

“Anorexia Hysterica”: La identidad y la cualidad equívoca de la comunicación humana

Pietro Barbetta y Marcelo Pakman

Hay ciertas luces que deben permanecer ocultas, de lo contrario el libre albedrío humano llegaría a su fin. [...]
Hay ciertas verdades que cuanto más evidentes se vuelven menos se perciben. La verdad es esta: El mundo entero es placer. El cielo es un festival a lo largo de todo el año. De todas las mentiras, la falsedad mas grande es la melancolía.

(Isaac Bashevis Singer, *Androgynous*, The New Yorker, Setiembre 29, 2003)

El lenguaje es el principal instrumento del rechazo del hombre en aceptar el mundo tal cual es.

(George Steiner, *After Babel*, p.238).

Qué significa mentir? Quién es la ayunadora de Gales?

Sara Jacobs, la “joven” (niña, *jeune fille*) conocida como la “ayunadora de Gales”, asume notoriedad gracias a un ensayo del médico Robert Fowler, publicado en *Lancet* en Febrero de 1869: “*La historia completa de la ayunadora de Gales*”. A la edad de 14 años, en Octubre de 1867, Sara Jacobs comienza a ayunar con apoyo de su familia y con el tiempo se vuelve famosa en todo el mundo anglosajón (Brumberg, J.J., 1988). No estamos en el medioevo tardío y las mujeres que ayunan difícilmente se vuelven importantes. Ya no existen santas como Catalina de Siena, Clara o Teresa de Ávila. Estamos en la Inglaterra puritana, bajo la reina Victoria, época en la que las obras no justifican la gracia divina y el problema de la *salud/salvación* es seriamente cuestionado. Asistimos a una especie de secularización del problema del mal en el mundo anglosajón. Sólo la *fe* determina la salud del alma, mientras que, en lo que respecta al cuerpo, el mal se vuelve una cuestión de la ciencia médica, de la doctrina jurídica o moral. La curación del mal pierde toda connotación misteriosa para volverse una cuestión técnico-científica. Se puede comprender muy bien como, en esta situación cultural la conducta de Sara Jacobs aparece totalmente fuera de lugar. Se trataba de una propuesta obscena, una forma de

hybris, una conducta de católicos papistas, o bien - lo cual no era muy diferente - una cosa poco seria, un fenómeno de circo.

A mayores, Sara repite una forma del milagro de la *inedia prodigiosa* (Bynum, C.W., 1990, 2001): permanece en vida sin nutrirse, no orina ni defeca, pero vive y se vuelve, para los devotos, un ser absolutamente puro. Mas aún, la gente comienza a ir a su encuentro porque todos quieren ver - como en el caso del hombre elefante - a la famosa ayunadora de Gales. De toda Inglaterra, de Escocia, incluso desde la católica Irlanda, parten para ir a su encuentro y llevarle flores, coronas de laurel, perfumes, collares. Se crea un fenómeno devocional: ciertas personas ponen las manos, hacen una vida ascética, ayudan a curar y se va a su encuentro para recibir, en cambio, la salud. Pero en Gran Bretaña a finales del ochocientos este fenómeno no es bien visto: Sara Jacobs debe ser desenmascarada.

Entre sus visitantes se halla un médico de la *Royal Medical Society* de Londres. Este médico, fingiéndose un devoto, disimula una inspección clínica. Lo hace con un engaño, se presenta como uno de tantos visitantes, sin declarar ni sus intenciones ni su identidad profesional. Lo hace de una manera antiética, ya que es a partir de esa época que, en la medicina, el descubrimiento de la verdad debe ser perseguido a toda costa, más allá y contra toda forma de consenso y toda norma moral o jurídica: es la época de la *traición* hipocrática.

Cuando Sara Jacobs entiende que Fowler es un escéptico y observa que no respeta los rituales de la visita, nace un enfrentamiento entre él y la familia de Sara. El médico es alejado. Fowler desafía a Sara Jacobs declarando que es un engaño, una histérica y declara que, en el momento de la visita, observo el típico movimiento rotatorio de los ojos que caracteriza a las histéricas. Es importante considerar que en esa época la histeria no era considerada una verdadera enfermedad, sino una suerte de perversión moral.

Quién es la ayunadora de Gales? Una santa o una perversa? Y qué consecuencias tiene esta perversión sobre sus visitantes? Podría ser una enfermedad contagiosa? De qué manera este fenómeno siniestro (*uncanny*) (Royle, N., 2003) podría incidir sobre el sentido común de pudor de la opinión pública puritana?

