



Trabajo Final Integrador

**“Una introducción a los celos
(en tanto dispositivo de producción de subjetividad)”**

Francisco Casado

Dra. Mabel Campagnoli

Especialización en Educación en Géneros y Sexualidades

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

2023

Disciplina: Filosofía

Área: Filosofía de las pasiones

Tema: Concepto de “celos”.

Unidad de análisis: Producciones escritas que intentan precisar alguno de los significados del concepto de “celos”.

Contribución disciplinar de la investigación: permitirá conocer algunas de las diversas concepciones de los celos desde discursos literarios, científicos y filosóficos.

Resumen.

Tomando algunos conceptos generales de diferentes disciplinas o espacios (psicoanálisis, filosofía, teoría literaria y literatura sin más) intentaremos conceptualizar un modo de presentarse y de transcurrir los celos, atendiendo tanto a la ocasión de los mismos en el propio sujeto como a la manera en que constituyen el marco de su relación con los demás. Algunos de los diversos modos en que concebimos los celos son: como un modo de escucha, lectura e interpretación; como una narración de omisiones; como el armado de un collage con una estructura lógica perfecta; como una manifestación neurótica de lo inconsciente; como la búsqueda de un goce; como una pinza del poder; como un saber inútilmente profético; como una avidez de novedades; como el disfraz que mejor encubre propiedades de una *cierta clase* de amor.

Palabras clave: celos – sujeto – objeto – tercero – poder – deseo

Índice

Introducción	p. 04
Por qué <i>estos</i> celos (justificación epistemológica)p. 11	
El surgimiento de una voz	p. 23
Transitar los celos: ese deseo de saber	p. 45
Celos masculinos	p. 62
Celos femeninos	p. 66
Un nuevo olvido	p. 70
Últimas consideraciones	p. 81
Bibliografía	p. 85
Anexo	p. 89

Introducción

Como celoso sufro cuatro veces: porque estoy celoso,
porque me reprocho el estarlo, porque temo que mis celos hieran al otro,
porque me dejo someter a una nadería: sufro por ser excluido,
por ser agresivo, por ser loco y por ser ordinario
(Barthes, 2014a: 67).

Cuando se enseña una historia, una idea, una observación, siempre algo presuntiva, se espera como mínimo que en parte sea la confesión de su autor, lo haya querido o no, se haya dado cuenta o no. Por otra parte, a su vez, se (nos) impone la necesidad de edificar frases suficientes para hacerle un sitio explícito a ese punto de vista irremediabilmente sesgado.

Y entonces comenzaríamos diciendo meramente que el principio de realidad, planteado por Freud a partir de una teoría del conocimiento dual, concibe a un sujeto enfrentado a un objeto de conocimiento del mundo. La relación del sujeto con dicho objeto es imposible sin algún tipo de mediación o de producción lingüística subjetiva. Entre el sujeto y el mundo se interpone un velo discursivo, cuya naturaleza es metafórica, poniendo de manifiesto ciertas relaciones y a la vez invisibilizando otras. De este modo, todo lo que se encuentra bajo una definición no escapa a la metáfora, signo y símbolo de lo dado. Con lo cual, el objeto es *un constructo esquivo sobre lo real*. No es ni pura creación del espíritu, ni mero reflejo y aprehensión de una realidad natural dada, sino *de* una realidad producida.

Por otra parte, nos gustaría subrayar que el objeto aquí producido, inducido por estructuras sociales, se enmarca dentro de una “recuperación de las emociones; una circunstancia que, como la genealogía feminista se ha encargado de subrayar, responde a una lógica de género” (Ahmed, 2004: 11).

En principio, “puede decirse que las teorías de la emoción se “dividen” en dos, dependiendo de si las emociones se vinculan principalmente a las sensaciones corporales (cuyos exponentes son Descartes y Hume) o a la cognición (entre quienes está Aristóteles)” (Ahmed, 2004: 25). Por nuestra parte, intentaremos concentrarnos no tanto en los individuos o los grupos, sino en entender la relación que se puede considerar entre una emoción y la cognición. En este sentido, entendemos que los objetos no tienen propiedades causales, determinantes de ciertos sentimientos: las emociones no están *en* el sujeto o *en* el objeto, sino en el modo en que se establece la relación entre ambas partes¹. En términos de Spinoza, las emociones moldean lo que los cuerpos pueden hacer, así como también “las afecciones del cuerpo mediante las cuales el poder de acción sobre el cuerpo aumenta o disminuye” (Spinoza, 1996: 103). Es decir que los sentimientos adquieren una entidad particular dependiendo del modo en que tomamos contacto con los objetos y sujetos que nos circundan. Sin embargo, “esto no significa que las emociones no se lean como “residentes” en los sujetos u objetos: muchas veces los objetos son leídos “como la causa de las emociones durante el proceso mismo de adopción de una orientación hacia ellos” (Ahmed, 2004: 27).

Si “el objeto de sentimiento que configura y es configurado a la vez por emociones no está nunca simplemente ante el sujeto, entonces el valor de la emoción reside en su capacidad de circulación, en los movimientos que ponga a realizar; por lo que la emoción queda registrada en el efecto de su circulación, y no como parte de algún sujeto u objeto particular. (Análogamente podríamos entender al sujeto bien como un efecto derivado de identificaciones operadas por el saber, bien como una consecuencia dependiente de la normalización que lleva adelante el poder (cfr. Foucault, 2008b).) Incluso “la manera en que nos impresiona el objeto puede depender de historias que siguen vivas en tanto ya han dejado sus impresiones” (Ahmed, 2004: 31). Es decir que, luego, quizás haya que revisar hasta qué punto la teoría que se va construyendo refleja el imaginario del sujeto, esto es, la inconsciencia del inconsciente, porque esto explicaría que el sujeto no siempre sepa cómo se siente.

¹ “De modo que el miedo no está en la niña, mucho menos en el oso, sino que se trata de cómo entran en contacto la niña y el oso. Este contacto está moldeado por historias anteriores de contacto, no disponibles en el presente, que posibilitan que el oso sea aprehendido como temible. A pesar de ello, la historia no conduce inevitablemente al mismo final. Otra niña, otro oso, e incluso podríamos tener otra historia. No es sólo que podamos tener una impresión de los osos, sino que “este oso” también nos impresiona y deja una impresión. El miedo moldea las superficies de los cuerpos en relación con los objetos. Las emociones son relacionales: involucran (re)acciones o relaciones de “acercamiento” o de “alejamiento” con respecto a dichos objetos. Con lo cual, la atribución de sentimiento a un objeto es un efecto del encuentro, que aleja al sujeto del objeto” (Ahmed, 2004: 30).

En este sentido, atenderemos a este modo particular de relacionarse en concordancia con ciertas representaciones ideológicas que se esconden tras los celos, viendo entonces a estas representaciones como un efecto de esas relaciones de tensión, más que de contradicción. Viendo además que estas tendencias ideológicas no derivan en conductas disfuncionales, caóticas, azarosas, sino, más bien, todo lo contrario, como formas regularizadas de vida plena. Con lo cual, lo que tratamos de acotar no es solamente el poder que esas representaciones pueden llegar a ejercer en una relación, sino también un modelo de subjetividad que es efecto de esas representaciones que suscita y ofrece el sistema patriarcal. Asumiendo que estas representaciones ideológicas no quieren combatir los comportamientos celosos, sino legitimarlos, producirlos, gestionarlos, administrarlos, dosificarlos; en definitiva, reproducirlos, perpetuarlos (cfr. Foucault, 2008b).

Entendiendo entonces que “las emociones nos muestran cómo el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y de los mundos también”, y que además “proporcionan un guión” (Ahmed, 2004: 38), ¿qué relaciones producimos celando? ¿Qué subjetividades producen los celos? ¿Hay modos de producción que no requieran devenir celosx? ¿Hay devenir celosx que no requiera devenir heterosexual? ¿Hay distinciones de género en su interior? ¿No podrían aparecer confundidos entre sí ambos modos de expresión? ¿Cuáles son los discursos desde los que proceden los celos y en los que resultan entramados? ¿Cómo se originan y cuáles serían sus intereses, sus consecuencias, sus productos? En fin, estas son algunas de las preguntas que nos han guiado hasta el momento, intentado dar con algunas características de su actividad, considerándolos como un dispositivo disciplinario más de nuestra sociedad, en donde otra vez, también en las instituciones de la sexualidad (en sentido amplio), se juega el trinomio sujeto-saber-poder. De esta manera, se puede advertir que los celos no son disfuncionales, ni desviaciones ni carencias, sino más bien todo lo contrario. Y si sus síntomas indican disfuncionamientos, estos funcionan, producen efectos, son operativos, sirven, son útiles.

Sin embargo, al no existir un criterio de *percepción correcta*, no se aprehende (tan simplemente) el objeto. Quizás por esto nos interesa concentrarnos en el modo en que lo podemos nombrar, entendiendo que la palabra funciona como llave, en tanto presentifica al objeto o al menos la situación en la que aparece *efectuando*. Se supone que la palabra tiene que hacer aparecer al objeto; con lo que entonces no habría

distancia entre el nombre y el objeto, y la comprensión que se tenga de este queda reducida a la manera que se encuentre de nombrarlo. De ahí que nos resulte indeciblemente más importante *cómo se llaman las cosas* que lo que son². Sabiendo que “la reputación, el nombre y la apariencia, la consideración de que disfruta un objeto, su medida y su peso usuales, la mayor parte de las veces son un error y una arbitrariedad, y puestos por encima de él como un vestido, hasta llegar a ser su cuerpo mismo” (Nietzsche, 2011: 118). Es decir que entre dos esferas absolutamente diferentes como el sujeto y el objeto no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, “un comportamiento *estético*, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño” (Nietzsche, 2015: 356). En estos términos, no creemos que haya novedades sobre un objeto si no nos detenemos a componer(le) una mirada estética, una forma de expresarlo. Aspiramos a que los modos (incluso contradictorios) en que pueda nombrarse al objeto nos revele *una u otra* forma de comprenderlo. Nos prevalece la idea de que “estilo y contenido son inseparables. Es más, quizás hoy la idea de contenido es mínima frente a la forma, y se nos presenta fundamentalmente como un obstáculo, un fastidio, un sutil, o no tan sutil, filisteísmo” (Sontag, 1984: 17).

Al decir de Eco, sostenemos que, “si las figuras retóricas se usan de modo “creativo”, no sirven sólo para embellecer un contenido ya dado, sino que *contribuyen a delinear un contenido diferente*, a esbozar un modo *estéticamente creador* de verdades” (Eco, 1985: 441). Por eso, no intentaremos parir *la* verdad acerca de los celos, sino acercarnos a ellos a través de una forma de enunciarlos, advirtiendo que toda verdad, por relativa, es a la vez *relativizante* de otra verdad. En este sentido, la verdad es algo que se dice de una cierta manera, no algo que se sabe. Si no hubiera habla o escritura, no habría verdad alguna. Creemos que la verdad no puede ser más que una expresión estética, un saber *perspectivesco* cuya aparición cae bien o cae mal, seduce y conquista o resulta desagradable a los oídos. En definitiva, la verdad, como cualquier otra cuestión política, es una cuestión de piel, y quizás por eso mismo una verdad es una palabra sometida, algo cuyo opuesto también parecería ser cierto.

Por esto mismo, nos gustaría también enfatizar que en este trabajo de interpretación, como en toda “experiencia de escritura” (Foucault, 2015: 33), no nos ahorramos las contradicciones y los errores, las repeticiones y las omisiones. Es más, en todo el texto abundan los titubeos, sobran los reduccionismos y las obviedades; es

² Este trabajo está orientado hacia la lectura de los textos, aunque no es “sobre” esos textos.

imposible que no cometamos los errores que lo hacen posible. Por ejemplo, por momentos, pasamos por alto las especificidades y diferencias entre los conceptos de saber y conocer, entre persona, cuerpo y sujeto, entre el otro y el objeto, entre lo humano y lo social, entre los celos y lo celopático.

Nuestras observaciones acaso epistémicas, si bien pecan de binarismo sexual, no quieren recorrer la peripecia de un caso, sino reconocer –a lo lejos– la idiosincrasia generalísima de un concepto. Y aunque ningún concepto es absolutamente saturable o saturante, darle un nombre a algo conlleva el riesgo de olvidar diferencias, abstraer, generalizar. Cabe aclarar que estas características son solo algunas constantes y al situarlas siempre van acompañadas por otros factores, tanto sociales como culturales. Incluso estas caracterizaciones no aspiran a tener un poder predictivo; de hecho, muchos de los aspectos que mencionamos pueden aparecer en sujetos que no celan ni están celosos, por lo que hacer una lista de las características de los celos puede conllevar más dificultades que beneficios.

El tema. Es cierto que hay tantas formas de expresar celos como celosxs en el mundo –lo cual puede parecer algo evidente, pero no desmiente la posibilidad de su conceptualización. Por lo que no creemos que el mecanismo de los celos varíe sensiblemente de un individuo a otro aunque modifiquemos las inclinaciones sexuales, la condición social, la nación o la época en que le toca vivir. Hay modos diversos de ser celosx en función de determinadas coordenadas afectivas; o, mejor dicho, en su funcionamiento, hay distintas posiciones para quien cela. Sin embargo, resulta difícil hablar de los celos sin tener en cuenta a quien los porta. “En tanto *affectus*, dice Deleuze retomando a Spinoza, la emoción es justamente aquello que no tiene representación. No es una idea, es un afecto, un devenir, un movimiento. Una emoción es un modo de pensamiento no representativo. Esto es obvio cuando pensamos en los sustantivos abstractos que usamos para nombrar las emociones: no hay representación posible de “la esperanza”, “el amor”, “la envidia”, tan solo podemos representar gente esperanzada, enamorada o envidiosa.” (Gonzalez, 2021: 19). Teniendo en cuenta esto, el trabajo buscará concentrarse en la lectura de textos que exploren cómo funciona y se expresa esta emoción, invitando al lector a adoptar el punto de vista de ese sujeto, que nos marca sus propias distancias, con lo que nos obliga a una aproximación particular y

a contentarnos con un juego de tanteo. Un modo de aproximación que nos lleva a leer, tasar y confrontar desde la perspectiva de quien cela.

Para ello me serviré de la teoría de las emociones de Ahmed, quien considera que en vez de preguntar “¿qué son las emociones?”, hay que preguntar, “¿qué hacen (hacer) las emociones?” Al plantear esta interrogante, no ofreceremos una teoría única de la emoción o un recuento del trabajo que realizan las emociones. En vez de ello, intentaremos rastrear la manera en que circulan las emociones entre los sujetos, analizando cómo se “buscan” y cómo se mueven” (Ahmed, 2004: 24). Incluso estas emociones, que se mueven *entre* los sujetos, en algunos casos se vuelven atributos de un sujeto particular, y se construyen como “siendo” en tanto está “sintiendo” (cfr. Ahmed, 2004: 22). Después de todo, recordemos que la palabra “emoción” viene del latín *emovere*, que hace referencia a “mover”, “moverse”.

Creemos que al hacer un rastreo por aquellos caracteres que pueden ser considerados desde la tradición (es decir, patriarcalmente) femeninos y masculinos, con ciertas actitudes disruptivas y/o eficaces, nos permitirá proponer algunas remotas particularidades de los celos. Por supuesto, cuando hablamos de lo femenino o lo masculino, no creemos que se los deba amarrar a un cuerpo en particular, sino que, más bien, los comportamientos e idiosincrasias masculinas y femeninas no responden más que a formas culturales que son independientes de la materialidad en la que encarnen. Por otra parte, no trataremos de analizar una cuestión ética (lo que debería suceder, cómo deberían comportarse), sino cuestiones de hecho, teniendo en cuenta que la problemática, esto es, el almacén conceptual que designa el problema, no es lo dado, sino lo elaborado como problema. Sin embargo, incluso visto de este modo, ¿no se establecería en toda descripción (por más ingenua que se pretenda) la prescripción implícita para unas condiciones de existencia? ¿No habría en todo ensayo de definición un deber ser que, bajo determinadas condiciones, necesita ser completado y rectificado sin cese? ¿No queda restringido, vulgarizado, carenciado, el habla (de unx celosx) con el lenguaje (acerca de sí)?

Lo que no cabe en nuestras manos es la posibilidad de elaborar la especificidad de una categorización nosológica de los celos. Si bien Freud había distinguido tres tipos de celos (normales, proyectados y delirantes), en la experiencia podemos encontrarlos en rachas, entremezclados, confundidos, nunca en estado puro. Es decir que, frente a un caso de delirio de celos, habrá que estar preparado para hallar

celos de los tres estratos, nunca del tercero solamente, al modo en que se da cualquier nudo gordiano (cfr. Freud, 1995: 219).

Sin embargo, no nos interesaría tanto atender a su variedad fenoménica, al menos esta indicación al fenómeno no es independiente de un interés estructural, ya que se trataría de aprehender algunas de las coordenadas estructurales en que dichos fenómenos se producen con cierta regularidad: dilucidar ciertos mecanismos de ejercicio (si los hubiera) propios de los celos. Para restituir el andamiaje de este concepto, quizás nos alcance con (este intento por) sutilizar algunas de sus formas de funcionamiento, entendiendo que no existen “casos” simples, sino a lo sumo simplificados por la urgencia.

De todas maneras, cualquier definición es un recorrido tendencial, sin fin, y como tal no tiene el sosiego de la llegada. ¿Será este el destino de toda reflexión: un recorrido perenne? Y es que la residencia en alguna única verdad finiquitaría la jornada de reflexión (cfr. Bachelard, 2000: I). Con lo cual, en este trabajo sólo hacemos tropos alrededor de esta emoción. Por supuesto, el más mínimo empleo de la palabra implica *tomar partido* respecto de ciertas maneras de obrar, vivir, disfrutar, sufrir, comprender..., contra otras maneras, otros estilos.

Por qué *estos* celos

(Justificación epistemológica)

“¿Hay cabida para una *doxología* que sea la descripción (sociológica o lingüística, estadística o interpretativa) de los hechos de opinión?” (Foucault, 2014: 260). ¿Qué tanto podríamos teorizar sobre hechos confusamente vivibles y de una inteligibilidad difusa? ¿Habría que obviar experiencias que (creemos que sólo) pertenecen a otros?

Últimamente parecería que es inocente o ingenuo sólo quien se esfuerza por (al menos aparentar) serlo. Como si la incredulidad fuera motivo de jactancia, como si quien oculta la vanidad tras la duda, tiene a su vez la humildad disfrazada con lo políticamente correcto. Quizás ante tanta desconfianza, *harta* filosofía circulando en las calles, la filosofía propiamente dicha deba alejarse para encontrarle un reverso más a aquello de lo que se desconfía (o lo que es lo mismo, a aquella desconfianza en la que ciegamente se confía). Si bien Althusser, por ejemplo, consideraba que la filosofía se dedica a la crítica de las ideologías que obstaculizan la práctica de la ciencia, entendiendo a ésta como el ejercicio de la producción de conocimiento, acá, nosotros tal vez no hagamos más que quedarnos en tentativas por caracterizar a la ideología patriarcal, camuflada con celos.

Entendido de este modo entonces, el trabajo filosófico intenta poner en cuestión toda ideología, a sabiendas de su inacabamiento: disolviendo aquellas representaciones que tratan de explicar el funcionamiento “normal” de lo social. Desde la perspectiva de los estudios de género, o más específicamente desde las teorías de género, se intenta construir conceptos que funcionen como instrumentos de un proceso de subversión de la ideología, presagiando que este proceso además de ser ruidoso o doloroso, sea desorientador dentro de los espacios que funcionan de acuerdo a las lógicas patriarcales (estén estas evidenciadas o no).

Una óptica diferente está llamada a generar conceptos cuando una época o una situación los exigen, cuando hay un problema que requiere ser planteado o nuevamente formulado. Por ejemplo: de experiencias reiteradas, en las que a objetos

similares entre sí le siguen otros objetos similares entre sí, se derivan las relaciones de causalidad entre fenómenos que suponen, por lo tanto, conexiones necesarias entre causas y efectos. Las costumbres, entendidas a partir de las relaciones de causalidad, no sólo construyen prejuicios y estereotipos, también nos proveen marcos de referencia para interpretar qué es y cómo funciona la realidad (cfr. Hume, 1996: I, I). Con el tiempo, las costumbres designan qué es verdad y qué no. Los mandatos de género en particular (entre los que pueden encontrarse los celos) impiden que el sujeto advenga en sujeto de deseo. Sin embargo, las bases sobre las que se emiten juicios sobre dicha conexión, advierten la falta de conexión necesaria entre lo biológico y lo cultural, entre lo innato y lo construido, y sobre cómo la situación social de las mujeres estuvo habitualmente unida a la naturaleza, a la sexualidad, a los bajos instintos. Si bien no es la primera vez que las hipótesis de una disciplina biológica –o su particular uso– entran en conflicto con interpretaciones de fenómenos sociales, es sabido que la ideología de la diferencia sexual funciona enmascarando como “natural” la relación social entre varones y mujeres. A partir de entonces, se ha denunciado esta histórica manera de ubicar a las mujeres bajo esas consideraciones. Mujer no se nace, se hace; o lo que es lo mismo: el sexo no es igual al género. Quiere decir, entre otras cosas, que tanto las subjetividades como los celos son efecto de un modo de relación producida culturalmente y según intereses particulares.

Las pequeñas prácticas de nuestra cotidianeidad que gestionan, administran y acreditan la producción (serializada) de nuestras emociones pueden estar visibles, pero tienden a ejercer sus mecanismos de funcionamiento lo más imperceptiblemente que pueden, y dónde mejor sino en ámbitos privados para detectar los celos, aunque sea a grandes rasgos. Además, por lo general resulta más sencillo comportarse de un modo políticamente correcto en el ámbito público. Al haber ideología en el estilo, la orientación, las miras, la manera íntima que tiene cada uno de vivir su vida (y morir su muerte), quizás haya que observar(se) con más detenimiento (en) el mundo privado. Por otro lado, se sabe que las ideologías no surgen por añadidura, sino que forman parte intrínseca de la subjetividad, son componentes inevitables e irrevocables (y hasta necesarios) de todo psiquismo (cfr. Karsz, 2007: 148). En este sentido, al gozar de semejante difusión, creemos que nadie está exento de revisar los estereotipos de género a partir de los cuales se mueve en su vida cotidiana. Toda maquinaria ideológica trabaja con mandatos productivos fusionados a un nivel

social, colectivo, y al mismo tiempo en una dimensión personal, íntima, inconsciente, en la que (en este caso) los celos (entendidos como pensamientos incontenibles, desbordados) aparecen funcionando como pequeños engranajes y goznes. Si su producción es social, se dan masculinamente, femeninamente o lo que sea, de manera independiente al cuerpo con el que se actúe, criteriosa y capilarmente en cada sujeto que se inicia en ellos; es decir que los celos no surgen porque sí o por generación espontánea, ni se asumen pasivamente, sino que hacen al sujeto según un modo particular. Así, en cada caso de celos, se repite una diferencia que no puede ser generalizada, y esta escapa a la definición que hasta ese momento hayamos tenido de ellos.

¿Qué es la ideología sino la idea *cuando domina*? Un concepto generalísimo de ideología incluye sub-ideologías políticas, religiosas, sexuales, laborales, escolares... que además (nuevamente) no sólo corresponden al dominio público, social o colectivo: más bien, se ejercen en el interior mismo de las angustias y alegrías personales, inconfesables, en ciertos casos ominosas. Con lo cual, además, resulta imposible prescindir de ella, dejarla de lado o reducirla a un simple contexto exterior a las condiciones que hacen al sujeto. Resulta imposible desideologizarse completa y definitivamente, y tener una aprehensión no metafórica de los celos. Sabemos ya que *la ideología no tiene afuera*. Cuanto más se cree uno desideologizado, cuanta mayor conciencia cobramos de las tramas ideológicas, más sutiles se nos vuelven, más adentro y profundo caemos en sus redes. Sería como llegar a estar totalmente despojado de prejuicios, a los que solemos bautizar con el nombre de *verdades* (Nietzsche, 1976: 404). Y la verdad queda remitida a un juego de palabras, a una disputa de enunciados en donde cada palabra puede ser una máscara ocultando otras. Es así que la fuerza de los prejuicios ha penetrado a fondo en el mundo más intestino y familiar (acaso caído bajo la represión), pero que no necesariamente ha sido lo primero en su historia.

¿Alcanza con decir que los celos son la pasión más humana de todas? También la más infantil, cuando se la reconduce a su origen primario: la relación con la madre. Quizás el trasfondo de *estos* celos no remita más que a aquellos celos primordiales, fraternos, edípicos, generados en el seno materno. Desde la constitución de esa relación, notamos que los celos tienen su origen en el amor, ahí es donde se

revelan como infantiles y algo vulgares, como efectos de un temor. En este sentido, los celos se manifiestan como una forma de querer recuperar esa excedencia y expresan una conocida encrucijada: tenemos que estar dispuestxs a sufrir para llegar a amar. Es por esto mismo que a veces, a través de un temor, se puede justificar la permanencia en una relación. Digamos que el temor es todo su amor. Y “como todo aquel que otrora cadenas llevó, oye por doquier ruido de cadenas” (Nietzsche, 2011: 49), y son las que aparecen ahora radicándose en una posición infantil referida al complejo de Edipo y al complejo fraterno: el rival actual encarnaría la figura del hermano –real o imaginario– que, en la infancia, habría desplazado al yo respecto del amor exclusivo de la madre. Es posible considerar dos alternativas ante la aparición de un tercero, un semejante: o bien el sujeto puede posicionarse paternalmente frente a sus hermanos, desapegado en tanto que par, o bien puede sentirse desplazado por esa amenaza, en competencia respecto del amor materno. Este duelo actualiza una posición que –más que de amante– remite a la demanda de ser amado, de la cual todo sujeto neurótico debería aprender a deshacerse. Así, por ejemplo, la exploración (por fuera o incluso por dentro) de la óptica del celoso puede revelar que la aparición de un tercero poco tuvo que ver con el objeto de amor, al que –por el contrario– le fue “dedicada” para provocar su interés y/o enojo. De modo que su significado –si lo hubiere y pudiera ser desentrañado– es siempre múltiple y singular (Spivacow, 2016: 62), y si bien tienen como fin el ejercicio de una cierta posesividad (léase como el poder de evitar la pérdida de una relación o protegerla de esta posibilidad), tanto en uno como en otro caso, la variedad fenoménica implica que haya diferentes orígenes, diferentes móviles y diferentes desarrollos; en definitiva, diferentes consecuencias. Podríamos decir que la provocación y ocurrencia celopática se aprende filogenéticamente, pero la manera de presentarse está condicionada ontogenéticamente. Por ejemplo:

Gran parte de las quejas en el interior de las familias que, por supuesto, están motivadas en muchos casos por los celos de los hermanitos, dan cuenta sin embargo de un pedido de igualación respecto a ciertas condiciones que, en algunos casos, responden a una necesidad de una demanda de justicia en el interior de la familia y, en otros casos, responden a una demanda de igualitarismo que está dado por la intolerancia de la diferencia y de la alteridad. Quiero decir, hay que ser muy cuidadoso frente a este reclamo para no confundir la motivación inconsciente que puede estar en juego. Pero cuando decimos que un niño siente

celos de que al otro le dieron algo, puede ser cierto, pero esto no obtura el hecho de que algunas veces se le da a uno algo y al otro no se le da.

