

LA CONSTRUCCIÓN Y LA DESTRUCCIÓN DEL YO EN LA FILOSOFÍA DE ANA CARRASCO CONDE

Encarnación Lorenzo Hernández

losadalorenzo@yahoo.es

Resumen

Este artículo versa acerca de cómo Ana C. Conde aborda dos vertientes del yo: su construcción, a partir de Schelling en diálogo con Hegel y en relación con el psicoanálisis y la filosofía contemporánea (Žižek, Derrida, Deleuze, Baudrillard); y su destrucción, mostrando el tránsito del infierno tradicional, vertical (el de Dante) a un modelo horizontal, los infiernos personales interiores causados por el odio o la dominación.

Palabras clave: Dante, espectralizaciones, infierno, No-Ente, Schelling.

Abstract

This article deals with how Ana C. Conde addresses two aspects of the self: its construction, based on Schelling in dialogue with Hegel and in relationship with psychoanalysis and contemporary philosophy (Žižek, Derrida, Deleuze, Baudrillard); and the self's destruction, showing the transition from a traditional, vertical hell (like in Dante) to a horizontal model, in which the inner hells are caused by hatred or domination.

Keywords: Dante, hell, Not-Being, Schelling, spectralizations.

Ana Carrasco Conde (1979) es una pensadora sumamente valiente y original. No desdeña ningún objeto de reflexión como propio de la filosofía. En sus libros y en algunos de sus artículos se sitúa en un territorio a medio camino entre la antropología y la historia cultural en busca de referentes para una más persuasiva argumentación filosófica. El fantasma, el monstruo, el brujo y otras figuras

marginales, prototipos de la otredad que amenaza el inestable equilibrio del ser, son en realidad una estrategia heurística para iluminar, de manera más efectiva, los espacios en sombra del yo y la realidad. En un doble movimiento y siguiendo la temática de dos de sus libros, vamos a examinar primero las aristas fantasmales en la constitución del yo y, en segundo lugar, la destrucción del ser sobre el trasfondo de las contrapuestas cosmovisiones acerca del más allá en Occidente.

1. LA CONSTRUCCIÓN DEL YO.

"Que nadie se escandalice: sí, es un libro de filosofía sobre fantasmas, pero recuerde que nada debe desprestigiar el pensamiento" (Presencias irReales, 2017, p.14)

En su artículo "Cave Canem" (2004) la autora cita a Heidegger que, en *Ser y tiempo* (1927), nos recuerda que «todo preguntar es un buscar (...) conocer "qué es" y "cómo es" un ente». Ente es "todo aquello que de que hablamos, que mentamos" (...) "El ser está implícito en el "qué es" y el "cómo es". Por tanto, merece la pena toda reflexión filosófica sobre cualquier objeto que podamos designar que se encuentre en nuestro imaginario colectivo y más aún cuando, por bizarro que nos pueda parecer a priori, el asunto del fantasma nos obliga a repensar el complejo problema de la constitución del yo, el ser y el no ser. No es extraño así que la autora pueda ofrecernos una nutrida nómina de pensadores y filósofos que se han ocupado, con toda seriedad, de la cuestión: Aristóteles, Plinio el Joven, Simplicio, Cicerón, Lucrecio, Tertuliano, S. Agustín, Gregorio Magno, Marsilio Ficino, Spinoza, Kant, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Adorno, Deleuze, Žižek... Ana Carrasco recoge en este punto el guante lanzado por Derrida: "hay que tener agallas (...) para pensar el muerto-vivo (...) ya se acepte o no su posibilidad" (citado en p.14). Por otro lado, *Presencias irReales* parece la perfecta realización de la receta de Deleuze para hacer un buen libro de filosofía: "Debe ser, por un lado, una especie muy particular de novela policiaca, y por otro, una suerte de ciencia-

