

Fragmento sobre el eclipse del alma

Silvio Mattoni

¿Qué es el alma? Una pregunta así supone la existencia de un elemento que no sea físico, algo no corporal, en la composición de un ente, cuya naturaleza también es un supuesto. ¿Hay algo en un cuerpo que no sea materia? Al menos en la idea de cuerpo se integra un fenómeno inmaterial, el movimiento. El animal, lo animado, es la potencia de moverse integrada en un cuerpo. Y el alma podría ser entonces lo que mueve al cuerpo.

“Psicoanálisis” y “filosofía”, si bien la primera es una construcción moderna, son dos palabras griegas. Y los griegos inventaron diversos discursos sobre el alma, a partir de la mera sombra que acompañaba la identidad del cuerpo y que se desprendía, se olvidaba y se hundía de nuevo en la sombra cuando el movimiento llegaba a su fin, hasta la difundida postulación de que algo no muere y que después de la cesación del animal ese elemento persistía, porque había existido antes, totalmente exento del mundo natural, donde nada existe que no muera. También los griegos se dedicaron al análisis de la *psyjé*. Sin desprenderse demasiado de la idea de que ese soplo, esa chispa no corporal, estaba compuesta de materia, sin abandonar tampoco la escisión entre lo físico y lo intangible, se pusieron a dividir la potencia que mueve en base a disposiciones, capacidades y afecciones. Aristóteles resume con afán exhaustivo la tradición especulativa que él mismo proyectaba hacia el pasado cuando dice que el alma tiene una parte racional y otra irracional (olvidemos por un momento la aberración latina de la *ratio* que aparece en estas traducciones). ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que hay facultades o disposiciones que se pueden controlar, a las que el alma ordena. Se trata entonces de facultades

que responden a palabras. Esa parte del alma, “superior” en el platonismo y más allá también, habla. Puede darse a sí misma leyes o sugerencias. Le dice al cuerpo que haga ciertas cosas, que deje de hacer otras. Pero el cuerpo no se mueve sólo por las palabras que pasan, que se le transmiten desde arriba. La parte no controlada del alma tiene su imperio, a espaldas de la parte que habla. Son movimientos principalmente afectivos, a veces necesidades del cuerpo que éste impone a su contraparte incorpórea. Las dos partes del alma compiten por el dominio del cuerpo. Y se diría que esa lucha pone en un escenario inmaterial la escisión previa entre cuerpo y alma. Siguiendo este pasaje o elevación a grados más alejados de la materia, podría pensarse en otro combate, en el interior de la parte del alma que habla, entre ciertas palabras, los imperativos coherentes y bien argumentados, y otras palabras, efectos de causas inexplicables, reactivas, manifestaciones de partes lejanas del alma, quizás mensajes o traducciones parciales de lo indecible que es un cuerpo, quizás mociones del mero organismo, del animal cualquiera, y hasta de lo inorgánico que lo compuso, células, partículas, fluidos, todo ese torbellino ínfimo e infinito que constituye el universo material y que en griego se dice en plural: “átomos”. Como si en la división misma de alma y cuerpo, y luego en la división entre alma dirigente y alma insumisa, entre lógica de las palabras y absurdo de las palabras, hubiese que buscar aquello que no se puede dividir más. ¿Y no sería eso un “análisis”? Pero, ya lejos de los griegos, creemos saber que lo indivisible no existe. Su búsqueda fue una historia de la filosofía: aspiración a un saber sobre lo último, el elemento simple, el sustrato material de la división interminable.

La inexistencia del alma se comprueba entonces en su definición por la unicidad. Un alma no sería divisible, aunque se componga de partes, tal como un cuerpo no puede dividirse en sus órganos salvo en la muerte, en el final de su carácter animado, semoviente. En este sentido, la indivisibilidad del alma, pues en la medida en que no sea un material no puede dividirse, no sólo incita a negar su existencia sin más, sino que también produce sus figuraciones o traslaciones metafóricas. Productora de palabras, de repeticiones de palabras que salen del cuerpo, y de órdenes en forma de palabras que hacen mover el mismo cuerpo, el alma no podría ser sino