La pequeña comunidad y el pastor local se alían con Sara Jacobs y con su familia. Se acepta el desafío y se envían dos enfermeras a la casa de la joven que es completamente aislada para poder controlar que efectivamente no se nutra y para verificar también que no defeque. Las enfermeras hacen guardia controlando el metabolismo de Sara y en quince días la joven muere. Robert Fowler y la medicina oficial británica de la época están satisfechos, no por el deceso en sí - por amor de Dios! - que se considera una consecuencia despreciable de la estupidez de los familiares y vecinos locales, sino por

la eficacia de la demostración del *experimentum crucis*. Los progenitores son acusados de haber abusado a la hija y de haberla usado para sus propios intereses y se los somete a un proceso judicial. Va de suyo que los intereses de la ciencia médica no están abiertos a discusión.

Es la época de la verdad absoluta, tiempos en que si vienen asesinos a mi casa a matar a una persona que estoy hospedando y protegiendo, es mi deber decir la verdad, aún a riesgo de hacer matar a mi huésped (Derrida, J. y Dufourmentelle, A., 2000). En el caso de la ayunadora de Gales se puede constatar que la sociedad médica victoriana de finales del ochocientos - ese encuentro entre modernismo y puritanismo calvinista - no podía permitirse abrigar en su seno prácticas tan aversivas como el milagro de la supervivencia en ayuno por parte de la *jeune fille*. Qué hay detrás de esta idea de “verdad científicamente demostrable” que se vuelve tanto más prevalente a partir del puritanismo victoriano en Inglaterra y Nueva Inglaterra?

Los equívocos del napalm

Antes de tratar de comprenderlo, veamos otro ejemplo que ayuda a mostrar cómo el modo de razonar en cuestión no ha cambiado esencialmente tanto. En la época de la primera administración Clinton, algunos soldados vietnamitas fueron a los Estados Unidos para una ceremonia de pacificación. En esa ceremonia participa una mujer que había sufrido, en su pueblo, un ataque químico con gas napalm. La mujer cuenta el episodio y declara haber ido a los Estados Unidos para hacer las paces con la persona que había lanzado el gas durante el ataque. En un momento dado se alza un hombre del público y dice: “Soy yo”. Se abrazan, el público se conmueve: la historia podría terminar allí (Pearce, B y Pearce, K., 1998). Pero sucede que algunos periodistas logran encontrar evidencia - *evidence*, un término típicamente anglosajón - de que ese hombre no podía haber sido aquél a quien la mujer vietnamita se refería. El hombre había combatido en Vietnam, podría haberse encontrado en aquella zona en aquél período, pero no prestaba servicios en una compañía de helicópteros, por lo cual no podía haber lanzado napalm. Podría haber colaborado de algún modo en la operación, pero resulta que en aquel período el hombre prestaba servicios en otra zona. En suma, podría haber sido él, había estado allí y de haber recibido esa orden la hubiera cumplido, pero no era él.

Nace un escándalo. el hombre del abrazo es considerado un embaucador, un impostor y toda la ceremonia, *a posteriori*, adquiere un carácter equívoco. Lo entrevistan en televisión y se defiende sosteniendo que, si bien no fue él el que lanzó materialmente el napalm, aquel día, durante la ceremonia, había sentido que debía ponerse de pie como si fuera ese hombre, el responsable, incluso porque él de alguna manera había estado allí. De poco sirvió esto. Gran parte de la opinión pública de los Estados Unidos se quedó con que era un embaucador, un mentiroso, un engaño, alguien que quería

mostrarse.

El lector se encontrara en un dilema. Qué posición tomar? Quien sostiene que el hombre es un histriónico que gusta de mostrarse, acepta que la responsabilidad es totalmente personal y que pedir perdón a nombre de otro, mas aún fingiendo ser el otro, por el solo motivo de tener la ocasión de ser protagonista de un episodio conmovedor y gratificante es inadecuado. Quien sostiene que el hombre ha actuado de un modo positivo porque ha asumido la responsabilidad de subrayar que la intervención de los Estados Unidos en Vietnam y la guerra química eran eventos llevados a cabo por personas de carne y hueso y que él era una de esas personas acepta que, al menos en esas circunstancias, la responsabilidad es un fenómeno colectivo y que los *bystanders* no pueden lavarse las manos.

Se trata de un dilema ético, en todo caso se trata de adherir a dos visiones profundamente diferentes del *self*. La afirmación del veterano de ser el protagonista de la historia del napalm afirma una responsabilidad social que puede ayudar a un proceso de reconciliación social. Ésta no coincide necesariamente con la responsabilidad legal que protege, en cambio, al *self* del individuo. En todo caso, a veces los gobiernos - y las poblaciones a través de los gobiernos - han sido considerados responsables legalmente de lo que los gobiernos precedentes han cometido. Por ejemplo, en el caso del resarcimiento pagado por Alemania en la postguerra, después de la derrota del nazismo. En casos como el que estamos analizando las relaciones entre responsabilidad legal, individual y social juegan un rol complejo.

