

Constanza Michelson

HACER LA NOCHE

Dormir y despertar en un
mundo que se pierde

PAIDÓS

Hacer la noche: una distancia decisiva

*Mira dónde pones el ojo / cazador /
lo que ahora no ves / ya nunca más existirá /
lo que ahora no toques / enmohecerá /
lo que ahora no sientas / te ha de herir algún día.*

Omar Lara

La ansiedad es un apuro de nada. Es cierto que podemos tener ansias de algo, por ejemplo, de llegar a algún lugar, a Marte, a un orgasmo o al refrigerador, pero lo real en la ansiedad es la inquietud del cuerpo por abolir la espera, es decir, la ausencia.

La ansiedad puede convertirse en una manera de estar en el mundo, como también volverse programa político. Según Sloterdijk, los abreviadores y los ansiosos han sido el mayor grupo de presión psicopolítico en los últimos dos mil años¹. Hemos construido imperios, pero hemos perdido la paciencia. Según un estudio de Microsoft en 2015², en la última década habríamos perdido cuatro segundos en nuestra capacidad para concentrarnos: ocho segundos es lo que un ser humano promedio sostiene la atención antes de distraerse con otra cosa, un segundo

1. A. Köhler. *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*. Barcelona: Libros del Asteroide, 2018.
2. "New Microsoft study shows rapid decline in attention spans" <https://mrsmindfulness.com/new-microsoft-study-shows-rapid-decline-attention-spans/>

menos que un pez dorado. Las consecuencias de desatender no son solo cognitivas, sino que también existenciales; *prestar atención* es la expresión justa para decir que atender tiene que ver con los lazos. No es casual que se diga que el amor está en crisis y quizá el sexo, quién sabe. Si se toma a la pornografía como ejemplo, es un hecho que los videos se han vuelto cada vez más cortos. Según HubSpot, los videos de menos de noventa segundos tienen una “tasa de retención” de 57 %, mientras que aquellos de más de media hora, solo un diez.

Me pregunto qué significa noventa segundos “de retención” como medida de algo, ¿economía libidinal?

La ansiedad es una hipocresía interior que, frente a la verdad terrible de nuestra finitud, busca razones para disimular el desespero corporal. Puede tomar formas como morder un lápiz, prender un cigarro, la urgencia incontrolable por mover repetitivamente una pierna, masturbarse para poder dormir o para ir a un encuentro social o sexual, mirar el teléfono una y otra vez. Todas formas de *hacer algo* para soportar el tiempo, todas formas de estar ininterrumpidamente presentes, aunque no sepamos qué hacemos.

A veces tosemos sin tos cuando un silencio se prolonga, quizá para comprobar que estamos vivos. Lidiar con la ausencia es un lío. Más precisamente, es el lío humano por excelencia; es el punto exacto de nuestro segundo nacimiento: si el primero es el nacimiento como dato biológico, el segundo es la entrada a la cultura, la renuncia al instinto y el ingreso al ritmo de la existencia, hecho de presencias y ausencias.

Si el comienzo de la vida es un tiempo de indiferenciación, donde el que nace se encuentra en una continuidad con el mundo, la humanización ocurre en el momento del corte de esa continuidad: la caída (del paraíso). Se reconoce una primera diferencia: hay otro del cual se depende para alimentarse, otro cuerpo que aparece y desaparece. Se inaugura el intervalo de la

presencia y la ausencia. Esa renuncia a lo continuo, a la presencia constante y a la satisfacción inmediata es, según Freud, el primer acto cultural.

La vida humana se abre con la paciencia. Y la paciencia es una distancia entre una necesidad y su satisfacción. Esa distancia es la que transforma lo tosco de la necesidad en la complejidad del deseo. La vía inversa también es posible: transar paciencia por inmediatez rebaja al deseo a la necesidad y a veces a la compulsión. Si la economía financiera implica ganar más en menos tiempo, la economía libidinal es inversamente proporcional: el deseo humano no acumula, por lo tanto, el apuro solo le roba placer. Como dice la recomendación: si comes lento disfrutas más y encuentras la saciedad con menos.

La entrada al mundo humano es un desgarrar que implica varias operaciones complicadas. Primero, la renuncia a la satisfacción inmediata de los impulsos, cuestión que nunca se resuelve demasiado bien; no por nada hemos hecho esfuerzos para llegar al punto de poder apretar botones para hacer amistades o comprar algo. Segundo, lidiar con la primera ausencia significa responder a preguntas sumamente difíciles: ¿mamá (o quien ocupe ese lugar) existe cuando se va?, ¿volverá o me abandona?, ¿qué hace cuando se va?, ¿qué desea mamá?, preguntas que siguen reverberando en nuestra vida sentimental adulta. Y, en tercer lugar, la estocada final, el reconocimiento de la ausencia es a la vez el reconocimiento de que un día tampoco nosotros estaremos más y el mundo continuará.

La muerte, la consciencia de ella, es algo que no cabe en la lógica de las cosas que se superan, sino que se enfrenta cada vez que se nos aparece de algún modo. Se la puede negar en la manía y la omnipotencia, o bien dominarla buscándola activamente para que no nos pille, planear acabar con el mundo antes de que este siga sin nosotros, coquetearle, reprimirla, bailar un tango, darle lugar en el silencio.