una de esas palabras que se emiten y no describen su cosa, su referencia, un soplo en el aire de una mañana, el hálito de un ser inmortal, la impresión absurda y animal que cada cuerpo tiene de ser al mismo tiempo único y de participar en su género. El gato se siente gato, repite los movimientos de todo gato, pero se mueve para salvar una supervivencia particular, su cuerpo en cuanto viviente. Aunque el gato, necesariamente impulsado a ese movimiento que lo define y lo mantiene vivo, no puede negarse a sí mismo, si se le permite la perogrullada. El alma, su no existencia material, es en primer lugar una negación del cuerpo, un espacio de las palabras que no nacieron en el cuerpo, que lo atraviesan y que pueden seguirse repitiendo después de su disolución. ¿Es una sombra, un doble, la memoria de lo que el cuerpo, saciado o agotado, sueña al dormir? Y ese sueño, una vez despiertos, diríamos que proviene de la parte organizativa o de la parte disolutoria del alma. También muchos griegos creían que había sueños indicativos, descifrables, valiosos, y otros meramente reactivos, ciegos, residuales. Por la puerta menos atractiva entraban al alma los sueños verdaderos, por la puerta más ornamentada, hecha de materiales nobles, llegaban los falsos. Pero no decían nada del pasado, su verificación se debía cumplir con el correr de los días por venir. Debido a ello, los problemas del alma, ya fuese ésta una sustancia o un fantasma producido por la inactividad de la percepción en el sueño, eran más problemas de conducta que de existencia. ¿Qué hacer? O mejor: ¿cómo usar las palabras para ser feliz?

Aristóteles decía que la felicidad era encontrar a la vez la facultad para hacer algo y su utilización, o sea que la felicidad era una capacidad en acto. Pero, ¿cuál es el acto que cumplen las palabras, el alma en acto? ¿Qué se desea realizar cuando una parte del organismo que habla dice algo?

Muy lejos de Grecia, en los crepúsculos del norte, el alma se volvió más íntima, y su parte no argumentativa, caótica digamos, en lugar de estar pegada al cuerpo y ser susceptible de un dominio por parte del alma lógica, se volvió una anterioridad, incluso un sustrato y un origen, aquello que hacía único a cada ser que hablaba. Lo que manifestaba el origen del alma era un deseo cuya realización, cuyo uso no estaban a la vista de las palabras claras y de la inteligencia. Schelling entonces pudo escribir: “Habla-

mos de la naturaleza de ese deseo considerado en sí mismo, que no hay que perder de vista, aun cuando haya sido reprimido desde hace mucho tiempo y sustituido por algo superior, surgido de él y que ya no podemos captar por los sentidos, sino solamente por la mente y por el pensamiento. Después del acto eterno de la auto-revelación, reinan en el mundo, tal como lo vemos ahora, el orden, la regla y la forma; pero en el fondo de todo eso se disimula siempre lo irregular que, se diría, siempre trata de irrumpir, y pareciera que en ninguna parte el orden y la forma serían primitivos, sino que en todas partes se dan un orden y una forma que han sustituido un desorden primitivo, y que el estado primitivo se caracterizó por una ausencia de regla y de forma. (...) De esa ausencia de inteligencia surgió la inteligencia propiamente dicha. Es esa oscuridad precedente la que forma la realidad”. El alma que desea oscuramente y busca irrumpir de alguna manera en la fragilidad del orden secundario no está ya debajo de las palabras, sino antes, en su origen. El origen del pensamiento es lo que no piensa y no deja de no pensar. Por lo tanto, la aspiración al saber y la búsqueda del acto feliz no están en el futuro, en la obediencia y en la prudencia ante el presagio del tiempo, sino en el retorno del impulso originario, en el retroceso de la inteligencia que de pronto puede mirar lo que estaba a sus espaldas. Lo cual implica que las reglas que se habían cultivado, las que el amor al saber se había dado para cuidar de la sustancia inexistente que describían sus palabras, deben quebrarse para que aparezca su fantasma, aquello que en las reglas se indica como la oscuridad de su límite. El acto feliz no sería ya la prudencia de medir las satisfacciones de la parte muda del alma y poder decir lo que se quiere gracias a todo lo que se conoce, sino que sería un encuentro con un perseguidor ciego, oscuro, caótico, sin forma y sin nombre, que de pronto se descubre como lo más íntimo del que sabe, habla y se da vuelta. Pero esa sombra, ese origen no parlante, ¿no estaba en el cuerpo? ¿No se parece asombrosamente al cuerpo que ningún alma en ningún espejo llegó a reconocer del todo? ¿No es la inversión exacta de las palabras que la miran? Allí, en la familiaridad de las frases que pueblan el alma “superior”, se invierte el reconocimiento.