La *jeune fille* de Gales podría haber sido beatificada si hubiera tenido la ocasión de vivir en el contexto cultural adecuado. La beata Sara, en esta hagiografía, sería recordada por haber asombrado a los fieles gracias a la *inedia prodigiosa* y también por haber ayudado a través del contagio, a curar y a sobrevivir el dolor. El milagro no es, en última instancia, más que una forma narrativa. Para que suceda es necesario que alguien asuma la responsabilidad a cuenta de otro, como en la historia del napalm. El milagro consiste en que el gesto que expresa tal asunción de responsabilidad es paradójal - literalmente va más allá de la opinión - y contrafáctal, como en el caso de la *inedia prodigiosa*.

En el procedimiento católico, tres milagros permiten la santificación. Es totalmente evidente que este procedimiento, apoyado por la forma de la narración hagiográfica, construye una especie de *meta-self*, una suerte de *meta-moral agency*. La noción de *self* viene a menudo asociada a los límites del cuerpo. En todo caso la postulación de un *meta-self* trasciende la corporalidad consensual y muestra que la cuestión no se agota simplemente en el ser cuerpos identificados. Como en el caso emblemático de la resurrección de Cristo.

Un punto de vista totalmente diferente de la santidad deriva de la tradición hebraica de los

nistarim (los ocultos). Ella postula que en toda generación hay al menos 36 *tzadikim*, personas justas, que portan siempre la *shekina*, la presencia de Dios, en todo lo que hacen, permitiendo así que el mundo continúe. Ellos son llamados también *lamedvavnik*, del hebreo *lamed* (la letra L, que también significa 30) y *vav* (la letra V, que también significa 6). En base al pasaje bíblico que dice “bienaventurados aquellos que esperan por El” (Isaias 30:18), donde “esperan”, *lo* en hebreo, se escribe *lv* (*lamed vav*) y significa numéricamente 36 (Sanhedrin 97b; Sukkah 45b). Se trata de un clásico procedimiento cabalístico, conocido como *Gematria* (Scholem, 1978), que consiste en usar las letras hebreas en su sentido numérico con el objeto de hacer conexiones entre los significados de las palabras mediadas por su equivalencia numérica. Dada la perfección de la *Torah*, libro dado por Dios, todas las conexiones basadas en alguna de sus letras constitutivas debe ser significativa. Los *lamedvavniks* están ocultos por definición y si alguien lograra reconocerlos por sus acciones, se volverían poseedores del secreto. Generalmente son personas simples que trabajan día tras día para cumplir su sagrada misión. Y lo más importante es que ellos mismos desconocen ser uno de esos justos.

Si confrontamos esta tradición con aquella de la joven de Gales pareciera que, en un aspecto, van en direcciones opuestas. En la proclamación abierta de santidad existe siempre el riesgo de ser expuesto como un fraude porque aquél que se muestra va en contra del sentido común y lo que aparece como extraordinario puede, en cambio, ser ordinario. En el caso de los *nistarim*, de los *tzadikim* ocultos, aquello que parece ordinario esconde en cambio algo extraordinario. Pareciera que el secreto es necesario con el objeto de evitar el ser expuesto como un mentiroso, una estrategia para evitar la *cattiva fede* y la egolatría.

En ambos casos hay un aspecto en común: tanto el secreto como la mentira son fenómenos en los que algo es oculto, ambos son expresiones de duplicidad e ilustran que aquello que se muestra no es necesariamente todo lo que hay. Son estas excepciones? Casos extraordinarios de la comunicación? O será que estos casos extraordinarios nos muestran una cualidad ordinaria y constitutiva de la comunicación?

Automachia

“Unto myself, my Selfe, my Selfe betrays”.

(George Goodwin, *Automachia*, 1607)

Que es el *sí*. La sustantivación del término *sí*, de largo uso en psicología y en sociología es poco elegante. La idea de que pueda existir algo como el *sí* (*el sí mismo*), parece derivar de la traducción al castellano del término inglés *self*, de largo uso en la literatura psicosocial de los Estados Unidos. A pesar de los esfuerzos por describir al *self* como si estuviera dotado de características universales, vista

desde una cierta distancia la sustantivación del *self* parece un *particular* juego lingüístico. Utilizado en inglés a partir del siglo XII (del latín *suus*) se consolidó con la modernidad y se volvió central a partir de la cultura *WASP*: blanca, anglosajona y protestante, es decir, en relación a la idea de sujeto económico que ha dominado las políticas liberales de mercado, necesitadas de identidades sólidas.

