäre er, Jonathan –oder das, was von ihm übrig war-, nun noch ein winziger, verschrumpelter Gnom im riesigen Gebäude eines fremden Liebes, ein hilfloser Zwerg, gefangen im Innern einer viel zu großen, viel zu komplizierten Menschmaschine, die er nicht mehr beherrschen und nach eigenem Willen lenken konnte, sondern die, wenn überhaupt, von sich selbst oder von irgendwelchen anderen Mächten gelenkt wurde.<sup>9</sup>

**Cita 55.** Es regte sich nicht der geringste Lufthauch in der schwülen Atmosphäre, kein Blatt, kein Staubkorn regte sich, die Stadt lag wie erstarrt, sie zitterte in der lähmenden Spannung, als wäre sie selbst das Gewitter und wartete darauf, gegen den Himmel zu bersten.<sup>10</sup>

**Cita 59.** Aber dann wurde es auf einmal totenstill. Kein poltern war mehr zu hören, kein Stürzen, kein Knacken, kein Nichts und kein Echo von nichts. Und diese plötzliche und andauernde Stille war schier noch furchtbarer als das Getöse der untergehenden Welt. Denn nun erschien es Jonathan, als sei zwar er noch vorhanden, aber außer ihm nichts mehr, kein Gegenüber, kein Oben und Unten, kein Äußeres, kein Anderes, an dem er sich hätte orientieren können. Alle Wahrnehmung, das Sehen, das Hören, der Gleichgewichtssinn- alles, was ihm hätte sagen können, wo und wer er selber sei- fielen in die vollkommene Leere der Finsternis und der Stille.<sup>11</sup>

**Cita 60.** Er spürte nur noch das eigene jagende Herz und das Zittern des eigenen Körpers. Er wußte nur noch, daß er sich in einem Bett befand, aber nicht, in welchem, und nicht, wo dieses Bett stand lose –wenn es überhaupt stand, wenn es nicht fiel...<sup>12</sup>

**Cita 65.** Er blieb noch eine Weile lang ganz versonnen sitzen und leckte sich die Zähne mit der Zunge, ehe er den Rest des Brotes aß und den Rest des Weins austrank. (...) Es war sehr schwül. "Morgen bringe ich mich um", sagte er. Dann schlief er ein. In der Nacht gab es ein Gewitter.<sup>13</sup>

**Cita 66.** Er bekam große Lust, Schuhe und Strümpfe auszuziehen und barfuß weiterzugehen, und wenn er es nicht tat, so nur aus Faulheit und nicht, weil es ihm

---

<sup>8</sup> ibid, p.82.

<sup>9</sup> ibid, p.84.

<sup>10</sup> ibid, p.92.

<sup>11</sup> ibid, pp.93, 94.

<sup>12</sup> ibid, p.94.

<sup>13</sup> ibid, pp.91, 92.

unschicklich vorkommen ware. Aber er patschte mit Fleiß durch die Pfützen er patschte mitten hinein, er life im Zickzack von Pfütze zu Pfütze...er genoß diese kleine kindliche Sauerei wie eine große, wiedergewonnene Freiheit.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *ibid*, pp.97, 98.

## BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Bajtín, Mijail, *Yo también soy: Fragmentos sobre el otro*, Taurus, México, 2000
- Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1987
- , *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- , *El intercambio imposible*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Berlin, Isaiah, *El mago del norte J.G Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid 1997.
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres asociados, 2004.
- , Sobrino, M.A, *Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta la postmodernidad*, Torres asociados, México, 1998.
- Bochenski, I.M, *La filosofía actual*, F.C.E. Breviarios, México, 1987.
- Culler, Jonathan, *On deconstruction theory and criticism after structuralism*, Nueva York, 1987.
- Derrida, Jaques, *La escritura y la diferencia*, Antrophos, Barcelona, 1989.
- Descombres, Vincent, *Lo mismo y lo otro*, Cátedra, Madrid, 1979.
- Durand, G., "Argumento" Luis Garagalza, Antrophos, Barcelona, 1993.
- Eco, Umberto, *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, Barcelona, 1999.
- , *¿En qué creen los que no creen?*, Aguilar, México, 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Ferro, Roberto, *Escritura y deconstrucción lectura (h)errada con Jaques Derrida*, Biblos, Buenos Aires, 1992.
- Foulkes, Maria Martha, *Lenguaje-ficción-realidad*, Biblos, Buenos Aires, 1991.
- Imaz, Eugenio, *La filosofía de la historia*, Colegio de México, 1941.
- Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, F.C.E., Breviarios, México, 1984.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- , *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona, 1990.

- Miller, Jaques-Alain, "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955" en *El seminario de Jaques Lacan libro 2*, Paidós, Argentina, 1988.
- Novalis, *Fragmentos*, Nueva cultura, México 1942.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1989.
- Pospelow, G.N, *Literaturwissenschaft, eine Einführung*, Bibliographisches Institut, Leipzig, 1980.
- Raymond, Marcel, *De Baudelaire al surrealismo*, F.C.E, México, 2002.
- Remer, T. G., *Serendipity and the three princes*, OK: University of Oklahoma Press, Norman, 1965.
- Samoná Leonardo, *Diferencia y alteridad*, Akal, Madrid, 2005.
- Schelling, W.J., *Sistema de idealismo trascendental*, Antrophos, Barcelona, 1974.
- Süskind, Patrick, *La paloma*, Seix Barral, Trad. Ana Ma. De la Fuente, Barcelona. 1987.
- , *Die Taube*, Diogenes, Zürich, 1987.
- , *Un combate y otros relatos*, Trad. Ana Ma. De la Fuente, Seix barral, México, 1996.
- Taylor, Charles, *Las Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1987.

**Consulta en línea.**

"The travels and adventures of three princes of Sarendip" To which is added, *Amazona, or, The politic wife; a novel, Adorn'd with cuts*. Eighteenth Century Collections Online, Gale Group, Londres, 1722.

<http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO>

**BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA**

- Baudrillard, J. *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- , *De la seducción*, Rei, México, 1997.
- Benjamin, Walter, *El concepto de la crítica de arte en el romanticismo alemán*, Península, Buenos Aires, 1997.
- Beveridge, W. I. B. *The art of scientific investigation*, W. W. Norton, New York, 1957.
- Bloom; de Man; Derrida; Hartman; Miller, *Deconstrucción y crítica*, Siglo XXI, México, 2003.
- Bretall, Robert, *A Kierkegaard anthology*, Princeton University, New Jersey, 1973.
- Cannon, W. B. *The way of an investigator*, W.W. Norton, New York, 1945.
- Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, 1978.
- Lyotard, J.F. *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- Martínez, Felipe, *De Kant a Hölderlin*, Visor, Madrid 1992.
- Putnam Hilary, *Ethics without ontology*, Cambridge, Harvard, 2004.
- Schmitz Monika, *Einführung in der Literatur der Romantik*, Einführung Germanistik, Berlin, 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *Pensamiento, palabras y música*, Biblioteca Edf, Buenos Aires, 2003.
- Steiner, George, *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, F.C.E. México, 2005.
- Strawson, Peter F. *Los límites del sentido*, Revista de occidente, Madrid, 1975.