En un conocido ensayo literario, Freud recuerda que “es probable que el alma ‘inmortal’ fuera el primer doble del cuerpo”. (Señalo que las comi-

llas se limitan aquí a negarle realidad a la inmortalidad, por supuesto, pero hacen notar además que el “alma” se supone existente, físicamente inclusive, biológicamente en los peores momentos del inventor de la “desatadura de la psyjé”). En cierto sentido, puede entenderse también que el carácter sustancial, material de esa duplicación, sombra o doble, se deba a las descripciones de los nativos –los primitivos, los egipcios, los griegos, los cristianos y los espiritistas–, pero lo que me interesa del párrafo es su continuación, donde el alma, eterna o no, al menos consistente y duradera de por vida, que para el caso es lo mismo, pasa de ser una confirmación del que habla, del que se refleja y se reconoce, a ser un anuncio de su aniquilación, una profecía a la que nada podría escapar. Escribe Freud: “estas representaciones han nacido sobre el terreno del irrestricto amor por sí mismo, el narcisismo primario, que gobierna la vida anímica tanto del niño como del primitivo; con la superación de esta fase cambia el signo del doble: de un seguro de supervivencia pasa a ser el ominoso anunciador de la muerte”. En otro pasaje dirá que algo parecido ocurre con los dioses que, al derrumbarse la religión, se convierten en demonios. Los griegos entonces, como los niños que buscaban el doble más evidente, a la luz del mediodía, han dado paso a las tardes ominosas en que el alma se sorprende a sí misma hundiéndose en un caos que irresistiblemente la fascina, porque esa sombra es ella misma, en estado originario, enamorada de su imagen, es decir, prendada de su propia aniquilación, ya que toda imagen no es más que una duplicación de la presencia, la ausencia de la cosa.

En el mismo ensayo, Freud cita a Schelling, aunque de segunda mano, porque su frase ejemplar en un diccionario de alemán le ofrece la clave de lo ominoso, lo inquietante, lo que se torna extraño: “Se llama *unheimlich* [no-familiar, literalmente, siniestro u ominoso en el uso] a todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz”. Así Schelling. Freud entiende que lo siniestro es algo íntimo, reprimido, que se pone de manifiesto, que vuelve con la misma angustia que en un principio lo destinó al ocultamiento. Y sin embargo, es nada menos que el alma demoníaca –el doble o la sombra– desatada en un momento dado, enfrentada como una inversión especular, siniestra, con la mano cambiada, a la conciencia de la luz, a la mirada ilustrada. Por eso Freud más adelan-

te dirá que “las convicciones animistas del hombre culto se encuentran en el estado de lo superado”. Aun cuando la superación no impida imaginar que el cumplimiento de deseos, o la simple aplicación eficaz de una capacidad, provoquen un estado que podría llamarse feliz, de “realización”, ¿acaso la “realización” de la persona no es una creencia en la materialidad del alma? Máscaras entonces, que a cada vuelta de la esquina, en cualquier espejo reaparecen, desatando de nuevo aquellas “convicciones animistas”. Tal vez habría que pensar la palabra “análisis” no en su etimología, sino en su posterior sentido destructivo, ligado a la idea de disolución. Así como Marco Aurelio anotaba sus ejercicios estoicos de “análisis” de las imágenes, los sonidos o los poemas que lo fascinaban para descomponerlos en sus elementos atómicos: cada melodía en sus notas aisladas, cada poema en sus palabras y éstas en sus letras, cada pintura en sus pinceladas o zonas de pigmentación, hasta que el efecto ilusorio cesaba. La creencia en la existencia material de la sombra requeriría de la descomposición de la sombra. Pero también la creencia en cualquier unidad de la persona, aun cuando incluya particiones, oscuridades, requeriría de su destrucción analítica. Al menos Freud disolvió la omnipotencia del pensamiento, para usar una de sus metáforas. Todo análisis empieza con la primera división, con el doble que anuncia la verdadera nada. Y si la filosofía pudo ser, en algún momento, aspiración a la unidad, o sea omnipotencia que reniega de su divisibilidad, si pudo soñar que era incluso “el arte del diálogo interior”, como dijo Schelling, este mismo pensó también en el interlocutor inaccesible, en el fantasma que está afuera del alma pensante. ¿Y dónde se torna evidente la división, sino en el tiempo vivido?