Si este paso del ser humano a la cultura lo introduce en el duro oficio de la vida mediatizada por la palabra y el símbolo, no son menos complejas las recaídas en la carne cruda: aquel tiempo originario e indiferenciado de la vida inmediata. Me refiero a los momentos de quiebre subjetivo, de disolución y pánico. Precisamente la palabra pánico viene del dios Pan, quien derrumba el orden social, hace caer el pacto simbólico, abriendo paso a la horda inhumana y bárbara. Algo así ocurre en un ataque de pánico: caen las coordenadas que ordenan el mundo y se experimenta terror.

La tesis de la bióloga Barbara Ehrenreich es que la guerra es un ritual demasiado complejo como para ser la expresión de un mero instinto agresivo. De lo que se trata, dice, es del ritual que conmemora el paso de la especie de cazado a cazador: de carne para depredadores a ser humano que caza. Para los primeros humanos, el mundo debió ser como la noche a la que se teme en la infancia. Cuando aún no hay palabras que mapeen e iluminen el mundo, esa noche, antes que un vacío oscuro, es una presencia indiferenciada y aplastante: monstruos, fantasmas, formas irreconocibles que entonces despiertan el terror, palpitaciones, descontrol emocional.

Al comienzo no contamos con distinciones para *hacer la noche*. Primero es otro cuerpo, el de la “madre”, el que recorta la noche caótica y da un borde para aunar las esquivas emocionales que tensionan al cuerpo infantil. En la adultez podemos recaer en la noche primitiva, ya sea en la angustia, el pánico o en algunos insomnios, en los que es posible sentirse como presas en un mundo vuelto boca de cocodrilo: nos contraemos, nos acurrucamos replicando el gesto de la primera contención. En general, para dormir necesitamos un poco de peso sobre el cuerpo, quizá sea para replicar la gravedad de un abrazo.

El abrazo es el primer gesto de resguardo frente al desamparo, que luego encontrará en otros artefactos sus sustitutos: un Ravotril o el alcohol, o cualquier cosa que logre narcotizarnos

para perder la conciencia (de muerte). Pero ni el abrazo desesperado ante el miedo indefinido ni sus metáforas narcóticas alcanzan para hacer *un mundo*. Un mundo requiere de algo más para el comienzo de una historia: el lenguaje.

En el principio fue el verbo el que iluminó la noche peligrosa: nomina, clasifica, distingue, ordena el mundo para hacerlo mapa. Las palabras domestican a las cosas que designan; la violencia de la nominación es el costo inevitable de la humanización, comenzando por algo tan caprichoso como el nombre propio. Sabemos cómo sigue el cuento: las clasificaciones se vuelven sistemas de saber que inventan morales y jerarquías, luego se disputan políticamente y se hacen estallar categorías con la promesa de una libertad que demasiado pronto se ve capturada en nuevos nombres.

No hay tregua con la ansiedad por iluminarlo todo; como escribió Pascal, el gran problema del ser humano es no poder quedarse quieto en una habitación. Iluminar cada espacio con conceptos implica, de algún modo, perder la noche; no solo la noche caótica originaria —que por cierto vale la pena perder—, sino que la otra, la que viene al final del día: la noche del reposo y la ensoñación.

Hay al menos dos noches. La noche primitiva podría ser el caos, las tinieblas en el mito del origen. El verbo separó al día de las tinieblas y luego, después del día, Dios creó la noche. La noche, entonces, deja de ser caos; según san Agustín, la noche es una especie de tinieblas organizadas. La noche humana ya no es caos, no es oscuridad absoluta, sino que tiene otra luz, una luz intermedia. Es el espacio del sueño, el tiempo de la espera para la acción matutina, el encuentro con el tiempo perdido de los recuerdos; dueña de otras acciones ajenas a la luz del día, las criaturas y las cosas pueden ver sus formas y sus roles alterados bajo la luz nocturna. La noche tiene una inteligencia, no obstante, el día y sus razones no le han dado descanso.

Hay lenguajes que cumplen la función que Ehrenreich le atribuye a la guerra: la de dominar el miedo y la fragilidad inicial, la noche primitiva. Sin embargo, avanzan, como toda ideología de guerra, y colonizan y aplastan también a la noche, a la segunda noche, la de la ensoñación. La lógica del día sin límite, tal como la guerra, es capaz de transformar delirios en razones. Creo que a veces suponemos que estamos despiertos, pero lo correcto sería decir que estamos en un modo de existencia insomne a mediodía.

Walter Benjamin, en su crónica sobre los juicios a las brujas, dice algo inquietante: “El error y el sinsentido son males suficientes. Pero solo se vuelven muy peligrosos cuando se pretende imponerles orden y lógica”³. Si bien a la brujería se la relaciona con la ignorancia y la superstición, todo el aparataje de la cacería de brujas fue sostenido por hombres instruidos, sacerdotes, filósofos y juristas. Nadie sabe bien cómo ocurrió, pero hay un hecho irrefutable: el fenómeno se volvió realmente peligroso cuando se sostuvo en razones.

Hay momentos en que no hay nada más loco que la razón. Los intentos por explicar el mundo —y lo que asusta— pueden empujar al gesto totalitario para tomar consistencia: crear un mal nítido y abordable, un enemigo. La moral es un sistema que, según Mèlich, implica una lógica cruel: crea un orden que organiza el bien, el mal, segrega; dice quiénes quedan de un lado y de otro. Si bien la razón y la moral son nuestras luces —las necesitamos para orientarnos—, podemos también quedar encandilados y no ver más las texturas del mundo. La moral es un libro escrito de jerarquías y comportamientos; pero bajo su sombra ocurre otro tipo de respuesta, la ética. La ética no organiza el mundo, sino que responde ante él, cada vez, de forma singular; a la ética no le interesa el bien como abstracción, sino la bondad. De ahí que cualquier moral, vieja o nueva, sin su parte de la noche, sin ética, es capaz de volverse no solo aplastante y banal, sino también loca.