El problema es si esto está representando una injusticia o está representando un reconocimiento de las disparidades. Y este es el punto que nos interesa a nosotros, porque lo que represente para el sujeto va a dar cuenta de cómo tiene que ser analizado o interpretado. Si es interpretado como deseo narcisista de tener lo mismo, vale decir como celos o como envidia, sin tener en cuenta que hay una injusticia planteada, le ejercemos al niño una nueva afrenta. Al mismo tiempo, si le interpretamos como derecho legítimo a recibir lo mismo que el otro y dejamos de lado su fantasía igualitaria respecto a la intolerancia de la alteridad, perdemos la posibilidad de avanzar en un camino necesario para la tolerancia a las diferencias. Entonces me parece que el problema está en este juego constante entre el inconsciente, el yo y la ley, que tenemos que tener en cuenta cuando trabajamos. Pero creo que si hay algo perverso que ha ocurrido es la forma con que se ha interpretado la injusticia como reclamo por celos o envidia del sujeto. Me parece que esto ha pasado en la sociedad argentina y ha pasado muchísimo en la familia. Vale decir, la cantidad de niños a los cuales los padres les dicen que son celosos, cosas así que son terriblemente humillantes –y además que *son* celosos, no que *están* celosos o enojados, es decir, que los estigmatizan en el ser. Está de alguna manera inscripto por el narcisismo del adulto que no soporta reconocer las diferencias y, en muchos casos, si hay algo que es llamativo es la forma con la cual algunos padres no toleran que los hijos reciban cosas diferentes por sus necesidades en distintos momentos. Se identifican con este afán igualitario que está dado por la intolerancia a la alteridad y que no es un problema de injusticias sino de resolución de necesidades (Bleichmar, 2016b: 503-504).

Y continúa Bleichmar...

Se decía clásicamente: en el psicoanálisis uno ve al niño que hay en el adulto. Yo cuando trabajo con padres siempre pienso en el adulto que puede haber en el niño con el que estoy trabajando, y esto yo insisto mucho en plantearlo. E importa poco que hoy esté celoso con un hermanito; lo que importa es qué le va a pasar el día que tenga una pareja o el día que tenga que establecer relaciones familiares propias, o el día que tenga que enfrentarse a la envidia fálica en la relación con un hombre, no con un hermanito. Me parece que esta cuestión de la relación entre

adultos y niños tiene que ver con una contigüidad con la producción del psiquismo, en tanto producción histórica y en tanto producción relacionada con lo que Laplanche llama la prioridad del otro, el carácter constitutivo que tiene el otro humano en la producción fantasmática (Bleichmar, 2010: 462).

“¿Cuántos padres colaboran con sus hijos en los deslices del amor?” (Eurípides, 2008: 465) ¿Qué parte tienen los hijos en los errores de sus padres? ¿Qué niñx persiste en toda figura adulta? ¿Cuánto de ser hijx coexiste y se filtra en cada paternidad o en cada maternidad? (cfr. Bleichmar, 2010: 462). Bleichmar expresa que la manifestación de los celos no desnuda únicamente al propio sujeto, aunque su desdicha es una herencia-en-vida, subcutánea, recriminada, humillante.

Sin embargo, para comprender la inteligibilidad de los celos quizás no haya que remontarse al comienzo. Ese fondo, lo profundo de un celoso (re)surge en áreas de conflicto que pueden estar suscitadas alrededor del sexo, el dinero, el trabajo, la relación con los hijos, la pareja o las relaciones sociales en general. “El sujeto puede intentar contar la historia de sí mismo, pero otra historia mínima, particular y en construcción ya actuaba en él; y no hay manera de distinguir entre el yo que ha surgido de esa condición infantil y el yo que habita (en) sus deseos” (Butler: 2009, 105). Aunque todavía, en estos primeros renglones, no puede explicar cómo ha llegado a ser un «yo» capaz de contarse a sí mismo o contar esta historia en particular. En esas instancias no se pueden marcar los límites de lo que el sujeto es y la exterioridad que lo circunda, y, por lo tanto, no podría trazarse la distancia entre el otro y el yo. A juicio de Levinas, ningún *Yo (Ego)* o *Moi* es instaurado por sus propios actos. El yo surge a través de una susceptibilidad ilimitada, anárquica y *sin supuesto*. “La condición o no-condición del *Yo (Self)* no es, en el origen, una autoafección que presupone al *Yo (Ego)*, sino justamente una afección provocada por el Otro, un *trauma anárquico* [an-árquico, sin principio y, por lo tanto, con seguridad, enigmático, aquello para lo cual no puede aducirse una causa clara], ese aspecto de la autoafección y la autoidentificación, un trauma de la responsabilidad, y no de la causalidad” (Levinas, 2003: 195). Podríamos aceptar la tesis de Levinas según la cual el trauma primario se desencadena en virtud de una intrusión inicial del Otro, sin plantear esa intrusión como acusación. ¿Por qué ese trauma, esa afección provocada por el Otro, aparece para

Levinas en la forma de una persecución? O mejor dicho, ¿qué intenta decirnos Levinas respecto de qué es una persecución?

En sus primeros tiempos, el problema para un ser humano, entendido desde la sexualidad (esto es, considerando como sexual todo aquello que siendo del orden del placer implica un plus que no se reduce a las actividades autoconservativas), reside en cómo tener una primera posesión en tanto yo, cómo construir un yo a partir de un exceso de otredad. Una relación pasiva con otros seres precede a la formación del yo (el *moi*) o, para decirlo de una manera un tanto diferente, esa relación primigenia se convierte en el instrumento por medio del cual se produce dicha formación. Es una formación en la pasividad del apego, que va *conservando* huellas que no se pueden convertir en recuerdo: un pasado que no se podría recordar. En ese momento las emociones funcionan performativamente, generando sus objetos mediante la repetición de asociaciones pasadas (cfr. Ahmed, 2004: 292); es decir que hay una predisposición a cierta emoción por asociaciones que vuelven a darse bajo una forma particular de encuentro con otro³. Es un encuentro, por el momento inenarrable y, por eso mismo, injustificable, que se constituye, entonces, en la prehistoria del sujeto. Allí se establece un yo como objeto sobre el cual otros actúan, previamente a toda posibilidad de su propia actuación. Es una manera de que se actúe sobre uno con anterioridad a la posibilidad de actuar uno mismo o en nombre propio (cfr. Butler, 2009: 122). ¿Por qué esto se entendería como “persecución”? Le llamamos persecutoria a esta escena por no ser querida ni elegida, siendo aun así irremisible. El surgimiento del sí mismo en la persecución, la pasividad anárquica de la sustitución, no es un acontecimiento cuya historia pueda relatar, sino una conjunción que describe al yo sujeto al ser, sujeto a todos los seres (cfr. Levinas, 2003: 193-194).

Después de un tiempo, todavía sin una forma narrativa, esa prehistoria nunca ha dejado de suceder, no está cerrada ni consumada, y, como tal, no se la puede reconstruir más que con discontinuidades, suposiciones. Sin embargo, en el principio, las ligazones afectivas, que constituyen el entretejido de base sobre el cual viene a asentarse la identificación, dan origen al conjunto de enunciados que articula al sujeto

³ De esta manera, “a través de las emociones el pasado persiste en las superficies de los cuerpos. Las emociones nos muestran cómo se mantienen vivas las historias, incluso cuando no se recuerdan de manera consciente” (Ahmed, 2004: 304).

yoico, y se instalan previamente a partir del narcisismo trasvasante⁴ de la madre que permite la circulación de la libido (cfr. Bleichmar, 1995). Con lo cual, la subjetividad surge en un deseo del extraño en el prójimo, por fuera de la concupiscencia (cfr. Levinas, 2003: 195). Luego la identificación será un tiempo segundo en la constitución sexual del sujeto, correlativo a la instauración del narcisismo estructurante del yo. Hay que señalar que la identificación no alude en absoluto a la constitución del inconsciente, sino del yo en tanto órgano libidinal atravesado por la presencia del semejante en la instalación de sus contenidos representacionales. El concepto de identificación (e incluso la idea de “interiorización”) sostiene la operación fundamental que genera las condiciones para instituir la subjetividad, al propiciar los requisitos de la constitución psíquica. Es decir que la identidad es efecto de la identificación, y la intersubjetividad es impensable sin dos sujetos-identificados que intercambian mensajes en algún nivel (cfr. Bleichmar, 1995).

Quizás entonces lo primero que ha acontecido en la vida del celoso es cariño, amor, afecto, y luego otras afinidades que (como es esperable) enturbian y enriquecen los vínculos entre un Uno y los Otros. El sujeto es elegido primero antes de que esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección (cfr. Levinas, 2003: 194). Por supuesto, ser amado es apenas una condición necesaria, pero de ningún modo alcanza para construir una relación celopática. Se precisa además, y esperamos poder dar cuenta de ello, de una distancia más o menos significativa frente a ciertos modelos de subjetividad supuestamente intangibles, esto es, nos vemos impelidos a dar por sentado algunos arquetipos de normalidad según los cuales el celoso se conduce en su forma de estar con los demás.

Entretanto, al día de hoy es impensable el concepto de ideología (al que ya hemos hecho referencia) si no se toma en consideración lo que el psicoanálisis nos enseña sobre la lógica del inconsciente⁵. Las configuraciones ideológicas adoptan formas conscientes e inconscientes (principios morales, ideales educativos, modelos familiares, etcétera); de ahí el asombro absolutamente sincero que sentimos al descubrirnos portadores de valores que, con la misma sinceridad, decíamos detestar. Y

⁴ “La idea de narcisismo trasvasante alude a la necesidad de que esté presente el narcisismo para poder narcisizar al niño” [...] “Es precisamente el narcisismo trasvasante el que permite equilibrar los cuidados precoces y simbolizar al otro como humano” (Bleichmar, 2016a: 71 y 91).

⁵ “Hay que entender esta cuestión tan radical planteada por Freud respecto del inconsciente como *res extensa*, como cosa del mundo, como conjunto de representaciones en las cuales no hay un sujeto que esté definiendo la forma de articulación representacional bajo los modos de la conciencia” (Bleichmar, 2010: 19).

es que cuando la verdad es abyecta, y no cuando es sucia, al que busca el conocimiento no le agrada profundizar en sus aguas (cfr. Nietzsche, 1976: 38). La ideología nos induce con frecuencia a que nos mintamos a nosotrxs mismxs acaso con mayor facilidad que al resto; por ejemplo, creyendo que a las emociones se les puede atribuir intencionalidad, contagio o innatismo.

Al contemplar esto último nos preguntamos si los celos se encuentran en su ocaso o *ese* es su medio de subsistencia: a la sombra. ¿Hay una cultura que está ralentizándolos hacia un posible final (inextinguible como una paradoja) o necesitan de esa penumbra para llevarse a cabo? ¿O nos estamos preguntando por dos caras de la misma moneda que se implican mutuamente? ¿De qué modo y en qué medida se hacen notar? Quizás podríamos sugerir que los celos se localizan permanentemente frente a dos ocasos afines: por un lado (dijimos) necesitan de escasa luz para poder aparecer o manifestarse; por otro lado, a pesar de operar con relativa estabilidad, parecería que su declaración es tan políticamente incorrecta, atávica y tan poco respetuosa para con el otro (el celado), que se tendería a creer que siempre están a punto de erradicarse de las relaciones humanas. Entendidos como uno más de los mecanismos de funcionamiento de la ideología de la sexualidad, los celos, si se advierten, son manifestaciones de afectos considerados muchas veces como necesarios, aunque se complazcan en ocultarse, camuflarse o huir antes de ser reconocidos a primera vista. Al menos su sistema inmunitario huye a la exposición de la lumbre; no quieren exhibirse a la luz de la conciencia ni ventilarse frente a orejas abiertas. Su actividad suspicaz no siempre es una ejecución material, aunque sí de rumiar intelectual, polarizadora y circunspecta. El sujeto puede estar en medio de esa *rerum concordia discors* (esa armonía discordante) y de toda la prodigiosa incertidumbre y equivocidad de la existencia y *no preguntar*, no delatar su deseo y sus ganas de preguntar (cfr. Nietzsche, 2011: 64). Quizás porque el acto mismo de preguntar lo desnudaría, porque ya antes de preguntar desconfía de la respuesta, porque preguntar es un riesgo, y mejor no arriesgarse al saber del otro. De ahí que quizás también, por esto mismo, y a pesar de partir de hechos vigilados y persecutorios, a los celos no siempre se los percibe como tales⁶. Incluso están en un lugar difícil para poder ser admitidos, con lo cual, nunca se sabe qué tanto uno es consciente de (com)portarlos. De ahí también que resulte complicado adentrarse

⁶ Teniendo esto en cuenta, nos vemos en la obligación de advertir la diferenciación entre emoción y comportamiento emocional; es decir, habría una distinción entre respuesta emocional celosa (accesible a la observación de sí mismo) y conducta celosa (públicamente observable), si bien no siempre se hallan tan claramente definidas en la experiencia analítica (Cfr. Costa & da Costa Barros; 2008).

teóricamente en ellos y hacerlos concepto. Por supuesto, toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en cuanto es apropiable intersubjetivamente, esto es, igualando lo no-igual, espesando e imprimiendo firmeza a algo que no deja de ser fluctuante y equívoco (cfr. Nietzsche, 2015: 353).

Quizás otra manera de plantear esta cuestión sea considerar a la ideología como un asunto de «discurso» más que de «lenguajes». Foucault es quien abandona sin más el concepto de ideología, reemplazándolo por el de *discurso*. Esto concernía a los usos del lenguaje entre seres humanos individuales para producir efectos específicos. El discurso sería un grupo de enunciados, una *población de acontecimientos enunciativos* que describen y señalan *una* referencia, *una* red teórica, un campo de posibilidades estratégicas. Asimismo, creemos que hay celos que se encuentran emplazados en un discurso de su propio acervo, por fuera de una lógica patriarcal. Podría pensarse en el término discurso como un sinónimo ampliado, como una extensión del concepto de ideología. Porque así como uno no puede decidir si una afirmación es ideológica o no examinándola aislada de su contexto discursivo, tampoco puede decidir de esta manera si un fragmento escrito es una obra de arte literaria. La ideología es menos cuestión de propiedades lingüísticas inherentes a una declaración que de quién está diciendo algo a quién y con qué fines, y esto no significa negar que hay «jergas» ideológicas particulares (cfr. Eagleton, 1997: 29). En nuestro caso, hay quienes contemplan la posibilidad de dos comportamientos: dar celos y ponerse celoso. Aquí nos concentraremos en el segundo, sin preguntarnos si es factible el primero. Dentro del campo de batalla de las etimologías, por ejemplo, una acepción de la palabra "celo" viene del latín *zēlus* (ardor), a través del griego *zeîn* (hervir). De ahí las palabras celar (vigilar) y celador. Pero no deberíamos confundir este celar, con otro que significa “ocultar” y del cual derivan las celosías en tanto persianas que enrejan (cfr. Bordelois, 2006: 145-146).

Los celos ¿son normales o patológicos? Si recordamos que la palabra “patología” proviene de “pathos” y nos reenvía a la pasión, es claro que los celos no son una enfermedad específica⁷; aunque cabría hacer una distinción porque se pueden

⁷ Aunque quizás desde la tradición se los suele entender de ese modo; por ejemplo, en Proust: “los celos son una de esas enfermedades intermitentes cuya causa es caprichosa, imperativa, siempre idéntica en el mismo enfermo, a veces diferente por completo en otro. Hay asmáticos que sólo calman sus crisis abriendo las ventanas, respirando” (Proust, 1999: V, 27).

padecer de maneras muy distintas. Si bien a lo largo del trabajo no clasificamos a los celos en patológicos (a los que suele entender como “enfermizos”) y normales (“esperables”, “aceptables”, “justificables”), y a pesar de que se los lea en términos de dosis, se presentan siempre en extremos, como avasallamientos, franqueando límites, a partir de los cuales podríamos diferenciar dos clases de manifestaciones de celos:

1) por un lado, los celos que (se) comunican o de los que se busca huir, como si se arrojase una piedra e inmediatamente se escondiese la mano. Al formar parte de la incorrección política, “el pudor en las conversaciones hace que las palabras sean oscuras” (Eurípides, 2006: 665a), y los celos nunca lleguen a ser totalmente declamados, ¡confesados! Por su cuenta, el objeto puede *denunciar* al sujeto, y avergonzarlo de su celar: “¡Celoso! ¡Mi corazón espías!” (Nietzsche, 1976: 184). De este modo, el sujeto podría *hacerse* en el proceso, delimitando esa parte de sí mismo que ha sido señalada por el otro.

2) por otro lado, se encontrarían los celos en tanto conflicto interior, que se mascullan en silencio por miedo a las invectivas, es decir, los celos que no se comunican, que permanecen mudos, ocultos en el silencio, acaso disfrazados, y que buscan también encontrar *in fraganti* al otro. Los celos resguardan al celoso impidiéndole hacer confidencias. (Al sentirnos engañados, ¿no nos sentimos también y por eso mismo (al menos potenciales) engañadores?) De este modo, las maquinaciones silenciosas son observadoras y tienen buen oído, pero dan prioridad al olfato, a lo que se cuece.

Acá nos centraremos en el segundo tipo de manifestación celosa, sabiendo que pretender ponerle palabras a ese silencio, desde el punto de vista narrativo, va camino al fracaso.

Ahora bien, aunque aquí vemos un conflicto mal resuelto que ha desarrollado síntomas, no deberíamos confundir a los sujetos con sus síntomas. La movilidad identitaria nos permite comprender que, la asunción de nuevas identidades, produce la mezcla y las interrelaciones de unas con otras. Aunque ningún rasgo de identidad (género, sexo, etnia, cultura, etc.) se presenta por sí solo como suficientemente explicativo (cfr. Femenías, 2008: 37), la prevalencia de una identidad sobre otras obedece a factores socio-políticos de diversa y compleja índole vinculados a sectores de poder entre los que no descartamos el poder patriarcal. De hecho, uno de los inconvenientes del tratamiento político y social de la *identidad* es precisamente considerar que se basa en *un* rasgo y *sólo uno* (cfr. Femenías, 2008: 19). De aquí nos

surge una dificultad en el recorrido hacia su conceptualización, porque al no ser fuente de orgullo identitario, nadie reclama ni ostenta *membresía* de celoso. Con lo cual, nos parece que los celos son una tarea solitaria y hasta sigilosa, y que no le es posible conllevar como contraparte una situación catártica: no hay un espacio de desahogo posible para el sujeto.

Otro inconveniente aledaño estaría dado en la forma por la cual se nos presenta un episodio de celos, ya que estos nunca se expresan depuradamente, impolutos, sino que pueden estar mixturados con fenómenos emocionales, como el odio, la repugnancia, el dolor, la cólera, la tristeza, el miedo, la angustia, entre otros. Pero a estos, en nuestro análisis conjetural de los celos, podríamos considerarlos subproductos de las contingencias por las que atraviesan las situaciones que nos interesan acá. Al igual que la ambición y la lujuria (aunque en otros modos), los celos son especies de delirio, en las que se cancelan inhibiciones, se descubren vínculos libidinales y se reconduce el deseo hacia una fantasía de actividad autoerótica, como la paranoia. Ese delirio arrastra el misterio en el que se le presenta el otro, y conduce al sujeto a reconstruir paranoicamente el mundo a su manera, de tal suerte que pueda vivir *dentro* de él, porque precisamente (con esa astilla) ya no puede vivir *fuera* de él. Esa reconstrucción hace el sentido, y el sentido hace la vida. Lleva a cabo la remodelación mediante el trabajo de su delirio. *Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción, que se logra más o menos bien, pero nunca por completo* (cfr. Freud, 1993, p.65).

El surgimiento de una voz

“El mismo celoso no vacila en concebir sospechas atroces
a propósito de hechos inocentes,
sin perjuicio de negarse a la evidencia
ante la primera prueba que le presenten”
(Proust, 1999: V, 76).

Una delicia de persona.
Sale a su madre, seguro, porque de vos
lo único que tiene son los ojos. No tiene
ni tu terror, ni tu «prudencia», ni tu
patética avaricia emocional
(Pauls, 2003: 312).

Lo simbólico siempre presenta las características de un conflicto electivo: la elección del partenaire podría ser algo más que un mero soporte narcisista o un objeto fantasmático. Y tal como están dadas las cosas desde sus inicios, la afición celosa no es deliberada, sino que más bien al sujeto cualquier elección se le vuelve imposible.

Los comienzos son siempre difíciles, inciertos, indecisos, imprecisos, con varias partidas falsas. En sus primeros momentos, toda relación es ridícula. Cada vez que comienza, uno olvida que la relación con el objeto amado, si su existencia estuviera justificada, lleva en sí su invisible e inevitable final, y que sólo hay que esperar a que alguna vez se vislumbre, como si comenzasen a despedirse desde la primera vez que se ven. De modo que toda relación entre dos está llamada a una culminación inexorable, a partir de la cual podrán acceder finalmente a un conocimiento último del otro⁸. Esta noción de espera y de tensión hacia el final (único y a veces impensado) se nos presenta como el punto de partida de la condición del celoso. Sin quererlo, pero sin dejar de tener la certeza, el sujeto ve la herejía en su nacimiento. Por

⁸ ¿Cuándo realmente llegamos a conocer a la madre sino al momento de su muerte? La versión definitiva que nos queda del otro, ¿no llega siempre con la disolución de la relación que teníamos con ella o él?

supuesto, ese (acaso cualquier) final es impensable desde el comienzo, no podría haber todavía en un discurso, o al menos es un pensamiento que no llega sin deformación.

De pronto, en la cotidianeidad compartida con el otro, aparece un desvío; un cambio de ritmo, algo externo, algo o alguien que pareciera estar hablando en el cuarto de al lado⁹. Repentinamente una novedad suscitará en el sujeto una parálisis y una desconfianza súbita ante todo lo que amaba, como si este otro se le presentara de alguna manera desdoblado: acogedor y peligroso a la vez. Es un accidente incidental que se hace integral, provocando inmediatamente una resonancia que hace explotar el saber que el sujeto tenía sobre el objeto amado. Si en un primer momento todo esto le parece absurdo, al instante encuentra sentido. (Se dice que el primer error es el más perdonable.) En ese instante inerte, de paralización instantánea, el sujeto gira sobre sí mismo, como una fuerza centrífuga de la que se desprenden tensiones (inter)subjetivas y relacionales, y la historia se bifurca¹⁰. A partir de allí, con este mito de nacimiento último, toda la relación con su objeto se dividirá en dos. El movimiento es precoz; no se produce en el tiempo justo, y tampoco depende de ninguna maduración. Todo se realiza de una vez y de arrebato, desde el momento en que es comprendido el principio de la pérdida (acaso del propio yo). Comienza entonces el placer por un modo nuevo de lectura (del cuerpo del otro) que proviene de esta ruptura imprevisible, de este choque antipático, de este instante insostenible encaminado hacia una ardua maquinación. Al sujeto le surge un primer conocimiento corporal, que devela la inestabilidad que hasta entonces tenía su manera de entender al otro. Con este nudo se desata la tempestad de los celos, el sujeto comienza a advertir la opacidad del otro, y a vislumbrar la posibilidad del final de la relación que, de ahí en más, hará todo lo posible para postergar. Esta postergación también expresa el intento por dilatar la decepción en que finalmente cae todo sujeto celoso en su relación con el otro: “el desconuelo de no haber logrado la fidelidad más que por la fuerza” (Proust, 1999: V, 93). En ese punto nodal, una especie de *insight* o de *satori*, se concentra lo-que-está-por-venir. En ese punto de inflexión, aunque los celos preceden al amor, despiertan (tal vez nuevamente) dentro del

⁹ Imaginemos la situación en la cual un bebé en su cuna es asistido por la madre y unx niñx los observa desde la puerta del cuarto. Una contemplación que quizás se da desde una posición con un cierto sentimiento de desamparo: por lo general, la llegada de unx hermanx descentra la atención y el lugar de el/la niñx.

¹⁰ “Tendía a pensar los celos como una máquina arbitraria pero implacable, especializada en traducir el idioma diáfano del amor a una jerga de pesadilla: el amor fluía sin problemas hasta que tropezaba con una impureza, la impureza formaba un pliegue, el pliegue generaba un efecto embudo, el flujo del amor se adelgazaba –y todo se invertía y cambiaba de signo (Pauls, 2003: 190).

sujeto. Es un acontecimiento que impacta en la imaginación de modo tal que desencadena una intensa labor que obedece a una dialéctica de encubrimiento y desciframiento. Así, al “reemplazar una palabra para una emoción con otra palabra se produce una narrativa” (Ahmed, 2004: 40), que da inicio no solamente a una historia de sospechas e intrigas, sino también a un relato sobre la duración de una relación.