En lo que respecta a la lengua española, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (2001), lo define como “Pronombre personal. Forma reflexiva de tercera persona”, seguida de una mención a su uso como complemento. No hay mención de la acepción que en el campo de la psicología se asocia con la expresión *sí mismo*. En el caso del sí mismo, la acción gramatical de sustantivación es al mismo tiempo una acción ontológica: el *sí* se vuelve *sub-stantia*. Esa acción sustantivante complica las cosas enormemente porque, de hecho, la acción sustantivante no tiene siempre un referente externo unívocamente definido. Es decir, el acto de sustantivación sucede siempre en un lugar particular y responde a necesidades culturalmente definidas.

Gran parte de los nombres comunes tiene un significado que permite orientarse en los juegos lingüísticos de la vida cotidiana. En neuropsicología se considera que esa orientación es regulada por la memoria semántica. Por ejemplo? Qué es una botella? Una cosa que contiene líquido. La memoria semántica orienta la vida cotidiana. Un individuo con un disturbio de la memoria semántica no reconoce al significante *botella*, no recuerda para qué sirve una botella, ni simplemente lo que es. Esto no le impide a este individuo utilizar la botella: se sirve vino, llena la botella de agua, bebe de ella, aprecia las naturalezas muertas de Morandi. La persona con un disturbio de la memoria semántica sabe qué es una botella, siempre que no se lo pregunten.

De modo inverso, puede suceder que un individuo tenga la memoria semántica totalmente intacta pero presente disturbios de la memoria procesual. En este segundo caso, el individuo conoce perfectamente el significado del término *botella*, pero no sabe qué hacer con ella, ha perdido la competencia acerca de cómo usarla, cómo servirse vino, beber de ella, etc.

Aunque estos ejemplos son extremos, dificultades de este tipo se presentan regularmente de manera más o menos difusa en el caso de las migraciones, de cambios laborales, en procesos de envejecimiento, de cambios de actitudes en la vida cotidiana. Si pensamos, con Wittgenstein, que el significado de un término depende del uso que se le dé y que su significación se reifica como algo independiente solo *a posteriori*, el significado de *botella* “se muestra” a través del uso de ella por parte de la persona con un disturbio neuropsicológico.

En ciertas circunstancias el paciente desmemoriado pronuncia, sin embargo, la palabra o parece comprender el significado. Puede, por ejemplo, trabajar en una cantina de la Champagne, girar

periódicamente las botellas en preparación y decirle a su capataz “hoy hicimos cuatro botellas”. No ha perdido la memoria procesual (cómo usar las botellas), ni la memoria episódica y laboral, recuerda los episodios de fabricación y recuerda sus particularidades. Usa la palabra “botella” porque es parte de su forma de vida. Pero siempre que se le muestra una botella de Champagne y se le piden explicaciones permanece en silencio.

Que pasa si aplicamos estas consideraciones al *si*? Hemos visto que el término *si* indica, en primer lugar, un pronombre. Debemos ahora interrogarnos sobre las condiciones históricas y culturales que han hecho que el *self* se vuelva un objeto de sustantivación, que se vuelva algo que, como una botella, asume un significado obvio, independiente del uso que se le dé. Pero en el caso del *si*, no estamos todos, en principio, privados de memoria semántica? Qué cosa es el *si*? Se parece, nuevamente, al tiempo de Agustín: “Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé más” (San Agustín, 1990) .

El *si* mismo se presenta en el pensamiento cristiano de la antigüedad tardía, por ejemplo, en las conversaciones de Agustín, como un campo de batalla: “El enemigo ocupaba mi voluntad y había hecho una cadena con la cual constreñirme”(San Agustín, 1990). Tal como lo ha señalado Bercovitch la lectura puritana de Agustín, en particular la lectura de los místicos de New England en el Seiscientos, amplificaba el conflicto entre el *self* y Dios. El término *self* sufre entonces un tratamiento muy particular en el mundo anglosajón. Los puritanos de New England recitaban, con George Goodwin y Roger Bradley: “Unto myself, my Selfe, my Selfe betrays”. Según indica Bercovitch (1975), y más recientemente Paden (1988), lo que caracteriza específicamente al puritanismo de New England es esta batalla agotadora contra el *self*. El *self* se transformaba en el demonio mismo: “La base de la psicología puritana yace en este contraste entre responsabilidad e individualismo”. Por esto mismo toda conducta de santificación, que alguien aceptara considerarse un santo, es inadmisibles, por cuanto esa persona estaría ya presa de una suerte de narcisismo demoníaco. Se habría dejado encantar por las sirenas del *self*: el autoengaño (*self-deception*), como en el caso de Sara Jacobs.