3. W. Benjamin. *Juicios a las brujas y otras catástrofes*. Santiago: Hueders, 2015.

El triunfo de un día que sacrifica a la noche también sacrifica a la vida. Es lo que advertía Hannah Arendt en los años cincuenta. Se pregunta por un titular de prensa publicado en 1957, a propósito del lanzamiento de un satélite: “Un paso de la victoria del hombre sobre la prisión terrena”. ¿Desde cuándo la Tierra es una prisión? ¿Qué tipo de razón disparatada es esa de suponer que habría que liberarse del único hábitat para la preservación de la vida? No hay que ser un idiota ni una mala persona para hablar así, sino que la técnica en la modernidad configuró al mundo bajo una racionalidad de medios y fines; luego el cálculo se volvió un hábito del pensamiento, una forma de pensar. “Por cada persona menos que llega al mundo, las emisiones de carbono se reducen en 58,5 toneladas al año”, decía en 2021 uno de los tantos artículos sobre activistas y jóvenes con “ecoansiedad”, planteando que la solución es dejar de reproducirnos. Seguramente eso salve al planeta, al menos por un rato, pero en lo que no reparan quienes emiten estos discursos, es en los ecos de su *solución* (final): qué pasaría si esto mismo no es dicho por una activista bienintencionada en lenguaje relajado en la sección “Tendencias” de los diarios, sino en “Política”, luego en decretos y en las instrucciones de las policías. Lo invisible en su argumentación, es que la racionalidad con la que buscan una salida es la misma que es parte del problema. Hablar de lo humano con un cálculo no es inocente.

El problema, según Arendt, no son los científicos —aunque ellos sean los últimos a quienes se les pregunta por los usos que se les dan a sus inventos—, sino el hecho de que el lenguaje técnico adquiriera una primacía sobre otros lenguajes, y que nos lleve a adoptar una forma de vida en la cual el discurso deje de tener significado y poder⁴. Quedaríamos esclavos, dice, no tanto de nuestras máquinas, sino que de nuestro *saber hacer*, pero sin nada

4. H. Arendt. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

qué decir al respecto. La paradoja es que mientras ganamos mayor potencia técnica, nos volvemos superfluos. La pregunta es cómo hacer que la racionalidad de los datos no cancele al pensamiento reflexivo, por cierto, evitar también la emergencia de negacionismos y paranoias conspiracionistas; pero, sobre todo, el gran tema que nos impone nuestra época es si somos capaces de tener una responsabilidad a la altura de nuestros inventos. De ahí que el problema del lenguaje sea central, cuándo el lenguaje incorpora al sujeto políticamente y cuándo lo excluye.

Desde el dominio del fuego hasta nuestros días, Occidente hizo una ruta hacia el mundo 24/7, trescientos sesenta y cinco días del año. Un día continuo. Los ciclos se interrumpen; así como ya no hay que esperar la estación para comer frutas que antes se daban una vez al año, tampoco hay que esperar a la mañana para leer las noticias en el diario (que ya no es *diario*, debe actualizarse de manera permanente), o que salga el sol para comprar algo que se nos antoja de noche. La alternancia de la presencia y la ausencia fue dando paso a una continuidad homogénea.

La ansiedad no solo cancela la espera, sino que cancela al símbolo, porque este requiere de la ausencia para representar algo y salirse de la materialidad de las cosas. La existencia ansiosa es pura afirmación. La ruta de la ansiedad ha llevado a conseguir objetivos grandiosos; sin embargo, puede tener la cualidad de teñir con cuotas de fealdad lo que toca, fealdad que con facilidad deriva en desapego o asco existencial. Un edificio, una dieta, un líder, una madre, un discurso romántico, una moral o un saber, faltos de opacidad se pueden volver tan ridículos como horrorosos. Las Vegas, quizá como paradigma de la ciudad ansiosa, comete el ridículo de intentar imitar lo infinito de las estrellas con lo finito de las luces artificiales⁵. “Lo que

5. M. Foessel. *La noche. La vida sin testigo*. Santiago: Metales Pesados, 2020.

pasa en Vegas, queda en Vegas” dice el lema, pero ¿qué puede pasar en esa Las Vegas —me refiero a la del imaginario de ese lema— que no sepamos? ¿Una fantasía que ya está escrita no es el fracaso de la imaginación? El problema de la promesa del secreto en Las Vegas es que carece de misterio. Un secreto sin misterio es un mero ocultamiento, a veces inevitable, a veces canalla, pero no tiene la cualidad inquietante de lo misterioso.

La ansiedad reclama la presencia de las cosas, que las cosas sean ya, mientras que el misterio articula la presencia y la ausencia: puede presentificar algo familiar, pero ya ausente en una experiencia nueva, como la sensación de un *déjà vu* (“esto ya lo viví”). Y también opera a la inversa, cuando un objeto familiar toma una distancia inédita y se desfamiliariza, como esos momentos en que una casa conocida se vuelve fantasmática.

Hay un viejo consejo sentimental, poco valorado por el ideal de transparencia, pero cuya vigencia no se extingue: el de “guardar el misterio”. El consejo puede confundirse con el secreto tipo “Vegas” y entonces generar ausencias cliché: dejar en visto en el chat, demorarse en devolver una llamada; silencios que son ruidosos y no generan misterio y luego todo se va al carajo. Si el misterio se opone a la ansiedad es porque soporta una distancia decisiva hacia las cosas que no permite poseerlas ni quitarles su diferencia.