El celoso puede intuir que en ese nudo hay algo del final de la historia pública de su relación con el objeto, y “el arte de narrar intentará postergarlo, mantenerlo en secreto y quizás (no siempre) exhibirlo cuando nadie lo espera” (cfr. Piglia, 1999: 122). La lectura trágica de ese nudo es la más perversa, porque el sujeto obtiene placer escuchándose contar una historia *cuyo final intuye*: “sabe y no sabe, hace frente al otro como si no supiese, pero busca que Edipo sea descubierto” (cfr. Barthes, 2104b: 64). El celoso reserva su actividad “laboral” al placer de la poesía de lo doble. Es entonces cuando todo, en su relación con el otro, comienza a tener un reverso, aumentando su valor como producto de esta duplicidad. La narración pública acerca de la relación con su objeto de amor, de la historia de amor en común, es previsible y convencional, pero, al no ser una estructura cerrada, contiene en sí misma una escisión que define el carácter doble de la experiencia del celoso. Ese relato visible a todos esconde el relato íntimo, narrado de un modo elíptico y fragmentario, conforme vayan surgiendo más novedades. “En el fondo la trama de un relato esconde siempre la esperanza de una epifanía, se espera algo inesperado” (Piglia, 1999: 119). Los puntos de cruce que se van estableciendo son el fundamento de aquella historia que el sujeto se cuenta a sí mismo. El sujeto comienza a vivir (en) dos historias; trabaja con dos sistemas diferentes de causalidad, una de ellas a descifrar por el propio celoso. También los hechos concretos entran simultáneamente en dos lógicas narrativas secuenciales pero antagónicas, y los elementos esenciales de una historia cumplen una doble función, son usados de manera diferente en cada una de las dos historias. Lo que es superfluo en una historia, es básico en la otra; lo que es incoloro y transparente en una, es templado y esmerilado en la otra” (Piglia, 1999: 93). Esos proyectos que el sujeto cree que corren linealmente en paralelo, en realidad orbitan alrededor de una serie de núcleos originarios que dialogan entre sí. Con esto, la relación con el otro se va armando y rearmando como con tanteos en la penumbra.

¿De qué se trataría esa historia solapada, la de una íntima voz?

“La emoción hace su trabajo “leyendo” al objeto” (Ahmed, 2004: 40), sin embargo el celoso no narra emociones, sino que (se) narra las maniobras de alguien (a quien supone) que construye arteramente “una trama secreta con los materiales de la historia visible” (Piglia, 1999: 99). Con lo cual, tampoco narra con certezas, sino desde la incógnita, desde su advertida ignorancia: su historia surge de la falta de palabra a determinados sucesos. Sabemos ya que no es una narración deliberada, premeditada, aunque se construye para hacer aparecer artificialmente (por medio de artificios) algo que parecería estar oculto. El sujeto se encamina en la búsqueda siempre renovada de una experiencia única que (le) permita ver, bajo la superficie vertiginosa de la vida en común, lo que intuye como el secreto de una verdad, una verdad secreta. Sin embargo, el arte de narrar se funda en la lectura equivocada de los signos. Como en las artes adivinatorias, la narración descubre un mundo olvidado en unas huellas que encierran el secreto del porvenir. “El arte de narrar es el arte de la percepción errada y de la distorsión” (Piglia, 1999: 115), y entonces el relato avanza a tientas, esperando siempre algo más del otro.

De este modo, una historia se puede contar de manera distinta, pero siempre hay un doble movimiento, algo incomprensible que sucede ocultándose y se va ramificando. Por un lado, el sentido del relato de su relación con el objeto tiene la estructura del secreto (remite al origen etimológico de la palabra *se-cernere*, poner aparte), está escondido, a oscuras, quizás reservado para el final y en otra parte, pero integrado al conjunto de la historia. Para el celoso aquí no hay ningún enigma metafísico, sino una figura que se (le) oculta.

Esa estructura de doble fondo de la relación que comienza a transitar el celoso se sostendrá sobre una maquinación gigante e imperceptible, imperceptible de tan gigante. La íntima voz del celoso llevará el registro del recorrido de esa maquinación desde la aparición de ese nudo ciego que contiene un descubrimiento y un corte. A partir de ese cruce comienza el relato celopático, un cruce que acaba sólo con la aparición de otro cruce, con un pasaje que lo distraiga y lo haga entrar en otra trama.

A partir de los caracteres de los que nos hemos servido, podríamos decir que quien cela vive, ante cualquier incertidumbre, con la paranoia de sentir burlado su deseo, llegando a creer que en su desmesurada emotividad se ha vuelto blando, laxo, relajado, y que por lo tanto “quien es engañado se hace más sabio que quien no se deja

engañar” (Plutarco, 2004: V, 348c). El sujeto se vuelve paranoico. ¿Y qué es lo que caracteriza a la paranoia? Que en la medida en que no están claras las legalidades que se pautan, todo se transforma en potencialmente amenazante. Toda legalidad posibilita que el sujeto sepa a qué atenerse y organice sus defensas en función de ello. En gran parte, el sentimiento de la falta de legalidad se caracteriza porque no hay por qué: la transgresión es vista sin sentido. Es decir que un paranoico, al leer la realidad, parte de la idea de que se han perdido ciertas legalidades y que todo es posible (cfr. Bleichmar, 2020).

Ante esta sensación, el sujeto cree que manteniéndose en la clandestinidad “aprende bajo su desgracia”, al tiempo que se propone, de ese mismo modo, soportar su locura con cierta dignidad y plena conciencia. Por eso, mejor callar(se) los celos, evitando la vergüenza o sentirse ordinario, excluido, o peor, loco. Narra (acaso inconscientemente) la historia en la que los celos lo van humanizando, de ahí la necesidad de su silencio. Escondido en el silencio no (se) delata su irremediable debilidad, de lo contrario, resultaría odioso por incomprendido. Incluso podríamos decir que en el sujeto habría un cierto “temor a la emotividad, en donde la debilidad se define en términos de una tendencia a ser moldeada por otros” (Ahmed, 2004: 22). Ser emotivo significa que el propio juicio se ve afectado, subordinado, dependiente del actuar del otro y de las relaciones de poder (cfr. Ahmed, 2004: 24).

Lejos de querer presentar argumentos que justifiquen las relaciones de poder, los celos se nos presentan como una emoción reactiva. Si llegasen a manifestarse los celos, estos serían frutos de la actividad celopática, no sus semillas. “Las emociones son efectos más que orígenes (...); las emociones no son solo sobre las “impresiones” que dejan otros, sino que implican investimentos en las normas sociales” (Ahmed, 2004: 294). Con lo cual las emociones no pueden ser vistas únicamente como una cuestión personal, porque esto escondería el mecanismo sistemático de su funcionamiento y de sus efectos.

Y sin embargo, aunque todavía no lo sepa, tiene una invencible tendencia a engañarse a sí mismo¹¹, creyendo ser propietario de lo que siente y piensa. Quizás el dilema del sujeto esté dado entre lo que cree saber del otro y la esperanza de dominarlo a partir de ese saber. Quizás desde este momento deberíamos comenzar a elucidar una

¹¹ Porque “los engaños obran por medio de una cosa extraordinaria en el ánimo de los que se preparan a defenderse con conocimiento y esperanza de lo que ha de suceder; pero el que ni espera ni medita nada no da asidero a que se le haga ilusión” (Plutarco, 2004: V, 54).

articulación entre celos y saber¹². Incluso será mejor definir a los celos como una situación cognitiva más que como una emoción, porque se forman y se sostienen a partir de eventos cognoscitivos tales como creencias e interpretaciones. Es más, podríamos decir que para el celoso toda actividad compartida con su objeto de amor es una especie de acontecimiento epistemológico, una interpretación que interroga.

Originariamente la interpretación presupone una discrepancia (que pretende resolver) entre el significado evidente del texto y las exigencias de (posteriores) lectores. Por alguna razón, el texto que se le acerca llega a ser inaceptable, aun así, no puede desecharlo. La interpretación es entonces una estrategia de refundición para conservar un texto (antiguo o no), demasiado precioso para repudiarlo. Es así que en tanto intérprete, sin llegar a suprimir o reescribir el texto, lo *altera*, aunque le cueste admitir que es precisamente eso lo que hace. Pretende no hacer otra cosa que tornarlo inteligible, “descongelar sus palabras, sus frases, hasta ir descubriendo su “verdadero” significado” (Sontag, 1984: 18). Digamos que ese anterior estilo de interpretación, sin la inmersión en los celos, era insistente, pero respetuoso, porque sobre el significado literal erigía otro significado, algún prejuicio, sin anular el anterior.

Ahora bien, en el caso de un celoso la interpretación se vuelve un poco más compleja y radical. Este sujeto, en su proyecto de interpretación, no suele ser convocado por la piedad hacia el otro (lo cual podría disimular alguna agresión), sino por una agresividad abierta, un desprecio declarado y tan enfático por lo que se le muestra, las apariencias, que (se) inventa cómo anularlas. Este estilo de interpretación excava y, en la medida en que excava, socaba; escarba hasta «más allá del texto» para solapar un subtexto que (le) resulte ser el verdadero. (Acá, lo verdadero es verdadero en el interior de un universo de posibilidades y no eternamente verdadero o universalmente verdadero, más allá de las condiciones que lo producen.) Se supone que el celoso pretende fundar la legitimidad de sus ficciones sobre la ciencia de lo verdadero, pero es al revés, las ficciones, la legislación de los simulacros que funda es su legitimidad celopática. Recordemos que para Freud, todos los fenómenos observables son catalogados como *contenido manifiesto*, el cual debe ser cuidadosamente analizado y filtrado para “descubrir” debajo de él el verdadero significado: el *contenido latente*. Los acontecimientos de las vidas individuales (como los síntomas neuróticos y los deslices del habla), al igual que los textos (como un sueño o una obra de arte), todo ello, está

¹² “Los celos son una sed de saber” (Proust, 1999: V, 85).

tratado como pretexto para la interpretación. De hecho, sin interpretación, carecerían de significado, y en algunos casos incluso de existencia. Según la óptica de este celoso, estos acontecimientos sólo son inteligibles *en apariencia*, de ahí su interés en “subvertir el texto con la intención de encontrar su equivalente” objeto de amor. (Sontag, 1984: 19). *Texto* quiere decir *tejido*, pero si hasta acá se ha tomado este tejido como un producto, un velo detrás del cual se encuentra más o menos oculto el sentido (la verdad), acentuamos ahora la idea generativa de que el celoso *hace* el texto, lo trabaja a través de un entrelazado constante; hasta que el sujeto se agote, se aburra, se deshaga y se desoriente en ese tejido, en esa trama.

“Interpretar es también empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. Es convertir *el* mundo en *este* mundo (¡«este mundo»! ¡Como si no pudiera haber otro!)” (Sontag, 1984: 20). Las interpretaciones de este tipo indican insatisfacción (consciente o inconsciente) ante el otro, o al menos un deseo de reemplazar la situación que se le presenta por alguna otra cosa. Podríamos decir entonces que el celoso, al buscar una interpretación, expresa su falta de respuesta a lo que transcurre ante sus ojos.

Este sujeto, en tanto “escrutador de la verdad, sorprende un signo mentiroso en el rostro del amado” (Deleuze, 2005a: 23). Y experimenta una cierta alegría, breve y nerviosa, cuando cree que ha sabido descifrar (lo que imaginaba como) una “mentira” del amado; “como el intérprete que logra traducir un texto complicado aun si la traducción le trae personalmente una noticia desagradable y dolorosa” (Deleuze, 2005a: 3). Lo que expresa el objeto amado, entonces, nunca es recepcionado en su literalidad, sin un rebusque de sentido. Más bien hace una traducción oblicua que, como cualquier traducción, pierde algo de su multiplicidad potencial. Esa misma “incompletud del traducir se mide según ese resto, y entonces la frontera de una traducción pasa ya entre varias versiones o varias interpretaciones” (Derrida, 1998: 26).

Quien cela no cree que el significado inmediato de la palabra del otro descubra toda una cadena de significantes, sino que a partir de estos busca en *lo que se quiso decir* esa trama del saber que se le oculta. Podríamos suponer entonces que para el sujeto quizás el problema no está tanto en la incorporación e integración de determinados detalles a las versiones que presenta sobre su relación con el otro (o mejor dicho, sobre la relación que el otro le dice tener con el mundo), sino más bien en el hecho de que a esos mismos detalles los tenga por obvios. Para el celoso, resulta

bastante obvia la exaltación de ciertas imágenes, resaltar estrellas y realizar una constelación coherente entre ellas. Toda la trama de interpretaciones que construye la asume evidente, lógica, natural. Mientras está concentrado en su hermenéutica particular, lo que no encuentra es aburrimiento, hasta podría decirse que lo entretiene.

Por supuesto, no hay hermenéutica absoluta, en el sentido de que “nunca se puede estar seguro de llegar al texto último, al texto que no quiere decir otra cosa detrás de lo que quiere decir” (Foucault, 2014: 45-46). Se trata de una búsqueda infructuosa desde el principio, porque su manera celosa de relacionarse (que en este trabajo estamos intentando de dilucidar) pertenece a una historia personal de demanda. El acoso de ciertas historias (singulares) son identificaciones (particulares) que se repiten irresolublemente. Por ejemplo: Otelo “se deja guiar por la nariz tan fácilmente” (Shakespeare, 1978: I, III) que (parecería que) los celos ya estaban incipientes desde antes de la vacilación de la escucha; su olfato intuitivo lo traiciona o le juega la mala pasada de anticipar diversos y antojadizos sentidos a las palabras del objeto amado. Cuando en su expedición hermenéutica, quien cela se aleja de las palabras del otro, termina confiando más en lo que huele que en lo que escucha o incluso ve¹³. A medida que el intercambio con el otro va empantanando al celoso en un diálogo de sordos, también (se) revela su incapacidad de poder escucharlo. Siente que hay “revelaciones veladas” (Shakespeare, 1978: III, III), y siente que, a pesar de todo lo que le confieran, “en eso hay aún más”¹⁴. Otelo, o cualquier celoso, demanda lo que (se sabe que) nunca lo va a satisfacer. Mejor dicho, demanda no sólo un saber imposible, sino también algo de lo que sólo el otro tiene acceso y derecho. Su vida se transforma en “una vida de celos, cambiando siempre de sospechas (...) Una vez que se duda, el estado del alma queda fijo irrevocablemente”¹⁵, y en cada expresión de su objeto el celoso busca signos que lo ayuden a continuar dudando sin vacilar¹⁶. “No deis a mis palabras una conclusión más grave que la de una sospecha”¹⁷. “Sospecha y, sin embargo, ¡ama profundamente!”¹⁸. No dejará de amar ni de dudar ni siquiera padeciéndolo, porque en el fondo no quiere dejar de hacer ninguna de las dos cosas. Digamos que no le parece

¹³ Shakespeare, 1978: II, III: “La sangre comienza ahora a regirme, en lugar de mis facultades tranquilas; y la pasión, ennegreciendo mi mejor juicio, trata de guiar mi conducta”.

¹⁴ Shakespeare, 1978: III, III: “Exprésame tus pensamientos tal como los rumias interiormente”.

¹⁵ Shakespeare, 1978: III, III.

¹⁶ Igualmente “la trayectoria de las emociones no es independiente de la trayectoria de los objetos. En otras palabras, este “sus” alude a una interrelación más que a una relación de posesión. Así también se puede revertir la expresión: “los objetos y sus emociones” (Ahmed, 2004: 305).

¹⁷ Shakespeare, 1978: III, III.

¹⁸ Shakespeare, 1978: III, III.

despreciable creer esto o aquello, y vivir conforme a ello, sin antes *inventarse* las últimas y más seguras razones que existen a su favor y en contra.

El problema aparece cuando el sujeto intuye que los demás ven en su objeto más de lo que ve él mismo, y que él mismo sólo se queda en sospechas irresolubles. Intuye un más allá, y se justifica: “no me convertiré en celoso porque se me diga que mi mujer es bella”¹⁹. El olfato (del) intuitivo se va tornando minimalista, calculador, matemático, inequívoco, y va logrando la precisión necesaria para convertirlo en un ser frenético, delirante, *conspiranoico*. Así aparece varias veces nombrado lo rayano de Otelo. “Es una enfermedad de mi naturaleza sospechar el mal, y mis celos imaginan a menudo faltas que no existen”²⁰. “Con lo cual, los objetos en los que está “involucrado” también pueden ser imaginados” (Ahmed, 2004: 28). El trabajo del celoso requiere registrar y acoger del otro no sólo lo que dice, sino también lo que estaría prohibido decir. El celoso no se pregunta tanto por la imagen que el otro le brinda de sí, sino, más bien, acerca de las intenciones (acaso inconscientes) que ese otro pone en ella. Por eso, desde afuera de la relación, debería(mos) poder distinguir entre lo que se dicen entre sí y lo que se infiere de ello. En esas distancias, en esas inferencias se suelen “descubrir” características del otro y del vínculo que hasta ahora se habían desconocido: se registran rasgos del otro que aparentemente no habían sido registrados.

Y aun cuando se le niegue rotundamente la veracidad de la interpretación de la historia, el celoso siempre queda con esta última sensación: “más vale hayan pasado así las cosas”²¹. Debe ser terrible la verdad para que no se la pueda develar. Si se lo convence de la ausencia de propósitos y beneficios egoístas, guiña el ojo y espera que se manifieste algún interés en juego, nunca se sabe, pero pareciera que cada uno busca su ventaja siendo andariego. Como no admite la verdad que pueda ofrecerle el otro, sólo pretende corroborar su propia interpretación de la verdad, forzando materialmente los hechos si fuese necesario. Este sujeto no privilegia la producción de conocimiento empírico; es más, suele afirmar que *lo que más nos une (a los otros) es lo que no pasó*.

En este desarrollo hay una pérdida, una fisura, una deflación que se apodera de la atención del sujeto, que impresiona su placer y jerarquiza la relación con

¹⁹ Shakespeare, 1978: III, III.

²⁰ Shakespeare, 1978: III, III.

²¹ Shakespeare, 1978: I, II.

su objeto. Mediante el desciframiento y la decodificación (se) cree poder recuperar aquello que es irrecuperable del otro. Aceptemos, si se nos permite, la noción de “decodificación”. Freud decodifica, esto es, reconoce que hay un mensaje y no sabe qué quiere decir, no sabe conforme a qué leyes los signos pueden querer decir lo que quieren decir. Para el sujeto celoso es preciso, por lo tanto, descubrir de una sola vez lo que quiere decir el mensaje, y las leyes en virtud de las cuales el mensaje quiere decir lo que quiere decir. En otras palabras, “es preciso que lo inconsciente contenga no solo lo que dice sino la clave de lo que dice” (Foucault, 2014: 44).

En este proceso de interpretación (pautado por puntos de no retorno) del que emerge una nueva forma de ver al otro que tapa todas las anteriores, el sujeto va desarrollando sus raíces celosas. La hermenéutica, en tanto procedimiento para la descripción de las prácticas de reflexión, permite atender a la distancia existente entre, por una parte, la producción de la subjetividad (sí mismo) y, por otra parte, la sujeción política (sí para otro) y la identificación epistémica (sí en otro). Dicho método se hace fértil en el concepto de *subjetividad*, que no debe ser entendido ni como un sujeto epistémico (*i.e.*, un efecto del saber que tiende a presentarse como fundamento de todo conocimiento), ni como un individuo (*i.e.*, un átomo político que, en la sanción de sus derechos, tiende a presentarse como cerrado sobre sí), sino como un proceso de auto-constitución que, en la auto-afección o afección de sí por sí mismo, logra sustraerse tanto de las formas de saber como de las relaciones de poder. El tema es que el sujeto celoso se auto-afecta de manera tan (in)tenso, madurando durante tanto tiempo esa especie de sopor onírico en el que entra sin otros motivos que los que le brinda su historia psíquica, que comienza a vivirlo todo como si con evidencias estuviesen sucediendo tales hechos, como si todo lo que le sucediera fuera por primera vez, como si fuera la primera vez que cree que lo engañan. Pero, claro, acá sólo es nuevo lo que se olvidó. Cuando los celos se le vuelven omnipresentes, el sujeto entra en un estado de ensoñación que no domina, compulsiva, pero asumiendo que todas las situaciones que engloban las relaciones que expresa su objeto son tal cual él las interpreta. Desde entonces no puede dejar de verlos (con) sin-sentido. El sueño permite, sostiene, retiene y saca a la luz una extrema finura de sentimientos morales, a veces incluso metafísicos, un sentido sutil de las relaciones humanas. ¿Qué sutilezas comienza a percibir el sujeto en el otro?

Pascal tiene razón cuando afirma que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos de él exactamente tanto como de las cosas que vemos todos los días: "Si un artesano estuviese seguro de soñar todas las noches durante doce horas seguidas que era rey, yo creo —dice Pascal— que sería exactamente tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que era artesano" (Nietzsche, 2015: 359). Así también le sucedió a Chuang Tzu cuando despertó confundido con la mariposa, preguntándose si no podría ser todo lo imaginado una verdad material. ¿Cuál de esas historias contiene la historia secreta? ¿O quizás el secreto está en que una no podría sostenerse sin la otra?

Es asombroso comprobar cómo "los celos, que pasan tanto tiempo forjando pequeñas suposiciones en el error, tienen poca imaginación cuando se trata de descubrir la verdad" (Proust, 1999: V, 25). A partir del engaño del que se siente víctima, el celoso no busca *la* verdad, sino develar omisiones (sin importar si necesariamente se corresponden o no con lo dicho). A lo mejor, el sujeto, en su afán por sostener(se en) su actividad, no quiera descubrir más que *su* apariencia, la apariencia de la verdad, que es tan legítima como la verdad misma. Incluso todo conduciría a pensar que la apariencia es para el celoso lo que le permite actuar y vivir bajo condiciones que le brindan una verdad particular; se sirve de ella y trata de ver lo que *parecen* las cosas cuando se las coloca al revés... hasta convertirlas en una parábola literaria. Después de todo, "que la verdad sea más valiosa que la apariencia, no es más que un prejuicio moral" (Nietzsche, 1976: 431). Quizás se trate menos de imponer su verdad que de conservar su apariencia; menos de hostigar a los otros que de "protegerse" a sí mismo de ellos. Quizás incluso si algo es verdad (o no) es casi un detalle; lo más importante serán los efectos que produce esa verdad. ¿Cómo se representa el celoso esa verdad? ¿A qué lo obliga esa verdad?

"No existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas" (Nietzsche, 1976:431). La *celopatía* en tanto modo de relación deviene en un saber *perspectivesco* más sobre un otro imaginariamente disolvente, instituido por un sujeto de conocimiento "adecuado". Es decir que entonces, como en todo rollo neurótico, para que haya Otro tiene que haber Uno, como norma y patrón de medida de un conocimiento obtenido a través de inmovibles malentendidos²². Si Uno quisiera tener diferentes puntos de vista sobre el Otro, tal vez

²² Ningún sujeto se plantea, súbita y espontáneamente como lo inesencial; no es lo Otro lo que, al definirse como Otro, define lo Uno, sino que es planteado como Otro por lo Uno, al plantearse éste como Uno. Por ejemplo, desde el feminismo radical en EEUU (Kate Millet, Adrienne Rich) o desde la crítica

antes debería tener diferentes puntos de vista sobre sí mismo. De cualquier manera, el celoso no es un amante del conocimiento (porque no se banca cualquier conocimiento), más bien parece ser amigo de la suposición, adepto a las musas o a un amor (y convengamos que no hay enamoramiento sin imaginación. “Es preferible no saber, pensar lo menos posible, no dar a los celos el menor detalle concreto. Desgraciadamente, a falta de la vida exterior, la vida interior tiene también sus incidentes” (Proust, 1999: V, 23). Quizás podríamos decir que los celos son un incidente dentro de la ficción que construye una imaginación ardorosa.).

Los celos no tienen como fin cercar la verdad, sino disfrazarla con un cierto saber mientras se sigue esperando siempre algo más. Lo que se llama pensar en el otro es pensar en la forma de saber lo que hacía o hace el otro, donde “lo-que-hacía” (o “lo-que-hace”) tiene un referente explícito: saber de su goce con terceros, es decir que el celoso brujulea un goce de otro orden, un goce de lo real. “Habría, entonces, dos realismos: el primero descifra lo «real» (lo que se demuestra, pero no se ve); el segundo dice la «realidad» (lo que se ve, pero no se demuestra)” (Barthes, 2014b:62). El celoso, a partir del segundo (las apariencias), intenta alcanzar el primero (el goce del otro). He aquí el punto de imposibilidad en que se entrampan los celos, y hacen a su vez a su condición de posibilidad. Este es el imposible que los celos prevén desmentir con su inquietud por la verdad. Aun así, el síntoma que revela los celos, lo que delata al sujeto en tanto tal, parece estar fundado, más allá de su impotencia para captar la verdad, en una imposibilidad de decir lo real. El sujeto jamás agota la situación de la que se ocupa, no logra acabar con lo real, que contraría a toda representación. Lo categoriza, lo explica, lo interpreta, identifica sus mecanismos y sus lógicas, emite hipótesis antagónicas, pero sin jamás fundirse con lo real, que (como dijo Lacan) sólo puede “decirse a medias”.

El sujeto, entonces, seguirá a la espera de encontrar el goce de su objeto, el cual, como cualquier otro goce en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña (de ahí que a este sujeto

lesbiana de cuño materialista francés (Monique Wittig), se sostiene que el patriarcado está fundamentado a partir del principio de la heterosexualidad obligatoria. Es decir, que se asume no sólo la división binaria de los sexos sino también la heterosexualidad como la única sexualidad posible, natural para facilitar la reproducción humana y a la base de toda organización social. Sin embargo, para que no se produzca el retorno de lo Otro a lo Uno, es preciso que Uno se someta a ese punto de vista extraño (Beauvoir, 2007: 20).

no le atraiga la idea de una relación de amor sobria, moderada, circumspecta). “¿Será el placer un goce reducido? ¿Será el goce un placer intenso, más tenso e intranquilo?” (Barthes, 2014b: 30). De todas maneras, creemos que el placer es extensivo al goce tanto como le es su opuesto, con lo cual habrá siempre un margen de indecisión para definirlo, y la distinción que hagamos entre uno y otro no podrá ser fuente de seguras clasificaciones: nos deslizaremos de un sentido a otro acaso sin advertirlo.

El goce, aunque está articulado con el deseo, es otro tema. Y reconoce una causa que no es la del deseo. Si el deseo surge causado por la pérdida de objeto, la causa del goce está en el significante. ¿Cómo saber dónde y con qué gozar si no disponemos del significante? El goce del celoso está a la espera de encontrar *el significante* del goce de su objeto, porque es allí donde el límite será más nítido, bajo la forma de una materialidad pura: la lengua, su léxico, su métrica, su prosodia. Cada pedazo de nuestro cuerpo está nominado por algún significante, sucediendo lo mismo con cada pedazo del cuerpo del otro. Se supone que la disposición de este significante es lo que nos permite saber qué hacer cuando nos disponemos al goce. Pero “el significante es necio, y hasta es la fuente misma de la necesidad, porque yerra siempre el referente al que busca y espera aludir, porque algo real resistirá siempre al movimiento del significante por atraparlo; es lo que mantiene la relación habitualmente imaginaria entre los sujetos, que es necesaria, pero a costa de la necesidad, de perder la posibilidad de ver y captar muchas cosas que permitan producir algo nuevo” (Rodríguez, 2006).

“Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo aparece velada. Este cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo” (Lacan, 1966). Lacan describe el goce a partir de lo básico: cómo se lo percibe y se lo experimenta en el cuerpo. Al tratarse de algo observable, es imposible no gozar. El goce gasta, insume energía libidinal, algo se pierde con ese consumo suntuario, y se destaca “donde comienza” el dolor. Quizás debamos aclarar que suele haber una cierta vulgarización psicoanalítica para la cual el goce sería en sí mismo dolor, sufrimiento: puede serlo, sí, pero no siempre.

De cualquier manera, transitar ese duelo por un otro, cuyo correlato es la rivalidad con un tercero, implica suponer (y asumir) un goce del objeto de amor al que se quisiera acceder —y el celoso lo hace a través de la fantasía (en la) que (se) pregunta

cómo goza el *partenaire*. El sujeto siente que hay un goce que le pertenece, al que sólo él tiene derecho, pero del cual disfruta un tercero. Se promueve un interés en un goce supuesto, con una consistencia plena y atormentadora para el propio sujeto. Esta división del goce remite a la condición básica del celoso. Al referirse al goce del Otro, Lacan plantea una cuestión radical: no hay acceso al goce del Otro. El goce es “de sí mismo”, goce del propio cuerpo cuando resalta una pléyade de estrellas. “De lo que le pasa al otro vamos a hacer mil interpretaciones, vamos a creer y a querer creer mil cosas, pero, por lo general, ni el otro mismo sabe qué le pasa. El goce del otro se desarrolla como fantasma neurótico; esa ilusión neurótica de que, mientras uno no goza, el otro sí goza” (Rodríguez, 2006).

Podríamos preguntarnos, ¿qué tipo de deseo se sostiene en esta suposición de goce? Quizás el sujeto mismo debiera preguntarse por su propio deseo (que no es subjetivo ni existencial, sino nietzscheano: *¿qué significa esto para mí?*), pero no lo hace y se orienta más bien a la inversa: los tipos de celos que aquí describimos apuntan a aprehender —con el saber de un significante, como herramienta fallida— eso que, supuestamente, el objeto de amor experimenta... y, luego, calla u omite.

“Comprender que todo el mundo se ama más a sí mismo que a su prójimo” (Eurípides, 2008: *Medea* 86) puede ser una de las razones a partir de las cuales se despiertan las semillas celosas. El sujeto celoso desarrolla la capacidad productora de cosechar brotes de espejismos donde sólo se ven suelos desiertos. Acaso la característica más destacada del desierto sea (estar hecho de) la ilusión de que está vacío (desierto, precisamente) cuando en realidad está lleno de gente (y cosas, claro) que merodean sin rumbo fijo. Un desierto se consigue generando la ilusión de lo infinito al alcance de la mano, un espejismo. Lograr hacer germinar grandes ensueños en los que ni el que persigue puede alcanzar al perseguido, ni éste huir de aquél. De esta multiplicación rizomática surge un florecimiento de verdades en el que el otro se constituye como el desierto de su anhelo. A partir de ese momento, el sujeto, objeto de ultraje, llama a gritos a los juramentos, invoca la fidelidad prometida en los comienzos. Los celos son una relación, un modo de relación particular en el que algo (quizás una estipulación, una familiaridad, un “juramento”) se ha fragmentado o agrietado. Precisamente a partir de esta cesura (por parte del celoso) la relación adquiere nuevas

condiciones sin las cuales ya no sería posible la relación. Al sujeto le es imposible no cometer los errores que lo constituyen en tanto celoso. ¿Qué ha cambiado desde entonces? ¿Por qué (y desde cuándo) “las antiguas alianzas ceden el paso a las nuevas” (Eurípides, 2008: *Medea* 76)? Lo que le importa en un primer momento es saber si en su objeto amado se ha desvanecido la seguridad en los primeros juramentos, pero no puede ver más que las sombras de lo que desea el otro, y a este otro como una fruta más de algún tercero, y mordida.

Cuando el pacto fantasmático se resquebraja por la aparición de la imagen de un tercero, sobreviene esta especie de crisis en la concepción que tiene el sujeto acerca de su relación con el objeto. No encuentra la “verdad” por afinidad ni buena voluntad sino *traicionándola* mediante signos involuntarios (cfr. Deleuze, 2005a: 3): para comenzar y mantener su actividad *celo grávida*, el sujeto debe volverse contra sí mismo, contra las certezas que había acumulado hasta el momento. El entonces celoso fragua artificios contra las verdades que construyó e hicieron posible la relación con el otro, y contra el otro (contra lo que este le quiere presentar de sí). De manera que el padecimiento lo vuelve a enlazar a su objeto de amor de algún modo particular, íntimo, inefable (o más aún, sin poder ser dicho más que entrelíneas). Los detalles (que se suman a la historia en común y hacen a la historia de su íntima voz) acosan al propio sujeto (si es que no salen de su silencio, y pueden llegar a acosar también al objeto), y lo conducen a un estado crónico de incredulidad, agudo, abusivo, obsesivo por dilucidar esa ocasión *propicia* en la que el objeto encuentra (o ha encontrado hace unos instantes) un nuevo deseo en su relación con un tercero. Todo lo que (se) busca es construir la escena que permita dilucidar el deseo de su objeto en *esa* ocasión efímera, de instantánea permanencia.

Lo que presenta el otro en tanto instante de placer con un tercero es leído como un texto que debe ser puesto bajo la mira. Quizás porque la posibilidad del amor es más placentera que la consumación, quizás porque entonces la posesión y el amor son estados que se excluyen mutuamente. No nos referimos a un modo indirecto de producción (por parte del objeto), sino de consumo (celoso). En este sentido, “la crítica se ejerce siempre sobre textos de placer, nunca sobre textos de goce” (Barthes, 2014b: 32). “Cuanto más una historia está contada de una manera decorosa, sin dobles sentidos, sin malicia, edulcorada, desarrolla soberbiamente el placer del texto, y es mucho más

fácil leerla invertida” (Barthes, 2014b: 39). Al celoso no sólo le resulta fácil leer de ese modo, sino que también le resulta tentador. Cuando se está atravesando el placer no hay crítica, porque esta (si pretende honestidad moral) se da contra aquello que produce improductividad, conformidad, tranquilidad, y por eso sólo aparece desde afuera, prospectivamente, disconforme. Todo lo que no (le) resulta simple, (le) parece impío; y “todo lo que hace reflexionar mucho, llega a hacerse sospechoso” (Nietzsche, 1976: 37). La profusión de detalles acosa hasta su inagotable corroboración, con lo cual es imposible lograr un instante de sosiego. Se sabe que no hay nada peor para un deseo que su satisfacción. Este estado de incertidumbre fatal, esta disposición para la hipótesis contraria y esta dificultad para la verificación de conjeturas es vista como propia del ridículo. Por este mismo exceso, “el placer verbal sofoca y balancea al sujeto en el goce” (Barthes, 2014b: 17). Si aparece un obstáculo epistemológico que no permite encajar la interpretación con el resto de las piezas de la escena, el celoso se volverá sobre otros detalles anodinos que le consientan continuar con la reconstrucción fiel de lo que espera. El texto que omite o suplanta, deshace la nominación, y esta defección lo acerca al goce. En el momento en que hay que (omitir) nombrar, la ficción de placer que exhibe el otro queda capturada por un habla social, proviene de un lugar extraño, está sostenida por un sociolecto con el que el celoso no se identifica. Lo que el texto dice con el nombre es la ubicuidad del placer, la atopía del goce. (¿Cómo podría el texto del objeto de amor escapar a la confrontación entre ficciones, a la guerra de los sociolectos?) Se produce una desaparición del placer y una progresión del goce. Es entonces que lo que era un texto de placer (colmado, eufórico, que contenta), pasa a convertirse rápidamente en un texto de goce, que pone al sujeto en estado de pérdida, lo desacomoda, le interrumpe la congruencia de sus gustos, le hace vacilar los fundamentos de la relación, y hasta pone en crisis el saber que tenía sobre ella (esto es, su lenguaje), con lo cual lo obliga a reconstruir narrativamente el eslabón omitido.

En tanto “escritor de goce comienza el texto insostenible, el texto imposible. Pero no se puede hablar *del* texto, sólo se puede hablar *en* él a su manera, así como tampoco se puede hablar *de* los celos sin entrar en un plagio desenfrenado” (Barthes, 2014b: 32).

“Un texto sobre el placer sólo puede ser corto (así como se dice: *¿eso es todo?*), porque el placer únicamente se deja decir en forma indirecta a través de una reivindicación (yo tengo derecho a ese placer); pero su lectura siempre está

prolongándose, rellenando interminablemente lo que (se cree que) falta. Es decir que todo texto sobre el placer puede tomar muy bien la forma de una deriva, un devenir: será dilatorio, será siempre una introducción a aquello que se escribirá jamás” (Barthes, 2014b: 27). Por otro lado, el texto de goce surge siempre de una falta de equilibrio, bajo la forma de un escándalo (“no por inmoral, sino por *atópico*”), a partir del cual el sujeto, lejos de apaciguarse, se transforma en una “contradicción viviente”, un sujeto dividido estresado, que goza simultáneamente, a través del texto, de la consistencia de su yo y su caída espiralada (cfr. Barthes, 2014b: 31). Sin embargo, no se priva totalmente del placer del texto que le presenta el otro en su relación con un tercero; más bien goza la lectura de ese texto de placer precario, como todo placer. Sabe muy bien que no son más que palabras, pero de todas maneras se conmueve. No le interesa tanto el aspecto inmoral (si es que lo hay) de la relación que su objeto de amor establece con terceros, sino más bien determinarlo, ubicarlo, otorgarle un estatus, un nombre.

La pequeña moneda lógica que sostiene el vínculo entre ambos tipos de texto, y que fundamenta la coherencia interna de la narración total, sólo puede caber entre determinadas ranuras, falseadas, sólo así puede caer entre sus intersticios. Los intersticios que se forman entre ambos textos son sus ligaduras, sus goznes. “La avidez misma del conocimiento lo arrastra a sobrevolar o a encabalar ciertos pasajes (presentados como “aburridos”) para reencontrar lo más rápidamente posible los lugares quemantes de la anécdota (que son siempre sus articulaciones): lo que hace avanzar el develamiento del enigma o del destino de la relación” (Barthes, 2014b: 19). El celoso (se) salta impunemente ciertas descripciones, ciertas explicaciones, ciertas consideraciones, precipitándose sobre los ripios de las frases que le entrega el otro. En este sentido, la fuente o figura del placer opone aquello que es útil para el conocimiento del secreto y aquello que no lo es; es una fisura producida por un simple principio de funcionalidad, que no se produce en la estructura misma del discurso, sino en el momento de su consumo. El otro, su autor, no puede preverla. Lo que el celoso lee y no lee de los relatos del otro son sus articulaciones, y es esto mismo lo que produce el placer. Lo que produce el placer de quien cela no es directamente el contenido del relato de su objeto de amor, sino más bien las rasgaduras que le impone mientras lo va leyendo.

Una vez olvidado, “felizmente descartado el obstáculo”, el celoso se siente más cerca de un hecho inasible. Se reacondicionan rápidamente las piezas y el

sistema productivo de la máquina de narrar continúa funcionando. Una selección arbitraria (no intencional) de los detalles permite construir esos relatos tan complejos y engorrosos hasta ir dándole la razón. Por supuesto, “toda elección (y selección de detalles) está limitada por la facticidad” (Femenías, 2008), con lo cual no hay postulado metafísico de creación *ex nihilo*, sino que las sospechas remiten de un modo figurado (esto es, según el modo de aparición del cuerpo erótico) a lo que se haya sensibilizado en el sujeto. Siempre la actividad de los celos queda tributaria de la experiencia, esa aventura jamás evidente. Como un “paranoico (que) percibe el mundo exterior, y la impresión que recibe lo incita a dar razones, explicando sus alteraciones y su relación alterada con el mundo” (Freud, 1993: 69). “El paranoico consume y produce textos sofisticados, historias desarrolladas como razonamientos, como exigencias secretas” (Barthes, 2014b: 83). Pero la visión dinámica y monotemática de este curioso no se limita a recibir pasivamente un espectáculo-dato, sino, por el contrario, elige (acaso sin querer) qué cosa *ver* en cada oportunidad, qué vale la pena traer a primer plano y qué debe permanecer como fondo. “Se adiestran los sentidos para *considerar lo ignoto como si fuera conocido*, adquirir destreza con lo inesperado y lo sorprendente, y habituarse a la falta de hábitos sólidos” (Virno, 2008: 104). Ya no tiene una conciencia serena, sino que, contemplando lo inesperado, vive en medio de una tempestad de datos a organizar. Así de paradójica es la naturaleza de los celos: colocan al sujeto en una especial atención, una detenida escucha en los fonemas, las locuciones, sentencias, pausas, escansiones, cortes, recurrencias del objeto amado, creyendo que le traerán paz, cuando, en realidad, lo enloquecen más.

Todo este cauce de inquietudes insatisfechas en busca de algún arcano deseo del otro (le) hostiga hasta el hartazgo. Probablemente el sujeto permanezca impassible durante todo el proceso de indagación, persistiendo mudo en la tamización de las palabras que obligan al otro al supremo oprobio: *contradecirse*. Con la repetición los enunciados del relato van deslizándose en la contradicción. Hacen del otro un extranjero con doble ciudadanía: “¿quién sería capaz de soportar la contradicción sin vergüenza?” (Barthes, 2014b: 12). Sin embargo, a pesar de todo, este otro que hace de su placer una historia es *también* un contra-héroe. Pero, claro, el placer del objeto de amor no asegura la existencia del placer del sujeto. Es preciso que este rastree las huellas de su placer, sin saber dónde está aquel. Se crea entonces un espacio de goce. “No es la persona del otro lo que necesita, es el espacio: la posibilidad de una imprevisión del goce, el goce de una

desfiguración de la lengua del otro: que las cartas no estén echadas, sino que haya juego todavía” (Barthes, 2014b: 13). Quiero decir, aunque los hechos que el objeto relata hayan sucedido hace mucho tiempo atrás, el celoso necesita volverlos al presente cada vez.

De este modo el sujeto se ubica, respecto del *partenaire*, en posición de fiscal y juez, dado el sentimiento inquisitorial que lo caracteriza. Y su método de poner en forma el saber se apoya en la búsqueda de la confesión, como dispositivo que siempre puede ofrecer en falta la información buscada, porque (se sabe) “las confesiones dejan grandes intervalos en blanco” (Lutereau, 2013). Aparecen preguntas habituales que apuntan menos a buscar una respuesta que aporte un dato que al propósito de sostener una versión del deseo que la ubique en la escena como excluida. Es más, este dispositivo necesita de la mentira: ¿cuáles serían, entonces, las mentiras (que funcionan para el celoso como las verdades) más convenientes, más eficientes, más convincentes? O tal vez, mejor dicho, la confesión es un dispositivo acerca del saber de la omisión: algo que se dice a través de la palabra que falta. Así como lo primero que se nota en una lista son las omisiones (Borges dixit), lo primero que nota el celoso en el discurso del otro es lo que calla. Por eso decíamos que quizás sea mejor referirse a omisiones, y no tanto a mentiras. El celoso intuye que, como en toda estructura narrativa, lo que no se cuenta es más importante que lo que se cuenta. El celoso es aquel cuya sensibilidad por las palabras lo lleva a intuir faltas, silencios, refugios, susurros, digresiones, elipsis, espacios en blanco allí donde tal vez nadie los nota. Sabe precisamente que el silencio es la mejor guarida. En este sentido, para el celoso, el lenguaje es otra piel, le marca otra sensibilidad a la que se le debe prestar atención en su relación con el objeto amado.

El celoso, entonces, se transforma en aquel que sabe leer, y que tratará de interrogar ese saber leer, hasta donde entendemos, completando la carencia del bien decir del otro. Dicho de otro modo, el celoso interroga porque (intuye que) sabe leer bien a su objeto (cfr. Lacan, 2012: 535). Sin embargo, el bien decir no es nada sin el saber leer; es más, el bien decir se funda sobre el saber leer. Si nos atenemos al bien decir, no alcanzamos más que la mitad de aquello de lo que se trata (cfr. Miller, 2011). Acaso el sujeto celoso busque un saber leer que conduzca a un bien decir que lo calme. Bien decir y saber leer están del lado del celoso, son propiedad suya, pero en el curso cotidiano de la experiencia celopática se trata de que bien decir y saber leer no se

transfieran al objeto de amor analizante: debe cuidarse disfrazando continuamente los propios celos, porque puede obligar al objeto a enmascararse, guarecerse en otro bien decir. (Este arte de bien decir es una posible y brevísima definición de esa disciplina tradicional que se llama retórica.) Ciertamente el celoso está atento a la retórica, pero no se detiene en ella, porque parece que lo que hace la diferencia es el saber leer. La actividad celopática, entonces, no es solo cuestión de escucha, también es cuestión de lectura interpretadora. En el campo del lenguaje el sujeto toma su punto de partida de la función de la palabra, pero la refiere a la escritura. Así como hay una distancia entre pensar y hablar, también hay una distancia entre hablar y escribir, y en el paso de una a otra algo irrecuperable se ha ido. Por ejemplo: detengámonos en la diferencia entre leer en silencio y leer en voz alta. Quien cela (se) construye una historia que no puede contarse en voz alta, en este sentido, es inefable. En esta distancia opera el celoso, entre lo que lee en silencio y su bien decir, y es esta diferencia lo que intenta explotar.

Escucha, lectura, escritura. Imaginemos que este sujeto celoso, maestro de la ficción, concomitante a su lectura, va escribiendo una especie de policial en su relación con el otro: juega al detective, buscando (e inventando) pistas jaspeadas para encontrar al ladrón (o al asesino). Este otro se le aparecerá como un sujeto ingente, borroso, que va dejando huellas, y al que no se lo alcanzará más que guiándose por intuiciones que se van enhebrando de modo racional. El celoso conceptúa al otro con inauditas concatenaciones con el fin de corresponder creativamente a la impresión de su poderosa intuición (cfr. Nietzsche, 2015: 360). Se forja así una especie de pseudociencia en la que todo tiene que ver con todo, con todo lo mismo que se suponía de antemano. La experiencia del celoso nos da cuenta de la imaginación creativa que tiene el ser humano en la producción de hipótesis respecto del campo experiencial. Aclaremos: no es que una realidad sustituya a la otra, sino que son dos tipos diferentes: la realidad psíquica y la realidad exterior no se anulan entre sí. De ahí que quizás lo importante sea ver los efectos de la una sobre la otra. Por eso, no nos interesa trabajar con la realidad exterior, sino que intentando dejarla entre paréntesis, damos por sentado que en la realidad psíquica está también la realidad exterior, que se puede ver la segunda desde la primera. Ese es otro problema, porque esa realidad psíquica está jugada en el interior del discurso junto a otros modos de la realidad. Con lo cual, “el problema de la sustitución de la realidad exterior por la psíquica ha llevado a pensar que en el inconsciente está la

realidad exterior, nada más que deformada; cuando en el inconsciente lo que hay es otro orden de realidad, que tiene su propia materialidad y que entra o no en contacto con la realidad exterior a través del preconscious pero nunca en forma directa, y que además ingresa en el inconsciente sobre la base de la metabolización de los elementos del exterior” (Bleichmar, 2010: 289).

Ahora bien, el móvil de todo policial es preguntarse ¿quién es el asesino? ¿Quién buscó a quién para perpetrar el hecho? ¿Cuál es la historia (que nos es) ocultada y desconocida del otro? ¿Qué calla o (nos) señala el otro? ¿Quién quisiera ser detective? La pregunta conduce a (la obsesión por) el misterio del deseo del otro, aunque no hace lugar a la posibilidad de reconocerlo como un semejante y, al mismo tiempo, como alguien distinto. Cuando decimos "como alguien distinto", queremos decir con el poder preguntarse qué necesita el otro. El celoso hurga en el deseo del otro sin *sentir* la necesidad de contemplar sus necesidades; no le queda resto de pulsión para ver qué le pasa al otro. Sin embargo, “la exigencia de este estilo de deseo sólo puede satisfacerse en una captura inagotable (perpetuamente postergada) del deseo del otro, perseguido hasta en sus sueños por los sueños del sujeto” (Lacan, 1981/1953-54: 323). “Celosos hay que, por espiar a su amada, se acortaban el sueño y el descanso” (Proust, 1999: V, 94). Se sabe que no hay nada peor para un deseo que su satisfacción. El celoso desconoce las causas del deseo del otro, aunque sí está segurísimo de *sentir* los efectos que han repercutido en sí mismo. Las causas de sus propias maquinaciones son los efectos de la relación que *su* otro (aparentemente, imaginariamente) tiene con algún tercero. Puede resultar paradójico, porque el sujeto, con el mismo movimiento de desatención, busca anticiparse a la pérdida de su objeto de amor, asociado a la herida narcisista que esto implica. Los celos son una búsqueda de sentido, una búsqueda de seguridad; una respuesta anticipatoria ante la posibilidad de pérdida, ante la cual el sujeto se considera preventivamente habilitado para actuar. Aun así, siempre se ve llegando tarde a dar cuenta de los hechos, por eso sólo puede reconstruir imaginariamente escenas, transcribir palabras en imágenes, inventar secuencias en su “descubrimiento” del otro. Es más, como vimos, esta respuesta anticipatoria puede entenderse como el protegerse de eventos que en el pasado antecedieron a episodios de pérdida o competición.

Estos misterios en los que el deseo del otro se le presenta van configurando una espiral de incógnitas, elipsis, desencuentros y desconocimientos,

sobreentendidos y malos entendidos. El celoso siente que hay un conocimiento del otro que se le escapa (y sin darse cuenta cree que narrando puede remediarlo). Tal vez la imposibilidad de narrar de manera exhaustiva denote que desde el comienzo estamos éticamente implicados en la vida de los otros, y que ese yo narrativo-narrado tiene un límite con el que a su vez mojonea a los demás. Atravesamos los límites éticos cuando negamos lo que podría llegar a impactarnos del otro fuera de lo narrable. ¿De qué se tratan esos límites? En rigor, el celoso sabe que “la verdad de la persona”, además de decepcionante, podría llegar a ser más clara en momentos de interrupción, detención o indeterminación de articulaciones enigmáticas que no pueden traducirse narrativamente con facilidad. Así, por ejemplo, si en nombre de la ética el sujeto le exige (ni siquiera violentamente) al otro que ejerza cierta violencia contra sí mismo, y lo haga delante suyo por medio de un relato de sí o una confesión, sostiene y da cabida a la interrupción. Pero no olvidemos que quien persiste en ese relato se asemeja más a la sombra de un confeso que a la de su objeto amado.

Transitar los celos: ese deseo de saber

El acceso de celos que sufría, nacido de una sospecha nueva, era nuevo también, o más bien no era más que la prolongación, la ampliación de aquella sospecha (Proust, 1999: V, 75).

...eran infinitas mis curiosidades celosas (Proust, 1999: VI, 105).

...ese deseo de saber que me obliga a llevarla al territorio de mi imaginación (Gonzalez, 2021: 73)

Después de todo, al menos después de un trecho, se advierte (la obviedad de) que los celos exhiben cuál es la relación que estaba construida desde antes, cuál es la relación que se interrumpe por otra, y qué relación se funda en medio de esa interrupción, en medio del sujeto y el objeto. Parecería que el problema es que no se ama como Cordelia o no se ama más que siendo afectado por lo inconsciente; y entonces se propone un amor como la relación del yo con sus objetos de placer. En este sentido, el celoso no es pensable sin la articulación entre el yo y lo inconsciente, es más, es un “sujeto *del* inconsciente deseante” (Bleichmar, 2010: 19). Puesto que lo que caracteriza al inconsciente es la ausencia de sujeto, de intencionalidad, los celos son deseos sin sujeto, desubjetivados, pensamientos sin sujeto, que lo anteceden y forman parte de un espacio que no es el de la subjetividad reflexiva. Son pensamientos que lo habitan, cuyo origen desconoce, cuya presencia le es extraña; “pensamientos que más que ser pensados por el sujeto se apoderan de él, se posicionan en él y circulan en modos fijados” (Bleichmar, 2010: 21). Hasta pueden llegar a cambiar la polaridad de una relación, y llevarnos a creer que “nuestros parientes más íntimos son nuestros más crueles enemigos” (Esquilo, 2010: *Agamenón* 234).

Como no podemos saber sin transformarnos, desarrollamos algún sentimiento sobre aquello que se significa (incluso peyorativamente). Es imposible establecer ningún tipo de significación acerca del mundo sin la apertura de líneas libidinales sobre este. El sujeto no debe aprender únicamente a amar a sus “enemigos”, sino que además debe aprender a aborrecer a sus “amigos”, sus afectos. Como si para

comprender más acabadamente la relación con su objeto, en algún momento el sujeto tuviese que comenzar a depreciarlo, asumiendo que no sabe nada de amor quien no ha tenido que despreciar lo que más amaba (Nietzsche, 1976: 44). Necesita desapegarse de algún modo para conocer mejor a su objeto de amor. En otras palabras, el trabajo celopático requiere no sólo amar, sino también depreciar al otro, suponiéndolo en situaciones a partir de las cuales el celoso (cree que) lo odiaría. Acaso el inconsciente le interprete que sus celos son una manera de defenderse de ese nuevo amor que siente por su objeto; en ese caso, su celopatía es una proyección del temor que siente por dejarse enamorar otra vez (del mismo objeto).

En los celos se mezclan, en una oscilación de sensibilidades frente al mismo objeto, un amor abierto, indisoluble, y un rencor sigiloso, prudente. Ahora bien, aunque en los celos haya una cierta hostilidad innegable hacia el otro, no creo que podamos afirmar que llegan al odio, como en el caso de la envidia (cfr. Bleichmar, 2016a: 98). “Nada he hecho por odio, sino todo por amor”, se justifica el sujeto²³. En aquellos momentos en los que el celoso pende, acercándose y alejándose de su objeto, adorándolo y rechazándolo, (se) tiene la expectativa de que queda amor debajo de los insultos. No obstante, como dijimos hace un momento, no creo que podamos afirmar que haya odio hacia la cosa amada, sino más bien un cierto desprecio hacia la propia existencia y la recriminación de que esta haya mutado en celópata. Más que odiar al otro o tener apetito de venganza, el despechado le reprocha el despertar tortuoso que ha sufrido su vida.