El espejo, el fantasma y la sombra: Tecnologías de lo equívoco (*misleading*)

La responsabilidad individual consistía justamente en la negación más completa del propio *self*. Y viceversa, toda afirmación del *self* no podía ser más que autoengaño, *self-deception*. Bercovitch observa (1975) como no podría haber mayor distancia en la misma época, entre estas consideraciones y las prácticas del estilo de vida del Renacimiento italiano que hacía del espejo un instrumento en el que se reflejaba la semejanza misma del individuo con Dios.

Se trata de un debate que parece haber sido de particular intensidad en Inglaterra a partir de

fines del siglo XVI. Por un lado estaba Giordano Bruno (ver Yates, 1964 y 1966), quien atribuía una enorme importancia a lo imaginario en la construcción del arte de la memoria, del otro lado estaban los estudiosos de Cambridge que, bajo la influencia de Pietro Ramo, negaban a las imágenes y a lo imaginario toda utilidad en los procedimientos de la memoria. Según las afirmaciones de Ramo, tales procedimientos asumían únicamente un valor lógico. Si contrastamos estas ideas con la descripción lacaniana de la posición jubilosa del niño a partir de los seis meses frente al espejo (Lacan, 1966), podemos considerar que la posición jubilosa, que contiene la ambigüedad de gozo y terror, sufre aquí una escisión histórica de enorme importancia. El espejo que en una parte de Occidente se vuelve fuente de gozo y voluntad de poder, se vuelve en otra parte señal del demonio.

Pero cómo es que el *self* se ha sustantivado a partir de la propia negación y no a partir de la propia afirmación? El aspecto afirmativo de la alegría consiste en el propio reconocimiento, el aspecto del terror, en cambio, en el reconocimiento de la propia finitud. En la finitud, la ficción. El primer aspecto de esta autonomía es: “espera un momento, aquí estoy yo”, el segundo es: “yo soy así”. La tematización sucede sólo en este segundo movimiento, el reconocimiento de algo todavía no constituye su tematización. En el caso puritano la tematización asume una connotación radical porque la cuestión del límite se asume como una negación radical del júbilo que me da, en principio, la imagen del sí mismo. Este júbilo es una ficción (*fiction*), una traición.

En la tradición hebraica los espejos son puros instrumentos de los demonios y se los conoce como a “los grandes imitadores” (Singer, 1986, 1992) no sólo en el sentido de la imitación simiesca (la imagen hace lo que hacemos imitándonos simiescamente como en el juego infantil de la imitación exagerada del otro), sino también porque nuestra imagen está atrapada en el espejo: nos hace creer que somos sólo lo que vemos. No podemos olvidar, en esta tradición, al *spemet* de Primo Levi (2000), el espejo metafísico inventado por Timoteo, el fabricante de espejos. Se trata de un espejo de minúsculas dimensiones que, puesto sobre la frente del interlocutor, permite verse desde su perspectiva.

La cuestión del espejo, como bien lo ha comprendido Lacan, es una cuestión dramática. En el espejo me veo a mí mismo transformado. El hemisferio izquierdo de mi cerebro se vuelve el derecho, todas las asimetrías son invertidas y, en general, todo punto de la superficie de mi cuerpo proyectado sobre el plano del espejo es parte de un grupo de transformaciones proyectivas. Al mismo tiempo parecería que Levi, al inventar el *spemet*, había comprendido la dinámica del espejo en la relación: el espejo es el Otro, las transformaciones proyectivas entran en el juego de lo imaginario y se deforman permaneciendo, sin embargo, como grupos de transformaciones. Nadine Gordimer (1995) describe de modo semejante el trabajo del escribir narrativa. El espejo es un instrumento ficcional. Por mucho

tiempo ha sido el único instrumento a disposición de las tecnologías de lo equívoco (*misleading*) que permitían a la persona mirarse a la cara, y aún es el medio más accesible.