ficción". Así que lo que la autora hace en este provocativo y muy exigente texto es una cacería de seres inasibles: "el filósofo cazafantasmas localiza al espectro (...) lo analiza, intenta entender de qué tipo de fenómeno (*phainómenos*) se trata (...) y cuál es su clase" (p. 25). En esta novela filosófica de fantasmas, en que Ana Carrasco no duda en hacer uso de técnicas literarias (como la apelación directa al lector en *Jane Eyre* (1847), de Charlotte Brontë), desfilan ante nuestros atónitos ojos, en primer término, cinco espectros: Polidoro, el fantasma con cadenas en una casa encantada a quien liberó el filósofo estoico Atenodoro de Tarso (s. I a.C.) y al que vuelven Plinio, Spinoza y Schopenhauer; el fantasma en el espejo de Clitemnestra, asesina asesinada que clama venganza; los fantasmas en la ventana de Catherine y Heathcliff en *Cumbres borrascosas* (1847), de Emily Brontë; y el insistente fantasma del padre de Hamlet. Cada uno aporta elementos característicos a la completísima "fenomenología de los espíritus" que elabora Ana C. Conde (incluyendo una clasificación y descripción de los fantasmas y sus diferentes formas de manifestación), la cual continúa con las espectralizaciones de la segunda parte. Aquí las apariciones están mediadas por la tecnología: la enigmática y perturbadora fotografía tomada en 1921 al protagonista de *El Resplandor*, Jack Torrance, en el Hotel Overlook (en la novela de Stephen King de 1977 y la película de Stanley Kubrick de 1980); la televisión como umbral de tránsito entre el mundo de los vivos y los muertos en *Poltergeist* (1982); y el ordenador en el filme *Unfriended* (2017). Sobre el fondo de un tupido tapiz de referencias literarias y cinematográficas, se desarrolla una rigurosa y compleja argumentación filosófica que solo de manera muy fragmentaria y simplista puede compendiarse aquí. Gira siempre en torno a F. W. J. Schelling, sobre el cual la autora escribió su tesis doctoral.

Antes de seguir adelante conviene aclarar qué entiende Ana C. Conde por fantasma. Siguiendo a Derrida, es lo no-vivo (mientras que el zombi o el vampiro son lo no-muerto). El "viviente muerto" se aparece remitiéndose indirectamente a un referente que ya no

está, el difunto; tiene efectividad; y su presencia es insistente, extraña o inesperada. No siempre hay semejanza con el original, lo que desmonta la ficción que equipara ser y presencia. Desarrollando su "lógica del fantasma", Derrida resalta que hay que pensar más allá del logos para dejar en evidencia el imperfecto código binario en el cual este se sustenta (p. 26). Es imprescindible, igualmente, examinar los antecedentes de los planteamientos de Schelling. La reflexión entre las relaciones del género terror con las "formas espectrales con que el yo con figura su realidad bordeando abismos" (p.13) se inicia con la filosofía eleática. En su discurso, la diosa advierte implícitamente a Parménides de la imposibilidad del fantasma como no-ente: "que esto nunca se imponga, que haya cosas que no son". Sin embargo, en el *Sofista*, cuando el Sócrates platónico se enfrenta al problema de la representación, distingue por un lado entre la copia fiel del modelo ideal (*eikón*) y el *phántasma*, que es una imagen que pretende usurpar el lugar de la Idea. Parece semejante a ella sin serlo en realidad, como sucede con las obras de los artistas o las enseñanzas de los sofistas. Es preciso destacar que la admisión de esta tercera forma, como advierten Deleuze y la autora, dinamita desde dentro el rígido dualismo de la ontología platónica porque quiebra la mimesis. Schelling podrá decir así que: "El divino Platón ha demostrado con la mayor generalidad cuán necesario es lo no-ente y cómo sin este conocimiento la certeza no sería distinguible de la duda, ni la verdad del error" (cit. en p.23). En el *Escrito sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809) hace referencia a lo que es inaprensible por el entendimiento, el "resto irreductible" (*Nie aufgehende Rest*). Consiste en la forma más radical de lo incondicionado, situada en el sujeto, que no puede devenir objeto para otro ni para la conciencia pero que, de hecho, es lo que posibilita el ser. Este resto no puede ser abordado por el logos sino por el mito. Por otro lado, el despliegue del Absoluto es el punto de llegada del proceso. El fundamento o *Grund* se retrae siempre, lo que posibilita la manifestación de lo existente, que lucha para salir