“¿Qué es eso que los hombres llaman amor?” Quizás el amor es demasiado decir. Si bien “amor” es una palabra polisémica y abarca experiencias disímiles, son cuestiones a discutir (acaso irresolubles) si la posesividad, los celos y el egoísmo constituyen rasgos opuestos o consuetudinarios a los que suelen atribuírsele. Pablo de Tarso, por ejemplo, en la *Epístola a los Corintios* (I, 13) dice que “el amor es paciente, es servicial; el amor no tiene envidia, no hace alarde, no se envanece; el amor todo lo disculpa, todo lo cree”. Quizás... O quizás sea precisamente “la más desinhibida expresión de egoísmo” (Nietzsche, 2011, 80). Spinoza, por su parte, afirmaba que “el amor puede tener exceso” (Spinoza, 1996: 209), y a menudo ocurre que los celos son interpretados como sucedáneos de un amor excesivo, porque, claro, no se puede sentir

²³ Shakespeare, 1978: V, II.

celos de quien no nos provoca amor: es condición necesaria de que el sujeto ame o al menos haya (sido) amado por *ese* otro. Aun así, siendo cuestiones entrelazables, creemos que los celos remiten a leyes laberínticas, a repeticiones, a fórmulas que nos permitirían ofrecer una introducción a una cierta caracterización general, y el amor no.

Precursoramente Spinoza insistía en que puede haber *simultaneidad* de amor y de odio hacia su objeto, acompañados por la *idea* de un extraño del cual se envidia la “intimidad” que el celoso imagina que tiene con su objeto amado. Etimológicamente, un tercero *se ha introducido profundamente* en el (íntimo) deseo de su objeto. A medida que vayan surgiendo novedades, la nueva relación se va transformando en una relación fractal, en la que su objeto amado parece replicar (con su tercero) la intimidad que tiene con él mismo. El sujeto no cesa y presume de su capacidad perceptiva, enfrentándose cada vez con “la opacidad del espejo respecto a la posibilidad de reflejar algo que no sea lo que tiene delante” (Bleichmar, 2016a: 71). Lógicamente no será la misma (clase, tipo, nivel de) intimidad, pero no importa tanto eso sino el hecho de que le resulta inalcanzable, incognoscible, inevitable. Hay un aspecto de su objeto amado que le resulta inaccesible, y no necesariamente en relaciones ajenas a las que comparte con él. El celoso está persuadido de poder captar una información “correcta”, tiene una confianza invencible respecto de la posibilidad de conocer lo que ama, pero no puede, porque *no se puede con la opacidad* del otro. Es decir, la opacidad no es registrada como tal en los funcionamientos persecutorios en los que (se) tiene la convicción de que (se) sabe con claridad *cómo es el (deseo del) otro*. Por otro lado, las suposiciones parecen cobrar tanta vida que no se reconocen fisuras ni brumosas en el registro del (deseo del) otro. El reconocimiento de la opacidad está excluido en la dinámica de las celopatías; con lo cual, se van constituyendo dos mundos tajantemente divididos: ángeles y demonios frente a los que el *partenaire* sospechado ejecuta acciones que él mismo desconoce, por oposición al fiscal celopático, aquel sujeto “puro” que sabe perfectamente lo que sucede en la cabeza del otro.

Sin embargo, al sujeto le cuesta admitirse (en) tal condición, al menos ese saber queda fundado en fuertes sospechas, en certeras sospechas que tardará en olvidar. Para el celoso no existe opacidad, y si cree que se encuentra establecida, su investigación va en vistas a borrarla, hacerla desaparecer. Para colmo, desconoce que el otro es un objeto que se caracteriza porque se sustrae a medida que se lo conoce (aunque esto también es cierto para el conjunto de las ciencias). “En la medida en que el objeto

es conocido, aparecen aspectos que no son conocidos o que son incognoscidos, con lo cual siempre la aproximación al objeto implica una sustracción. Desde ya que también, en este proceso, hay un incremento del conocimiento, pero sólo al mismo tiempo que se descubren los límites del conocimiento previo” (Bleichmar, 2016a: 132).

Por otra parte, además, el celoso no comprende la imposibilidad de la proporción sexual; y se conduce con la pretensión de un amor sin sufrimientos, inmutable, espejable. Y “por el hecho mismo de que la complementariedad sexual no tiene inscripción es que no cesa de escribirse” (Spivacow, 2016: 43). Especula que ese tercero ha constituido una relación simétrica y equivalenciable a la que él mismo tiene con el objeto amado. Asume que si está con el tercero, subestima su propio amor. El celoso, entonces, cree en las simetrías y las equivalencias; puesto que (ya en parte resignado) pretende por parte de su objeto exactamente el mismo grado de consideración o atención que él cree darle. La cuestión no tiene que ver con el otro, sino con la dinámica interna del amor. Los celos demuestran que hay una disimetría irremediable entre amar y sentirse amado. Este conflicto no sería otra cosa que el estado moral de la diferencia; y esto porque cada vez que no es táctico, adrede, consciente, se puede señalar en el conflicto “la frustración del propio goce, el fracaso de una perversión que se aplasta bajo su propio código y no sabe ya inventarse: el conflicto siempre está codificado” (Barthes, 2014b: 23). La diferencia no es lo que oculta o edulcora el conflicto, más bien todo lo contrario: lo reafirma. Ante estas vicisitudes, el sujeto siente y padece las diferencias; ha aprendido a tener enormes dificultades para tolerar las diferencias, al mismo tiempo que se le impone el pudor por todo el ardor que sufre. Ese amor que se le niega intermitentemente lo siente más (apetecible) que nunca: lo hiere y lo seduce. Por eso imagina símbolos peligrosos en cualquier sitio y *casi* en cualquier extranjero. (Decimos *casi*, porque también considera que no todos están a su propia altura para disputarle el deseo de su objeto. ¿Acaso la cultura enseña a valorar determinadas relaciones y dejar otras de lado²⁴? Es entonces cuando el celoso puede sentirse amenazado no sólo por (la idea de) un tercero, sino por una actividad del objeto (sea doméstica, laboral o de pasatiempo). Con el tiempo, ese tercero (o esa actividad del objeto) refleja lo que el celoso decía (y quizás en secreto o sin advertirlo deseaba) previamente “ver”. “El relato va llevando a cabo una acción que presupone al otro,

²⁴ En este orden de ideas, los comportamientos celosos específicos varían enormemente a través de las culturas... debido a la gran diversidad de creencias [reglas y auto-reglas] humanas sobre (1) lo que constituye una relación valorizada, (2) lo que constituye una amenaza a tal relación y (3) lo que se debe hacer para proteger una relación amenazada.

postula y elabora al otro, se da al otro o en virtud del otro, incluso con anterioridad al suministro de cualquier información” (Butler: 2009; 114). Cualquier forma de ser de aquel otro, cualquier cosa que haga, siempre encaja en lo que el celoso ya estaba esperando que fuera o que hiciera. Y esto no implica necesariamente un impulso por expulsar al tercero: a veces se ama en función de los peligros que (se cree que) acechan las propias relaciones²⁵. Y quizás también nos lleva a aceptar que quien cela nunca lo está respecto de un único otro, sino que se encuentra diversificado en varixs otrxs con lxs que mantiene relación. Como ya hemos visto, desde la figura de la madre como primer sustituto privilegiado para frustrar el narcisismo del celoso, la experiencia celopática siempre latente puede actualizarse en función de cualquier nuevo objeto de amor. En todo caso, quizás no baste con tener ocasionalmente celos para convertirse en un sujeto celoso, sino que deben aparecer con recurrencia, sistemáticamente, en cada relación que el sujeto establezca.

Spinoza, al definir a los celos en su *Ética*, sostiene que “si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho que aquel con el que estaba unida a él, será afectado de odio hacia la cosa amada, y envidiará a aquel otro” (Spinoza, 1996: 131). La *actividad* nunca se trató de fotografiar un momento, o purgar un acontecimiento cristalizando una imagen, aunque las imágenes sí podían marcarle puntos ciegos y puntos de giro en la narrativa de una relación. Acercándonos a lo que dice Spinoza, los celos son producto de la relación que el sujeto establece entre imágenes distantes entre sí, pero familiares para él mismo, y a las que –por su propia cuenta– les encuentra vínculos indirectamente eslabonados. Esas concatenaciones de imágenes que arma el sujeto pueden ser interpretadas como *pequeños acontecimientos*, como una sucesión de instantes inhabitables por su velocidad. El celoso monta la imagen de la sospecha a partir de collages de imágenes; realiza –según su versión– trabajos de edición con imágenes *aparentemente* distantes entre sí. Abusa de las convenciones consolidadas efectuando cambios arbitrarios o incluso inversiones de los nombres. Al mismo tiempo, su amor (y/o desesperación) puede aumentar en proporción directa a los montajes que se suministra a sí mismo al imaginar que otro también pretende y alcanza a su objeto amado con la misma intimidad con que él lo hace. Es un ejercicio que incluye un cierto recelo por el disfrute

²⁵ Shakespeare, 1978: I, III: “Me amó por los peligros que había corrido, y yo lo amé por la piedad que mostró por ellos”.

ajeno. El sujeto ensambla imágenes dispersas, formando la imagen que espera dañarlo, y esperando formar luego (con más indicios) más escenas. “Se esforzará, cuanto pueda, en imaginar a la cosa amada unida a él lo más estrechamente posible, si imagina que otro desea para sí la misma cosa” (Spinoza, 1996: 131). Los celos surgen del esfuerzo que el sujeto hace por construir y consolidar con lógica minuciosa sus propias maquinaciones, ajenas a la situación material que intersubjetivamente pueda corroborarse. O mejor dicho, las situaciones no son ajenas al resto, pero sí la necesidad de relacionar entre sí los *pequeños acontecimientos* que va estableciendo caprichosamente el celoso, que siempre encuentra capciosidades en las palabras mudas que le presentan. Fabulando y confabulando se ilustra cuán arbitrario y útil es el intelecto consigo mismo. Hasta siente (acaso sin advertirlo) que se encuentra encerrado entre dos relaciones con su mismo objeto amado: una relación compartida y una relación imaginaria, una relación de cercanía y otra relación de distancia. Es así que el sujeto no puede sustraerse a la creencia de que lo pensado es lo realizado, no puede desprenderse de sentir el placer que ofrece esa omnipotencia de narrador.

Sin embargo, el celoso se vuelve paranoico al sentirse (un) ludibrio (más) de su objeto, y por eso mismo va narrando con voz *en off*, introspectivamente, la historia de los involucramientos del otro. Por el momento, esta narración también produce (la tensión entre el placer y la angustia propias del goce en) la construcción de un yo que se encuentra en esa búsqueda constante de afectar a un determinado otro. Al narrar siente avanzar, acortando las distancias, hacia su objeto de amor, al tiempo que se compromete, colocando en riesgo su propio yo. Una voz narrativa cuya función primordial y más intransigente es dar cuenta de sí mismo, ofertándose en un relato que no podría justificar cómo y por qué está siendo de ese modo. Sin embargo, a despecho de todo lo taimado, infamado y fraudulento de su actuar en su relación con el otro, este narrador dice la verdad, es honesto, no utiliza los celos como “estrategia para”, no los dispone para que actúen a su favor. La honestidad espontánea, inocente, indómita, de su inconsciente, lo compromete y lo obliga a brindarse ciento por ciento a su labor celopática. La verdad de su historia con el objeto amado pasará a depender siempre de ese argumento simétrico que el sujeto se cuenta a sí mismo, en secreto. Cuando traza una secuencia vincula un acontecimiento con otro, proporcionando motivaciones para ilustrar puentes entre ellos. En este devenir el “yo” narrativo se reconstituye cada vez que se lo invoca en la propia narración –algo que difiere de contar una historia sobre él.

Por supuesto, si (se) excluye al otro de la narración de su historia, el hilo se aclara, se vuelve continuo, pero ignorante de quién es él mismo, y entonces (se) “recluta al otro con miras a la escena de su propia opacidad para sí” (Butler, 2009: 97). En fin, alguna vez sabremos qué parte de ese “contar” es (un) actuar sobre el otro, una nueva producción del “yo”.

En términos generales, el celoso confunde descubrir con inventar; cree ir descubriendo huellas de los restos que los demás van dejando, cuando en realidad no hace más que inventarse una proliferación de las pistas y las verdades más convenientes que lo distraigan (pero manteniéndolo alerta) de cualquier encuentro material, sincrónico, con su objeto amado. Es decir que, en cierta forma paradójica y velada, el celoso aparecería como un fisgón que está abstraído del mundo, concentradísimo en su objeto y a su vez distraído de él. Su fijación puede llegar a ser muy curiosa, porque a veces no tiene más presente a su objeto que cuando está en ausencia de él. O a la inversa: estar con quien se ama y pensar en otra cosa es la manera en que tiene sus mejores pensamientos. Como cuando al momento de leer un texto que produce placer, uno se siente llevado a levantar la cabeza para ver otra cosa, y escuchar otras palabras. Este celoso es un contemplador microscópico, y sucesivamente telescópico, que se dispersa en detalles que corren por fuera de su relación material con el objeto amado, concentrándose más bien en lo que orbita en torno a este. La efusión de interpretaciones del sujeto envenena, ofusca, nubla su sensibilidad. Desde afuera, podríamos suponer que cuando no está con su objeto tiene esas horas dedicadas a la investigación. Necesita (hacerse de) tiempo para llevar a cabo su pesquisa psíquica. Produce (su propio) tiempo libre y de ocio (no de descanso) con horas de vuelo y divague persecutorio al servicio de lo instituido materialmente: conversaciones, gestos, rumbos que se realicen dentro de su relación. En este proceso productivo se constituye una dimensión temporal paralela, aparte, por fuera de la vida cotidiana del sujeto y su relación con el otro. “El liberarse del mundo de las obras permite que la *visión* se nutra de cualquier cosa, hecho, evento, reducidos, eso sí, a otros tantos espectáculos. El poder está menos en el ruido de los aplausos (que es el alboroto que autoriza) que en el espectáculo” (Virno, 2008: 101). Es cierto, tal vez no “cualquier cosa o hecho”, sino precisamente aquellos que considera acogibles, es decir, aquellos que pueden ser acotados por las categorizaciones reales o eventuales (que hace) del objeto. En el fondo, nadie puede ver ni creer lo que se le antoja, sino sólo lo que su bagaje teórico, su historia psíquica, le permite creer o, al

contrario, cuestionar. Estos hechos, y sus detalles, tienen que moldearse según orientaciones precisas para poder ser cualificadas como sospechosas. De este modo, el celoso transforma su relación con el objeto amado en una sucesión de *pequeños acontecimientos*, y no deja de vivir, de ver, de oír, de comprender, de sospechar, de esperar cosas extraordinarias que los alimenten. Es más, podríamos decir que “los más grandes pensamientos son sus más grandes acontecimientos” (Nietzsche, 1978, 570). La síntesis de su trabajo supone la efectuación de una relación de saber-poder capaz de producir la vida humana como fuerza productiva, entendida como una vinculación de estricta inmanencia (*i.e.*, las relaciones de poder y las formas de saber se localizan no *sobre*, sino que arraigan *en* las relaciones de producción). El celoso (lo) produce a partir de la posición de poder que le brinda el disenter respecto de la transparencia o la literalidad que le ofrecen las palabras del otro. Y así este otro se va componiendo a través de la fuerza productiva de este inspirado sujeto. Cuanto más instituido imaginariamente está el otro, más arraigadas están las relaciones (asimétricas) de saber-poder.

A lo mejor ya podríamos decir, si pudiéramos utilizar un metro “patrón” para medir violencias, que los celos si bien no se basan en el ejercicio de violencia física o de agresión sin más, sí pueden desembocar gradualmente en situaciones similares, entendiéndolos en tanto dispositivos disciplinarios que despliegan estrategias sintomáticas de violencia exclusivamente emocional (como interrogatorios, chistes, miramientos, comparaciones, tasaciones, aislamientos “consensuados”, presunciones, estadísticas, mapeos); es decir, como un modo de interpelar lesivo que no sale del terreno psíquico, ni tiene la contundencia de los daños corporales. El modo en que se produce el disciplinamiento de los celos porta el disfraz del amor. Una cosmética que no es diseñada sólo para el objeto, sino sobre una determinada situación en la que se encuentra envuelto el objeto: el sujeto, al acecho, comienza a prestarle atención a detalles particulares del paisaje que disruptivamente se repiten con cierta regularidad en la relación del otro con los demás. Aun así, a diferencia de la envidia que se da en relaciones duales, en los celos tiene que haber amores cruzados. El modo en que el celoso entiende estas relaciones de poder podría ser figurado como trenzas, y no quizás (como suele entenderse) en tanto paralelas.

Detengámonos un momento en el concepto de *poder*. Desde Foucault, claro, se sabe que este concepto debe ser entendido no como una cosa, sino como una relación; antes como un ejercicio que como una posesión; no en términos de acción sino de acción sobre acción (de práctica de gobierno); no como un efecto sino como un afecto; procediendo por producción de sujeción y de verdad, y no por represión. En este sentido, el poder es una a) relación de b) afección que abre la posibilidad de c) actuar sobre acciones o procesos (de práctica de gobierno). A lo largo del siglo XIX, el ejercicio institucional del poder tendió a adoptar dos formas: una compacta y fuerte, y otra blanda y difusa (también denominada biopolítica). Aquí nos centraremos brevemente en la primera. La forma compacta o fuerte –también denominada disciplina– tenía I) por objeto el cuerpo individual, II) por principio la noción de norma, III) por finalidad adiestrar el comportamiento, IV) orientar la atención hacia el detalle e implicar, en su conjunto, V) el ejercicio de una práctica de gobierno de la vida anclada en la producción de una conducta humana normalizada.

Entendido entonces como relación (en constantes fluctuaciones asimétricas), al *poder* se lo puede concebir como *saber*. Más aún, en tanto relación de afección, esto es, en tanto ligadura que implica la necesaria complementariedad de un afectar y un ser afectado, la relación de poder se ejerce constituyendo un conjunto de formas que dan cuenta de los límites de la afección que es puesta en juego. Así, la relación de poder puede ser entendida como aquella instancia en virtud de la cual resulta pensable la efectuación del saber en tanto forma. Correlativamente, la efectuación de las formas de saber no se realiza sin revertirse sobre las relaciones de poder: el saber no es una mera expresión de las relaciones de poder, sino un efecto que interfiere sobre aquella instancia que lo efectúa, esto es, que registra los límites de cada instancia de afección. Viéndolos de esta manera, la conexión entre saber y poder se presenta bajo la modalidad de la correlación, una simultaneidad en la cual mientras el poder, en el ejercicio de la relación de afección, constituye al saber, el saber, por su parte, lo interfiere en tanto precisa los límites del ejercicio de esa afección que lo constituye.

Ubiquemos, de manera muy general, tres aspectos que permiten caracterizar esta lógica de ejercicio del poder (teniendo siempre presente como fondo la actividad celopática): a) la *vigilancia*, que en tanto práctica del ver sin ser visto se ejerce no tanto sobre un acto como sobre una virtualidad y que tiende hacia la completa individualización del actuante; b) el *control*, ejercido a través del aislamiento de los

individuos respecto del medio exterior (encierro, secuestro, internación, reclusión, etc.) y c) la *corrección* en tanto método de formación y transformación de la conducta individual o, lo que es lo mismo, en tanto función de imposición de una conducta cualquiera a un individuo cualquiera que tiende a hacer posible, más allá de cualquier especialización, un funcionamiento común y convergente de las instituciones panópticas o disciplinarias en torno del interés por generalizar el disciplinamiento de la existencia humana.

Aun sin la certeza de saber si estamos haciendo las mejores preguntas, vemos que “deseo y dominio se prefiguran en el lenguaje hasta llegar a actuarse” (Femenías, 2008), hasta llegar el momento en que narrando uno acaba convirtiéndose en dos. Aquel sujeto que mantiene los dos textos, transita simultáneamente entre la consistencia de su yo (su placer) y la búsqueda de su pérdida (su goce) (cfr. Barthes, 2014b: 22). Desdoblado en un *otro proyectado*, se comienza a entablar (con el objeto de amor) una relación dual: por un lado, el amor es el privilegio reservado a quienes aceptan que les tomen el pelo y los posean; por otro lado, ha surgido un objeto de amor sospechado. Enmarañadamente constituido dentro de una lógica normativa, el celoso se *paranoiza* y proyecta responsabilidades, creyendo (que podrá) tener la certeza de qué tiene el otro en la cabeza. Este rasgo de *proyección* es especialmente llamativo en la formación de síntomas de la paranoia, en la que el sujeto se niega a sí mismo y hace cargo al otro. La “estructura paranoica del yo” (cfr. Lacan, 2009: 118), que no se confunde con la concepción psicopatológica de la paranoia, determina el carácter alienado de la constitución yoica, cuyo fundamento es el desconocimiento: un padecimiento del que se quiere “desembarazar”. Como suele suceder, el síntoma a desentrañar no está separado del yo, más bien se encuentra imbricado en su carácter. Es decir que hay una cobertura “moral” del padecimiento que no permite que sea percibido como síntoma, sino como algo en lo cual el *padeciente* no se reconoce y, por ende, se ve obstaculizada su advertencia. El *sinthome* –neologismo formado por Lacan– sugiere que para cada individuo humano lo más precioso reside justamente en su síntoma, aquello que es lo más extrañamente querido, aquello que difícilmente puede abandonar, aunque lo haga mal y/o porque le hace mal, es decir, se enfatiza la idea de que cada uno es bastante enigmático para sí mismo.

Proyectando, el celoso cree poder reparar la opacidad de ese saber respecto de sí mismo y, por supuesto, respecto del otro. Al aspecto “alienación”, que está siempre presente en una neurosis, lo podemos entender como una identificación involuntaria, como aquella posición que denuncia, acaso con indiferencia, el malestar de un mundo sin reconocer su parte en ese embrollo. Esta proyección —en un sentido amplio, sin darle tampoco a este proceso el estatuto de un mecanismo psicopatológico— designa un punto de goce supuesto —o, mejor dicho, transferido— al *partenaire* especular, en que el yo no puede reconocerse, aunque le pertenezca. Por ejemplo, “es conocido el caso de odios acérrimos en que los rasgos por los que alguien odia a determinada persona —y en función de los cuales la acusa de gozar de un modo u otro— no hacen más que describir su propia posición” (Lutereau, 2013). En estos casos hay una percepción interna que es sofocada, y como sustituto de ella adviene a la conciencia su contenido, luego de experimentar cierta desfiguración, como una percepción de afuera. “En el delirio de persecución, por ejemplo, dicha desfiguración consiste en una mudanza de afecto; lo que estaba destinado a ser sentido dentro como amor es percibido como odio de afuera” (Freud, 1993: 61): “el otro (me) lo hace a propósito, me pone a prueba”. “Los celos nacidos de una proyección así tienen, es cierto, un carácter casi delirante, pero no ofrecen resistencia a descubrirse las fantasías inconscientes de la infidelidad propia” (Freud, 1995: 218), acaso justificándose con la idea de que el otro es tan plaga como uno mismo.

Es bastante común que la actividad de los celos busque profetizar —a partir de detalles que se trabajaron con una hermenéutica particular— lo que se ha imaginado previamente: el presagio de alguna desgracia. Parecería que los celos funcionan a modo de oráculo que *intenta* anticipar (a partir de ciertos detalles) los deseos divergentes que el sujeto presume notar de antemano en su objeto amado. Vaticinar tiene sus riesgos, pero si se manejan en silencio, el sujeto cree que estando prevenido vale por dos. Paradójicamente, quizás para esto, nada mejor que esperar lo imprevisible. El celoso presiente y va proyectando profecías autocumplidas, y “la proyección siempre es defensiva, en tanto el objeto es creado y no encontrado” (Bleichmar, 2016a: 67).

La paranoia se disemina en todos los sentidos: “Un signo aquí, pero ¡Oh! Hay otro allá, pero... ¡Ay! Más allá...”, etc. No es así en todos los delirios. Un

paranoico está preso en las redes, y cuando está allí duda de todo y se dice: “¿Puede ser que me engañe?” En tanto que sujeto del enunciado está perpetuamente en una especie de duda, pero al mismo tiempo recupera todo, recupera una certeza; es él quien distribuye los signos, es potente y superpotente en la medida en que salta, es inestable al nivel del sujeto de la enunciación. La fórmula del paranoico es del tipo «yo adivino de antemano». Pasa su tiempo oscilando al interior de su red de signos. Habría que dar cuenta de esta producción de una apariencia. Una vez más, la apariencia consiste en el hecho de que los enunciados serán producidos por un sujeto fracturado. El sujeto fracturado se sitúa a la vez como sujeto del enunciado y como sujeto de la enunciación. Y cada vez que ocurre esta fractura, llega con ella la siguiente porquería: “Yo como hombre te comprendo, pero como padre debo actuar”. Todas las funciones sociales están construidas sobre eso, todas las funciones represivas están construidas sobre esa fractura: “Yo como hombre estoy de tu lado –sujeto de la enunciación–, pero como policía debo aplicar la ley –sujeto del enunciado–.” Seré tanto más legislador cuanto sea sujeto, serás tanto más sujeto cuanto seas legislador (Deleuze, 2005b: 193-194).