El misterio implica un tipo de respeto que se asocia a la mirada atenta⁶, cuya cualidad es la de velar el acceso inmediato a las cosas. No oculta como táctica, sino que asume que hay cosas que no se pueden mirar directamente para preservar su dignidad, es decir, su singularidad. Una mirada respetuosa es una mirada que no homogeniza, no es la mirada en serie o en masa, sino que ve cada cosa, una por una. Es una mirada ética, no moral.

6. J. M. Esquirol. *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa, 2006.

El lenguaje técnico —o como lo llama Patocka, *los valores del día*— ilumina a los objetos dándoles la forma de los hechos. Por lo tanto, puede transformar casi cualquier cosa en un problema, el que entonces para ser resuelto debe ser calculado, medido. Por ejemplo, un nacimiento o una muerte son un hecho, marginal a la especie o a la estadística, pero *un* nacimiento y *una* muerte son un acontecimiento para alguien. Los acontecimientos no se resuelven ni se dominan, sino que se experimentan. Los vínculos y sentimientos más profundos están en el campo del misterio y el acontecimiento, por eso cuando se extrapola el lenguaje de los hechos y sus intervenciones al campo del deseo y el dolor de existir, se los denigra e impide muchas veces una experiencia de reparación. Curarse no siempre significa resolver un problema, así como tampoco desear significa “lograr una meta”.

Hay lenguajes cuya limitación epistemológica implica que no pueden ofrecer espacio a la respuesta ética y singular, porque organizan la experiencia en categorías y escriben, como los algoritmos, la verdad de antemano. Es lo que viene ocurriendo con el lenguaje de la salud mental, vuelto más tecnocrático y sanitario que mental. El afán por los diagnósticos lleva a que no se discrimine cuándo y para qué son necesarios, y a veces solo impiden *atender* a otro en su particularidad. Los diagnósticos no son neutros, son también morales y políticos. Por eso es más difícil detectar una adicción cuando no se trata de drogas ilegales, o lo contrario, se patologiza el consumo por el hecho de ser ilegal; pero sobre todo impiden comprender los mecanismos en juego en cada persona que hace una adicción: ¿es un refugio, un afán pasado de largo, un duelo inacabado, una dificultad para pasar del dolor físico al psíquico, un sustituto sexual, la única forma de dormir y desaparecer de sí? Lo mismo puede ocurrir con el tratamiento de víctimas de violencia, que, dado su lugar de víctima desde el punto de vista legal, no se acoge a esa persona en su complejidad. Por ejemplo, es posible que alguien sea

víctima desde el punto de vista jurídico, y que requiera de ese reconocimiento, pero a la vez, en otro registro de su existencia precise elaborar su verdad psíquica: ¿cuáles fueron sus contradicciones, resistencias, apegos y lealtades? Si no hay lugar para que alguien elabore su historia y se constituya en ella, no hay lugar para la esperanza. Es decir, a la posibilidad de que, con el trauma, sea posible hacer algo más que identificarse y reducirse a él.

También es posible advertir un empobrecimiento de la experiencia en el campo médico. Escribe Ivonne Bordelois: hay un lenguaje que traba la comunicación plena de médicos y enfermos, un lenguaje técnico que a la vez crea a su objeto de estudio y determina una forma de mirar y de obviar. No es raro, dice, que los médicos tengan tasas de suicidio más altas que la población general, en parte por la precarización de la profesión y porque su práctica se ha convertido en una de alto riesgo al perder la conexión con los enfermos y la confianza en lo terapéutico de la palabra.

La ansiedad es un apremio por definir, diagnosticar y categorizar para organizar el mundo, pero, a la vez, la ansiedad, irónicamente, hace que sea fácil caerse de los saberes y etiquetas, y derrumbarse en estados caóticos y de pánico. Porque las categorías pueden no decirnos nada de la vida sensible. Hoy no es extraño oscilar entre un mundo cuya luz feroz domina la experiencia y las recaídas en la noche primitiva, las que se caracterizan por ser fenómenos de indiferenciación: desgarros del cuerpo desde la violencia hasta lo psicosomático. Se puede saber mucho sobre el cerebro y aún así ver cifras disparadas de ansiedad y depresión. Sin matices y claroscuros que pongan límite a los saberes invasivos del día, quedamos sin recursos psíquicos ante lo crudo insoportable. Lo que se pierde a falta de zonas y luces intermedias es la capacidad de establecer el malestar en forma de conflicto; sin ello, lo que queda son

irrupciones violentas, apanicadas y desorganizadas. Como si lo que faltara fuera “vida política” interior, que tal como en la política de la ciudad, cuando falta, antes que conflictos hay no solo violencia, sino que también desafección por lo común. Tanto en la vida individual como colectiva, sin vida política, como escribió Arendt, no hay amor al mundo.

En un mundo secular y desencantado, ¿con qué recursos contamos para encontrar consuelo ante la catástrofe psíquica?