de la oscuridad del inconsciente. El movimiento expansivo produce una contracción hacia sí mismo, un esfuerzo que nunca puede ser integrado por la parte racional. Al mismo tiempo hay que luchar contra las fuerzas (pulsiones) latentes que se escapan a la razón. El sujeto se enfrenta a su fondo insondable y que no puede ser eliminado porque, si así lo hiciese, también cercenaría una parte de sí. Ese resto (*Rest*), como resquicio, lo no-ente, no es privación sino una forma diferente de ser. Es real y tiene efectividad. Es un exceso *para* la razón, mientras que en Hegel el resto (*Abfall*), como sobrante o desecho, es un exceso *de* la razón. Por ello Žižek, partiendo de Lacan (cuya interpretación critica A. C. Conde como infundada), ve a Hegel no como el filósofo del orden sino de la locura y considera ese exceso en el ser como una brecha que ha de ser simbolizada mediante el lenguaje. Con frecuencia es un elemento por el cual el terror acaba personificado en el enemigo, en el otro, el excluido. La autora, en cambio, propone leer a Schelling a contrapelo, desde Hegel y con Lacan, como ya se ha expuesto. En la interpretación que Lacan realiza de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), al constituirse la subjetividad siempre queda un residuo no integrable, un "monstruo de la razón" que se ubica en el sujeto, de manera que inevitablemente aparecen, en la morada del ser, el mal, los monstruos, los fantasmas, los abismos de la conciencia, lo siniestro freudiano (*Umheimlich*), que por definición debería quedar oculto. El fantasma es el signo del residuo, el cual puede ser integrado por la fantasía y la ficción, como hacen los numerosos ejemplos literarios o fílmicos propuestos por la autora, o resolviendo la disonancia cognitiva con los necesarios ajustes dentro del horizonte de significatividad admitido. En caso contrario, lo no-ente es capaz de fracturar irreversiblemente la red simbólica con la que comprendemos la realidad.

En definitiva, "El fantasma como imagen producida por la conciencia de lo otro que aparece en la realidad es una presencia irReal: irreal porque no corresponde con lo que es de la realidad, pero real al

mismo tiempo porque se relaciona con lo que queda fuera de la simbolización” (p. 252).

II. LA DESTRUCCIÓN DEL YO.

Infierno horizontal (2012) versa sobre los mecanismos constitutivos del yo que, no obstante, son también capaces de destruirlo. El punto de partida aquí es la contraposición entre dos modelos de construcción de la identidad. En el cógito cartesiano, el yo se sitúa, metafísicamente, más allá de la experiencia. La autora, por el contrario, tomando por referente a Paul Ricoeur, destaca cómo, frente a la *mêmeté* (mismidad) - la identidad como permanentemente igual a sí misma-, hay otra forma de constitución del yo, la *ipséité*, en la cual la alteridad desempeña un papel fundamental. Pero a partir de aquí Ana C. Conde retorna a Schelling, que no en vano influyó igualmente en Ricoeur, para llegar al escenario infernal, que es el centro de su reflexión: cómo el *Selbstheit*, lo que hace al sujeto ser lo que es, puede sufrir un cortocircuito y, en lugar de construir, llega a erosionar al yo hasta provocar su muerte en vida. Para poner a prueba este postulado, plantea dos escenarios diferentes: uno, puramente cultural e hipotético, el infierno de carácter escatológico en la cosmovisión judeocristiana, y otro metafórico que, no obstante, permite hablar de un problema real, el dolor y el sufrimiento en el mundo contemporáneo.

1. El infierno vertical

La concepción tradicional en occidente acerca del más allá comportaba la localización geográfica tanto del Elíseo/cielo como del Hades/infierno, otorgando a este último par una ubicación subterránea, en las entrañas de la tierra. Con una creencia que se remonta al paleolítico, en la antigüedad se consideraba que las cuevas o los cráteres volcánicos, en tanto que se adentran en el subsuelo, eran lugares liminales o transicionales de acceso al mundo de ultratumba. Partiendo de ello se desarrollaron distintos mitos en muy diversas civilizaciones reflejando el viaje del héroe al