La lucidez del celoso despliega un terror legal y siempre encuentra una imagen del otro que escapa a lo que este otro manifestaba, es decir, (considera que) este otro, su objeto amado, siempre es (y será) más de lo que él descubra por sí mismo. Con lo cual, en ese proceso de investigación no se descubre ninguna verdad, no se aprende nada si no es descifrando e interpretando un más allá de los límites de la verdad que el otro le presenta. Y “desde el momento en que es o en que tiene límites, <<la verdad>> sería una determinada relación con lo que (la) termina o determina” (Derrida, 1998: 16). Por eso nos interesa la perspectiva del celoso, quien va escudriñando a su otro como una especie de egiptólogo que, profanando tumbas, descifra los jeroglíficos que el objeto amado le va expresando (cfr. Deleuze, 2005a: 4). Pero estos signos no están dados de antemano, sino que él mismo le va atribuyendo los significados en los que está interesado, extendiendo esa verdad más allá de lo que le han señalado. Es decir que el sujeto no se limita a escuchar sólo lo que está materialmente recibiendo, los *flatus vocis*, los significantes, sino que hay una vacilación en su escucha que lo lleva a filtrar y transformar la interacción (entre ambos) en una devolución de interpretaciones que se reactualizan en función de nuevos “indicios”. La interpretación da por supuesta la

experiencia sensorial del sujeto, y toma a ésta sólo como punto de partida, como fuente de indicios. Con el tiempo, el exceso, la superproducción de interpretaciones (en) que (se) produce el celoso resulta en una declinación de la agudeza de su experiencia sensorial. Las facultades sensoriales se embotan ante la experiencia de su relación con el otro. Dicho de otro modo, no hay escucha sin una precodificación de lo que es audible y de lo que no lo es. De ahí que nos parezca igualmente importante no confundir las dificultades de escucha con la riqueza de lo que el otro calla. El celoso necesita recuperar sus sentidos, volver a tener la capacidad de escuchar al otro, previa a cualquier interpretación anticipadora. Surgen así las persecuciones que en ocasiones adquieren la forma de un “vale todo psíquico” en el que el celoso se permite a sí mismo imaginar y suponer cualquier cosa, elaborando datos en los que no se ve al otro concreto, sino la figuración que se necesita de él.

Quizás, entonces, ya podríamos decir que quien cela juega perversamente con los límites de lo cognoscible de la realidad que se le presenta en tanto otro porque, tal vez de algún modo inconsciente, busca gozar de ese padecimiento cuyas razones no importa que (le) sean injustificadas o inexplicables, ni siquiera busca que se condigan más que con algunos restos concretos de lo que le expresa su objeto. Su perversión está en la demanda al otro, en los movimientos de una *succión sin objeto*, puesto que el otro no le significa más que esa misma apelación antes de que se forme en ella el deseo. Como quien vigila a una distancia tal que le permita invisibilidad, el celoso sufre el temor a ser despojado de ese goce adrenalínico que conlleva el poder de la furtividad. Digamos que, en este sentido, todo lo teme como mortal, pero a su vez todo lo desea como inmortal. Es una persecución inacabable, puesto que todo lo que sucede no tiene la necesidad de justificar ningún acto; y el sujeto persigue porque precisamente (en su silencio) nadie lo juzga. “Sabemos y comprendemos lo que está bien, pero no lo ponemos en práctica, unos por indolencias, otros por preferir cualquier clase de placer al bien” (Eurípides, 2008: *Hipólito* 380), un “placer” del que nunca puede explicarse ni excusarse.

El celoso no discute (consigo mismo) hasta dónde adentrarse en las omisiones del otro, sino los límites inconmensurables de lo cognoscible (del deseo) del otro, y pretende que este otro asuma y juegue dentro de la ficción que le otorga el goce de su búsqueda. En este tránsito “el sujeto reaparece, pero no ya como ilusión sino

como ficción”, obteniendo un cierto placer de una manera de imaginarse como individuo, “inventando una de las más raras y últimas ficciones: lo ficticio de la identidad” (Barthes, 2014b: 82). De modo que el amor se presenta como construcción ficcional del ser amado, y la ficción deviene en el poder de narrar lo oculto en lo mínimo que se ve. De ahí que la batalla que enfrenta contra los propios fantasmas sea por saber qué desea el otro realmente (es decir, inconscientemente). Es más, el celoso es un sujeto que vive entre fantasmas, y coloca al amor por los fantasmas por encima del amor al otro. El otro se le vuelve una presencia fantasmática total. “¿No es el fantasma mismo el que convoca el «detalle», la escena minúscula, privada, en la que puede fácilmente tomar mi lugar de sujeto?” (Barthes, 2014b: 71). Tal vez el error (el extravío de su deseo) ha consistido en no haber aceptado llanamente lo que se le ofrecía, sean palabras o gestos. Incendia su conciencia con sus demonios, y permanece ocupado en un combate urdido en secreto. Quién sabe hasta cuándo, quizás hasta que el enigma del deseo ajeno se le vuelva insoportable.

Sin embargo, aunque se suponen y presuponen indicios a partir de una sospecha previa que se lleva implantada, los celos no siempre surgen de un indicio: “las almas celosas no siempre son celosas con motivo. Son un monstruo que se engendra y nace de sí mismo”²⁶. Por supuesto, puede haber sospechas sin indicios de ningún tipo; es más, arriesguemos: las auténticas sospechas celosas son *sin* indicios, ya se traían puestas desde antes de conformarse la relación, y se habían sobre-puesto al celoso mismo.

Por eso están tan prontos a despertar los celos del hombre; se ve en las leyendas que puede sospecharse sin razón de la mujer, y condenarla a la menor sospecha, como a Genoveva de Brabante y a Desdémona; aun antes de toda sospecha, Grisélidis es sometida a las más duras pruebas; este cuento sería absurdo si la mujer no fuese sospechosa por anticipado; no es necesario demostrar sus culpas: es a ella a quien corresponde demostrar su inocencia. También por esa razón los celos pueden ser insaciables; ya se ha dicho que la posesión jamás puede ser positivamente realizada; aun prohibiendo a todos los demás beber en ella, tampoco se posee plenamente la fuente en la que uno bebe, y el celoso lo sabe muy bien (Beauvoir, 2007: 193).

²⁶ Shakespeare, 1978: III, IV.

De aquí que nos resulte apremiante comprender lo mejor que se pueda el modo en que el sujeto define su actividad. “Bagatelas tan ligeras como el aire son para los celosos pruebas tan poderosas como las afirmaciones de las Sagradas Escrituras”²⁷, y comienzan con una “conclusión predeterminada, aunque sea solo un sueño”²⁸. Y es que el celoso siente la presión (del héroe) por develar las “mentiras” del objeto, en vistas a la conservación de la relación que tienen. Piensa y está convencido de que la dilucidación de la causa de sus celos salva o destruye la relación, y siente encontrarse en una encrucijada apocalíptica²⁹, a todo o nada (“esto nos salva o nos pierde”³⁰), cuya resolución será producto de una investigación a fondo. Al final, la dilucidación siempre latente mantendrá en crisis la relación con el otro al mismo tiempo que (con su irresolubilidad) asegura su continuidad. Especifiquemos un poco: esto sucede si los celos son (patriarcalmente) femeninos, puesto que los masculinos tienden a concentrarse más en la herida del propio ego, en la supervivencia de su propio orgullo. Sin el consentimiento de su otro, el sujeto siente que está por encima, que es su obligación lograr la transparencia (entendida como la exclusividad) del amor. Aun así, no advierte que aquello que lo anonada no es que haya transgredido su exclusividad, sino que en lo sucesivo no podrá tomar al pie de la letra a su objeto. Por eso habría que poder entenderlo (paradojalmente) como alguien en el que predominan las pulsiones eróticas sobre las destructivas, en donde lo erótico no se debe a alguna zona erógena específica, sino a la intermitencia, el centelleo, un titilar; o mejor: una seducción que es la puesta en escena de una aparición-desaparición, del orden del artificio, del signo, del ritual (cfr. Barthes, 2014b: 18). Quien cela acarrea un cuerpo de goce hecho con la narración de sugestivas relaciones eróticas. Sí, quizás una erótica hostil (cuyos supuestos deciden por anticipado quién llegará a ser sujeto y quién no) en la que el celoso no se caracteriza por adaptarse a las necesidades del otro, sino que genera relaciones de disciplinamiento que le permiten a su vez auto-afirmarse en tanto sujeto, lo cual le otorga un estatus con cierta estabilidad, por cierto. No se trata entonces del placer del suspenso narrativo, porque allí no hay desgarradura, no hay bordes ni rupturas, sino un develamiento progresivo, previsible, organizado. Toda la excitación del celoso está en un placer mucho más intelectual: un placer de origen edípico, consistente en un saber que

²⁷ Shakespeare, 1978: III, III.

²⁸ Shakespeare, 1978: III, III.

²⁹ Recordemos que *apocalipsis* significa, etimológicamente, quitar el velo, descubrir o desvelar.

³⁰ Shakespeare, 1978: IV, I.

desnude, al mismo tiempo que todos sus relatos contienen las interdicciones de la desnudez.

Como parte de las maquinaciones neuróticas, los celos son un laberinto discursivo (inviolable gracias a su silencio), un laberinto que crece y en el que sólo el sujeto se orienta desandando el ovillo de su memoria minuciosa (hecho de un montón de hilos atados como cadena). Estamos ante un obsesivo detallista, un maniático del detalle que se dedica a calcular y narrar la relación que (*su* otro) está compartiendo y viviendo con otro sujeto³¹. Estos detalles son considerados como zip, en el sentido de que quien lo abre descomprime archivos; si lo puede "abrir" (porque no todos los zip podrá abrir), obtendrá toda la "información" condensada que cree necesitar de ese otro. Fragmentando lo que se le dice en trozos, buscando interpolaciones por doquier, y considerando interpolaciones dentro de las propias interpolaciones, el celoso se encuentra envuelto en un humor narrativo, aturdido, mezclado con "sentimientos que oscilan entre el temor y el cariño, pero un temor que no inspira respeto, porque se inmiscuye sin escrúpulos y sin una confianza plena" (cfr. Bleichmar, 2010). No se puede entender lo que no se respeta de algún modo. Al enfrentarse y chocar contra esa opacidad inevitable, el celoso inventa y vive una paralela relación particular con su objeto. Inventar secretos propios lo refugia, descubrir asuntos ajenos lo excita, profanar espacios velados lo *libidiniza*. Y es que lo que nos resulta completamente ajeno, destila "un erotismo inmanente en las cosas cerradas, clausuradas, perfectas" (Gonzalez, 2021: 116).

¿Y el objeto amado? Pierde el derecho al secreto. Sin embargo, como parte de una creación total, este no sólo está en parte sojuzgado por el celoso, sino que, al ejercer una irresistible atracción por la belleza de la ilusión que encarna, también fomenta una rara reverencia hacia su propia persona. Es así que el sujeto parece, de una manera particularísima, en y por la creación de su relato. Análogo a la situación de Pigmalión, y en contra de sus mejores intenciones, el celoso vive silenciosamente de rodillas frente a la seducción del relato sobre su objeto, y su "yo" va quedando atrapado en su propia historia. El celoso se posiciona como un narrador omnisciente, y, como tal,

³¹ Sí, por momentos parecería que, para el celoso, aquel tercero tiene mayor estatuto de sujeto que su partenaire.

es también un efecto de (sus) enunciados³². Como se suele decir, el sujeto “sufre de celos”. Al no poder gobernar la propia maquinaria celosa, el sujeto está sometido (psíquica, social o familiarmente) a sí mismo. Quien da vueltas en torno a la llama de los celos, termina como el escorpión, volviendo contra sí mismo el dardo envenenado (cfr. Nietzsche, 1976: 25): el poder que tenía sobre su objeto se le vuelve en contra al ir obsesionándose con él. A pesar de todo lo dicho ya, el objeto amado, cual Frankenstein, tiene la potestad (acaso desconocida para él) de ejercer un cierto influjo sobre el sujeto, como si las propias estrategias celopáticas se le rebelaran en su contra. Razón por la cual resulta posible sostener que no hay plus-ganancia: no existe plus-valor sin sub-poder. A través de su actividad celopática, se hace sujeto y se pierde como sujeto. En tanto subalterno, descentrado, el celoso se hace más sensible a la identificación de las diferencias, que sobresaltadas son el mensaje encriptado digno de ser recordado. Dicho de otra manera, el celoso está sujetado a sus celos desde el momento en que “el pronominal del «yo» se constituye en el lenguaje del individuo; cuando da testimonio y a la vez toma distancia con respecto a aquella intrusión primaria, una manera primaria de ser antes de adquirir un «yo». Por supuesto, no planteamos esa intrusión como acusación, sino como a un ser que ha sido tocado, movido, alimentado, cambiado, puesto a dormir, establecido como el sujeto y el objeto de un discurso” (Butler, 2009: 98).

Podríamos decir entonces que este celoso responde a una condición de existencia insoportable de vivirse en carne propia, a una forma instigadora de estar con los demás, a una manera de relacionarse en la que se produce a sí mismo como una clase de estereotipo prescindible, como un contribuyente más de ese ideal heteronormativo que pretende el patriarcado.

A continuación, nos atreveremos a identificar brevemente y a grandes rasgos, algunas de las diferencias que se producen culturalmente entre los celos masculinos y los celos femeninos, teniendo en cuenta que (como ya dijimos) esto resulta de manera independiente al cuerpo con el que se actúe. Al abordar los celos desde ambas posiciones (con este lamentable sesgo binario), sin siquiera preguntarnos

³² Aunque lo que detectamos como enunciados individuales no puede ser producido por un único individuo, sino que son producidos por agentes colectivos de enunciación. Decimos esto a condición de comprender que «colectivos» no quiere decir pueblos, por ejemplo. Lo que llamamos agentes colectivos de enunciación son multiplicidades, sea cual sea su naturaleza (Deleuze, 2005b: 194).

por su legitimidad, nos han surgido algunas preguntas: ¿se sufre por una desconfianza del otro o por una inseguridad en lo propio? ¿Los celos se padecen masculina o femeninamente? ¿No podrían aparecer confundidos entre sí ambos modos de expresión? ¿No podrían darse los celos por fuera de una lógica binaria?

Celos masculinos

¿Cómo volver inteligible de algún modo la fuerza de la moral en la producción de una subjetividad si no es pensando su relación con ella? En el caso de la masculinidad esto (le) resulta más complicado, ya que le parece menos censurable presentarse como excepción a la norma moral, y ejercer los celos, justificándose siempre en salvaguardar su patrimonio y su propio ego. Negarse (en este caso, no lograr asumirse celoso) es también moralizar, ejercer la normalización. “Como en toda negativa de entereza, hay una negativa de moral” (Barthes, 2014b: 28), desde la masculinidad también resulta difícil comunicar los celos, quizás porque entre masculinos la comunicación es, por lo general, sólo un intercambio de bienes simbólicos, y no tanto de afectos (cfr. Bleichmar, 2016a: 76).

Los celos masculinos se desenvuelven en un medio en el cual se los acepta como un subproducto de la competencia entre pares, como un inciso más de la ley de la selva patriarcal, a partir de la cual todos lxs sujetos se reconocen como cazadores y cada uno sobrevive según sus propias capacidades. De ahí que, desde que se ha advertido el ultraje, no se perciba el problema en la persistencia del/a tercerx, puesto que entre esta clase de sujetos no hay sicofantas ni traidorxs, sino que cada unx tiene el derecho de jugar su juego. Como se sabe, entre fantasmas no se pisan las sábanas. Y si a esto se suma que se establece un pacto entre varones *la* diferencia queda adscripta a sus mediadoras históricas: las mujeres, quienes quedan entrampadas como las figuras *pactadas* del pacto, a los efectos de lograr (acaso inconscientemente) una autoafirmación (cfr. Femenías, 2008). Esa es precisamente la situación de conflicto: no se puede prescindir de la investigación sobre el otro. Allí donde lxs sujetos se reconocen entre sí como pares competidorxs, el conflicto no se da con el tercero, sino al interior de su relación, con el objeto amado. ¿Qué hace el otro (con su deseo) para que esx tercerx se sienta interesadx, atraídx, provocadx? ¿Qué sucede con el deseo del otro? ¿Qué desea

mi “Gran Otro”? ¿Bajo qué circunstancias se encienden los deseos de ambos? ¿Es posible que el amor y el deseo (del otro) no recorran caminos paralelos?

Históricamente se abona la idea de que la masculinidad tiene inspiraciones y las lleva a cabo, y la femineidad sólo es su musa. Podríamos decir, incluso entonces, que el sujeto pretende que su objeto se comporte de un modo apolíneo en los ámbitos públicos y dionisiaco en lo privado, en la intimidad que comparten. “Y, sin embargo, el hombre no es carcelero solo por voluntad individualista: es la sociedad la que, en tanto que padre, hermano o esposo, le hace responsable de la conducta de la mujer. La castidad le es impuesta por razones económicas y religiosas, pues cada ciudadano debe ser autenticado como hijo de su propio padre. Pero también es muy importante obligar a la mujer a coincidir exactamente con el papel que la sociedad le ha asignado. Hay una doble exigencia del hombre que destina a la mujer a la duplicidad: quiere que la mujer sea suya y que permanezca extraña; la sueña sirviente y hechicera a la vez. Pero públicamente solo asume el primero de estos deseos; el otro es una reivindicación hipócrita que disimula en lo más recóndito de su corazón y su carne” (Beauvoir, 2007: 194).

En tanto sujeto curioso, indagador e inquisidor, busca hurgar en todo lo que está velado por algún pudor, merodeando más allá de los alrededores de su relación con el otro. La hostilidad, surgida a partir de la aparición de un rival en el amor (cfr. Bleichmar, 2008: 37), se da contra su objeto amado, así sea esta la madre, el padre, un hermano, una amistad, “la pareja”. Y aunque las razones de los celos se asoman desde la cabeza del celoso, este culpabiliza a la persona celada de lo que ha “provocado” en terceros (consciente o inconscientemente, intencionalmente o no). Siente que su objeto de algún modo le traiciona, aunque no sea más que a nivel libidinal. El sujeto sufre al sentir que no puede registrar (¡constatar!) el deseo de su objeto, adivinando “un complot sordamente tramado”³³. Antes de comenzar las sospechas, “mi espíritu era libre”, dice Otelo. Cuando “no las veía, no pensaba en ellas, no me hacían sufrir”³⁴. Ahora, atrapado en las propias maquinaciones, el sujeto se encuentra estancado en un hecho, girando en círculos alrededor de detalles que se suman continuamente a las cadenas de imágenes, añorando aquel primer e inocente momento. “Habría sido feliz de no haber sabido nada”³⁵. Le apena no haberse quedado en *la inocencia del ignorante*, cuando el objeto

³³ Otelo (1978): III, IV.

³⁴ Otelo (1978): III, III.

³⁵ Otelo (1978): III, III.

nunca había sido *robado del todo*. Al contentarse con ucronías, lamenta haber encontrado la punta del ovillo de lana, porque no resistirá la tentación de tirar hasta su final y deshacer la madeja.

“¡Dame la prueba palpable de que es desleal!”³⁶, grita Otelo. Aunque en realidad, el celoso no quiere pruebas contundentes ni luctuosas para concluir su actividad, sino para continuarla... en busca de más pruebas. Espera que cualquier maquinación que haya tenido lugar se cumpla y sea una fuente nueva de estigmas. Con lo cual, cualquier detalle que albergue una nueva sospecha, pondría el foco más incandescentemente sobre el objeto. Y sin embargo, durante todo el proceso, el celoso entona un canto de duelo, abrigando la esperanza de que ninguna sospecha viscosa sea cierta. Que el objeto amado, después de todo, presuma inocente, es el deseo que le permite continuar viviendo a su lado.

Al interior de su relación con el otro, el celoso “desarrolla sus fuerzas en la ficción” (Nietzsche, 2015: 350), esperando todavía ser deseado de una manera que (acaso sin saberlo) testifique los inicios afectivos de su historia personal. Así andará desmalezando un camino hecho con sus propias elucubraciones afín de mantenerse como sujeto-de-deseo. Las libertades que el (deseo del) otro se podría llegar a tomar es una de las mayores preocupaciones del celoso, sino la única. Piensa que el otro puede excitarse ante cualquier estímulo externo. Observa de soslayo un mundo plagado de polos magnéticos, y se masturba imaginando los viajes de su otro con *ese* tercero. Es más, hasta podríamos asumir que el celoso le construye protagonismos al otro *sólo* para excitarse a sí mismo. Los detalles de esos hechos en los que su otro confraterniza con un tercero, aumentarían la seguridad (y la mortificación) de su excitación sexual. El sujeto (se) mortifica escandiendo con lupa microscópica las frases ajenas, con intromisiones que van más allá de los límites de la verdad que el otro le otorga. La curiosidad omnívora del celoso, que escarba a fuerza de inmiscuidas, busca socavar el misterio del objeto. Se estimula con las huellas de escenas que tal vez no ocurrieron pero que su *insatisfacible* curiosidad necesita creer. O mejor *inempleada*, en el sentido de que esa curiosidad no encuentra destino, queda siempre suelta. La curiosidad *inempleada* exige del otro un saber que el otro no puede darle, que está materialmente imposibilitado de darle. Y “la opacidad resulta ser paranoizante” (Bleichmar, 2016a: 125). Estamos frente a hechos donde la paranoización es totalmente correlativa a esta insatisfacción y a esta

³⁶ *Otelo* (1978): III, III.

sensación permanente de que el otro tiene (o sabe) lo que uno querría tener (o saber). Hay muchas relaciones donde los celos son afines a la idea de que alguien está dando a otros lo que no le da a uno mismo, cuando, en realidad, el otro no está en condiciones de dárselo (cfr. Bleichmar, 2016a: 265). El celoso ejerce una cierta hostilidad (incluso muda) sobre su objeto, y “cuanto más se “estruja” al objeto, más insatisfacciones va produciendo, porque en realidad no se lo puede incorporar” (Bleichmar, 2016a: 146). El problema que aqueja al celoso es ese saber (inasible) sobre el deseo del otro que le permitiría ejercer un cierto poder. Incluso, por momentos, siente que mediante el acceso a ese determinado saber podrá redimir a su objeto. A su vez, este otro no deja de ser visto como alguien especioso que sopesa la verdad de sus palabras con las pruebas que el celoso le interpreta *convenientemente*. “Sus celos ignaros interpretarán”³⁷. El sujeto pretende una relación de poder en la que está encargado de ejercer una justicia parturienta frente a un otro que (al ser fragmentado, atomizado y resultar esquivo) es sospechado.

Del otro lado, el tercero, aquel sujeto extraño a nuestra relación con el objeto, “se vuelve inmediatamente el foco de una –obligatoria– curiosidad y nos inclinamos a adivinar sus más ocultos gustos... y aunque produzca asco... tenemos que sentirlo a través de nuestro objeto amado. No sé qué hubiera preferido, que ella con todo y lo atractiva que era, se volviera repulsiva gracias a él, o bien que se volviera todavía más atractiva a través de ese tercero que había elegido. ¡Cualquiera de ambas posibilidades me resultaba terrible!” (Gombrowicz, 2002: 28).

Es verdad que puede ser terrible el hecho de no ser *preferido* por nuestro objeto amado, aun así, consideramos más factible la segunda de las opciones que da este narrador: el objeto amado se vuelve más apetecible, más codiciado, incluso se lo conoce de otro modo a como se lo conocía, si aparece también otro deseándolo. Suele suceder que el sujeto ya no desee a su objeto del mismo modo en que lo deseaba antes de la aparición del tercero. Pero este no es visto en tanto oponente o enemigo, sino como un oscuro objeto de curiosidad, que provoca intriga por ver de qué modo es deseado por nuestro objeto amado, es decir, de qué modo ese tercero se constituye en una fuente-de-deseo para nuestro objeto de amor. Y por supuesto, como ya dijimos, también interesa el alcance (o el modo) del goce de nuestro oscuro objeto de celos. El tercero, por lo tanto, cumple la función de habilitar y cortar (según cada modo particular) la

³⁷ *Otelo* (1978): VI, I.

corriente de deseo del sujeto celoso. Dentro de ese sistema de poder, el tercero cortocircuita, baja o sube la tensión, y entonces el deseo se hace a partir de cortes y flujos. El deseo del sujeto es cortado y habilitado por el tercero, y éste otorga al sujeto un modo nuevo de desear a su objeto. Ahora todo deseo respecto de su objeto resulta del flujo (*producción*) y el corte (*restricción*) que otorga la aparición tendencial del tercero. Pero dicho corte no desorienta al sujeto, sino que este desea sobre el corte: no lo transgrede, sino que lo recorre. El celoso comienza a estar en un estado de permanente tensión, y entonces su deseo, fluyendo entre cortes y conexiones, genera un proceso de producción de la realidad en tanto devenir. “Pero estos sentimientos no solo incrementan la tensión, sino que también están en tensión. Por su misma intensidad las emociones implican una comunicación fallida, tanto que incluso cuando tenemos el mismo sentimiento, no necesariamente tenemos la misma relación con este” (Ahmed, 2004: 35). Ahora bien, toda la maquinación celosa conduce al agotamiento de ese deseo, en donde habrá de efectuarse una nueva conexión, un querer conectar con un nuevo deseo. En el agotamiento de una conexión se abre la necesidad de una nueva conexión. Y entonces hay que llevar ese deseo-que-conecta hasta las últimas consecuencias, hasta la extenuación. Hay que reducir el proceso de producción del deseo a la finitud de la conexión, porque no hay desilusión ni tristeza, lo que hay es la marca de la finitud del deseo.

Finalmente, podríamos decir que las secuelas de los celos son irreparables, al punto de que van produciendo un tipo particular de relación que no puede dejar de construirse sino bajo la permanente sospecha sobre el otro. El celoso cree portar (la responsabilidad de) una *luz* que le va descubriendo adictivamente una faceta desconocida e inesperada del otro. Y a pesar de todos sus temores, cree (también ilusamente) que esa faceta nueva del otro le permitirá construir un modo nuevo -acaso mejor- de relacionarse.

Celos femeninos

Ocasionalmente, a partir de la forma de un goce de la frustración y el sostén del deseo en la insatisfacción, los celos más que feminizar al sujeto, lo llevan a asumir una posición pasiva (a pesar de todas las demostraciones y actuaciones que puede llegar a hacer quien está celoso). En cambio, lo femenino no conlleva pasividad,

excepto en el terreno de las prescripciones sociales. En estos casos de patriarcalidad, la posición femenina se caracteriza por la tolerancia frente al no-todo y una capacidad para sostener la falta como tal.