Hay ciertas resistencias psíquicas, como la sublimación⁷, que no están garantizadas. Desde la posguerra se enfatiza el estudio de los mecanismos de defensa psíquicos más precarios para defenderse de la realidad (negación, paranoia, omnipotencia, regresión), dada la alta presencia de ansiedades tempranas, descontrol impulsivo, la dificultad para estar a solas y la falta de capacidad para establecer y elaborar un conflicto psíquico. Walter Benjamin escribió que los soldados después de la Primera Guerra Mundial volvían mudos, empobrecidos de experiencia comunicable. El trauma no encontraba más salida que repetirse en el cuerpo. Mientras que el Holocausto fue la ruptura definitiva del lenguaje con el mundo: lo que deja Auschwitz es la posibilidad de que el lenguaje opere fuera del sentido. Lo que ocurrió en los campos fue el uso de un lenguaje capaz de decir nada y transformar a los seres humanos en mera vida biológica, *vida nuda*. La muerte fue parte de un procedimiento técnico que quitó todo sentido a la vida e incluso a la propia muerte:

7. Los mecanismos de defensa son un concepto en el psicoanálisis que se usan para describir las estrategias inconscientes que actúan para hacer frente a la realidad y resguardar la autoimagen. Frente a las ansiedades provenientes tanto del mundo exterior como interior, y que pueden llegar a amenazar con desintegrar al Yo, las defensas dan algún tratamiento buscando proteger al psiquismo. Se describen mecanismos primarios, los que aparecen en etapas tempranas del desarrollo, y cuyo propósito es principalmente negar la realidad, por lo tanto suelen ser desadaptativos. Mientras que los mecanismos de defensa secundarios son más elaborados y operan con una mayor aceptación de la realidad, como en el caso de la sublimación, que logra, en parte, transformar creativamente las pulsiones destructivas.

hay algo peor que la muerte, y es que esta no sea la muerte de *alguien*, una muerte con relato, sino solo restos de materia orgánica. “Sentimos un estupor profundo. ¿Cómo es posible golpear sin cólera a un hombre?”, escribe en su testimonio Primo Levi, detallando la ruptura absoluta de sentido entre los actos, las palabras y la existencia. Se trata de una modalidad de lenguaje que hace desaparecer la conciencia moral de responsabilidad sobre los actos y genera existencias despojadas de mundo, es decir, de sentido.

Si bien hoy se habla mucho, los diagnósticos sobre el malestar social y mental van cambiando de nombre, los lenguajes técnicos se van sofisticando, no obstante, hay un mutismo que queda. Quedó también —para siempre— la posibilidad de que el lenguaje enloquezca, de que no diga nada y que haga de lo humano una cifra.

Cuando se habla de crisis de salud mental —generalmente se alude a esta para demandar más presupuestos públicos—, no suele abrirse la pregunta respecto de qué entendemos por salud mental ni si esto es una crisis que se puede resolver con más terapeutas y fármacos, o bien, es la situación subjetiva de una época. Pienso que es lo segundo. Comienzan a fracasar los lenguajes para hacer una experiencia interior. Mientras que en el campo político parece avanzar el modelo securitario que, a través del control y la vigilancia, ofrece una forma de consuelo. Un mal consuelo, porque politiza a partir del miedo, no de la esperanza ni el deseo de futuro. El mundo se ha ido poblando en la última década de tentaciones nostálgicas (los “*great again*”); también de ofertas de goces célibes que promueven la ruptura con la política y llaman a una libertad entendida como un desentenderse de la responsabilidad sobre el mundo; así como de gritones y autoritarios; y hasta de quienes afirman que nuestra salida es programar nuestra extinción.

Ante el olvido, el extravío y la locura de los discursos, es preciso hacer un esfuerzo más de lenguaje para renovar el mundo que nos toca.

Las palabras pueden convertirse en piedras que estrechan el mundo, pero también servir de vigas para sostener el caos sin colmar el espacio. Las palabras pueden crear tiempo y espacio. Como escribió Barthes en *Lo neutro*: quiero vivir según el matiz que me enseña la literatura. Pienso que eso significa vivir precisamente sin algo que enseñe a hacerlo, sin coartadas morales que digan qué hacer, prescindiendo de hacerse cargo de los actos. Vivir según los matices es como la ética, estar conminados a responder por nuestras vidas, cada vez.

Por eso siempre importa desde dónde se habla: somos como hablamos.

Buscar una salida

La noche humana no es total oscuridad, ni lo opuesto al día, sino otra forma de ver. De noche debemos caminar más lento, acentuar el oído y el tacto para recorrer la casa vuelta bosque; los objetos se tornan distintos, cobran otros usos. Hay algo que se desplaza del orden común en la experiencia de la noche; se alteran las jerarquías, los roles y las nominaciones. La noche es inubicable, pues nunca se sabe bien al hablar de ella a qué día corresponde, ¿es la noche del domingo o ya es lunes?

La noche les hace un tratamiento a los roles diurnos. Patocka escribe que en la guerra triunfan los *valores del día*⁸ — progreso, patria, economía, paz (de la guerra)—, sin embargo, esas cosas dejan de tener sentido en el frente de batalla. La planificación de la paz de la guerra queda suspendida por caerle

8. J. Patocka. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la Historia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

encima una sombra, la que hace de los soldados sujetos conmovidos por la muerte; en una libertad diferente a la del heroísmo, generan una comunidad con los contrarios, hacen una “plegaria por el enemigo”. Cualquier perspectiva solo diurna, unilateral, que pierda su referencia en la noche, será una masacre, afirmó el filósofo.