La tecnología del espejo sigue siendo también la tecnología del equívoco por excelencia en algunos experimentos sobre la mente. Es a través del espejo que Ramachandran (2000), por ejemplo, reduce el dolor en el síndrome del miembro fantasma. El paciente, sentado a una mesa, observa su propio brazo proyectado en un espejo colocado verticalmente sobre una mesa y tiene la sensación de ver, a través del espejo, el fantasma del brazo amputado. En ese mismo momento abre el puño que, hasta el momento, ha tenido bien cerrado y logra un alivio en el miembro fantasma. Las uñas fantasma crecidas en el miembro fantasma, que se hendían en el miembro fantasma, dejan de presionar y misteriosamente el dolor desaparece. He aquí un ejemplo de una tecnología de lo equívoco (*misleading*): el cerebro del paciente es traicionado por la visión del fantasma. El fantasma no es más que la ficción (*fiction*) del brazo opuesto en un grupo de transformaciones proyectivas. Nuestro fantasma vive en el espejo pero, gracias a la traición del espejo, Ramachandran abate el dolor del paciente que puede ver al fantasma de su brazo perdido. Como en el caso tanto de la ayunadora de Gales como de aquel veterano de Vietnam, en el experimento de Ramachandran estamos frente a una *self-deception*. Un auténtico puritano tendría, por principio, problemas con este fenómeno.

La tecnología de la traición, que no es sino una tecnología de lo equívoco (Pakman, 2004b) (*misleading*) requiere siempre de la ayuda de otros. Otros han acompañado al traidor y seguido este camino equívoco. En muchos casos, en el momento en que aparece *retrospectivamente* el significado equívoco, aquellos que lo han seguido se sienten (*fuieron*) defraudados. En verdad, el juicio sobre los fenómenos equívocos es siempre retrospectivo. Tiene que ver con la sensación de verse defraudado. Esta sensación es, desde otro punto de vista, la consecuencia de un prejuicio puritano. Se suele comprender que haya equívocos en la comunicación humana, pero se los ve como accidentales, como cosas que suceden en situaciones especiales y que, aunque más o menos frecuentes, son excepciones. La mala fe es proyectada afuera, hacia el otro. En otros términos, se sostiene que las reglas de conducta de la comunicación humana están orientadas por principios de cooperación conversacional que han sido definidos por el filósofo inglés Grice (1989): no mentir (principio de calidad), no ser reticente ni logorreico (principio de cantidad), ser pertinente y evitar divagaciones (principio de relación), no ser ambiguo, contradictorio u oscuro (principio de modalidad).

Pero un modo alternativo de ver la cuestión, tal vez menos pedante, es pensar que los equívocos no son accidentales sino constitutivos de la comunicación y que, por lo tanto, la *comunicación humana es equívoca*. Todo esto recuerda, en parte, a la *mauvaise foi* sartriana (Sartre, 1943): una condición

fundamental de la existencia, sin que haya modo alguno de tenerla bajo control. Pero nos estamos refiriendo a un fenómeno cultural que tiene una dimensión interior, aunque sin reducirse a ella. La cuestión sartriana de la *mauvaise foi* no puede reducirse a una práctica privada, sino que se trata de una cuestión de *micropolítica de la vida cotidiana* (Shoter, 1993).

Otra cuestión clave respecto a las tecnologías de lo equívoco es la de las sombras. Como en el caso del espejo, también en el caso de las sombras se trata de un tema protomoderno. El *De umbris idearum* de Giordano Bruno es del 1582, aunque un mago del siglo XIV atribuyó un *Liber de umbris idearum* a Salomone. Siguiendo a Bruno, su discípulo Alexander Dicson publicó en 1583, en Londres, el *De umbra rationis et iudicii, siue de memoria virtute Prosopopaeia*. Según la tradición bruniana el arte de la memoria es, antes que nada, un arte figurativo. En cuanto tal se trata de un arte inventivo y mágico.

Lo que caracteriza a este enfoque es la idea de que la memoria es un instrumento *estupefaciente* y *siniestro* (*uncanny*). Si pensamos en el mnemonista de Luria (1988), o bien en los relatos en torno a las extrañas performances de personas con trastornos neurológicos (de Goldstein [1963], Merleau-Ponty [1945] y, más recientemente, de Sacks [1995]) se comprende que la mente humana tenga mucho de la potencialidad creativa y evocativa ya descrita por Giordano Bruno. El puritanismo anglosajón, al combatir al conjunto de las ideas brunianas, se ligaba a las tecnologías de la memoria propias de la tradición de Raimondo Lullo y Pietro Ramo. Esa tradición, como observa Yates, se caracteriza por un “tibio acercamiento [...] a los lugares y a las imágenes y por su propensión a poner el acento sobre el orden en la memoria”. Una tradición que habría hecho reír a Quintiliano. Ramo, que murió con los hugonotes en la noche de San Bartolomeo, había simplificado el arte de la memorización a través de una técnica pedagógica en la cual el sujeto organizaba el material a recordar en un orden esquemático de lo general a lo particular. De este modo el funcionamiento mnemónico podía prescindir en buena medida de las imágenes y de lo imaginario (que no eran sino un modo de aumentar la redundancia y, desde esta perspectiva, el riesgo de volverse equívoco) para reemplazarlos por un modo simple y certero. El procedimiento *step by step*, que tiene un solo riesgo: la falta de atención del que memoriza durante el proceso de codificación de datos. Una codificación correcta durante el proceso de memorización favorecería una rememoración más eficaz, afirmación que, a la luz de las investigaciones con tomografías de emisión de positrones (PET) resulta problemática en la medida en que las áreas de codificación (*encoding*) y aquellas de recuperación del recuerdo (*retrieval*) parecerían ser, sorprendentemente, del todo diferentes.