Es sabido que los celos femeninos suelen estar funda(menta)dos en el miedo al desamparo, al abandono, a la pérdida. Con lo cual, si se advierte, el problema no estaría centrado tanto en la huida del deseo del otro, sino en la aparición de un tercero que le disputa el deseo de aquel. Se genera una suerte de confrontación con el tercero (aunque pueda ser alguien igualmente amado), lo que constituye una opción más accesible, ya que no se trata de irritarse con aquel con quien se constituye la relación. Es sabido también que uno de los efectos del patriarcado es el enfrentamiento que con cierta regularidad se da entre oprimidos, entre *sujetos femeninos*. En este caso, el tercero sólo aparece en las sombras, como tramando algo, como un prestidigitador a revelar, o un rival contra el que se sabe que *escoba nueva* (y tal vez más joven³⁸), *barre mejor*. Con lo cual, además, es muy común, cuando un sujeto descubre que su objeto tiene otra relación, que pregunte qué tiene *ese* que no tenga yo. En estas circunstancias, al decir de Todorov, *comprender al enemigo quiere decir también descubrir en qué nos parecemos a él*.

Frente a ese tercero agigantado, el sujeto de la femineidad percibe el problema como una carencia propia, como una incapacidad por satisfacer los deseos de su objeto. Con frecuencia, entonces, la pregunta femenina está orientada hacia las carencias de sí mismx: el sujeto supone que hay preguntas que no se ha hecho sobre sí y que debería comenzar a hacérselas. La carencia en que se descubre el sujeto no alude a los celos en particular, sino al carácter de significante que tiene respecto al despojo. Aparece esta inquietud por los atributos del otro y, en muchos casos, matizado de envidia. Como dijimos en algún momento, los celos responden a un carácter tercerizado, una trenza, en términos de la triangulación de la subjetividad. Pero la envidia también posee un elemento terciario, que es el significante que posiciona al sujeto solamente en relación con la (inter)subjetivación. Por eso el concepto de “colapso narcisista”³⁹, que Hugo Bleichmar trabajó, es muy interesante para diferenciar situaciones de duelo. El colapso narcisista es aquel en que alguien que pierde algo se siente despojado de un significante que opera como completud, y en la medida en que lo

³⁸ Pensemos nuevamente en la aparición de unx hermanx menor.

³⁹ Cfr. Bleichmar, H. (1981). *El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*, Buenos Aires: Nueva Visión.

pierde, es arrojado de ese lugar. En nuestra cultura, los sujetos, al ser, al tener y al pertenecer, y al saber de las rizomáticas relaciones de su objeto, sienten que no son lo que creían ser, no tienen lo que creían tener y no pertenecen socialmente al grupo que creían pertenecer. Por ejemplo, “el caso de un hombre que está en pareja con una mujer muy bella y ella se va con otro hombre; su sufrimiento puede no ser únicamente por la pérdida afectiva, sino en muchos casos por la sensación de humillación terrible al sentirse despojado de ese significante que lo ponía en un lugar valorizado como sujeto” (Bleichmar, 2016a: 128). He aquí que los dolores que aquejan a quien está celoso, componen a un tiempo la falta de voluntad de determinarse a sí mismo, de estimarse a sí mismo.

Con el tiempo, si el otro ha ido quedando rescindido a la figura de un cuasi objeto, un enigma, alguien que nunca deja de ser otro, el sujeto le atribuye deseos manipulables, tendenciales, inimputables. El objeto de amor aparece como poseído por un dios que le ha desatado una tormenta en sus deseos, se lo ve como una víctima del Amor. La raíz griega de estas ideas del amor como locura y del amor humano igual al cósmico, es la definición del eros como aspiración a la Belleza divina, al conocimiento supremo a través de los escalones que suponen los seres bellos, prescindiendo ya de lo carnal. Eros es un ser feo que aspira a la Belleza. Por ejemplo, “en *Banquete* y *Fedro* (de Platón) el eros es manía, locura divina que trasciende los límites del mundo y de las criaturas, es instrumento de conocimiento de la Belleza más alta, y aspiración a ella, como factor de perfección” (Rodríguez Adrados, 1995: 226-227). Parecería que en esos casos una divinidad es la encargada de atormentar la psiquis del otro. Comprendiendo esto, quien cela justifica la ceguera del deseo de su objeto. Con lo cual, siente que no puede reprocharle nada.

Se configura así una situación traumática en la que emergen diálogos repetitivos ya no con el otro, sino consigo mismo; reflejos sin duda de “la tendencia a la repetición que explica un modo de elaboración de un trauma” (Spivacow, 2016: 163). Poco a poco se adentra en un proceso de duelo que no está en sincronía con el estado deseante de su objeto, y por el que tal vez tampoco adivina que su objeto ha atravesado. Es decir, el momento de duelo nunca es sincrónico, compartido: surge en una de las partes durante la relación, hasta que se comunica, se interrumpe y sucesivamente comienza la otra parte a transitarlo pos-relación. Con lo cual, por un lado, la relación estaba terminada mucho antes de haberse concluido, y por otro lado, la relación

continúa incluso luego de haber concluido. Ahí se termina de romper la ilusión de simetría que creían compartir lxs sujetos. De cualquier modo, tarde (se) comprende que la mayor amenaza del amor no es otro amor, sino el tiempo.

Un nuevo olvido

Mientras mis celos no reencarnaron en seres nuevos,
tuve un intervalo de calma después de los pasados sufrimientos.
Pero el menor pretexto puede hacer renacer una enfermedad crónica,
de la misma manera que la menor ocasión puede servir para que la persona
causante de estos celos ejerza su vicio (después de una tregua de castidad)
con otros seres diferentes
(Proust, 1999: V, 20).

Decíamos que no siempre los celos son determinantes, evidentes, señalables, localizables, recriminables o explícitos, porque al necesitar de escasa luz, sobreviven en un mundo de intimidad, en donde lo inconsciente interrumpe con más facilidad y frecuencia la corrección política. En este sentido, podemos advertir en el celoso una identidad con fronteras conceptuales borrosas, pero entendida como un emergente individual (a partir) de complejos procesos culturales de (inter)subjetivación. Es decir que los celos podrían ser considerados como una de las evidencias de que lo social produce síntomas (que buscan acaso ser subestimados, reprimidos, ninguneados) en lo personal, en la sexualidad individual. Por eso también arriesgamos la idea de que, al no ser bien vistos, al ser considerados políticamente incorrectos, se vivencia en la sociedad contemporánea un ocaso público de los celos.

Quizás hoy tengamos la sensación de que el mundo *más pura y exclusivamente* privado se recluye solamente en lo inconsciente. Quizás la diferencia entre ambos ámbitos (si es que existe tal diferencia) se explique en un cambio de velocidades, antes que en un corte espacial. Existiendo tiempos variables, de diversas magnitudes físicas, conviven una simultaneidad gigantesca de procesos con momentos lentísimos y con aceleraciones bruscas. En donde si el tiempo se maneja con una velocidad vital, aparece la precipitación, el relampagueo, la primicia, la idea de oportunidad. Paradójicamente también podríamos decir que la velocidad (nos) quita tiempo. En esas diferencias de movimientos de la temporalidad se juega la bifurcación de la historia del celoso, la cual ve su continuidad alterada, porque algo traba la repetición acostumbrada de ciertos hechos que hacían al encuentro con su objeto de amor. La relación pública que es compartida con el otro integra el tiempo, contiene su

duración, es una historia de diálogo. A su vez la relación a distancia, distanciada, que íntimamente ha comenzado a establecer el celoso con este mismo objeto está dada por la precipitación de los detalles que se van acumulando, sumándole a la relación una continuidad fugaz, vertiginosa, serpenteante. A mayor velocidad, mayores dificultades para memorizar. Convengamos en que, para ubicar y referenciar detalles, hay que poseer una memoria ejercitada. La duración y estabilidad de su condición celosa dependen de la velocidad detallista que pueda llegar a ser. Al menos, hasta que el celoso tenga nuevos recuerdos del mismo olvido primordial, y sea memorioso de otros hechos.

Quizás aquella sociedad disciplinaria que analizaba Foucault haya mutado en otra clase de sociedad, pero, en la intimidad con el otro, los celos siguen siendo un dispositivo disciplinario por excelencia del “amor romántico”, sea en la institución-familia o en la institución-pareja. Resulta dificultoso asumir la presencia de los celos en relaciones contemporáneas, no porque impliquen relaciones extramatrimoniales, extra-parentales, extra-fraternales, sino más bien porque (ya sabemos) la posesividad que conllevan no es vista como la forma más legítima de relacionarse. Si “todo lo personal es político”, los irreductibles celos permanecen en un ocaso interminable, renovándose al interior del mundo privado mediante otros imperceptibles mecanismos (blandos) de disciplinamiento. Aunque no nos hayamos interesado en su aspecto clínico, los celos son un síntoma irreductible. La expectativa de que desaparezcan es un ideal terapéutico vano. “Los celos son también un demonio al que no se puede exorcizar, y reaparece siempre, encarnado bajo una nueva forma” (Proust, 1999: V, 93). En ese caso, ¿es legítimo pensar que los celos se puedan reducir a (sus) justas proporciones (o quizás sería poco ético darle existencia a la posibilidad de tal justeza)? Lo que podría ocurrir es que, al descentrarse el deseo en determinado objeto, los celos vayan perdiendo sentido o importancia, pero no me parece que podamos señalarles un final definitivo, precisamente porque tal vez no lo tengan, sólo mudan de objeto, se distraen con otros paisajes, se mueven y se detienen en otros detalles.

Indomables, los celos parecerían ser “pensamientos que no refluirán jamás hacia el humilde amor”⁴⁰. ¿Quién está tan loco como para sentir que merece el amor del otro? El amor carece de juicio desde el comienzo (al menos lo que se suele llamar “buen juicio”), pero a uno de los mecanismos de disciplinamiento del amor

⁴⁰ Shakespeare, 1978: III, III.

romántico lo conocemos como celos. Este amor es una de las mejores caras del poder; es uno de los disfraces que utiliza el amor cuando busca disciplinar. Los celos son uno de los mecanismos de consenso (ilusoriamente) espontáneo que utiliza el amor patriarcal para construir su hegemonía, para establecer y mantener determinadas relaciones de producción (o, lo que es lo mismo, la cuestión del *trabajo*), y la propiedad sobre (el deseo de) un otro. La acción moral, en tanto desprendimiento de sí mismo, conduce al sujeto a actitudes en las que “hace bien *lo que tiene que hacer* porque hace algo distinto de lo que cree hacer” (cfr. Bourdieu, 1998). Es decir, cree efectuar un juicio estrictamente personal, íntimo, sobre (su relación con) el otro, cuando en realidad se oculta bajo un lenguaje eufemístico un juicio moral, disciplinador o normalizante, aunque no necesariamente produzca efectos de eficacia simbólica. Se comuniquen o no, la transmutación de la verdad social en verdad “amorosa”, afectiva, no constituye un simple juego sin consecuencias, sino una operación de alquimia personal, particular, que confiere a las palabras (o silencios) su poder de actuar en forma duradera sobre las prácticas cotidianas con el otro. Ahora bien, todos los medios que utiliza el sujeto para moralizar al objeto no han sido más que medios *inmorales* (tales como la indiferencia muda, el rechazo repentino e injustificado, la extorsión y el chantaje, el chiste tendencioso, la vigilancia cronometrada). Quizás porque el celoso, guardián apasionado de la moral, receloso de cierta ideología de la sexualidad, intuye que quien “transgrede” lo social, encaja libidinalmente en el orden del universo.

Tratando de entender cómo este celoso se posiciona al tocar(le) ciertas capilaridades, vemos que la tensión del goce le reporta una dosis de deleite y al mismo tiempo otra dosis de preocupación. Esta ambivalencia sólo puede llegar con lo *nuevo absoluto* pues sólo lo nuevo trastorna, trastoca, conmociona la conciencia. Freud decía que «en el adulto, la novedad constituye siempre la condición del goce» (Freud, 1995: 35). ¿Ocurre esto fácilmente? No parecería; la mayoría de las veces lo nuevo no es más que el estereotipo de la novedad, así como todo hecho tiene (y le habla a) su propia parodia. Para quien cela, “lo Nuevo no es una moda, es el fundamento de toda su crítica: la evaluación que hace del otro depende de la oposición entre lo Antiguo y lo Nuevo, entre lo que no registraba del otro y lo que ha comenzado a registrar” (Barthes, 2014b: 56). El celoso se mueve a través de una erótica de lo Nuevo. Todo se juega, se goza, *en la primera mirada*, con la primicia. Lo que llega del otro, la palabra, puede ser erótico si

es novedad o si es inesperado (para así repetirlo hasta el cansancio); esto es, si se le pide que lo cuente otra vez, indagando en otros detalles, pretendiendo sumar una nueva perspectiva que confirme la misma versión, solapando versiones. Aunque todo lenguaje deviene antiguo desde el momento en que es repetido, el celoso espera alguna diferencia en esa repetición. Por ejemplo,

el lenguaje encrático (el que se produce y se extiende bajo la protección del poder) es estatutariamente un lenguaje de repetición; y todas las instituciones oficiales de lenguaje son máquinas repetidoras: la escuela, la familia, el deporte, la publicidad, la obra masiva, la canción, la información, repiten siempre la misma estructura, el mismo sentido, a menudo las mismas palabras. De esta forma, aparece el estereotipo como un hecho político, como la figura mayor de los discursos ideológicos. El estereotipo es una solidificación de la vida de la “verdad”, es la palabra repetida fuera de toda magia, de todo entusiasmo, como si fuese natural, como si imitar a alguien pudiese no ser sentido como una imitación. El estereotipo se engendra como una repetición de lo ya visto (un *déjà vu*); y sólo la excepción (que espera el celoso) deviene en un goce. De acá proviene la tentativa por hacer resurgir (históricamente) el goce reprimido bajo el estereotipo (Barthes, 2014b: 56-57).

Estando celoso, este sujeto hace rato ya que advierte que su objeto no lo acoge con el mismo rostro que solía presentársele, porque parece que también tiene otro semblante que cuidar. ¿Hay un goce en no sentirse deseado? El misterio insoslayable con que se representa a su objeto amado lo excita, lo erotiza, lo vuelve loco, y lo mueve a la investigación de alguna novedad. “El corazón, deseoso de saberlo todo, incluso en las desventuras siente avidez” (Eurípides, 2008: *Hipólito* 912). El celoso está ávido de novedades, sufre una “insaciable voracidad de lo nuevo en cuanto nuevo” (Virno, 2008: 97). Este amor por la novedad es un impulso hacia una nueva *propiedad*. En la voracidad se produce un intervalo entre el deseo de *colmamiento* por parte del sujeto y la imposibilidad del objeto de colmar a aquel. Podríamos decir que se produce un doble padecimiento: el deseo irrefrenable, la compulsión por devorar, y la impotencia de (no poder) colmar completamente esa voracidad. La voracidad misma es insatisfactoria por definición, porque todo lo que se devora (del otro) resulta ser un sustituto del original. Y entonces entendemos que lo que se produce en ese intervalo es uno de los acontecimientos capitales que (re)significan toda la historia del sujeto. Quizás allí,

desde las relaciones primordiales, su voracidad comenzó de una discordancia particular entre lo esperado y lo encontrado.

Ahora bien, este intento por satisfacer todo el tiempo las pulsiones, incluso a costa de matar el deseo, ¿no sería tornarse en una especie de consumidor consumido? El sujeto no puede dejar de pensar vorazmente, está habitado de sospechas, parasitado por el pensamiento que se le impone. Aun así (o por eso mismo), todos y cada uno de “los objetos que se le proponen son insatisfactorios, en la medida en que se van consumiendo mientras se van produciendo” (Bleichmar, 2016a: 131). “La voracidad implica un deseo brutal de incorporación del objeto. Si esta no da salida a la resolución de la frustración del sujeto, se incrementa la voracidad de una manera patológica, siendo (por supuesto) una voracidad que no depende de la pulsión oral (sería ridículo pensarlo así)” (Bleichmar, 2016a: 99).

Sabemos que “la voracidad tiene su raíz en la ansiedad, pero ¿de dónde proviene esa ansiedad?” (Bleichmar, 2016a: 73). Quizás su curiosidad se encuentra continuamente preocupada por los alcances de su investigación detectivesca, criminológica, dactiloscópica, y busca el resguardo de una certeza dogmática acerca del otro. Con esta orientación, el celoso es un cazador de detalles; sagaz, furtivo, sigiloso, solitario, un poco maldito. Y es que al no pertenecer a ninguna cofradía, tampoco comparte ninguna complicidad.

Una vez adentrado en la rutina celopática, el sujeto utiliza técnicas y procedimientos de indagación que 1) intentan *precisar la normalidad de una conducta*, saber cómo ocurre algo y ya no *reconstruir un acontecimiento pasado*; en este sentido, saber detalles del pasado a lo sumo permite fundamentar las maquinaciones sobre posibles hechos del presente o del futuro; 2) dependen del ejercicio de una *vigilancia* sin interrupciones y total, y ya no del *testimonio* de sujetos considerados como capaces de saber. Es más, quizás la preocupación no esté centrada tanto en la corroboración de un encuentro material de su objeto con otro, sino en (imaginar) la intensidad con que el amado puede compartir su intimidad por otros lugares perpetuamente inaccesibles a él. La preocupación está orientada a escudriñar qué grado de intimidad el objeto amado comparte con otro. Y es que el celoso tarda en darse cuenta de que la intimidad entre dos es inaccesible, inviolable, a cualquier tercero. La intimidad que el objeto amado puede compartir con ese otro sujeto es intransferible, insondable, incluso a él mismo. Y, por lo tanto, la investigación que promueven los

celos se vuelve minuciosa, infinita, infatigable. Esa intimidad extranjera que irrumpe (en su relación) es envidiada por el celoso, a quien le tortura la imposibilidad de acceder a ella. El sujeto envidia al tercero, pero la envidia no está dada por la posesión de su objeto (amado), sino por “la posición emblemática que brinda el objeto” (Bleichmar, 2016a: 121). La envidia al tercero sobreviene en el sujeto al reconocerse “carente de”, como si finalmente comprendiese que ser deseado nunca fue lo mismo que provocar un deseo. ¿Qué lo lleva a creer que lo que (se) desea no vale tanto la pena como lo que otro desea? A lo mejor el sujeto lo que desea realmente es un encuentro de deseos, que haya un tercero que lo desee: básicamente, el deseo entre los dos. Así serán siempre tres (uno, el otro y esa resistencia, el deseo). En este sentido, los celos son una interpretación del deseo del otro, y revelan hasta qué punto (la producción de) la fantasía no es personal (o individual) sino un lazo entre dos. Este sujeto, por ejemplo, conoce el carácter deseable de su objeto de amor, el modo en que el otro puede gozar de ser deseado. El problema es que se desorienta con sus celos, y reduce el deseo a engaño, la fantasía a una moral. Lo analizable de los celos es la posición excluyente con que se vive la relación del otro con el deseo: “si el otro desea, yo estoy afuera”.

Quizás, entonces, podríamos decir que los celos y la envidia enfocan a diferentes distancias, con diferentes tonos de luz, los mismos objetos.

Para comprender qué es la *invidia*, en su función de mirada, no hay que confundirla con los celos. El niño, o quien quiera, no envidia forzosamente aquello que apetece. ¿Acaso el niño que mira a su hermanito todavía necesita mamar? Todos saben que la envidia suele provocarla comúnmente la posesión de bienes que no tendrían ninguna utilidad para quien los envidia, y cuya verdadera naturaleza ni siquiera sospecha (Lacan, 1986/1964: 122).

El sujeto ha perdido de vista su deseo, ha perdido la utilidad de su deseo. Lacan distingue ambas experiencias, y precisa la relación que la envidia tiene con la mirada, destacando que *invidia* viene de *videre*. Se trata de una “mirada amarga” (Lacan, 1986/1964: 122) que le produce el efecto de una ponzoña, esto es, una mirada envenenada. Pero, ¿de dónde proviene este veneno, que no se vincula con el deseo que desplaza al competidor, ni reclama el amor del Otro? Surge, nuevamente, de un goce ignorado, del cual el envidioso se siente privado y supone realizado en el *partenaire* especular. No se trata de que se desee el objeto de deseo del semejante, sino que se

envidia la satisfacción supuesta. “Esa es la verdadera envidia. Hace que el sujeto se ponga pálido, ¿ante qué? –ante la imagen de una completitud que se cierra, y que se cierra porque el *a* minúscula, el objeto *a* separado, al cual está suspendido, puede ser para otro la posesión con la que se satisface, la *Befriedigung*” (Lacan, 1986/1964: 122).

El celoso, entonces, es aquel que quisiera verlo todo, y para esto nada mejor que la invisibilidad como condición de su existencia. El sujeto quisiera tener la capacidad de una mirada invisible, que es la condición de todo panoptismo. En esta coyuntura celotípica, saber y visión coinciden. El deseo de saber que acicatea a quien cela se especifica como un deseo de ver; o, dicho de otro modo, los celos están al servicio de impulsar un deseo escópico.

Ahora bien, el celoso (lo sepa o no) si pudiera verlo todo, todo se le presentaría sin sentido de ser deseado. Puesto que sostiene su condición mediante el *afán* de ver todo... pero a condición de no llegar a verlo. ¿Qué podría llegar a ser más enloquecedor que el descubrimiento del carácter proyectado, fantasmal, irreal, del amado, la intuición de un vacío y un simulacro, en definitiva, la certeza de la nada que germina en el propio deseo? De ahí que sus objetos predilectos sean las pistas, las sugerencias y todos los signos que resguardan aquello que podría confirmar el engaño. En todo caso, el celoso es el principal suscriptor del engaño mismo, que encubre la verdad porque prefiere (acaso) que permanezca invisible. De este modo, la invisibilidad es condición del mundo visible (un gesto, una sonrisa, una mirada, una palabra de más o una palabra de menos) en que el celoso se satisface escópicamente. Por lo tanto, los celos, antes que un arranque posesivo, son una estructura de la mirada, en la que se pone en juego una compleja trama de ocultación y develamiento.

Por otro lado, quien cela no sólo es quien desea *ver todo*, sino que articula este deseo a las condiciones de su propia forma de desear: cree que *ver todo* le permitirá saber cómo desear. Esta visión recortada degrada la alteridad del objeto para encontrar sólo un resto, que habla de un goce que el celoso desconoce en sí mismo y lo lleva a divagar fantasías. En definitiva, aunque el celoso sea un firme militante del goce de su objeto, no deja atrapar más que sus propias condiciones, cedidas al campo del Otro. Es decir, afirma la existencia de ese goce, pero le da la consistencia de su propio interés (cfr. Lutereau, 2013).

¿Cómo consiente el otro todas estas intromisiones, si las advierte? La mayoría de las veces, aquiescente, inerte, el objeto amado o sujeto celado no entiende qué ocurre⁴¹. Y si fue cooptado por la lógica del poder celopático (tal vez sin advertirlo) lo único que hace en su relación con el celoso es “satisfacer su fantasía”⁴², siempre a medias por supuesto, pero en vistas a lograr también el estatuto de sujeto, entregándose a la actitud del *rapport*, de la transferencia, con el celoso. En este sentido, todo pacto fantasmático supone la reedición de la pregunta fundante de la subjetividad: ¿qué quiere el Otro de mí? ¿Qué me quiere (forzar a) hacer? ¿Qué cosa loca te haría más feliz?!

Llegando a este punto, admitamos que estamos acostumbrados a suponer que sólo podemos ser responsables de lo que hemos hecho, de aquello cuyo origen puede rastrearse en nuestras intenciones y nuestros actos. Pero Levinas, por ejemplo, rechaza de manera explícita este punto de vista, y sostiene que “atar la responsabilidad a la libertad es un error” (Levinas, 2003: 196). “Somos responsables en virtud de lo que nos hacen, pero no lo somos si por «responsabilidad» entendemos el hecho de culparnos por los agravios que nos han infligido. (Aunque sabemos que hay diferencias, en estos casos responsabilizar no suele estar muy lejos de culpabilizar.) Al contrario, *no* somos primordialmente responsables en virtud de nuestras acciones, sino de la relación con el Otro que se establece en el nivel de nuestra propia susceptibilidad primaria e irreversible, nuestra pasividad previa a cualquier posibilidad de acción o elección” (Butler, 2009: 123-124). En otros términos, “soy responsable de mí cuando alguien actúa sobre mis acciones o elecciones. Mi capacidad de permitir la *acción de otros sobre mí* me implica en una relación de responsabilidad. No se trata aquí de humillarse, como si el sufrimiento fuera en sí mismo un poder mágico de expiación. La cuestión es que en el sufrimiento soy responsable por lo que no quise, absolutamente responsable por la persecución que padezco y se me agravia” (Levinas, 2003: 193). De modo que el objeto deberá cuidar de no presentarse en condiciones sospechosamente ingenuas; deberá desprenderse de una dudosa inocencia, de la que (según el celoso) en algún momento y de algún modo velado hace usufructo de ella.

Tal vez lo más importante es que esa condición de ser objeto de una intrusión es también un cierto tipo de «interpelación». Las acciones del otro (acaso inconscientes) «interpelan» al celoso en el sentido de que pertenecen a un Otro que es

⁴¹ Shakespeare, 1978: IV, I: “¿De qué modo me he conducido para inspirarle la más pequeña sospecha de mi más leve falta?”

⁴² Shakespeare, 1978: III, III.

irreductible, y cuyo «rostro» le plantea una demanda ética. Esta completa ambivalencia de una interpelación no deseada es lo que constituye nuestra exposición a la ofensa y nuestra responsabilidad por el Otro. Dicha susceptibilidad es un recurso ético justamente porque establece nuestra vulnerabilidad o “exposición a heridas y ultrajes” (Levinas, 2003: 172). “En rigor de verdad, la responsabilidad no pasa por el cultivo de una voluntad, sino por la utilización de una susceptibilidad no querida como recurso para dar respuesta al Otro” (Butler, 2009: 127). Se es éticamente responsable del otro que se ha elegido, porque lo que ese otro no ha elegido es el modo en que es interpelado. Es una elección que expone al otro antes de que tenga siquiera la libertad de aceptar ser elegido. En el «trauma de la persecución», entonces, lo ético consiste en “pasar del agravio padecido a la responsabilidad por el perseguidor, del sufrimiento a la expiación por el otro” (Levinas, 2003: 179). De este modo, la persecución debería ser considerada por el objeto como un tipo determinado de exigencia y oportunidad éticas.