Como preguntaba Henri Michaux en su primer libro, para no responderse nunca en las docenas de libros por venir: “¿Quién fui?” De manera semejante, Schelling ve la duplicación asimétrica, aunque sin angustia, en el pasado que vuelve. En un extraordinario proyecto de libro inconcluso titulado *Las edades del mundo*, donde todos los capítulos se llaman “El pasado”, Schelling anotó: “El pasado es conocido, el presente es constatado, el futuro es presentido”. Lo que parece una afirmación aceptable, pero supone la inquietante continuación: “Lo conocido es relatado, lo constatado es expuesto, el futuro es profetizado”. Sin embargo, lo aparentemente ya

adquirido, “el pasado”, lo que se conoce y se podría por ende contar, resulta imposible de superar. Ningún saber lo alcanza a conocer. Y Schelling, que empieza desde el primer pasado que se pueda pensar, abandonará el libro. Las palabras habrían dicho fácilmente el presente, lo habrían duplicado en el instante, en el acto, repitiendo “yo”, “aquí”, “ahora” y luego las cosas. Las palabras no hubiesen dejado de adivinar el futuro, preguntando y preguntando: “¿qué haré, en qué el tiempo me habrá de convertir?” Pero saber el pasado era un absoluto; lo no sabido y lo inaccesible tenían ahí su imagen muda. Con un optimismo indagatorio que todavía subsistirá en las descripciones analíticas del alma, Schelling aclara: “Se impone una distinción entre lo que debe ser llevado al recuerdo y lo que incita el recuerdo; entre aquel que encierra la respuesta a toda pregunta y ‘otro’ que hace surgir las respuestas; ese ‘otro’ es libre con respecto a todo pero está atado por el principio más interior y no puede considerar nada como verdadero sin la aprobación de ese testigo. En cuanto al principio más íntimo, originalmente está atado y no está en condiciones de expandirse; pero gracias al otro, se vuelve libre y capaz de abrirse en su presencia”. El que hace surgir las respuestas, el que mira hacia atrás en el vidrio del recuerdo, es el que piensa, o más bien el que sabe, el que cree; y en primer lugar cree estar consciente de lo que piensa. El “otro”, con las curiosas comillas de Schelling, tiene todas las respuestas pero está atado, no puede abrirse si no es interrogado. Es algo que alguien pudo llamar “más íntimo en mí que yo”. Sólo que no es la luminosa autonomía que un griego quisiera conocer de sí, no es el resultado de dominarse y deleitarse a la vez, sino que es algo perdido y atado, la vieja alma hecha demonio que habla todavía, pero con voz lejana, incomprensible, y predice lo que espera ser desatado. Pero, ¿qué pasaría si se recordara, si se abriera ese otro en presencia de aquel que hace las preguntas? Desde un costado afirmativo, Schelling contesta: “Tal es la razón por la cual el uno y el otro aspiran a separarse, uno para recobrar su libertad primitiva y revelarse a sí mismo, el otro para recibir lo que aquel está en condiciones de dar y para volverse también, aunque de otra manera, aquel que sabe”. El otro interior —¿el alma inconsciente?— sabe pero no dice lo que sabe, de hecho sabe todo, de modo absoluto, mientras que aquel que recibe, el que recuerda, aspira al saber. Defino pues la filosofía idealista: hacer consciente lo que

se sabe sin conciencia. La palabra negativa freudiana, su sustancialización, por supuesto, ya está presente en Schelling, el “inconsciente” debe ser interrogado y traído a la luz. El amor al saber consiste en la liberación del alma. Pero más allá del amor, está el fondo mismo de lo absoluto, la última meta, la división sin retorno, donde se adivina, porque no es algo que se pueda contar ni mucho menos constatar, la inconsistencia del saber al mismo tiempo que la inexistencia material del alma.