El giro epistemológico ha sido bien señalado por Foucault (1966): las distinciones reemplazan a

las analogías. En el lugar de las sombras de la imaginación se instalan códigos significantes y el gobierno de la memoria es dotado de una administración pública totalmente neutral, que ejecuta sus computos de codificación de un modo formal, *sine ira et studio*. Los significantes, a diferencia de las sombras, no siguen a las cosas de cerca. Por el contrario, la distancia es inconmensurable, a tal punto que la relación entre la palabra y la cosa se vuelve oscura y misteriosa, siniestra. Porque, de alguna manera, las palabras son sombras irreconocibles de sus objetos. A un código funcional de este tipo no se le puede pedir cuentas de cuanto sucede y si sucediera algo terrible, el código funcional respondería, en el estrado judicial, que su rol era totalmente formal.

Secretos, mentiras, errores

Los psicólogos y sociólogos estudian el *self* en la universidad, leyendo la literatura que les compete. Pero allí el *self* ya está sustantivado, ya viene estudiado como si fuese un objeto, habiéndose atrofiado todo el proceso histórico y cultural (Pakman, 2003) que lo ha constituido (la *automachia*). El cálido *self* de los místicos puritanos de New England (aquel que está en los infiernos y que semeja al demonio) se ha vuelto un frío concepto normativo. Este proceso de enfriamiento ya estaba totalmente consumado en la época de Robert Fowler y de Sara Jacobs. El veredicto de la medicina victoriana es una condena a la inautenticidad.

La *historia de los sistemas de pensamiento* (Foucault, 1966, 1998), que puede describir concepciones locales de la mentira, en las que diversos sistemas culturales tienen modos diversos de decir (de hacer presente) la mentira, propone, por el contrario, una posible autenticidad de la experiencia de Sara Jacobs. La autenticidad que se manifiesta también en las vicisitudes de Catalina de Siena, de Clara y de Teresa de Ávila.

Este ensayo propone, en verdad, una visión humanitaria: escribimos para salvar a Sara Jacobs y, junto con ella, a un componente poco estudiado de la *jeune fille*. Lo estupefaciente y siniestro (*uncanny*) asume aquí un aspecto trágico, la *jeune fille* que muere de hambre. Un evento raro en la cultura victoriana, pero en nuestros días una epidemia que, habiendo comenzado en los corredores de lujosos hospitales de Manhattan, llega ahora hasta El Cairo. Y es justamente por esto que alguien como Grice asume la tarea de darle a la conversación normas e indicaciones sobre la justicia. Ninguna girafa, ningún león daría normas para la comunicación porque sus organismos no presentan el mismo tipo de duplicidad constitutiva, no eligen la *self starvation*.

De algun modo lo que Grice no parece comprender es que las personas no tienen una relación de simple presencia con la propia vida, sino que encuadran la vida imaginando un status especial que, en algunas circunstancias históricas y culturales, llamamos *self*, siempre más o menos disfrazado porque

se esconde y miente en relación a lo que cree ser.

Este *self*, hecho de duplicidad, es prisionero de un hiato irrellenable que separa al misterioso *yo* del misterioso otro, un hiato en el que danzan sombras y fantasmas, mostrándose y escondiéndose. No se puede dejar de observar que la palabra se presenta siempre acompañada de la sombra. Las palabras muestran siempre sombras irreconocibles respecto a las cosas que nombran, lo que permite mentir, esconder, distorsionar, errar. Al reflexionar sobre la comunicación equívoca (*misleading communication*) comparece la sombra siniestra que rodea a las palabras. El secreto se muestra, jaquea cualquier distancia, cualquier relación arbitraria, cualquier función.

La duplicidad constitutiva de la comunicación está implícita en la construcción del *self*; constituye su status auto-reflexivo. Las personas parecemos destinadas a vivir en un mundo constituido de errores, mentiras y secretos. En ese mundo combatimos nuestra *automachia*. Podemos describir al *self* como un monumento a nosotros mismos, un monumento en el cual estamos siempre escondidos y visibles, como esos niños pequeños que, ocultando su cara creen no ser vistos por el otro que acepta, a su vez, este juego, confirmando la idea del propio ser escondido. He aquí la duplicidad constitutiva y la ingenuidad de los adultos: pensamos haber superado definitivamente esa fase.