La experiencia de una noche verdadera es siempre, de algún modo, la de la *solidaridad de los conmovidos*. Los personajes nocturnos generan una igualdad diferente a la del programa político; es la igualdad del cigarro en el paradero que comparten quienes de manera improbable hubieran cruzado palabra de día, el que viene de fiesta, el puto, el que barre la calle, el insomne. Decir “todos son bellos en la noche” es una forma de decir que el régimen de lo sensible se ve alterado, y a la vez el orden moral, puesto que no hay una luz como centro que organice la experiencia⁹. Es lo que ocurre en la protesta, en algunas formas de fiesta, experiencias extáticas, pero también en momentos cotidianos que se vuelven extraordinarios: disponen un tipo de igualdad abierta a la contingencia y al azar. Caen también en esas zonas intermedias, a contraluz, los encuentros que ocurren por fuera de la familiaridad, por fuera de padre, hijo, esposa, jefe; suceden intercambios inesperados, *fuera de este mundo* pero que nos ponen en una relación mucho más entrañable con él, escribe Alexandra Kohan¹⁰.

No toda noche es verdadera noche. La noche planificada, cuando se sabe exactamente lo que va a ocurrir y a qué hora terminará, es la intrusión del día en la noche. Como la fila de la disco en que se sabe cómo vestir o qué credencial mostrar para ingresar a la fiesta en el sector VIP. Lo contrario es perfectamente posible: las irrupciones de la noche en el día. La vida

9. M. Foessel. Op. cit.

10. A. Kohan. *Sin embargo el amor. Elogio de lo incierto*. Buenos Aires: Paidós, 2020.

clandestina, por ejemplo, tiene esa cualidad, pero no solo la que implica acciones que se ocultan a una ley, sino que también la vida acompañada de experiencia interior produce un vínculo íntimo con el mundo, unas formas sutiles de ver.

Para comprender hay que saber mirar de noche. Aunque no solo de noche. El romanticismo maldito de lo nocturno es también una normatividad, que luego entonces no sabe cómo inventar una vida bajo el rigor del día. La fascinación melancólica o la nostalgia por el pasado le roban a la experiencia presente. Es preciso salir de la noche.

Hay formas y formas de salir de la noche. Me acuerdo de un bar que estaba abierto las veinticuatro horas. No era exactamente un *after* ni un clandestino, era un lugar legal que tenía un truco: a una hora de la madrugada cerraba la cortina metálica aun con los comensales adentro, y la volvía a abrir en seguida. Era un lugar pequeño, pocas mesas —unas chicas, otra colectiva—, su disposición obligaba a circular y a hacer una especie de sociedad nocturna. Pero tenía un límite, una puntuación, el amanecer era un nuevo inicio, el pestañeo de la cortina era la señal para prepararse y empezar el día. Era un límite, pero que daba tiempo para salir de la noche. Esa misma sensación es la que me produce el reclamo de los niños —a quienes siempre se los apura— en la mañana, cuando protestan para tomarse la leche en la cama antes de levantarse, cinco minutos de tiempo suspendido entre la noche y el día: *la vida puede ser eterna en cinco minutos*. También creo que la expresión “tomarse un café” crea una zona intermedia; encuentro al que se asiste en otra disposición, en disposición de tregua, lo que es también una forma de empezar el día. La vida vivible parece ubicarse precisamente en la dialéctica del día y la noche, no sin conflicto, puesto que no todo es dialectizable: no hay síntesis. Hay modos de existencia, formas de estar en el mundo. La intuición, la ensoñación, son ejemplos de lo que hay en las luces intermedias, modos de ver sin cegarse con el día ni con la noche.

El 24/7 y la luz blanca y continua son guerras a la noche. Si bien las luces artificiales —una lámpara en el dormitorio o en el bosque, las luces de fiesta— pueden *hacer noche* en la oscuridad, no todas tienen la misma naturaleza. La luz blanca artificial es para Foessel el régimen estético del Estado securitario y del capitalismo neoliberal. Su cualidad principal es que se trata de una luz sin sombra. Es lo que pasa en un centro comercial: puede ser cualquier hora y ninguna, se realiza un no tiempo que borra la diferencia entre el día y la noche. La luz sin sombra obliga a ver y vuelve todo idéntico, pero además obliga a ser visto; es la luz representante del ideal de transparencia y a la vez de vigilancia. No hay forma de escapar: “la blancura es un universal abstracto que anula las singularidades”. Es quizá la experiencia adentro de un ascensor, donde las personas quedan tan expuestas en una caja iluminada, que no saben hacia dónde mirar.

La luz blanca es la luz del fascismo. “No entregaremos la noche”, dijo el general Leigh tras el golpe de Estado de 1973. Pero la luz blanca no es solo la luz de ese tipo de fascismo, también rige para otras formas de represión, fascismos sutiles en la vida corriente: formas de vida sin resistencia, sin lugar a la opacidad, sin diferencias ni vergüenza.

Necesito aquí de una pequeña digresión. En el mito, Epimeteo tenía el encargo de darle algún atributo a los animales para defenderse: garras, plumas, caparazón. Al terminar su misión ve con horror que no dejó nada al ser humano. Para resolver este lío, su hermano Prometeo roba a los dioses el fuego, decidiendo así que la potencia técnica será el atributo humano. Pero todo sale mal, el fuego fascina, pero no salva. Sin sentido de vida en común, hay autodestrucción. Zeus, entre celoso y compasivo, dio a la humanidad dos facultades para sobrevivir: *aidós* (la vergüenza) y *diké* (el sentimiento de justicia). Curiosa criatura, cuyas púas son, paradójicamente, la dependencia y la fragilidad. Pero tanto la vergüenza como el sentido de justicia

pueden perderse. Si bien creo que aún somos conscientes de requerir de la justicia, no estoy segura de que la vergüenza tenga algún prestigio. Lo *sinvergüenza* es quizá un síntoma de la época. La psicoanalista Silvia Ons dice que estamos en el imperio del culo, no solo por el interés en lo que hay atrás (todo el afán por las cámaras), sino por la aceptación de lo des-carado. “La era del culo” es la impresión de que todo es posible: estafar, ofender, escribir sin pensar en lo que se dice, bajo la extraña idea de que no hay que pagar los costos de los actos. Lo *sinvergüenza* como síntoma implica una curiosa relación entre exhibición y anonimato, puesto que implica mostrar todo, salvo dar la cara: justo lo que nos singulariza y nos hace responsables. Un modo de existencia que articula una alta desinhibición y una baja responsabilidad: luz blanca de un exhibicionismo que genera indiferenciación.