Si el alma antigua, por momentos, parecía buscar las condiciones más favorables para la realización de sus facultades, el acto feliz de sus potencias, lo que ahora yace encadenado no mueve a su otro sólo para satisfacer un impulso imposible de pensar. Más allá de la satisfacción, deseada o soñada, acaso inaccesible, está la vibración de fondo de eso que Freud llama “el aparato anímico” y que son las viejas partes del alma bajo metáforas mecanicistas. Pero lo importante es que no habría, como en Aristóteles, sólo dos secciones anímicas, la argumentativa que quiere el bien, que dirige las acciones con palabras, y la pulsional –denominación tan anacrónica como mendaz, puesto que lo “instintivo” pertenecería más bien al cuerpo, si es que un griego hubiese llegado a postular su existencia– que busca satisfacer apetitos o ejercitar un talento. Ahora hay otras sombras en el aire enrarecido de la *psyché* y su soplo no apunta sólo en dos sentidos. Como si el politeísmo reprimido, sofocado incluso ya con el nacimiento de la filosofía, pudiese retornar en una clasificación metafísica de los espíritus que agitan un cuerpo moderno, ahora se multiplican las entidades y se liberan variadas fuerzas interiores, aparecen y persisten o bien desaparecen en un torbellino de pronombres: yo y no-yo, eso y ello, el otro y el ego... Pero lo que se mantiene es la línea del deseo, insatisfecho y ocultado, sepultado en las formaciones que el yo, el alma que habla, ve como a través de un vidrio empañado. ¿O en un espejo? Sin embargo, hay una tercera sombra, la más oscura, la más originaria, que no se esclarece con palabras ni tampoco foguea la persecución del deseo, sólo se repite y hace que se repitan cosas. ¿Podrá ser otra figura de lo que Platón, siempre más complicado que su díscolo discípulo, situaba en el timo? Ni el alma sexual ni el alma cerebral, a las que podían unir por momentos las palabras, las alas de una especie de sublimación, para seguir con mis ana-

cronismos, sino la función repetitiva de lo viviente, el puntazo en el plexo solar que anticipa su principio de inestabilidad al mismo tiempo que atestigüa un estado estable, ilusorio, por medio de esa misma repetibilidad.

Freud, en *Más allá del principio del placer*, intenta explicar ese placer de repetir, que se obstina en volver a traer, en representar un hecho displacentero. ¿En qué parte del alma se aloja, o bien qué pieza del aparato sería, o bien a qué fuerza del motor anímico obedece eso que llama “compulsión de repetición”? No responde a la búsqueda del placer, no pertenece entonces a la instancia del deseo, no está en el alma irracional, y aunque se opone al yo, o más bien se separa del yo, no se puede decir que sea simplemente su inversión ni su suelo ignorado. Pero de todos modos es una tendencia, un resultado de impulsos, un resto demoníaco, forma parte de las huellas ausentes en cuyo lugar surge el pensamiento. ¿A qué tiende el alma, el espectro de una *fysis*, que no sea una meta placentera? Freud escribe: “Si existe un ‘más allá del principio del placer’, por obligada consecuencia habrá que admitir que hubo un tiempo anterior también a la tendencia al cumplimiento de deseo”. La repetición de una frustración de deseos, la regresión anterior a cualquier recuerdo, en la medida en que no buscan el bien, es decir, el placer, exhiben su costado “demoníaco”. ¿Será que la vida —su agitación, excitación y satisfacción incesantes— quiere volver a su estado estable, o sea la muerte? “Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo que vive muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*”. Y si la vida es un desvío de la materia que busca retornar a la estabilidad, a la simplificación informativa, también el alma, o las palabras que piensan, quisieran apuntar al silencio inorgánico, volver al cuerpo inerte que pusieron en movimiento para llegar a una meta inaccesible. Pero el placer sigue ahí, schopenhauerianamente ilusorio, para que el individuo anhele lo que no quiere, se reproduzca y la voluntad de vida continúe, oscura e ignorada, más potente cuanto menos consciente. La represión de estas tendencias, tanto de la que quiere quietarse hasta la muerte, hasta volverse materia inerte, como de la que quiere perseverar en su movimiento incesante, reproducirse, satisfacerse en su persistencia, debería explicar “lo más valioso que hay en la cultura huma-

na”. Pero la represión es imposible, o bien interminable, y en el fondo es un desvío nada más. A ese desvío de la materia en los organismos le siguieron desvíos de plantas y animales, la división sexual de estos últimos, y luego el desvío de una conciencia que fabricaron las palabras. Acaso somos vanas formas de la materia, como dijo un poeta, y aun así esa materia pudo inventar el alma y también los dioses, y elevar al vacío del espacio, a la materia muda del cielo, el orgullo perecedero de haberlos inventado. Y si no hay nada, si la nada es, también “lo más valioso” irá en busca de su aniquilación, la cultura querrá ser finalmente presa del olvido.