inframundo. Se trataba de proezas sobrehumanas, porque solo un ser superior podría atravesar las puertas del infierno y volver vivo para contarlo. Eran viajes iniciáticos en los que el protagonista, en busca de un nivel de conocimientos superior, solía contar con la ayuda de un guía para no sucumbir a los peligros del trayecto. Este género literario recibe el nombre de catábasis (viaje de descenso) y cuenta con notables ejemplos. Además de Gilgamesh y la diosa Inanna en Mesopotamia, encontramos en la *Odisea* (X, 50) la *nekylia* de Ulises, que realiza ritos nigrománticos para que el espíritu del adivino Tiresias le revele el camino de vuelta a Ítaca. En la *Eneida* de Virgilio, el héroe romano cuenta con la indispensable ayuda de la Sibila de Cumas para descender al Averno, donde su padre Anquises le anuncia el glorioso futuro de Roma. Pero Ana C. Conde se detiene especialmente en la *Divina comedia* de Dante, que presenta un paralelismo con la anterior obra ya que es Virgilio -junto con Beatriz, amada del poeta florentino-, quien lo conduce en la visita al inframundo. Este posee una estructura vertical, con círculos concéntricos de decreciente tamaño que forman un cono invertido y en los que la gravedad de las condenas se va intensificando a medida que se llega al último, el noveno círculo del infierno, el más alejado de Dios y de la luz solar, por lo que en él reina el dolor más absoluto en medio de un lago de hielo petrificante. Allí se castigan los crímenes más horribles para la mentalidad medieval, como la herejía o la traición. El infierno de Dante es así una fortaleza tangible, cartografiable y bien ordenada en la que, a cada crimen, le corresponden una condena y un exacto lugar de cumplimiento. El poeta ha de realizar el penoso descenso para aprender una lección moral, la necesidad de redimirse del pecado. En los distintos círculos Dante conversa con los afligidos condenados y es consciente de que viven inmersos en distintas temporalidades, un extremo generalizable a los diferentes ejemplos. Así, mientras que los testigos que realizan este viaje iniciático, como Dante, vuelven al mundo y relatan lo visto y escuchado para ejemplo o conocimiento de los demás, las almas en el infierno son conscientes de la

eternidad de su triste vagar, la repetición infinita de su pena y la imposibilidad de escapar del horrendo lugar, factores que comportan la esencia de su suplicio, como demuestran los mitos de Sísifo o Tántalo.

En una línea continua desde San Agustín, siguiendo con Dante y hasta llegar a Schelling, la libertad absoluta del sujeto que le lleva a la construcción de sí, en un vector positivo, puede devenir destructiva cuando, en lugar de abrirse a la experiencia, el sujeto se cierra sobre sí mismo en un bucle o vórtice sin fin. En una lectura cristiana ello supone que el sujeto egoísta se curva sobre sí mismo hasta tal punto que el yo se encapsula como centro de su mundo. Su condena tras la muerte es la natural continuación de ese círculo vicioso que lo mantiene pecaminosamente centrado en sí. El Bosco muestra muy gráficamente un catálogo inacabable de imaginativos castigos corporales en relación metonímica con los pecados cometidos. La autodeterminación del sujeto, la libre decisión de dedicar su vida al mal, es la causa de su justa condena.

2. El infierno horizontal

En la modernidad, sin embargo, bajo el empuje del desarrollo científico, se desmorona ese sistema de creencias religiosas pese a lo cual el infierno no desaparece: se instala en la vida terrenal. Ya no es vertical sino horizontal, lo que hace innecesaria la figura del viajero y su guía. Solo se mantiene el viaje como metáfora del descenso al corazón de las tinieblas. Sin embargo, para explicar el nuevo modelo, Ana Carrasco no recurre a la novela de Joseph Conrad sino a las terribles experiencias personales de Oscar Wilde, que en *De Profundis* (1897) relató su tormento interior tras ser condenado por sodomía; a los "delirios" del poeta simbolista Paul Rimbaud en la autobiográfica *Una temporada en el infierno* (1873); o a las torturas físicas y mentales de Imre Kertész y Primo Levi en el universo concentracionario nazi y de Alexandr Solzhenitsyn en el Gulag. En estos infiernos horizontales ya no hay demonios ni hogueras, pero el sujeto es plenamente consciente de su dolor y

sufrimiento sin fin, de la angustia de la desesperación. Entre ambos modelos existen coincidencias, aunque también múltiples elementos distintivos. Así, en primer lugar, ya no hay una justicia divina que otorgue sentido a la condena como merecido castigo. Antes bien, la condena en vida suele ser totalmente arbitraria. Escribe así Oscar Wilde: "La razón es inútil. Me dice que las leyes que me han castigado son injustas y equivocadas" (citado en p.171). Por otro lado, en el modelo vertical se entrecruzaban dos temporalidades diferentes: el testigo era un visitante apremiado a no detenerse en un lugar tan peligroso como los dominios de la muerte, mientras que el condenado soportaba un suplicio eterno. El relato que los pecadores hacían de su condena era siempre en presente, como si se mantuviesen en un tiempo siempre igual, mientras que el testigo narraba su epopeya en pasado. Ahora las víctimas siguen contando su tortura en presente, como si la reviviesen al narrarla, pero se desdoblan en testigos del infierno propio, en pasado, cuando se refieren a cómo consiguieron sobrevivir. En cualquier caso, el superviviente lo es y puede narrar lo sucedido porque no llegó a descender hasta el borde del abismo, en el cual el camino no tiene retorno. Su historia ya no tiene como fin adoctrinar moralmente como antaño sino, por un lado, evitar que la injusticia se repita y, por otro, servir de catarsis para el autor, que se libera o logra dominar sus demonios internos. Escribe Ana C. Conde: "El infierno se lleva dentro (...) no es ya un lugar de castigo, sino de sufrimiento (...) Es un sentimiento que ahoga y aprisiona (...) la náusea, la desesperanza sin fondo, la sofocación de sí, la condena en vida, la tristeza infinita (...): el desfondamiento del yo" (p.166).