Siempre que exista el testimonio de alguien, habrá posibilidad de que otros lo cuestionen (Pakman, 2004a), siempre que haya una Sara Jacobs rodeada de fieles, habrá un doctor Fowler que la desenmascarará como histérica y mentirosa. No sucede aún hoy con las *jeune filles*? No somos cada uno de nosotros Sara Jacobs y Robert Fowler?

Bibliografía

Agostino, (1990), *Confessioni*, edición crítica con texto introductorio de Roberta De Monticelli, Libro Octavo, 14.17 y 5.10, Milano: Garzanti.

Bercovitch, S. (1975). *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven: Yale University Press.

Brumberg, J.J.(1988), *Fasting Girls*, New York, Vintage Books, cap. 3.

Bynum, C.W. (1990), *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Los Angeles: University of California Press.

Bynum, C.W.(2001), *Metamorphosis and Identity*, New York: Zone Books.

Derrida, J. y Dufourmentelle, A. (2000), *Of Hospitality*, San Francisco: Stanford University Press.

Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (2001), Madrid: Espasa-Calpe,

22ava.edicion.

Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.

Foucault, M (1998), *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, Volume I*. Compilado por Paul Rabinow. New York: The New Press.

Fowler, R., *A Complete History of the Welsh Fasting Girl*, British Medical and Surgical Journal, April 24, y continua hasta 1870; *Lancet*, desde February 27, 1869.

Goldstein, K. (1963), *Human Nature in the Light of Psychopathology*. new York: Knopf Publishing Group.

Gordimer, N. (1995), *Writing and Being*, Cambridge: Harvard University Press.

Grice, P. (1989), *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press.

Lacan, J. (1966), "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en *Ecrits*, Paris: Seuil.

Levi, P. (2000), "Il fabbricante di specchi", en *Opere*, Edicion de Marco Belpoliti, Torino: Einaudi.

Luria, A.R. (1988), *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*. Cambridge: Harvard University Press.

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phenomenologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Paden, W. (1988), "Theaters of Humility and Suspicion: Desert Saints and New England Puritans", en Martin, L.H., Gutman, H. y Hutton, P.H., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Pakman, M. (2003), "A Systemic Frame for Mental Health Practices", en Proski, P.S. y Keith, D.V.(Comp.), *Family Therapy as an Alternative to Medication: An Appraisal of Pharmland*. New York: Brunner-Routledge. Tambien incluido como "Poetica e micropolitica nelle pratiche di salute mentale: I margini invisibili", en Barbetta, P., Benini, P. y Naclerio, R., *Diagnosi della diagnosi. Ricerca critico-interpretativa e categorie diagnostiche*, Milano: Guerini.

Pakman, M. (2004a), "The Epistemology of witnessing: Memory, Testimony and Ethics in Family Therapy", *Family Process*, Volumen 43, Numero 2, Junio.

Pakman, M. (2004b), "The Misleading Self: In Search of an Elusive Character in 'Life's Composition'", presentado en el Simposio sobre Psicologias e Identidades, Universidad de Bergamo, de proxima publicacion.

Pearce, B. y Pearce, K.(1998), *Transcendent Storytelling: Ability for Systemic Practitioners and their Clients*, in *Human Systems*, Vol.9, Numero 3-4, pp.167-184.

- Ramachandran, V.S. (2000), "Memory and the Brain: New Lessons form Old Syndromes", en Schachter y Scarry, *Memory, Brain and Belief*, Cambridge: Harvard University Press.
- Royle, N.(2003), *The Uncanny*, New York: Routledge.
- Sacks, O. (1995), *An Anthropologist in Mars: Seven Paradoxical Tales*. New York: Random House.
- Sartre, J.P. (1943), *L'etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard.
- Scholem, G.(1978), *Kabbalah*, New York: Meridian Books.
- Shotter, J. (1993), *Cultural Politics of Everyday Life: Social Constructionism, Rhetoric and Knowing of the Third Kind*, Open University Press.
- Singer, I.B.(1986), *Conversations with Isaac Bashevis Singer*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Singer, I.B.(2003), *Androgynus*, The New Yorker, Setiembre 29.
- Singer. I.B. y Farrell (Comp.)(1992), *Isaac Bashevis Singer: Conversations*, University Press of Mississippi.
- Steiner, G.(1998), *After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York: Oxford University Press, p.238.
- Yates, F.A. (1964), *The Art of Memory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Yates, F.A. (1966), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London: Routledge & Keegan.