¿Habrá algo que no sea materia en el seno mismo de un organismo material? El divino Platón acude en ayuda del positivismo, reencarnándose en un curioso biólogo del siglo XIX, llamado Weismann, que es evocado así: “A este investigador se debe la diferenciación de la sustancia viva en una mitad mortal y una inmortal. La mortal es el cuerpo en sentido estricto, el soma; sólo ella está sujeta a la muerte natural. Pero las células germinales son *potentia* inmortales, en cuanto son capaces, bajo ciertas condiciones favorables, de desarrollarse en un nuevo individuo (dicho de otro modo: de rodearse con un nuevo soma)”. Finalmente, el alma, lo que escapa del destino fatal del soma, residía en la parte baja, sin reflejo, sin pensamiento, reprimida por su duplicación ilusoria en la inexistencia de las palabras. Finalmente, el alma era espermática y placentaria. El alma busca su meta y su descarga como un falo inmortal que brilla en la noche oscura del plasma somático. Y sin embargo, de algún modo el cuerpo impulsa su propio goce, su repetición que no reproduce nada, su partición en materia, la reducción a cero de la ansiedad y el movimiento, un silencio más callado que la noche sexual. Algo, que no es inmortal ni pertenece del todo al destino del cuerpo, quiere su destrucción, como si el cazador, que es un desvío en la vida de la presa y un atajo hacia la muerte, de pronto soñara que es cazado, desgarrado y despedazado, y cumpliera así el deseo de la repetición absoluta, no más allá del placer, sino antes de cualquier tendencia.

Aun así, la mitad busca la otra mitad, ¿buscará el alma ser un cuerpo tal como el cuerpo busca el final de su movimiento en la muerte? ¿Y acaso no busca el alma ser reconocida como cuerpo en la incompletud de otro cuerpo, espejo de su propio desdoblamiento? Freud cita a Platón, traducido por

el insigne Willamowitz-Möllendorf: “El seccionamiento había desdoblado el ser natural. Entonces cada mitad, suspirando por su otra mitad, se le unía: se abrazaban con las manos, se enlazaban entre sí anhelando fusionarse en un solo ser...”. Y aunque las posibilidades del mito que cuenta Aristófanes en *El banquete* sean tres (hombre-hombre, mujer-mujer, hombre-mujer), la gran división pareciera ser la bipartición sexual, como si la mujer (que no existe, al igual que todos los universales) fuese el alma del hombre y el falo (¿signo de algo?) fuese el alma femenina. Entonces, el alma que habla sería un órgano erguido simplemente, y el alma callada del impulso, aquello que salta por encima de la división originaria. Alma extática que se extingue con la cumbre de la excitación: “Todos hemos experimentado que el máximo placer asequible a nosotros, el del acto sexual, va unido a la momentánea extinción de una excitación extrema”.

La memoria del placer es una huella que las palabras ponen en el futuro como si la felicidad tuviera la forma de una profecía. Pero al final de la noche, Sócrates sigue hablando como si su demonio parlanchín no tuviese término. ¿Alguna conclusión? También el amor al saber es una desatadura del hálito íntimo, como el análisis de la *psyjé* es un deseo de llevar lo no sabido al amor de la lumbre, antorcha del banquete donde prosigue sin pausa “el arte del diálogo interior”, según Schelling. El alma no es un personaje en ese diálogo, sino la cosa de la que se habla, lo que se diluye con el final de toda conversación porque ninguno de los participantes la llega a decir. El alma era el deseo, el sueño y la muerte, el centro vacío de una circunferencia invisible, el punto que no ocupa ningún lugar en el espacio, pero de donde parten infinitas líneas. El alma, antes fálica, se ha vuelto excrementicia, como la caca –“Kha-Kha”– espiritual de Artaud que evocaba el reino egipcio de los muertos; lo prueban su desaparición en el amor al saber y su subsistencia en las charlatanerías de la mente. “Alma” es una palabra que no se refiere a nada. “Psique”, lo mismo; “aparato anímico”, lo mismo; “yo”, ¿quién sabe?