Igualmente, como el infierno no es ya un lugar físico, las formas que puede adoptar son infinitas: la depresión que desemboca en la locura, la enfermedad incurable, la terrible experiencia de la guerra o los regímenes totalitarios, la violencia machista, el acoso en todas sus modalidades ... Tampoco hablamos ya de un infierno exterior en singular sino de "infiernos personales", en plural, que llevan al desmoronamiento del yo desde su interior, ya sea en un proceso

paulatino o por un abrupto suceso. Aunque el tiempo de sufrimiento de la víctima es susceptible de una medición cronológica, la experiencia subjetiva se vive como un dolor inacabable: el tiempo se curva encerrando al condenado en una sucesión de días todos iguales, carentes de un horizonte de esperanza. El sufrimiento encierra al yo en una circunferencia de la que no logra salir. La angustia entonces no surge de la libertad, como en Kierkegaard, sino de su inexistencia. La curvación del yo y la reacción ante el dolor son comunes a ambos tipos de infierno. Sin embargo, si en el vertical eran la natural continuación del pecado, que lleva al encapsulamiento y al enquistamiento del yo, en los infiernos personales es el sufrimiento lo que pone en marcha el vórtice autodestructivo. Ante ese dolor extremo el cuerpo se convierte en extraño para la conciencia, como si esta habitase en un calabozo. Su pasado lo siente como ajeno, dissociado. Hasta se pierde la esperanza de morir. En la literatura del holocausto, los tristemente llamados "musulmanes" todavía están vivos si bien ya muestran la muerte en su incurvación física y moral. No obstante, hay que apuntar una última y gran diferencia entre ambos infiernos: la conciencia ahora puede salvar al sujeto si no se abandona a la fuerza del vórtice. Puede precipitarse al abismo o "agarrarse a la lucidez de su conciencia gracias al lejano brillo de una esperanza" (p. 236).

III. Algunas conclusiones

Parafraseando a Nietzsche, Ana Carrasco Conde se ocupa filosóficamente de temas humanos, demasiado humanos, que exceden a la capacidad de explicación racional, como son el miedo y el dolor. No hay en ello una extravagancia posmoderna sino que parece ser consciente de que está abriendo camino a un nuevo modo del pensar filosófico. La filosofía debe dialogar con el cine y la literatura porque, lejos de ser esferas separadas, forman parte de un mismo continuum cultural. Sus reflexiones, por más que se enraícen fuertemente en el idealismo alemán, están apegadas al acontecer más actual para dar nuevas respuestas a nuestras

siempre cambiantes formas de concebir la realidad. Contra la sociedad de la transparencia de Byung-Chul Han, la autora contempla un mundo denso y opaco de simulacros e imágenes fantasmagóricas, de contrastes de luz y oscuridad que revelan las anomalías de una visión simplificadora de la realidad y de los mecanismos de construcción del yo. También es un mundo en que los infiernos internos y externos se dan la mano.

Fuentes consultadas:

- Carrasco Conde, Ana. "Cave Canem. Estudio sobre una deriva conceptual: del Monstruo al Otro a través de la literatura". *A Parte Rei*. Revista de filosofía Núm. 34. 2004. Web.
- Carrasco Conde, Ana. "El Resto, La Cosa y Lo Incondicionado: Schelling Con Lacan." *Logos* (Universidad Complutense de Madrid. Seminario de Metafísica) 50 (2017): 53-64. Web.
- Carrasco Conde, Ana. *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*. Madrid: Plaza y Valdés SL, 2012.
- Carrasco Conde, Ana. *Presencias irReales. Simulacros, espectros y construcción de realidades*. Madrid: Plaza y Valdés SL, 2017.
- Carrasco Conde, Ana. "Schelling, Zizek, Baudrillard: La Lógica del Fantasma/Schelling, Zizek, Baudrillard: The Spectral Logic." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30.2 (2013): 505. Web.