Así como se le puede hacer la guerra a la noche con la excusa de alcanzar un mundo nuevo ideal, existe otra vía de existencia: la de hacer *un mundo* aun en las ruinas. Una de las escenas más conmovedoras de *Una mujer en Berlín*, libro testimonial de una mujer anónima a fines de la Segunda Guerra Mundial, es aquella en la que relata que tras ser violadas reiteradamente por los soldados rusos, ella y sus compañeras de refugio parten a limpiar el desastre que había dejado la explosión de una caldera. “El diablo sabe por qué nos matamos trabajando así”, dice, seguramente porque mientras haya cosas que hacer, entonces habrá también mundo¹¹. Cuando los soldados alemanes vuelven humillados, ellas barren los escombros; mientras ellos están paralizados en la venganza, ellas aseguran la continuidad de un mundo: “Somos razonables, prácticas, oportunistas. Estamos a favor de los hombres vivos”, escribe ante la pregunta acerca de qué lado están en la guerra.

11. S. Alba Rico. *Podemos seguir siendo de izquierdas*. Barcelona: Pollen, 2015.

El heroísmo es un tipo de riesgo al que después se le hacen monumentos, pero quizá el mayor riesgo que se toma en la vida es, en primer lugar, no morir¹². Y responder a la vida.

Como *La mujer en Berlín*, hay mitos sobre la espera, específicamente la espera femenina, cuyo signo es la astucia¹³. Penélope teje y desteje para alejar a los pretendientes que la acosan y así dar tiempo a Ulises, pero en el fondo el (des)tejido es una forma de *hacer tiempo* para vivir. También Scherezade narraba para postergar un día más la muerte, y en esa creación de tiempo y de la noche, aconteció una historia y el amor. No es casual que en estos mitos quienes esperan son las mujeres; mientras lo masculino ha sido ligado a la acción, lo femenino se ha vinculado a la espera: de sus ciclos menstruales, el embarazo, la espera de la llegada de los que fueron a la guerra, de la llegada de los barcos. En la película *Aquelarre* de Pablo Agüero, unas chicas jóvenes acusadas de brujería fingían, pero sobre todo seducían, dándole en el gusto al inquisidor, contando historias de brujas y aquelarres. Todo para dar tiempo a sus hombres, cuyos barcos debían arribar pronto. Estas historias tuercen la idea de heroísmo y de acción, puesto que estas mujeres, quienes están a la espera de ser salvadas por los guerreros, hacen otra cosa de la espera: salvan algo para sí y para el mundo.

Hay una solidaridad entre la espera y el pensar: “Labor penelopiana de tejer el pensar”, escribió Benjamin. Pensar es una forma de suspender el tiempo lineal, es la esperanza de que no somos solamente *un ser para la muerte*. Narrar, pensar, crear, son formas de tiempo suspendido: suspensión momentánea de la muerte. Son un *hacer algo* distinto a comerse las uñas, hacer una transacción financiera, dar un discurso predecible para quien lo emite. Son cosas que no aceleran el tiempo, sino que tienen la cualidad de hacer espacio, formar una luz intermedia: velan. Son como la artesanía, cuyo hacer forja también al artesano.

12. A. Dufourmantelle. *Elogio del riesgo*. Buenos Aires: Noctura Editora, 2020.

13. A. Köhler. Op. cit.

Hay cosas que no son, ni aspiran a ser, una proclamación ni una promesa de la gran liberación de las ataduras humanas, sino que son una salida. A la derecha, a la izquierda, lo que sea, un movimiento que salve; tal como dice Pedro el Rojo, el mono humano creado por Kafka en *Informe para una academia*. Tras ser capturado en la selva se le abre de pronto la oportunidad de hablar, decide hacerlo, no para encontrar la libertad, sino para encontrar una salida: no ser torturado y encerrado. El lenguaje humaniza, pero el protagonista de esa historia sabe perfectamente que eso no significa libertad —le bastaba ver las conductas de sus captores—. La posibilidad del “movimiento soberano” existía cuando era un mono en la selva, y en sus noches con una chimpancé —lo único que mantuvo de mono—; ahora humano, obligado a definir (se) entraba en otra esclavitud, en su caso al menos, mejor que la del zoológico. Comprende rápidamente que ser humano implica una conciencia que expropia de la continuidad con la naturaleza; desarraigados, debemos inventar el mundo humano, y eso no siempre es fácil de soportar. Como dice Paul B. Preciado sobre este cuento: Kafka intuye que no se puede vivir sin alcohol. Si bien aturdirse es una forma de velar la realidad, agregaría que dado que no es posible vivir mirando de frente al sol y a la muerte, por eso hacemos relatos. Le debemos a la metáfora la posibilidad de encontrar sentido.