Si bien podría decirse (como ya dijimos) que el origen y permanencia de los celos dependen de un único sujeto, estos siempre se dan en triangulaciones. En la estructuración de su lógica identitaria, el celoso es alguien que necesita invocar permanentemente el principio del tercero excluido para manutención de su relación con el otro, como si realmente ese tercero estuviese obligado a ocupar el lugar que (se) le asigna y en el que se lo requiere. Sostener la disyunción de este principio (P o no P) es para el celoso continuar suponiendo el no P. Tiene que tratarse de una de las dos posibilidades, excluyéndose absolutamente una tercera. P es el otro, y no P son todos los infinitos entes que haya pululando alrededor de ese otro, todos los infinitos deseos que refluían en el sujeto, menos el otro. Sin embargo, hay que destacar que el lugar del tercero no es necesariamente el de una persona concreta, sino que el mismo sujeto lo instituye como un fantasma de infidelidad. De este modo, puede notarse cómo los celos organizan la vida afectiva de ambos personajes y el drama del deseo que los une. Es cierto que la pareja es un sitio privilegiado, quizás los celos estén más a la vista en el dispositivo de pareja, pero también en cualquier relación en la que un tercero irrumpa la intimidad de dos, esa intimidad hecha de tiempo, de códigos sobrentendidos, de contratos conscientes e inconscientes, de ciertos *sýmbola*⁴³. Aunque quizás es más

⁴³ Los *sýmbola* eran unas tablillas que, a modo de contraseñas, partían los huéspedes para sellar su amistad y poder reconocerse en el futuro, al quedarse cada uno con una parte.

adecuado “pensar en términos de relaciones extramatrimoniales, extra-parentales, extra-fraternales, que en términos de *fidelidad*” (Spivacow, 2016: 162), considerando por ejemplo las relaciones extramatrimoniales como una antigua “contra-institución”, tan antigua como el matrimonio. Y “lo que sería percibido como deslealtad y/o infidelidad al compañero/a es una unión emocional profunda con un tercero” (Spivacow, 2016: 162). Aun así, el celoso espera desde el comienzo y como última esperanza que al menos no haya un compromiso emocional importante con ese tercero. Y “aunque cualquier relación de a dos constituye una pareja, la pareja no es la suma de dos sujetos, sino que importa lo que recíprocamente activan o desactivan uno en el otro y/o juntos producen: el “entre” los dos, ese espacio de determinación psíquica que viene a sumarse a los dos psiquismos individuales” (Spivacow, 2016: 46).

Más allá de todo lo rumiado, la condición de existencia del tercero es que previamente haya una relación entre dos. Ojalá el celoso llegue a comprender más temprano que tarde que el tercero siempre aparecerá después, como un anexo, como un sucesivo condimento, adherido a la suma de relaciones que tiene (lo que él cree) su objeto. Y entonces, puesto que su relación con el objeto de amor ya es una facticidad, el tercero sólo puede extenderla o disminuirla, sustentarla o extinguirla, sofocarla y/o alimentarla, aun cuando logre establecer una cierta independencia por su propia idiosincrasia, o incluso habiendo sido constituida con anterioridad. Pero no se trata de una simple inversión, porque no importan tanto sus caracteres, sino su condición de *tendencia* amenazadora más o menos persistente en la psiquis torturante del sujeto. Ya que a pesar de la peligrosidad que encarna ese tercero, quien cela necesita imaginarlo en tanto contrafigura. Desde que han aparecido, las sospechas son (y tal vez seguirán siendo) los engranajes de la historia (de su relación con el objeto amado) que el sujeto se cuenta a sí mismo. Porque el celoso, mediante sus fantasías insidiosas, puede aprender a cómo desear (al otro). Estar celoso no necesariamente implica querer alejar de tercerxs al objeto de amor. O incluso: el tercero es la condición de posibilidad de la vida afectiva de este sujeto, y está instalado dentro de él como un objeto-fuente que da origen a sus compulsiones y deseos. En este sentido, la fantasía cumple la doble función de direccionar al sujeto y encubrir el abismo hacia el deseo del otro. (Si la hubiere, la función de un abismo está en encubrir las distancias, es decir que las distancias que rotula un abismo, y a su vez lo hacen posible, son ininteligibles.) “El deseo estructurado mediante la fantasía, entonces, es una defensa contra el deseo del Otro, contra ese deseo

“puro”, transfantasmático” (Žižek, 2003: 163). En este sentido, el tercero es sólo un pretendiente, un sujeto que aspira a un deseo, a veces desconociendo los actos que se le atribuyen. Ni siquiera es considerado un enemigo, puesto que todo aquel que tiene un enemigo se revela vulnerable. El celoso, en su silencio, quizás se da cuenta que lo más peligroso que puede encontrar será siempre él mismo.

El sujeto, entonces, parecería ser el autor de una tragedia que, en progresivo declive, va representando la culminación ineludible de su historia afectiva. Este proceso *celopático* se desmadra con la implosión o el desinflado del sujeto, ya sea por esparcirle al otro todas sus sospechas o por agotamiento de su energía libidinal. Vigilar a otros implica progresivamente dejar de prestarse atención a uno mismo. Al respecto, esta celotipia parecería ser una actividad de huida, motivada por la voluntad de olvidarse de sí mismo; y se vive esquivando un cuestionamiento del dominio propio que nuestras (y sus) obligaciones para con otros inducen y requieren (cfr. Butler, 2009: 92).

Lo trágico de este sujeto es resultado de no poder manejar sus celos. En el hecho de no ser ocasionales reside su debilidad. Esta actitud violenta, incontrolable, para el propio celoso, es la culminación de un proceso pautado, sin puntos de retorno, que le va quitando paz y lo vuelve inferior a sí mismo. En su condición irreflexiva reside su tragedia.

Últimas consideraciones

“No soy celosa pero he conocido los celos.
Los moralistas están mejor preparados para combatirlos que los libertinos,
pues no los aceptamos, no admitimos que existan
y eso hace imposible controlarlos”
(Catherine Millet).

Nos aprestamos a terminar con unas últimas consideraciones acaso ya dichas. Hemos intentado que todo lo dicho forme parte de una definición de los celos, pero no todo eso junto y al mismo tiempo. Hemos escrito sobre una historia erótica en la que (aparentemente) el amor es marginal, y los temas del poder, y sus alrededores, están en el centro. Quizás -repetimos- el amor no se trate más que del mejor poder, el más sutil e imperceptible.

Hemos intentado exponer situaciones que nunca llegan a presenciarse, emociones que nunca llegan a justificarse, que ni siquiera con evidencias son justificables; y que si el celoso llegara a presenciar (y ya no imaginar) hechos, las sugerencias de la seducción caerían y perderían interés. Con una definitiva presencia o una definitiva ausencia, lo fáctico derrumba(ría) lo imaginario.

Quizás hemos insistido demasiado en la posibilidad de que hay algo inenarrable por parte del sujeto. ¿Con esto, acaso hemos limitado el grado de responsabilidad que podría atribuírsele? Señalemos que “el significado mismo de la responsabilidad debe plantearse sobre la base de esta limitación; no puede estar atado a la presunción de un yo plenamente transparente a sí mismo. En efecto: hacerse responsable de uno mismo es confesar los límites de toda autocomprensión” (Butler, 2009: 117).

¿El celoso se permite escuchar su condición? ¿Querría hacer tambalear su forma de relacionarse con los otros? El sujeto quizás también sepa que querer a su manera (además de humillarlo) lo organiza, lo posiciona, lo instituye, y que cuando deje de querer, será de nuevo el caos.

Hasta entonces va perfeccionando las maquinaciones, perdiéndose en ellas, y cerrando sus historias con asumida ambigüedad. Se sabe que los finales son

formas de hallarle sentido a los comienzos, al proceso, a la experiencia. Sin finitud no hay más que media verdad. Necesitamos llegar a algún tipo de final (quizás de duelo) para lograr un significado más acabado respecto de lo transitado. El sentido se completa con la distancia conclusiva de la actividad. El final pone en primer plano los problemas que se suscitan alrededor de la expectativa y nos enfrenta con la presencia concreta del otro, que quizás fue y será alguien ajeno a la propia historia. Recordemos que el otro también es el tercero en la relación del celoso con su propio deseo. Hasta puede llegar a pensar que en lo que se parezca a *esx tercerx* estará a salvo.

Sin embargo, sería demasiado optimista suponer que siempre que quien cela logra “verse”, se cae la condición que lo asfixiaba. Sí puede comenzar a advertir la “absoluta inocuidad” de todas aquellas acciones a las que se había obligado por el ejercicio del delirio. Duda de si es preferible (o no) dejarse llevar por algún afán de conocimientos antes que enredarse en ellos. Mermando su energía psíquica, acarreado una erudición inservible, va desconectándose de aquello que comienza a ver como tiempo perdido, tiempo de deseo mal deseado. Es que, por lo general, “se está en guardia cuando se trata de conservar el patrimonio (*in continendo patrimonio*) pero, en cuanto se trata de perder el tiempo, se es especialmente pródigo con el solo bien que cabría sentirse honrado de guardar celosamente” (Derrida, 1998: 19). Si el deseo por su objeto de amor cae o simplemente se distrae en otros objetos, concomitantes se desvanecen o se mueven sus celos. Y quedarse hastiado de una posesión, de una historia, como hastiado de sí mismx (cfr. Nietzsche, 2011: 79) “Perder el tiempo sería perder el solo bien del que se tiene derecho a ser avaro y la única propiedad que cabría sentirse honrado de guardar celosamente. Se trata, pues, de pensar el *principio mismo de los celos* como una pasión primitiva de la propiedad y como un cuidado de lo propio, de la posibilidad de la propia existencia” (Derrida, 1998: 18). Como si, antes que de cualquier otra cosa, se llegara a estar celosx de unx mismx, del modo en que unx mismx ha dedicado tiempo a una relación, a otro. Habría pues, según Séneca, una propiedad, un derecho de propiedad sobre la propia vida. La frontera (*finis*) de esta propiedad sería más esencial, más originaria y más particular, en suma, que las de cualquier otro territorio en el mundo. ¿Se puede (tratar de) saber qué es la propiedad de «la vida», en qué consiste? ¿Quién puede ser su «dueño», si es que existe tal posibilidad? En fin, nunca nos sorprenderemos lo suficiente de una cierta “ceguera de la inteligencia humana” (Séneca, 2010: III, 1) respecto de estas fronteras (*fines*) y de sus fines.

Entre tanto flujo narrativo el sujeto tal vez termine advirtiéndole su posición, su lugar anclado en la corriente: “el momento supremo, aquel en que, extraviado dentro de sí, se juzgó a sí mismo” (Nietzsche, 1976: 26). Comienza a advertir que en “todo aquello que interpreta, se introduce en lo interpretado. Pero no puede ser intérprete de sí mismo” (Nietzsche, 2011: 46). El celoso necesita ser ya otro para interpretarse a sí mismo.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche presenta una explicación polémica del modo en que accedemos a la posibilidad de reflexionar acerca de nuestras propias acciones y nos ponemos en situación de dar cuenta de lo que hemos hecho (cfr. Nietzsche, 2012: 116). Señala que sólo somos conscientes de nosotros mismos luego de haber infligido determinado daño. En ese contexto, nos vemos en la situación de tener que dar cuenta de nosotros mismos únicamente porque se nos interpela en cuanto seres a quienes un sistema de justicia y castigo ha puesto en la obligación de rendir cuentas. Este sistema no estuvo presente desde el principio; se instituyó con el paso del tiempo y con un gran costo para las pulsiones humanas. En estas condiciones, la gente “se siente incapaz de hacer frente a las iniciativas más sencillas, ya no tienen sus antiguas guías, sus impulsos reguladores, inconscientes e infalibles: esas infortunadas criaturas quedaron reducidas a pensar, inferir, calcular, coordinar causa y efecto; ¡reducidas a su “conciencia”, su órgano más débil y falible!” (Butler, 2009: 22).

De modo que, si Nietzsche tiene razón, el sujeto da cuenta de sí mismo porque alguien se lo pide; se toma a sí mismo como alguien que puede ser objeto de reflexión por parte de otro. La violencia del celoso se repliega, volviéndose contra su propia voluntad, hasta implosionar y construir una conciencia que genere una reflexividad que siga el modelo de la reprensión de sí mismo. Quizás lo importante sea no ser cobarde: (no dejar de) narrarse a sí mismx ante una interpelación. ¿Narrarse la propia historia a sí mismx puede ser terapéutico?

¿Cuántas veces tendré que repetir lo mismo para olvidármelo? Sólo contándolo, el sujeto podrá olvidar todo, poco a poco. Así como la escritura no volvió a los egipcios más aptos para recordar, sino más olvidadizos. Para olvidar deberá relatarlo todo en algún momento. ¿Narrar no es buscar (de qué modo construir) un yo? ¿Los celos no son una de las historias de las llamadas “literaturas del yo”?

El sujeto siente la fatiga de sus rodeos, y acepta la necesidad de un tratado de paz. Simplemente se abandona al olvido, que es una enfermedad, pero mejor una cura (transitoria, en este caso), silenciosa y que llega sin avisar. *Si no olvido, moriré*, se canta a sí mismo. *Recordemos que sólo mediante el olvido puede el ser humano llegar a figurarse alguna vez que está en posesión de una verdad.*

Ese tratado de paz fija lo que desde entonces debe ser “verdad”, esto es, se inventará (acaso con nuevas condiciones de provisoriedad) una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la designación del lenguaje proporcionará también las primeras leyes de esa (otra) verdad (cfr. Nietzsche, 2015: 351). Rechazar los celos será transgredir una ley (cfr. Barthes, 2014b: 66). El celoso encontrará un nuevo otro en sí mismo sólo si ha logrado olvidar sus maquinaciones. “*Sólo ahora te creo, curado, pues sano está quien ha olvidado*” (Nietzsche, 2011: ¶ 4). “Curado” es nomás un decir, más bien la vida irá pasando entre quehaceres celosos; con lo cual, el ocio nunca se practicará, siempre será un deseo pendiente.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: editado por el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM.
- Bachelard, G. (2010). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos aires: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2014a). *Fragments de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Barthes, R. (2014b). *El placer del texto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Beauvoir, Simone de (2007). *El segundo sexo*. Buenos Aires: DeBolsillo.
- Bleichmar, S. (1995). "Las condiciones de la identificación". En *Revista de la Asociación Escuela de Psicoterapia para Graduados*, N° 21, pp. 210-219.
- Bleichmar, S. (1999.) "La identidad sexual: entre la sexualidad, el sexo, el género". En *Revista de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados*. N° 25, Buenos Aires, p. 41.
- Bleichmar, S. (2007). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2008). *En los orígenes del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (2010). *Inteligencia y simbolización*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2016a). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2016b). *Vergüenza, culpa y pudor*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (2020). *Violencia social – Violencia escolar. De la puesta de límites a la construcción de legalidades*. Buenos Aires: Noveduc.
- Bordelois, I. (2006). *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Borges, J. L (2006). "Las ruinas circulares", "La casa de Asterión". *Obras completas I*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. y Saint Martin, M. (1998) "Las categorías del juicio profesoral", en *Rev. Propuesta Educativa*, núm. 19, año 9, Buenos Aires.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu: Buenos Aires.

- Costa, Nazaré & da Costa Barros, Romariz (2008). “Celos: test de definición y una hipótesis sobre la diferencia de género bajo la óptica del análisis de la conducta”. *Rev. Terapia psicológica*, vol. 26, n° 1, pp. 15-25.
- Deleuze, G. (2005a). *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2005b). *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Bs. As.: Cactus.
- Derrida, J (1998). *Aporías. Morir – esperarse (en) “los límites de la verdad”*. Buenos Aires: Paidós.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Eco, U. (1985). *Tratado de semiótica general*, Barcelona: Lumen.
- Esquilo (2010). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Eurípides (2008). *Tragedias I*. Madrid: Gredos.
- Femenías, M.L. (2008). “Identidades esencializadas/violencias activadas” en *Rev. Isegoría*, núm. 38.
- Foucault, M. (2008a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *¿Qué es Usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1993). “Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (caso Schreber)”. *Obras completas* (Vol. XII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1995). “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”, “Más allá del principio del placer”. *Obras completas* (Vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gombrowicz, W. (2002). *Cosmos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Gonzalez, Betina (2021). *La obligación de ser genial*. Buenos Aires: Ediciones Gog & Mog.
- Hume, D. (2015). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Gredos.
- Karsz, S. (2007). *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Barcelona: Gedisa.
- Lacan, J. (1966). “Psicoanálisis y medicina”. Intervención en la mesa del mismo título, realizada en el Colegio de Medicina, 16 de febrero de 1966, en la Salpêtrière.
- Lacan, J. (1981). *El seminario Libro I: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (1986). *El seminario Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1993). “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma” (1975) en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2002). *El seminario Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). “La agresividad en psicoanálisis” en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo de ser*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lutereau, L. (2013). “Acerca de los celos en psicoanálisis. Una aproximación proustiana”. *Rev. Affectio Societatis*, Vol. 10, nº8, junio 2013.
- Miller, J.-A. (2011). “Leer un síntoma”. EOL Postal, 18 de julio de 2011.
- Nietzsche, F. (1976). *Obras inmortales* (trad. Aníbal Froufé y Carlos Vergara.). Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2011). *La Gaya Ciencia* (trad. Mardomingo). Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2012). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2015). “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *Obras Completas III*. Madrid: Gredos.
- Pauls, A. (2003). *El pasado*. Barcelona: Anagrama.
- Pérez Opi, Ester (2004). “Ellos, ellas y los celos: Una nueva mirada a un viejo problema”. en *AEPS. ANUARIO DE SEXOLOGÍA. Nº 8*.
- Piglia, R. (1999). *Formas breves*. Buenos Aires: Temas Grupo Editorial.
- Plutarco (2004). *Vidas paralelas V*. Madrid: Gredos.
- Proust, M. (1999). “V. La prisionera”, “VI. Albertina desaparecida”. *En busca del tiempo perdido*. Trad. Pedro Salinas. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.
- Rancière, J. (2013). *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rodríguez Adrados, F. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rodríguez, S. (2006). *En la trastienda de los análisis*, vol. 4. Buenos Aires: Letra Viva.
- Saer, J.J. (2003). *La ocasión*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Santa Cruz, M.I, Bach, A. M, Femenías, M.L., Roulet, M. (1994). *Mujeres y filosofía. Teoría filosófica de género*, Tomo I. Buenos Aires: Centro Editor América Latina.

- Séneca (2010). *Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Gredos.
- Shakespeare, W. (1978). “Otelo, el moro de Venecia” en *Obras Completas Tomo II* (trad. Astrana Marin). Madrid: Aguilar.
- Sontag, S. (1984). *Contra la interpretación*. Trad. H. Vázquez Rial. Buenos Aires: Seix Barral.
- Spinoza, B. (1996). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Oscar Cohen). México: FCE.
- Spivacow, M.A. (2016). *La pareja en conflicto*. Buenos Aires: Paidós.
- Virno, P. (2008). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Zizek, S. (2003). *Sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Anexo

Estos son algunos fragmentos que podrían llegar a utilizarse como selección de textos para el dictado de clases.

Proust, M. *En busca del tiempo perdido* (1913), “V - La prisionera”.

“Nuestros celos, hurgando en el pasado para sacar deducciones, no encuentran nada en él; siempre retrospectivos, son como un historiador que se pone a escribir una historia para la cual no hay ningún documento; siempre retrasados, se precipitan como un toro furioso allí donde no se encuentra la persona orgullosa y brillante que los irrita con sus picaduras y cuya magnificencia, cuya astucia, admira la multitud cruel. Los celos se debaten en el vacío, inciertos como lo estamos en esos sueños en los que sufrimos por no encontrar en su casa vacía a una persona que hemos conocido bien en la vida, pero que aquí acaso es otra que ha tomado solamente el exterior de otro personaje, inciertos como lo estamos más aún cuando, ya despiertos, intentamos identificar tal o cual detalle de nuestro sueño. ¿Cómo estaba nuestra amiga al decirnos aquello? ¿No parecía muy contenta, hasta silbando, cosa que hace solamente cuando tiene algún pensamiento amoroso y nuestra presencia la importuna y la irrita? ¿No nos dijo una cosa que está en contradicción con lo que nos dice ahora, que conocía o no conocía a tal persona? No lo sabemos, no lo sabremos nunca. Nos esforzamos en buscar los retazos inconsistentes de un sueño, y mientras tanto nuestra vida con nuestra amante continúa, nuestra vida distraída ante lo que ignoramos que es importante para nosotros, atenta a lo que acaso no lo es, obsesionada con seres que no tienen verdadera relación con nosotros, llena de olvidos, de lagunas, de vanas ansiedades, nuestra vida semejante a un sueño (Proust, 1999: V, 130-131).

“A veces atando hilos, concebía sospechas celosas en las que, junto a ella, figuraba en el pasado —o, peor aún, en el futuro— otra persona” (Proust, 1999: V, 167).

“Y si en el curso de esta obra, he tenido y tendré muchas ocasiones de demostrar cómo los celos aumentan el amor, lo he hecho desde el punto de vista del amante. Pero por poco que este tenga altivez y se muera por una separación, no contestará a una traición supuesta con una gentileza; se apartará o sin alejarse se impondrá una aparente frialdad. Por eso, a pura pérdida para ella, su querida lo hace sufrir tanto. Si disipa, por el contrario, con una palabra diestra, o caricias tiernas, las sospechas que lo torturaban, por más que pretendiese ser indiferente, sin duda el amante no experimenta esa intensificación desesperada del amor a la que los celos le llevan, sino que, dejando

bruscamente de sufrir, dichoso, enternecido, con el sosiego que sentimos cuando ha pasado la tormenta y ha caído la lluvia y apenas oímos todavía, bajo los grandes castaños, caer a largos intervalos las gotas suspendidas que ya el sol colorea, no sabe cómo expresar su gratitud a la que le ha curado” (Proust, 1999: V, 169).

“Es que los celos son generalmente parciales, con localizaciones intermitentes, bien porque sean la prolongación dolorosa de una ansiedad provocada tan pronto por una persona como por otra a quien nuestra amiga pudiera amar, bien por la exigüidad de nuestro pensamiento, que sólo puede realizar lo que se representa y deja el resto en una vaguedad que, relativamente, no puede hacer sufrir”(Proust, 1999: V, 197).

“Haciendo un sacrificio obligado, como esos celosos que permiten que les engañen, pero bajo su propio techo, incluso ante sus propios ojos, es decir, que no los engañen, concedía a los hombres que tuvieran una amante, o un amante, siempre que esto no tuviera ninguna consecuencia social fuera de su casa” (Proust, 1999: V, 243).

Proust, M. *En busca del tiempo perdido* (1913), “VI - Albertina ha desaparecido”.

“Uno de los poderes de los celos consiste en descubrirnos cómo la realidad de los hechos exteriores y los sentimientos del alma son cosa desconocida que se presta a mil suposiciones. Creemos saber exactamente las cosas y lo que piensa la gente, por la sencilla razón de que no nos importa. Pero en cuanto sentimos el deseo de saber, como le ocurre al celoso, se produce un vertiginoso caleidoscopio en el que ya no distinguimos nada” (Proust, 1999: VI, 90).

Pauls, A. *El pasado* (2003).

“Tenía un oído fino, como todo enfermo de celos, y lo usaba más que nada como un resaltador de la crueldad ajena, para hacer brillar las causas de su sufrimiento en las palabras del que acababa de infligírselo (Pauls, 2003: 90). “

“...y también descubrió, sonriendo como ante un milagro, que la materia prima del amor no tenía por qué ser una creencia compartida, incondicional y continua; podría ser exactamente lo contrario: la incredulidad radical, la desconfianza, el recelo. Se rió y negó todo. Vera aceptó sus razones con el único propósito de pasar a otra cosa, pero debajo de su docilidad Rímini, que, como todo blanco de celos, también empezaba a afinar su oído, a sincronizarlo con las frecuencias casi inaudibles en que transcurren las rumiaciones de los celosos, seguía detectando las escaramuzas de la sospecha” (Pauls, 2003: 92).

“Entonces, cuando después de monologar largamente volvió a oírla, ya no hostil sino trémula, indefensa, como alguien que, enterado del desastre que acaba de ocasionar, se niega a reconocer del todo su responsabilidad pero evita mostrarse en público, y ella, con un hilo de voz, primero le preguntó y luego le pidió, le exigió, con esa calidad conmovedora que tienen las exigencias formuladas en condiciones de extrema debilidad, que, en el caso de que deseara a otra mujer, de que hubiera otra mujer, se lo dijera sin rodeos, porque, como dijo, lo que le resultaba intolerable no eran la traición ni el abandono sino la ignorancia, no saber – entonces Rímini dijo que sí, prometió y juró que sí, que se lo diría, aunque dudaba que eso pudiera suceder, y tuvo la certeza de que su vida realmente había empezado a cambiar.

Al poco tiempo, cuando, alarmados por la frecuencia con que se veían, empezaban a experimentar cada uno por su lado, sin consultarse, esa peculiar avidez que distingue a las relaciones promisorias de las efímeras, y que es menos una impresión sentimental que un efecto físico, parecido al que deben de sentir los pulmones cuando, después de un intervalo de ahogo, vuelven a recibir una inyección de aire, Rímini pudo comprobar hasta qué punto las palabras dichas, que para cualquier enamorado, por comprometidas que sean, siempre retienen una dosis de levedad que les permite cambiar, sufrir correcciones, incluso contradecirse, sin hacer zozobrar el contrato amoroso en el cual fueron proferidas –hasta qué punto para el celoso, sobre todo cuando aluden a la hipótesis del engaño, corazón último del drama, son graves, lapidarias, y no pertenecen tanto a la dimensión aérea del amor como a esa otra, tan familiar para el celoso, tan desconcertante para todos los demás, que es la dimensión legal, suerte de «derecho de amor» en el que toda promesa es un juramento y toda declaración un compromiso” (Pauls, 2003: 93-94).

“El drama de todo celópata: secuestra a su objeto de amor y lo confisca del mundo, pero en la soledad del cautiverio, como un coleccionista demente, lo embellece con un escrúpulo y una paciencia de taxidermista, de modo que al final, cuando el trabajo está listo y el objeto de amor es por fin la muñeca deslumbrante y perfecta que el celópata siempre quiso que fuera, el objeto de amor termina de lavarse los dientes, se ata los cordones de los zapatos, acaba su taza de café, besa al celópata y, para su estupefacción, sale al mundo –y sale bello, irresistible, rejuvenecido, como si la devoción, los cuidados maniáticos y todo aquello en que el celópata confiaba para asegurarse su propiedad exclusiva, ahora sólo le garantizaran que pronto, muy pronto, lo perderá” (Pauls, 2003: 191-192).