Por cierto, Preciado hace su propio *Informe para una academia* (de psicoanalistas), y tal como el mono humano, explica que en su devenir trans no se trata de libertad, sino de elegir su jaula. No es poco. Quien prometa la libertad con mayúscula, es sospechoso; las utopías van cambiando de contenido, creo que ya no hay grandes paraísos sociales, pero sí aparecen promesas de devenir plantas, monos, máquinas. Soy de la idea de que justamente no somos nada de eso —aunque tampoco haya nada esencial en ser humano— porque nos duele la soledad, porque

las palabras tocan el cuerpo y porque, aunque no se crea en nada, los seres humanos a veces juntan las manos o cierran los ojos y hacen plegarias. Si bien no hay “el movimiento soberano” hay prácticas de libertad, formas de encontrar una salida. Esas salidas son misteriosas, singulares. ¿Es eso salud mental? En esto concuerdo con Preciado: no es seguro que muchos de sus discursos actuales, sus categorías y tratamientos, puedan velar algo: ni para dormir ni para despertar.

Alguna vez el nombre del velo a la carne cruda fue Dios. Su muerte —que nada tiene que ver con creer o no en un ser superior— significa un cambio en la relación del ser humano consigo mismo. Dios es el nombre de una distancia. Como escribe el filósofo Sergio Rojas, su muerte implica que se acorta la distancia entre un sujeto y el cuerpo; la carne empieza a pesar. No es que solo Dios se vuelva irrelevante, sino que su muerte reduce también al ser humano a lo más absurdo de su materialidad. La muerte de Dios no es solo la caída de un significado, sino la crisis de la significación; nos deja a un paso de la caída en la simplificación y la literalidad.

El lenguaje pierde su capacidad de reparar el mundo. De ahí que las preguntas existenciales o filosóficas no pasen de ser un ejercicio latoso, así como el malestar psíquico se vuelve mudo, aunque grite. Y a pesar de no creer en un “más allá”, va creciendo una sensación de extrañamiento con el mundo; aunque cada vez sepamos más cosas, se profundiza la sensación de incertidumbre.

El silencio psíquico, tal como el silencio del espacio, aparece justo ahí donde, a través del programa del progreso, se esperaba encontrar soberanía, pero nos topamos con el horror. Salimos de nuestros límites, incluso del planeta, aspirando a todo, pero descubrimos que la visión del espacio es aterradora; como escribe Sofía Brucco a propósito de *Wild Blue Yonder* de Herzog: “Está vacío, realmente vacío, hecho de cenizas, líneas

y espirales. El universo se burla de nosotros con un juego ominoso: el espacio es de una geometría y precisión matemática perfectas y aún así es totalmente inaccesible [...]. Hemos ido al espacio y hemos descubierto que la oscuridad es infinita y silenciosa, de una forma total y aberrante. No es el silencio de la poesía ni el del cine, sino el silencio de Dios. [...] Hemos ido al espacio y hemos descubierto que la música del caos es el silencio”¹⁴. A veces creemos que nos alejamos del origen, cuando, sin advertirlo, vamos regresando a él.

El imperio del día, su luz y su lengua, destruye la vida psíquica cuando se vuelve absoluto; el mutismo existencial es una especie de recaída en la noche originaria. Su correlato de angustia y pánico vuelve imposible hacer la noche: dormir con la esperanza de que habrá otro día. Su silencio es el de la quietud más ensordecedora y maquinal. No es casual que la probabilidad de un suicidio sea mayor entre la medianoche y las cuatro de la mañana: entre una noche que no hay y la imposibilidad de un amanecer.

* * *

Hay lenguajes que desvelan, en el sentido de quitar el sueño, pero también en el que apunta Quignard: sacar los velos es separar lo que separa. Es decir, acortar la distancia necesaria para hacer distinciones. Hay otros lenguajes que velan, que, de algún modo, ensanchan el mundo porque abren una distancia entre la necesidad y la posibilidad. Entre velos, luces, palabras habitables y otras que encandilan o narcotizan, somos alojados en un mundo que nunca nos pertenece, porque *un* mundo, como la noche, se hace cada vez.

Estos ensayos son aproximaciones a las variaciones de los velos y desvelos, lugares y experiencias de palabras, algunas

14. S. Brucco: “Lecciones de caos y silencio”. <http://www.polvo.com.ar/2020/09/herzog-brucco/>

que hacen hablar y otras que más bien hacen callar. También son una búsqueda de lenguajes —cuando somos huérfanos de Dios— que se resistan a la tentación de nuevos dioses, morales crueles y manuales inútiles a la vida sensible, aun cuando sé que también precisamos de ellos. Pero aquí me interesan más los lenguajes que implican movimientos sutiles, los que esbozan, desplazan, mueven la puntuación y hacen lugar a la respiración; los que permiten tomar un ritmo. Si el gran mal de la época es la depresión, cuyo síntoma es el tedio sin límite que no distingue la noche del día, es preciso buscar lenguajes para encontrar una cura como *despertar*¹⁵. Como recuerda Nahuel Krauss, se puede vivir sin existir, tanto como persona y como pueblo; pero hay un momento en que se deja de llorar, cuando se aceptan las deudas con el pasado y se asume el riesgo de hacer algo con lo dado. Inventar una salida.

Me interesa la búsqueda de palabras para la experiencia interior y también para el consuelo —sin conformismo ni anestesia, pero sí con esperanza. No una esperanza como horizonte gigante de promesas, sino una esperanza sobria, de que aún con lo incurable del dolor de existir, es posible un decir, no cualquiera, sino uno que de algún modo comprometa con la propia vida.

15. N. Krauss: *La segunda pérdida. Ensayo sobre lo melancólico*. Barcelona, Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2020.